

Kopi fra DBC Webarkiv

Kopi af:

Frihet til at forme sig selv? : en diskusjon av
konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og
kjønn

Dette materiale er lagret i henhold til aftale mellem DBC og udgiveren.

www.dbc.dk

e-mail: dbc@dbc.dk

Frihet til å forme seg selv?

En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn

Af Annick Prieur

Mitt overordnede mål med denne artikkelen er å behandle noen spørsmål som vedrører synet på identitet som en sosial konstruksjon. I både humaniora og samfunnsvitenskap er forståelsen av identitet som en sosial konstruksjon veletablert. Men det finnes forskjellige retninger innenfor hva man betegner som konstruktivisme, og den kanskje viktigste forskjell mellom teoriene handler om hvor sterkt styrende det samfunnsmessige anses i forhold til det individuelle, eller hvor stort spillerom individet anses å ha for sine identitetsprosjekter. Dette ønsker jeg å utforske gjennom noen empiriske eksempler, som først og fremst handler om utvikling av etnisk identitet, men til dels også om kjønnete identiteter.

Hva betyr det at noe er en sosial konstruksjon

Forståelsen av identiteter som sosiale konstruksjoner er ikke alltid så stor utenfor forskningsverdenen. Jeg vil illustrere det med to forskjellige omtaler av en bok som kom 8. mars 2001: "De røde sko", en antologi om feminisme i dag, redigert av Leonora Christina Skov. Ifølge Marie-Louise Kjølbye i *Information* 8/3 utlegges her feminisme som

et moderne individuelt prosjekt, hvor den enkelte selv velger til og fra for å realisere sit potentiale. I prinsippet er alle valg legitime, biologi kun noget, mænd vrøvler om, kun samfundet og fantasien sætter grænser, og det er noget fis. Denne del kan dog blive lidt trættende: Lige så herligt det er at høre om alt det, man bare kan gøre, lige så lidt herligt er det, at man kun har sig selv at bebrejde, hvis man finder sig i noget eller ikke 'går efter det'.

Hun leser det altså som at forfatterne nedtoner betydningen av samfunnet og av biologien, og i stedet gir stor betydning til individualiteten. I Liselotte Wiemers omtale i *Weekend Avisen* 8-14/3 står det under en gjengivelse av bokens forside et bilde av et par ben i røde sko: "Forsidens røde sko må symbolisere den spændetrøje, samfundet putter kvinderne ind i lige fra barnsben..." Igjen ser vi en forestilling om en motsetning mellom samfunnet og individualiteten.

Wiemer har et problem med bogen, og det er dens

grundlæggende tese: at man går ud fra at kønnet først og fremmest er socialt og ikke biologisk bestemt. Mantraet hedder *social konstruktivisme*. (...) generelt er køn altså et spørsmål om valg. Vi er ikke – vi er fortolkninger og roller. 'I dag har vi ikke blot to køn, men en uendelig række af kønnede positioner at vælge imellem,' som det hedder i antologiens sidste indlæg.

Dette sammenligner hun med klassisismens syn på menneskets ånd som hevet over naturen, og ser det

som symptomatisk for "det samme angstfylde forhold til begreber som natur, samhörighed og determinisme" og en "aldeles utidssvarende" "adskillelse af kropslig erfaring og intellektuel refleksion". Her forstår hun altså konstruktivismen som en avstandtagen til kroppens betydning for kvinneligheten, mens den gir et stort spillerom for individuelle valg.

Begge disse journalistene er meget erfarne skribenter på kvinne- og kjønnsområdet, og jeg synes derfor det er interessant at de har så store problemer med å akseptere den sosialkonstruktivistiske forståelsen av kjønn som i alle fall for den yngste generasjonen av kjønnsforskere er nesten enerådende. Men jeg tror de setter fingeren på noen helt vesentlige uklarheter eller problemområder i den sosialkonstruktivistiske forståelsen av kjønn, og som er like relevante for forståelsen av etnisitet eller andre utgangspunkter for identiteter: Hvordan forestiller man seg forholdet mellom individ og samfunn? Er kjønn (eller etnisitet) et valg? Hvilken betydning har kroppen?

Generaliseringer

Å se identitet som en sosial konstruksjon betyr et brudd med en meget alminnelig forekommende oppfatning av identitet som en essens, eller en kjerne som kommer til uttrykk på bestemte måter: Man sier om lille Anna at hun liker å pynte seg fordi hun er jente, om Asta at hun er sur fordi hun er gammel, eller om Ali at han er mannsjåvinist fordi han er araber.

I dette ligger det generaliseringer – alle med denne kjerne har samme kjennetegn. En konstruktivistisk oppfattelse vil betegne de nevnte eksemplene nettopp som måter identiteter konstrueres på gjennom kulturelt bestemte forestillinger: Jenta konstrueres som pyntesyk, den gamle som sur, den arabiske mann som mannsjåvinist. Å være kvinne, å være gammel eller å være araber er noe som tildeles en bestemt mening i en bestemt sosial eller kulturell kontekst.

Dermed er det en grunnleggende relativisme i dette synet: Det kunne være annerledes. Men man kan ikke slutte fra kulturell relativisme – at det finnes variasjon mellom kulturer mht hvilken mening det har å være kvinne/gammel/araber – til individuelle valg, ettersom vi har begrenset valgmulighet med hensyn til hvilken kultur vi tilhører. Slett ikke alle sosialkonstruktivister gir stort spillerom for individuelle valg. Men denne feilslutningen fra kulturell relativisme til individuelle valg er ganske utbredt, både blant noen som bekjenner seg til sosialkonstruktivismen og blant folk som av den grunn tar avstand fra den.

Mennesker konstruerer sine identiteter i interaksjon med andre. Det er umulig å ikke forholde seg til andres fortolkninger av en selv, i alle fall når det gjelder

identiteter som enten har et kroppslig utgangspunkt eller bestemte, kroppslige uttrykk. Jeg kan se meg selv som ateist eller som venstreorientert uten å gi det et kroppslig uttrykk, og uten at andre mennesker vil tilskrive meg disse identiteter uten å kjenne meg.

Mine muligheter til å konstruere en identitet uavhengig av andres lesning av meg er langt mer begrenset når det gjelder kjønn og alder. Man kan fortolke seg som kvinne selv om andre fortolker en som mann, og man kan fortolke seg som ung selv om andre fortolker en som gammel. Disse bruddene viser at ingen identitet er essensielt gitt. Men det faktisk at de aller fleste fortolker seg selv i samsvar med andres fortolkninger av en, viser at kroppens tegn har sterke, sosiale betydninger, og disse betydningene er det vanskelig for enkeltindivider å frigjøre seg fra.

