



TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING

TEMA: KJØNN, SEKSUALITET OG MEDBORGERSKAP

Grenser for seksualitet
Tobarnskull møter stua full?
Hvit respektabilitet
Svenskhet i marginalen

2009

Nr. 4

Tidsskrift for kjønnsforskning eies av
KILDEN og utgis i samarbeid med Universitetsforlaget



UNIVERSITETSFORLAGET

TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING

ÅRGANG 33, NR. 4 – 2009

ISSN 0809-6341 (PRINT) / 1891-1781 (ONLINE)

ANSVARLIG REDAKTØR GJESTEREDAKTØR

Åse Røthing Tone Hellesund

REDAKSJONSSEKRETÆR

Toril Enger

REDAKSJONENS ADRESSE

KILDEN, Holbergs gt. 1, NO-0166 Oslo

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Tlf.: (+47) 22 03 80 80

REDAKSJONSRAÐ

Agnes Andenæs

Haldis Haukanes

Knut Kolnar

Nina Lykke

Inger Nordal

Knut Holtan Sørensen

Norman Andersen

Anne Hellum

Vivian Lagesen

Toril Moi

Bente Rosenbeck

Halldis Valestrand

Pål Bjørby

Lise Widding Isaksen

Jørgen Lorentzen

Anne Marit Myrstad

Anka Ryall

Karin Widerberg

EIER

KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning, Holbergs gt. 1, NO-0166 Oslo

UTGIVER

© Universitetsforlaget AS, Postboks 508 Sentrum, NO-0105 Oslo

Administrasjon av rettigheter og salg av enkeltartikler ivaretas av forlaget på vegne av KILDEN

ABONNEMENT

Tidsskrift for kjønnsforskning kommer fire ganger i året. Abonnementspriser 2009 (NOK):

INSTITUSJON 550,- PRIVAT 400,- STUDENT 200,-

E-ABONNEMENT 650,-. Løssalg 125,- + porto.

Abonnerer du på tidsskriftets papirutgave, koster e-abonnement NOK 200,-.

Les mer om e-abonnement og bestilling av nyhetsvarsling på www.idunn.no.

Abonnement kan bestilles fra Universitetsforlaget AS

Kundeservice, Pb. 508 Sentrum, NO-0105 Oslo,

(+47) 24 14 75 00 eller

abonnement@universitetsforlaget.no.

RETTIGHETER

Artikler gjengitt i tidsskriftet reguleres av bestemmelser gjengitt i avtale om normalkontrakt for utgivelse av litterære verk i tidsskrift

av 13. mars 2006 mellom Den norske Forleggerforening, Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening og Forvaltningsorganisasjonen LINO.

Avtalen kan leses i sin helhet på: <http://www.nffo.no>.

Artikler gjengitt i tidsskriftet vil bli lagret og gjort tilgjengelig på idunn.no, Universitetsforlagets database for elektronisk distribusjon av tidsskrifter (www.idunn.no).

DESIGN

Terese Moe Leiner

SATS TRYKK

Brødr. Fossum AS AtT Otta AS

Medlem av Norsk Tidsskriftforening: www.tidsskriftforening.no

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis med støtte fra Norges forskningsråd.

OMSLAGSILLUSTRASJON (Foto: © Bjarne Nygård / Samfoto)



Innhold

ARTIKLER

- 253 Wencke Mühleisen, Åse Røthing og Stine Helena Bang Svendsen ★
Grenser for seksualitet. Norske seksualitetsforståelser i familie- og innvandringspolitikk
- 276 Guro Korsnes Kristensen ★ Tobarnskull møter stua full?
Innvandrerers fødselstall i norsk offentlig diskurs
- 295 Catrin Lundström ★ Vit respektabilitet. Den svenska nationens könade symbolik och unga kvinnors kulturella praktiker
- 310 Maria Bäckman ★ Svenskhet i marginalen – om en föreställd gemenskap

KOMMENTAR

Spenninger i familiepolitikken – integrasjon og statlig intervensjon

- 331 Mari Teigen ★ Kjønnslukestilling, familie- og minoritetspolitikk
- 337 Helga Eggebø ★ Familieinnvandring, avhengighet og autonomi

BOKESSAY

- 343 May-Len Skilbrei ★ Mellom bortskjemte blondiner og White Trash:
Hvordan være majoritet i minoritet?
Bokessay om Maria Bäckmans bok Miljonsvennar. Omstridda platser och identiteter

BOKANMELDELSE

- 353 Dag Øistein Endsjo: *Sex og religion. Fra jomfruball til hellig homosex* ★
Omtale ved Torjer A. Olsen