Det kroppsbundne ved etnisitet handler om utseendemessige forskjeller mellom mennesker. På tross av mange unntak er det en sammenheng mellom slike forskjeller og hvor i verden man bor. Alle vet at de fleste mennesker i Afrika har mørk hud og krøllete hår, mens de fleste mennesker i Asia har gyllen hud og glatt hår osv. Så på tross av alle unntak blir hudfarge, øyenes farge og form sammen med en rekke andre fysiske kjennetegn og sammen med det språk man snakker eller den aksent man har på de språk man snakker fortolket som tegn på etnisk tilhørighet.

Andres fortolkning behøver ikke stemme med ens egen tilhørighet, noe for eksempel barn adoptert fra andre land svært ofte erfarer. Men igjen: For de fleste er det et samsvar mellom egen opplevelse av tilhørighet og den fortolkning andre har av en med grunnlag i kroppslige og språklige kjennetegn.

Så langt har jeg talt om identitet som om det hadde én (selvfølgelig) betydning. Det burde jeg ikke, etter å ha lest Rogers Brubaker og Frederick Coopers (2000) meget grundige gjennomgang av alle de skiftende og til dels motstridende betydninger begrepet gis, også innenfor moderne sosiologi. I det følgende kommer jeg til å forsøke å være noe mer presis gjennom først og fremst å snakke om identifiseringer, kategoriseringer og tilhørigheter.

Jeg skal nå risse opp noen forskjellige oppfattelser av konstruksjon av identitet innenfor samfunnsvitenskapelig teori. Deretter vil jeg gå inn i et empirisk materiale, intervjuer med unge med innvandrerbakgrunn, og se hva jeg der kan finne om konstruksjon av identitet og av etnisitet. På bakgrunn av det vil jeg til slutt kommentere teoriene.

Tre teoretiske tilganger innenfor konstruktivismen

Den første tilgang henter jeg hos Pierre Bourdieu (1999a, Bourdieu & Wacquant 1996). Han benytter ikke identitet som et analytisk begrep, men lar habitus være det sentrale begrepet. Forskjellen på habitus og identitet – for eksempel på en arbeiderklassehabitus og en arbeiderklasseidentitet – er at det førstnevnte viser til en hel væremåte og tankemåte som langt på vei er ubevisst, mens det siste viser til noe rent kognitivt, og i alle fall langt på vei også til noe en er bevisst om (et

bevisst valg av eller erkjennelse av tilhørighet til en gruppe).

Når han bygger sin teori på begrepet habitus og ikke på begrepet identitet, så er det nettopp fordi han mener store deler av sosiologisk teori gir det som foregår på et kognitivt nivå for stor betydning. Habitus betegner en dyptliggende, kroppslig og langt på vei ubevisst væremåte og tenkemåte, som er et resultat av pregning fra den omgivende verden, og som så i neste omgang har betydning for hvordan man selv preger sine omgivelser – og reproducerer de strukturene man selv har inkorporert.

For Bourdieu er vi altså sosialt konstruerte helt i vårt innerste, og den motsetningen mellom samfunnet og individet som vi så i de innledende sitatene, er en oppkonstruert motsetning, da man ikke kan bli individ uten å være samfunnsmessig, uten å være sosialisert. Motsetningen mellom kropp og ånd, eller mellom kropp og sosial konstruksjon, blir så også å forstå som en oppkonstruert motsetning, ettersom det ubevisste sitter i det kroppslige, og ettersom kroppen også blir preget av det sosiale.

Med habitusbegrepet og fokuset på det trege er det sosial reproduksjon som gripes snarere enn sosial endring. For Bourdieu er ikke dette et problem ved hans teori, men et bevisst valg av fokus: Han mener tradisjon, kontinuitet og reproduksjon er mer fremtredende enn fornyelse, brudd og mobilitet. Hans arbeider har stadig som mål å tilbakevise utbredte forestillinger om endring; Han har vist hvordan klassesamfunnet reproducerer seg på tross av en meritokratisk ideologi (for eksempel Bourdieu 1995), og hvordan mannsdominans overlever i moderne samfunn på tross av en ideologi om likestilling (Bourdieu 1999b). Men det betyr ikke at Bourdieu beskriver et stillestående liv, og han understreker at habitusformene endrer seg ustanselig i forhold til nye erfaringer (Bourdieu 1999a), men aldri radikalt, fordi det nye gripes ut fra premissene som ligger i det foregående.

Selvidentitet

Den andre posisjonen kan representeres ved Anthony Giddens (1996) og Thomas Ziehe (1989a,b). For dem er de sosiale forandringer som er skjedd, av mer avgjørende betydning. De beskriver begge avtradisjonisering, øket individualisering og øket refleksivitet. Senmoderniteten innebærer at identitet blir mer komplisert. En øket diversitet i sosiale forhold, kontekster og interaksjonssteder motvirker gitte og faste identiteter, for samme person kan skifte mellom subjektposisjoner etter hvilke kontekster en inngår i.

Selvets refleksive prosjekt består i å opprettholde sammenhengende, men konstant reviderte biografiske fortellinger. Tradisjoner mister sitt grep, og livsstilsvalg blir viktigere for konstitueringen av en selvidentitet. Giddens skriver (1996: 26):

Modernitet er en post-traditionel orden, hvor spørsmålet 'Hvordan skal jeg leve?' må besvares gjennom dag-til-dag-beslutninger om, blandt meget andet, hvordan man skal opføre sig, hvilket tøj man skal tage på, hvad man skal spise.

Han erkjenner at valgmuligheten ikke er like stor for alle, men bevisstheten om andre livsstiler skaper en refleksivitet også når en selv ikke har særlig stort handlerom. Selv ikke kroppen determinerer lenger, den utsettes for et mangfold av muligheter. Litt spissformulert kunne man si at mens bevisstheten hos Bourdieu er underlagt kroppen, er det kroppen som er underlagt bevisstheten hos Giddens.

Den tredje posisjonen er den poststrukturalistiske retningen. Her er utgangspunktet Michel Foucault, med en forståelse av subjektet som historisk konstruert gjennom forskjellige diskurser som angir subjektposisjoner. Det griper Judith Butler (1990, 1993) fatt i, og erklærer at det ikke finnes faste bånd mellom kropp, praksis og identiteter, det finnes bare konvensjoner. Hun argumenterer mot anvendelsen av begreper som "mann" og "kvinne", for betydningen av dem er ikke stabil, og lar seg ikke fastholde. I en permanent fremstilling (*performance*) av meg selv som kvinne gir jeg en betydning til det å være kvinne, jeg siterer historisk og kulturelt gitte normer.

Dermed utøves det en disiplinierende og regulerende makt på meg. I poststrukturalismen er den samfunnsmessige maktutøvelsen sterk. For Foucault er denne maktutøvelsen både fysisk og psykisk, og både på makro- og mikronivå (se for eksempel Foucault 1977, 1978). For Butler er den først og fremst diskursiv (eller det er i alle fall den maktutøvelsen som er hennes tema). Den individuelle friheten skulle være tilsvarende liten, men her er disse teoretikere noe uklare, og det er klart at Butlers *performance*-begrep kan invitere til å tro at kjønn, etnisitet, eller andre identiteter kan velges som teaterkostymer.

For Stuart Hall, som også kan betegnes som poststrukturalist, og som har arbeidet spesifikt med spørsmålet om etnisk identitet, er identiteter fiksjoner, det er (Hall 1996:6): "...points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us". Han slutter seg til påstanden om at moderne identiteter er desentrerte, i betydningen fragmenterte eller *dislocated*. Dette betegner et tap av en stabil følelse av selvet, knyttet til at individer står i en avstand både til deres plass i en sosial og kulturell verden og til dem selv. Hvis vi likevel opplever at vi har en enhetlig identitet fra fødsel til død, er det fordi (Hall 1992: 277): "we construct a comforting story or 'narrative of the self' about ourselves". En helhetlig og koherent identitet er en fantasi.

Umiddelbart synes jeg disse formuleringene uttrykker et noe arrogant forhold til folks egne erfaringer: Erfarer man sin identitet som konsistent og uproblematisk, bygger det bare på en fantasi. Empirisk forskning er derved avkreftefremt som test for teorien. Disse teoriene er også utviklet med stor avstand til empiriske studier av identitetutvikling.

Empiriske studier innen poststrukturalismen er som regel rettet mot å dekonstruere forskjellige diskursive konstruksjoner, og ikke rettet mot å finne frem til hvordan folk faktisk opplever sin situasjon, da et mål om beskrivelse og forklaring allerede er suspekt, som Harriet Bjerrum Nielsen (2000) påpeker: Det innebærer

nemlig risiko for generalisering på tvers av forskjeller. Og det innebærer at man må anvende et språk, begreper og kategorier, som poststrukturalismen problematiserer gjennom sin påpeking av at betydninger ikke lar seg fastholde.

Identiteter formes og forhandles

Men til slutt i denne gjennomgangen vil jeg trekke fram en som likevel har anvendt poststrukturalistisk forståelse til å analysere individuell identitetsutforming i et empirisk studie: Dorte Marie Søndergaards (1996) analyse av kjønnskonstruksjoner blant danske studenter. Utgangspunktet hennes var en undren over hvordan kjønn kan ha en forståelig betydning i samtaler, men allikevel være umulig å fastholde.

Hun går til kjønn med et dekonstruktivt grep, og finner ut av alle de forskjellige betydningene det kan ha – fra kroppslige tegn via seksuell orientering til virksomheter m.m. Ut fra et konstruksjonistisk perspektiv ser hun identiteter som noe som aldri er et ferdig sluttprodukt, men hele tiden er i prosess, hele tiden formes, forhandles og omskapes. Men hun understreker tvangen i denne sammenheng: for når individet posisjonerer seg i forhold til kjønn, er det ikke i en situasjon hvor det kan velge fritt, men må operere innenfor de grensene kulturen setter. Det vil hele tiden stå overfor en trussel om disintegrasjon eller utstøtelse hvis det posisjonerer seg på måter som ikke kan forstås eller aksepteres.

Dermed lykkes hun i å si noe om hvilket spillerom det er for kjønnskonstruksjoner i en befolkningsgruppe i Danmark på et bestemt historisk tidspunkt. Men jeg merker meg at i Karen Sjørups anmeldelse av Søndergaards bok i *Dansk Sociologi*, er et av hennes kritikkpunkter at hun mener Søndergaard kommer til å (Sjørup 1997: 107): "undervurdere kønskonstruktionens strukturelle komponenter og tilsvarende overdrive dens forhandlingskarakter", det vil si undervurdere den samfunnsmessige strukturering og overdrive betydningen av individuell refleksivitet. Vi ser altså en uenighet om akkurat det samme grunnspørsmål som er denne artikkelens hovedtema.

For meg er en god teori et redskap til å få en forståelse av den sosiale virkeligheten. Jeg har verken intensjon om eller mulighet til å teste de nevnte teoretiske tilgangene, men jeg vil bruke et empirisk materiale til å uttale meg om styrker og svakheter i dem.

Om jeg skal oppsummere hvilke teoretiske strids-spørsmål jeg så vil forsøke å ta stilling til ved hjelp av empiri, handler det overordnet om hvorvidt man kan se hvor sterk den samfunnsmessige struktureringen av identiteter er, hvorvidt man kan se et oppbrudd eller frisettelse fra det styrende og begrensende i denne type sosiale kategorier, hvorvidt man kan se noe ustabil, skiftende og fragmentert ved moderne identitetskonstruksjoner, hvorvidt man kan se spor etter refleksivitet, og hvorvidt man kan finne et spillerom for individuell kreativitet.

Det jeg nå vil se nærmere på, er hvorledes en etnisk identitet konstrueres, med særlig henblikk på å utskille

tegn på individualitet og refleksivitet på den ene siden – hva man kan betegne som *åpenhet* - og tegn på begrensninger pålagt utenfra på den andre siden – hva man kan betegne som *lukkethet*.

Empirisk analyse av etnisk identifisering

Da jeg i 1995-97 intervjuet unge menn og kvinner med innvandrerbakgrunn i Norge, var målet å studere integrasjon og marginalisering gjennom livshistorie-intervjuer med unge voksne (de fleste 20-25 år gamle) i forskjellige livssituasjoner: studenter, yrkesaktive, arbeidsløse og fengselsinnsatte. Selv intervjuet jeg 39 (hvorav 19 unge kvinner), og råder videre over intervjuer Viggo Vestel foretok med 13 unge menn, altså i alt intervjuer med 52 unge mennesker med foreldre fra land utenfor Europa og Nord-Amerika (de fleste fra Pakistan, Tyrkia eller Vietnam). Selv om det ikke var mitt eksplisitte mål, kom intervjuene på mange måter til å handle om betydning av etnisitet. Med et par unntak var de intervjuede født i Norge eller hadde hatt det meste av sin oppvekst i Norge. Likevel fortalte de om livsforhold som hadde vært annerledes enn for deres jevnaldrende uten innvandrerbakgrunn, og om en rekke måter den etniske bakgrunnen hadde hatt eller fått betydning for dem på (interesserte lesere vises til andre publikasjoner fra prosjektet – Prieur 1998a, 1999, 2002 a,b,c). Jeg vil i det følgende vise noen otte funn eller tematiseringer vedrørende etnisk identifisering.

Etnisk bakgrunn er viktig

Etnisk bakgrunn har en stor betydning for alle mine 52 informanter. For alle sammen betyr det en identifisering med den folkegruppe deres foreldre kommer fra. De fleste identifiserer seg selv med denne folkegruppen med uttrykk som "jeg som er tyrker", "vi pakistanere", eller omtaler Vietnam som "hjemlandet". Ingen omtaler seg selv som norske uten noe forbehold.

For flere er tilhørigheten til en etnisk minoritet noe som vedrører deres liv på en nærmest total måte. De skiller seg fra majoritetsbefolkningen med hensyn til språk, mat, musikk, TV, litteratur, religion, klesdrakt, oppdragelse, seksualmoral, ekteskap, vennskap, arbeid, organisasjonsaktivitet, utseende og/eller statsborgerskap, i tillegg til den rent subjektive opplevelsen av å ha en annen personlighet.

Ingen skiller seg fra majoritetsbefolkningen i henhold til alle de nevnte forhold, men noen jenter kommer nokså tett på. At den etniske bakgrunnen er viktig for de som skiller seg fra den norske majoritetsbefolkning mht mange av de ovenfor nevnte forhold, er selvfølgelig. Derfor er det mer interessant å se nærmere på de som atskiller seg lite fra majoritetsbefolkningen, og så se på betydningen av de små forskjellene. Det er det jeg vil gjøre i det følgende

Et eksempel er Magdalena, som har norsk som sitt første språk, og ikke har spesielt mye omgang med andre med latinamerikansk bakgrunn. Likevel sier hun: "Uansett hvor mange år jeg bor her, kommer jeg aldri til å være helt norsk og oppføre meg norsk. Jeg er stolt av å være chilensk."

Jeg spurte henne hva forskjellen mellom å være norsk og chilensk handlet om: "Forskjellen er for det første at jeg tror ikke det er så mange norske på min alder som bryr seg sånn om familien sin som jeg gjør." Musikkpreferanser er også blitt et uttrykk for hennes identifisering:

Før var det verste jeg kunne høre spansk musikk, men plutselig ble det det beste. Jeg tror jeg har vært litt flau over det, men etter at jeg begynte å høre det ute, på diskoteker og sånn, så har det gått i hjertet på meg. Jeg har vært på Caramba [diskotek med latinamerikansk musikk], og jeg kjenner bare hjertet dunderer når jeg går inn der, og beina står ikke stille. Jenter fra Chile og Sør-Amerika i det hele tatt har dansen i blodet, og klarer ikke å stå stille.

Musikken hun danser til, stammer i realiteten fra helt andre steder (Cuba, Colombia, Brasil..) enn hennes fødeland Chile, men den knytter henne til et latinamerikansk fellesskap, og svarer til en opplevelse av seg selv som annerledes enn de fleste norske. I dette eksempelet må man kunne si at hun selv konstruerer en forskjell gjennom sine musikkpreferanser. Med en mer tydelig posstrukturalistisk formulering kan man si at hun gir seg selv en etnisk subjektivitet gjennom sin musikalske posisjonering.

Betydningen av etnisk bakgrunn skifter

På spørsmål om hva Iqbal, en informant med pakistansk bakgrunn, ser som pakistansk ved seg selv, viser han til familiebandene. På samme spørsmål viser Khalid også til religion, mystikk og kreativitet. For Aisha betyr det å ha pakistansk bakgrunn mindre frihet, og hun viser spesielt til ekteskapskikkene.

Disse glimtene viser at det som forbindes med en etnisk tilhørighet, kan være vidt forskjellige ting. Men mange forbinder sin tilhørighet til sine foreldres folkegruppe med familiebandene eller familie-samholdet. Denne tilhørigheten har imidlertid forskjellig betydning for menn og for kvinner. Noen kvinner nevner at den innebærer en begrensning, en innskrenkning av bevegelsesfrihet eller handlefrihet. Denne betydning av etnisitet er ikke fremtredende hos de unge mennene.

Dette viser hvordan betydningen av etnisitet er avhengig av posisjon. Dette gjelder også sosial posisjon. Harun, selvstendig næringsdrivende med universitetsutdannelse, sier om det å ha tyrkisk bakgrunn:

Jeg er stolt av å være tyrkisk, men ... jeg må si at jeg ... du må være litt dannet, og være litt ... ja, ikke noe sånn der ... bonde (ler litt) ikke sant, skjønner du hva jeg mener?

Han synes ikke tyrkerne i Norge er representative for tyrkere, for i Tyrkia er det mange i hans generasjon som har høy utdannelse og snakker flere språk.

Betydninger av etnisitet er altså skiftende, men ikke tilfeldige: Betydningene avspeiler den enkeltes spesifikke erfaringer, som igjen har sammenheng med den enkeltes posisjon – etter alder, kjønn, klasse m.m.

Etnisk bakgrunn blir viktigere gjennom tenårene

Jeg er blitt slått av at mange ungdommer som er vokst opp med norske lekekamerater, og uten å føle seg annerledes enn norske barn, i løpet av tenårene har utviklet en stadig sterkere tilhørighet til foreldrenes etniske gruppe, og i tjuårene nesten utelukkende har kontakt med andre med samme etniske bakgrunn.

En viktig kilde til denne økende atskillelsen i overgangen til voksenlivet ligger i forhold knyttet til kjønn. Flere jenter fortalte at det i tenårene ble vanskelig å opprettholde vennskap med norske jenter, fordi de selv ble holdt så strengt hjemme og de norske jentene enten ikke forsto at innvandrerjentene godtok foreldrenes strenge regler, eller ikke forsto at innvandrerjentene ikke var like interesserte i forelskelser, fester og drikking som de selv var.

Innvandreguttene har vanligvis større frihet enn søstrene deres har, men også de hentes inn igjen, av presset som ofte rettes mot dem om at de skal gifte seg tidlig. Godtar de det, befinner de seg brått i en helt annen livssituasjon enn deres norske kamerater. Men guttene er også mer utsatte for diskriminering og rasisme enn jentene er, og det ser ut til at disse erfaringene også er med til å forsterke avstanden til det norske.

Jeg vil imidlertid understreke at når tilhørigheten til foreldrenes etniske gruppe forsterkes, er det ikke ensbetydende med at de unge blir som sine foreldre. De kan godt bli pakistanske eller tyrkiske på noen nye måter.

Familien har stor betydning for etnisk identifisering

Et individs identifisering med en etnisk kategori er et resultat av en fortolkningsprosess. Og det som fortolkes, er i stor utstrekning andres fortolkninger av en selv. I denne sammenhengen har familien en hovedrolle. Gjennom familien får individet et navn og et språk, sammen med en rekke kulturelt spesifikke praksisformer (mat, musikk, klær...), og til en viss grad også kulturelt spesifikke væremåter og følelsesstrukturer (vise respekt for foreldre, oppleve seg forpliktet i forhold til dem...). Alt dette gir en dyptgående pregning av et barn.

I et samfunn hvor de fleste andre ikke har samme språk, praksisformer, og følelsesstrukturer kan dette innebære at et barn får en tidlig erfaring av forskjellighet. På et tidspunkt har barnet oppdaget at disse forskjellene ikke bare er tilfeldige eller individuelle, men handler om en etnisk eller religiøs tilhørighet. Kanskje har barnet spurt hvorfor det ikke får spise pølser, og fått vite at det er fordi det er pakistaner eller muslim, og så fått en kategori man kan henge senere erfaringer på, i et forsøk på å forstå hva det vil si å være pakistaner eller muslim (jf. Ivar Frønes 1994, som gir flere eksempler på at i en sosialiseringssprosess kommer ofte begrepene og kategoriene før innholdet.) Hanif sier han fikk en strengere oppdragelse enn sine jevnaldrende, og at foreldrene begrunnet det med at han var pakistaner:

Jeg skulle være inne da og da, og det får du lov til å gjøre, og det får du ikke lov til å gjøre, det er kulturen vår, ikke glem hvor du er fra, liksom. Den konstante påminnelsen om hvor jeg er fra, at dette her må du huske. Og ikke bare hjemme fra, men også ute blant folk. Det er pakistanere, og du er en pakistaner.

Den etniske identifiseringen er uatskillelig knyttet til familietilhørigheten. Det er selvsagt. Mer interessant er det at familien faktisk har en stor betydning også når barna identifiserer seg vekk fra en etnisk bakgrunn. Blant de kanskje seks som har den svakeste opplevelsen av tilhørighet til sine foreldres etniske gruppe, er det i alle fall fire som har hatt en konflikt med familien, og ønsket et brudd med den.

Bruddet med familien understrekes så gjennom et brudd med den etniske tilhørigheten. En ung kvinne vil ikke gå inn i den vietnamesiske kvinners rollen med alt den innebærer av underdanighet og tjenesteytning. En ung mann har følt seg utenfor i sin egen familie, etter at en bror døde og den andre broren var foreldrenes favoritt. Han gjør hva han kan for å legge avstand til både det tyrkiske og den drabantbyen han er vokset opp i.

Å være fra for eksempel en pakistansk familie fører ikke automatisk til en identifisering som pakistaner. Man kan likevel komme til å identifisere seg mer som norsk, særlig hvis man har noen negative familierfaringer. I den forstand er det et spillerom for valg. Men spillerommet begrenses av mange forhold, i første omgang av ens egen familie.

Jo mer foreldrene kontrollerer barnets bevegelser, og holder det innenfor familien, jo mindre rom gis det selvsagt for at man skal kunne oppleve seg selv som tilhørende noen annen etnisitet enn foreldrenes. Dette skjer med mange jenter i innvandrerfamilier. I neste omgang utsettes man for de norske omgivelsenes begrensninger, for selv om man selv ikke identifiserer seg med sine foreldres etniske gruppe, kan det være at de norske omgivelsene gjør det.

Det kroppslige utgangspunktet har stor betydning for etnisk identifisering

Som nevnt springer identifisering ut av en fortolkningsprosess. Og selv når det er kroppslige tegn som fortolkes - for eksempel hudfarge - og altså noe som i den forstand er objektivt, handler fortolkningen av det om å forholde seg til de sosiale betydningene en bestemt hudfarge har. Spillerommet er ikke det samme for en med lys hudfarge som for en med mørk.

Cemal har fram til intervjuetidspunktet beveget seg mellom norske og tyrkiske miljøer, med like stor letthet begge steder. Etnisk identifisering er for ham et refleksivt prosjekt, hvor han har flere muligheter:

Jeg spør meg selv: 'Skal jeg ta et valg? Skal jeg bli mer norsk? Eller skal jeg fortsette sånn som nå, at jeg ikke gir slipp på det som er det tyrkiske?' Det har jeg faktisk hatt avveininger i. Kanskje holde meg litt unna det tyrkiske miljøet, og det som har med Tyrkia å gjøre. Ikke fordi jeg ikke liker det, men fordi jeg vil eksperimentere litt med meg selv. Hva vil skje hvis jeg hadde gjort det i et år? Jeg vil gjerne se den forandringen, hvis

jeg kun er i et rent norsk miljø. Hvordan vil det forandre meg, min personlighet?

Cemal er i ferd med å avslutte sin utdanning og skal søke arbeid. Han har en større kontroll enn de fleste med hensyn til hvordan han vil bli oppfattet, da det verken kan ses eller høres på ham at han har tyrkisk bakgrunn. Det kan heller ikke ses eller høres på ham at han kommer fra en arbeiderklassefamilie i en drabantby i Oslo øst. Så hvis han vil bli tatt for å være en velutdannet og borgerlig, ung, norsk mann, så er det bare navnet som står i veien. Og han overveier å skifte navn.

Men denne valgmuligheten er det få som har. Det klareste moteksempelet til Cemal er Daniel. Daniel kommer fra en diplomatfamilie, og det var en selvfølge at han skulle ha minst like høy utdanning som sine foreldre. Han har alltid bodd i de beste strøk i de byer han har bodd i, han har gått på de beste skoler, han snakker seks språk flytende, og stilte etter avsluttet utdanning med de beste kvalifikasjoner for en stilling innenfor internasjonal handel.

Men han fikk ikke arbeid (i Danmark, hvor han bodde). Og han visste det kun var én grunn til det: At han er svart, av afrikansk opprinnelse. Etter en lang serie med avslag på jobbsøknader, og i en desperat økonomisk situasjon (kjæresten ventet barn, og han var for stolt til å be sin far om hjelp), tok han på seg et "oppdrag innenfor internasjonal handel": Han smuglet et parti narkotika til Norge, og ble tatt. Jeg møtte ham i et fengsel. De kroppslige tegnene stilte ham i en annen situasjon enn Cemal, uten en valgmulighet.

Jo mørkere hudfargen er, jo mer en utseendemessig atskiller seg fra majoritetsbefolkningen, jo flere påminnelser vil en også få om at en ikke oppfattes som norsk. Andre forhold, som man også i begrenset grad styrer selv, er også gjenstand for slike fortolkninger: et navn, en måte å snakke på, en aksent, en religion. Det gjør at valgmulighetene for de fleste er temmelig begrensede.

Det er opstått nye, etnisk baserte tilhørigheter

I forskningen om unge med innvandrerbakgrunn, og særlig blant de som tilhører eller støtter seg til "British Cultural Studies"-tradisjonen, legges det ofte stor vekt på de nye identitetsformene disse unge utvikler, som bindestreksidentiteter (hvor man identifiserer seg både med den ene og den andre etniske gruppe, som norsk-pakistaner el.l.) og kreolisering, eller hybridisering, hvor man utvikler nye, subkulturelle former.

Dette er særlig i tilknytning til studier av unge menns subkultur dannelse, hvor man så kan se meget tydelig at det her er opstått noen nye kulturelle former (f eks musikkformer, tøy stiler, samværsformer) som ikke kan skrives tilbake til kulturen verken i immigrasjonslandet eller i foreldrenes opprinnelsesland. Man kan også se at det utvikles noen nye og overgripende tilhørigheter – som å være muslim snarere enn å være pakistaner, eller å være latino snarere enn å være chilener, eller å være svart uansett om ikke hudfargen er spesielt mørk.

Slike nye, komplekse identitetsformer finner vi også mange eksempler på i Mette Anderssons (1999) og Christine Jacobsens (2002) studier fra Oslo, og Yvonne Mørcks (1998) fra Danmark. Jacobsen (2002: 80ff.) har for eksempel en analyse av hvordan "norsk muslim" er blitt konstituert som en subjektposisjon som kan romme spenninger, motsetninger og ustabilitet i de subjektposisjoner som sto til rådighet for hennes informanter.

I mitt eget materiale kan jeg også se dette, og jeg har for eksempel gitt en analyse (Prieur 1998) av den kriminalitet noen unge menn med innvandrerbakgrunn utfører, hvor jeg forsøker å tilbakevise den utbredte tolkning det er av at denne kriminalitet "skyldes deres kultur" (en forståelsesform vi her i Danmark har sett spesielt tydelig i forbindelse med noen gjengvoldtekter).

Her påpeker jeg at de unge menns begreper om ære og respekt har mindre til felles med de tyrkiske eller pakistanske bestefedrenes idealer enn med svart, amerikansk hip-hopkulturs idealer, og de unge menns ideer om at man skal vise sjalusi når noen nærmer seg deres kjæresten, ikke kan være lært i en muslimsk landsbykultur hvor unge mennesker slett ikke har kjæresten.

Jeg argumenterer for at det er lokalt utviklede kulturuttrykk, hvor kulturelle elementer fra mange forskjellige kilder inngår, blant dem tradisjonelle mannlige arbeiderklassedelkulturers vekt på territorialitet, kameratskap, demonstrativ maskulinitet og kroppslig kapital.

Så jeg er helt med på denne tanken om nye tilhørigheter, som ikke umiddelbart springer ut av en bestemt etnisitet. Men jeg tror disse nye kulturdannelsene er mer fremtredende for guttene enn for jentene, og et viktigere fenomen for ungdom i en livsfase hvor de ferdes på den offentlige arena, enn for unge voksne, hvor familieorienteringen er sterkere, og identifisering med foreldrenes etniske gruppe gjerne tiltar igjen.

Islam er en sterk, men reflektert tilhørighet

De aller fleste av de intervjuede er troende, og religion har en stor betydning i de flestes hverdagsliv, særlig for muslimene. De fleste unge muslimer viser et sterkt engasjement i religionen, og for flere av dem er den klart en viktigere kilde til tilhørighet enn noen nasjonalitet er. Dette kan for eksempel ses når religionen brukes som utgangspunkt for kritikk av den nasjonale gruppen – for dens tradisjoner eller manglende etterlevelse av religiøse påbud.

Sharin henviser til Koranen for å kritisere kasteinndeling og kvinnekjønnsdiskriminering i Pakistan. Hun forklarer hvordan religionen ikke er en selvfølge for henne, men et refleksivt prosjekt:

De som vokser opp i et muslimsk land, de blir jo muslimer fordi de er født i muslimsk familie. Men for oss ... vi stiller jo krav. Vi godtar jo ingenting uten å utforske det. Hvis noen sier til oss 'gjør det', så tror vi ikke på det, eller vi vil ikke gjøre som de sier hvis vi ikke føler at det er riktig for oss selv. (...) Når jeg skulle prøve å finne det ut, ha mine egne tolkninger,

eller tolke det slik jeg syntes passet, da måtte jeg ha kunnskap om det. Det nytter ikke å motsi alle mullahene eller alle de øverste lederne uten å ha kunnskap om det.

Med dette viser hun et moderne og refleksivt forhold til religiøsitet: Hun skal selv ta stilling, hun skal selv være ekspert, hun skal ikke innordne seg noen autoritet, og gyldighetskriteriet er om det føles riktig for henne selv.

Religion er utvilsomt en meget viktig kilde til tilhørighet for en meget stor andel unge med bakgrunn fra land utenfor den industrialiserte verden. Men man tar feil hvis man ser denne tilhørigheten som en tradisjonell identifisering. I utgangspunktet er det en arvet tilhørighet, i den forstand at barn av katolikker sjelden blir muslimer eller omvendt. De aller fleste blir i sine foreldres religion, men de forvalter arven på en temmelig selvstendig måte (jf. Jacobsen 2002).

En del unge av pakistansk opprinnelse opplever tilknytning til en kaste

Det pakistanske samfunn er inndelt i *braderies*, en form for store slektskapsgrupper, som på mange måter tilsvarer de indiske kastene. Men kastene har ikke noen juridisk anerkjennelse i Pakistan, og står i et ambivalent forhold til Islam. Islam understreker likhet mellom mennesker, men samtidig regnes en av de høyest rangerte kastene for å nedstamme direkte fra Muhammed. For de som er vokst opp i Pakistan er det opplagt at kastene er viktige kilder til identifisering, og for mange sikkert langt viktigere enn yrke eller sosial klasse i Norge.

Men neste generasjon av pakistansk herkomst vokser opp i et samfunn hvor disse kastene ikke gis noen sosial betydning, og hvor tanken om at man fødes like og skal ha like muligheter er et sterkt ideal. Det gjør at de fleste unge av pakistansk herkomst som jeg har intervjuet, uttaler seg negativt om det pakistanske kastesystemet. Det paradoksale er at kastetilknytningen likevel har en subjektiv betydning for dem.

Jeg kan merke at Rachid blir litt stolt når jeg viser til navnet hans og sier jeg vet det betyr at han kommer fra en høyt rangert kaste. Men han sier likevel det ikke betyr noe spesielt for ham, det som betyr noe er å være et ordentlig menneske. Moren er ikke fra samme kaste som faren, og når jeg spør om hennes kastes status, merker jeg at han synes det er et ubehagelig spørsmål, og etter å ha tenkt seg om, sier han at folk fra den slekten ble sett ned på og var fattige.

Han er akkurat like beskjemet når jeg litt senere i intervjuet spør om hans mor arbeider, hvor han sier at han "ikke skal legge skjul på" at hun har hatt vaskejobber. Sosial status handler om hvilken anseelse andre gir en, og det er umulig å ikke la andres blikk på en ha betydning for hvordan man vurderer seg selv.

Aftab kommer fra en kaste av handelsmenn, og alle i hans familie som er i Norge driver forretninger. Når jeg påpeker dette, sier han: "Det er veldig få av oss som har arbeidet under andre." Kasten får altså betydning for en selvdefinisjon som "vi er ikke sånne som arbeider under andre".

Poenget med å trekke fram kastetilhørighet er å vise hvor overlevedyktig en tradisjonell identifisering kan være, på tross av manglende understøttelse i det omgivende samfunn, og på tross av at man på et refleksivt nivå kan ta avstand fra den.

En kritikk av teoretisk identitetsteori

Mitt overordnede utgangspunkt var et syn på identiteter som sosiale konstruksjoner. Jeg har så forsøkt å illustrere hva det konkret innebærer. På den åpne siden innebærer det blant annet at betydningen av en etnisk identitet ikke lar seg fastholde, betydningen skifter mellom individer og for det enkelte individ avhengig av hvilke kontekster de inngår i. I denne forstand har ikke en etnisk identitet noe essensielt innhold eller noe essensielt grunnlag.

Anthony Giddens er den fremste, eller i alle fall mest innflytelsesrike, representant for en forståelse av moderne identiteter som åpne. Jeg forstår Giddens som at han mener å beskrive faktisk identitetsutforming i senmoderniteten.

Vel tar han forbehold om at ikke alle har like store valgmuligheter, men slik jeg ser det, er de tradisjonelle, strukturerende dimensjoner fremdeles av så stor betydning at de trekk han fremhever i beste fall kun gjelder et lite sjikt av velutdannede mennesker.

Thomas Ziehes (1989a) forståelse av tidens nye mulighetshorisonter minner meget om Giddens' forståelse. Jeg synes imidlertid han er bedre enn Giddens til å ta noen forbehold med hensyn til gyldighetsområdet for sine betraktninger (Ziehe 1989 b).

Det er klart at Giddens og Ziehe har rett i at det skjer en avtradisjonisering og en frisetning, med større krav til refleksivitet. Dannelsen av nye identitetsformer, som ikke er nedarvet eller tilskrevet utenfra, er også åpenbar.

Men det er også åpenbart at et kroppslig og et sosialt utgangspunkt setter grenser for den enkeltes muligheter. Min foregående analyse er noen spesielle eksempler på begrensning av livsutforming en etnisk bakgrunn gir og som man kan finne hvis man tar seg bryet med empiriske studier. Etter min oppfattelse er det ikke vanskelig å finne hvordan også alder, kjønn og klasse legger bestemte begrensninger for andre grupper av mennesker i senmoderniteten.

Så som det går fram av mine kommentarer, synes jeg at jeg ser mange tegn på lukkethet, på at individer ikke alltid har særlig stor valgfrihet eller stort spillerom med hensyn til sine identitetsutforminger.

Individene begrenses av at tegn har sosialt etablerte betydninger, og mange av disse tegnene kan de ikke manipulere fritt med. Frihetsgradene når det gjelder klesstil er stor, mens den er meget liten når det gjelder kroppslige og språklige tegn. Navn, religion og innsofiserte væremåter plasserer seg imellom.

Et av mine viktigste funn anser jeg for å være familiens store betydning for etnisk (og religiøs) identifisering. Det betyr at jeg stiller spørsmålsteget ved i hvilken grad vi kan se en avtradisjonisering – selv om man selvsagt kan se overtagelse av tradisjoner som et valg, og ikke en tvang i mangel av kjenneskap til

annet (jf. Jacobsens fremstilling av tradisjonsoverføring som en dynamisk prosess Jacobsen 2002). Min skepsis understøttes også av min analyse av hvordan klasse og kjønn strukturerer hvilken betydning en etnisk identitet har, samt av min analyse av kastenes overlevelse på et kognitivt plan. I det hele tatt viser disse funnene en stor tregghet. Denne treggheten har Bourdieu bedre fatt i enn de nevnte modernitetsteoretikere.

Fordelingsstruktur

Etnisk identifisering støtter seg til dels på noen markører som ikke lar seg endre gjennom valg (utseende, aksent), til dels på dyptgående sosialisering, og til dels på stemping utenfra. Denne stemplingen kan, med et poststrukturalistisk vokabular, betegnes som hvordan samfunnsmessige diskurser om innvandrere og om bestemte folkegrupper eller religioner angir bestemte subjektposisjoner. Med denne tilgangen griper man hvordan maktforhold former den enkelte, eller, mer i tråd med Foucaults formuleringer, utøves av den enkelte.

For Pierre Bourdieu (Bourdieu og Wacquant 1993, Bourdieu 1999a) er de sosiale konstruksjonene strukturerte, og de er strukturert ut fra samfunnsmessige dominansforhold. Med Bourdieus vokabular kan vi erstatte "diskurser" med "sosiale representasjoner", og tale om en strukturering ved at de mentale strukturer formes i homologi med de sosiale strukturer.

Bourdieu har et godt grep om båndet mellom indre forestillinger og selvfølelse på den ene siden og materielle og maktmessige fordelinger på den andre. Representasjonene av en etnisk gruppe understøttes av en fordelingsstruktur, hvor velstand, makt og innflytelse fordeles sammen med sosial anerkjennelse. Jeg synes også han har et godt grep om kroppens betydning i denne sammenheng: De etnisk konnoterte, kroppslige distinksjonene er noe av det minst formbare ved oss, og gjennom gjeldende fortolkninger av disse (som igjen samsvarer med fordelingsmessige strukturer) legges det sterke begrensninger på enkeltes livsprosjekter.

Cemals opplevelse av frisetelse er en luksus for en lyshudet og velutdannet ung mann, og selv han tror han kan bli nødt til å skifte navn hvis han skal eksperimentere med seg selv som "norsk". Hans tilfelle kan også belyse begrensningene i den Butler'ske forståelse av identifisering som *performance*: Det er ikke alle som kan få lov til å iscenesette seg selv som 'norske'. Det er ikke alle som får hjelp fra publikum til å opprettholde forestillingen, for å formulere poenget med Goffmans dramaturgiske vokabular.

"Teoretisk teori"

Etter denne gjennomgangen kan man selvsagt spørre om det empiriske eksempelet var særlig velvalgt for formålet. En opplagt innvending kunne være at teori og empiri her ikke passer sammen, men det er faktisk akkurat det som er mitt poeng: problemet med disse identitetsteorier er at de er utviklet med stor avstand til empiriske studier av dannelse av identifiseringer og

tilhørigheter – de er med Bourdieus betegnelse "teoretisk teori".

Det er klart det eksempel jeg har valgt er spesielt, men etnisk identifisering er neppe mindre viktig for majoritetsbefolkningen, den er formodentlig bare mindre reflektert, noe som i så fall understøtter mitt resonnement.

Kanskje treffer individualiserings- eller fragmenteringsteoriene godt på andre typer av identifiseringer eller tilhørigheter, som det å være ateist eller venstreorientert eller operaelsker. Men min påstand er at de ikke treffer særlig godt når det gjelder identifiseringer, tilhørigheter eller subjektiviteter som springer ut av grunnleggende, objektive sosiale differensieringsformer som kjønn, alder, sosial klasse og etnisk bakgrunn.

Selv har jeg også et annet materiale som jeg til dels har underkastet den samme analysen. Det er et omfattende feltarbeid blant feminine, homoseksuelle menn, mer eller mindre transvestitter, i Mexico (Prieur 1998b). Helt summarisk: I poststrukturalistisk ånd foretar jeg en dekonstruksjon av kjønn ut fra de kjønnslige og seksuelle kategorier som anvendes i den delkultur jeg studerer, hvor jeg kan se at maskulinitet og feminitet har noen helt andre betydninger i denne delkulturen enn i f.eks Skandinavia.

Men jeg mener å se noen av de samme begrensningene i alle fall i et *queer*-teoretisk, poststrukturalistisk perspektiv, og som særlig vedrører forholdet til kroppen og forholdet til det strukturelle og det materielle. Der hvor en butlersk lesning ser mangfoldighet og variasjon, ser jeg, blant annet ut fra Bourdieu, sosial tvang inn i bestemte mønstre. Der hvor en lesning kunne se individualitet og rasjonelle strategier, legger jeg mer vekt på sosial strukturering.

Der en butlersk lesning ser frihetsgradene i forhold til et gitt kroppslig utgangspunkt, ser jeg også de grensene kroppen faktisk setter, hvor frihetsgradene begynner å bli helbredsskadelige. Der hvor det konstruktivistiske perspektivet leder mot å se det historisk og kulturelt spesifikke, ser jeg faktisk også muligheten for en viss biologisk disponering.

Jeg vil avslutte med å si at et perspektiv ikke utelukker et annet, jeg oppfatter det ikke som at kun det ene perspektiv er "riktig". Men det er ikke så lett å tenke at det ene ikke utelukker det andre. For når man sier at noe, f.eks kjønn, er sosialt konstruert, er det for å si at det ikke er biologisk betinget. Eller når man framhever individualitet og refleksivitet, er det for å si at sosial strukturering ikke har noen betydning.

Dermed etableres i det ene tilfellet et skille mellom det kroppslige og det sosiale, eller i det andre tilfellet et skille mellom det individuelle og det samfunnsmessige, som gjør det vanskelig å få fatt på den tette sammenfiltringen av det kroppslige og det sosiale, og av det individuelle og det samfunnsmessige som virkeligheten faktisk byr på. Og mer grunnleggende: Ut fra et sosiologisk syn på forholdet mellom individ og samfunn er det dypest sett helt galt å se det som en motsetning, da det er samfunnet som gjør individet mulig.

Annick Prieur er dr.polit., lektor i sociologi ved Aalborg Universitet.

Litteratur:

- Andersson, Mette (1999) *"All Five Fingers are not the Same." Identity work among Ethnic Minority Youth in an Urban Norwegian Context.* Bergen: PhD Dissertation, Faculty of Social Science, University of Bergen.
- Bourdieu, Pierre (1995) *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften.* Oslo: Pax.
- Bourdieu, Pierre (1999a) *Meditasjoner.* Oslo: Pax.
- Bourdieu, Pierre (1999b) *Den maskuline dominans.* København : Tiderne Skifter.
- Bourdieu, Pierre og Loïc J.D. Wacquant (1996) *Refleksiv sociologi – mål og midler.* København : Hans Reitzel.
- Brubaker, Rogers og Frederick Cooper (2000) "Beyond 'identity'." *Theory and Society* 29 (1), 1-47.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York & Loindon: Routledge.
- Butler, Judith (1993) *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'.* New York & London: Routledge.
- Foucault, Michel (1977) *Det moderne fengsels historie.* Oslo: Gyldendal.
- Foucault, Michel (1978) *Seksualitetens historie I. Viljen til viden.* København: Rhodos.
- Frones, Ivar (1994) *De likeverdige. Om sosialisering og de jevnaldrendes betydning.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Giddens, Anthony (1996) *Modernitet og selvidentitet – selvet og samfundet under senmoderniteten.* København: Hans Reitzel.
- Hall, Stuart (1992) "The Question of Cultural Identity." I: Stuart Hall, David Held og Tony McGrew (red.): *Modernity and its Futures.* Cambridge: Polity, 274-317.
- Hall, Stuart (1996) "Who Needs 'Identity'?" I: Stuart Hall og Paul du Gay (red.): *Questions of Cultural Identity.* London: SAGE, 1-18.
- Jacobsen, Christine (2002) *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge.* Oslo: Pax.
- Kjølbye, Marie Louise (2002) "Kvinder, vis Ferrarien frem." *Information – Bøger*, 8/3, s. 18.
- Mørck, Yvonne (1998): *Bindestregsdanskere: Fortællinger om køn, generationer og etnicitet.* København: Forlaget Sociologi.
- Nielsen, Harriet Bjerrum (2000) Rommet mellom sitering og dekonstruksjon. *Kvinneforskning* nr. 1: 16-29.
- Prieur, Annick (1998a) "Unge innvandrermenn, kriminalitet og kjønnskultur." *Kvinder, køn og forskning* nr. 4: 40-52.
- Prieur, Annick (1998b) *Mema's House, Mexico City. On Transvestites, Queens, and Machos.* The University of Chicago Press, Chicago.
- Prieur, Annick (1999). "Arvens modsigelser. Et generationsperspektiv i indvandrerforskningen." *Social Kritik* 65: 4-19.
- Prieur, Annick (2002a) "Magt over eget liv: om unge indvandrere, patriarkalske familieformer og nordiske ligestillingsidealer." I: Anette Borchorst (red.) *Kønsmagt under forandring.* København: Hans Reitzel, 149-168.
- Prieur, Annick (2002b) "Gender remix. On gender constructions among children of immigrants in Norway." *Ethnicities* 2 (1), 53-77.
- Prieur, Annick (2002c) . "Fargens betydning. Om rasisme og konstruksjon av etniske identiteter." *Sociologi i dag* nr. 4.
- Søndergaard, Dorte Marie (1996) *Tegnet på kroppen. Køn, koder og konstruksjoner blandt unge voksne i Akademia.* København: Museum Tusulanums Forlag.
- Sjørup, Karen (1997) Anmeldelse af D.M. Søndergaard "Tegnet på kroppen". *Dansk sociologi* 8 (1): 104-107.
- Skov, Leonora Christina (red.) (2002) *De røde sko – Feminisme nu.* København: Tiderne Skifter.
- Wiemer, Liselotte (2002) "Klog – men ikke rigtig klog." *Weekendavisen – Bøger* 8-14. marts, s. 1.

Ziehe, Thomas (1989a) *Ambivalenser og mangfoldighet.* København: Politisk revy.

Ziehe, Thomas (1989b) *Kulturanalyser – ungdom, utbildning, modernitet.* Stockholm: Symposion Bibliotek.