- 357 **NYTT FRA FOKK**

Kjære leser

Dette temanummeret av *Tidsskrift for kjønnsforskning* handler om kjønn, seksualitet og medborgerskap. Mye av den tidlige forskningen på medborgerskap fokuserte på deltakelse i det politiske systemet, i det lønnede arbeidslivet eller på tilknytning til velferdsstatlige rettigheter forbundet med sosialt medborgerskap. Fokuset i dette temanummeret understreker at medborgerskap også handler om emosjoner og praksiser knyttet til kulturell tilhørighet, og vi følger opp nyere diskusjoner og begreper som seksuelt, biologisk og intimt medborgerskap. Disse begrepene understreker de kulturelle, institusjonelle og politiske rammene rundt menneskers personlige liv. Medborgere er kjønnnet, har kropp og lever ulike seksuelle praksiser og identiteter, og disse elementene påvirker våre posisjoner og muligheter. Ved å trekke inn flere dimensjoner ved det som faktisk inkluderer og ekskluderer ulike borgere, kan en bedre forstå de komplekse forholdene som legger premissene for fullt medborgerskap for ulike grupper i samfunnet.

Formålet med dette nummeret er å fokusere på både institusjonelt forankrede grense-dragninger og normer og praksiser som belyser sosial tilhørighet og inklusjon. Artiklene adresserer blant annet hvordan og i hvilken grad normer og reguleringer er med på å legge premissene for identiteter og intime relasjoner. Hvordan påvirker dette medborgernes deltakelse, lojalitet, identifikasjon, inklusjon

og eksklusjon? På hvilke måter har normer og reguleringer betydning for hvordan kjønn og seksualitet blir forstått, forhandlet, artikulert, levd og erfart? Artikkelforfatterne utforsker hvilke kjønnsuttrykk og seksualitetspraksiser som gir grunnlag for marginalisering, og hvilke kjønns- og seksualitetskategorier som blir omfattet og omfavnet av staten og andre institusjoner. Hva slags type relasjoner, identiteter og iscenesettelser i forhold til kjønn og seksualitet blir juridisk, økonomisk, politisk og sosialt anerkjent? Artiklene i dette nummeret analyserer hvordan kjønn og seksualitet innvirker på forestillinger om nasjon, fellesskap, tilhørighet og utenforskap, og de diskuterer hvordan immigrasjonspolitik, seksuell praksis, forståelsen av reproduksjonsmønstre og etnisk kategorisering kan sees på som medborgerskapspraksiser.

Sammenhengen mellom medborgerskap, kjønn og seksualitet kan studeres gjennom både normaliserte og marginaliserte variasjoner i kjønn, intimitet og medborgerskap. Marginaliserte grupper, identiteter og praksiser står i fokus for artiklene i dette nummeret. Samtidig utforsker og delvis utfordrer også flere av artiklene nettopp en forestilling om at det er mulig å trekke klare grenser mellom symbolsk majoritet og minoritet, og på hvilke måter de framstår som låst fast i gitte og universelle relasjoner til hverandre. Til tross for at de artiklene vi har fått inn, befinner seg i kjerneområdet av det vi ønsket å utforske, synes vi

likevel det er noe overraskende at vi ikke fikk inn tekster som først og fremst fokuserer på kjerneproblematikken knyttet til kjønn og seksualitet i den norske velferdsstaten. Statlige reguleringer av kjønn og seksualitet er noe som berører absolutt alle borgere, og det er interessant at innvandrerkategorien synes å tydeliggjøre medborgerskapstematikken mer enn de i denne sammenhengen «usynlige majoriteter» som etnisk norske småbarnsfamilier, single og par. Vi kunne også ønsket oss tekster som tematiserte LHBT-populasjonen, og som satte andre ikke-normative seksuelle praksiser i fokus. Forskjeller knyttet til sosial klasse er noe som indirekte berøres i flere av artiklene i dette nummeret, men som i høyeste grad kunne vært utforsket nærmere i relasjon til kjønn, seksualitet og medborgerskap. Vi anser altså ikke tematikken som ferdig utforsket med dette temanummeret, og oppfordrer til videre utforskning av feltet. De fire artiklene vi har med, åpner opp en rekke spennende problemstillinger og trekker fram både ny empiri og ulike mulige teoretiske tilnærminger til tematikken.

I artikkelen «Grenser for seksualitet» tegner forfatterne Wencke Mühleisen, Åse Røthing og Stine Helena Bang Svendsen opp et landskap der normer for seksualitet svært konkret blir med på å avgjøre hvem som skal få tilgang til staten Norge. Gjennom å sette normene for samliv som uttrykkes gjennom de offisielle norske samlivskursene opp mot praksiser knyttet til familieimmigrasjon og opphold på grunnlag av seksuell orientering, synliggjøres interessante paradokser og problemstillinger. På denne måten undersøker de hvordan ulike seksualitetsforståelser kan fungere både inkluderende, ekskluderende og normaliserende i norsk politikk.

Guro Korsnes Kristensen følger opp diskusjonen om hva som konstrueres som det «norske» i forbindelse med reproduksjon og fer-

tilitet. I artikkelen «Tobarnskull møter stua full» analyserer hun framstillinger som på den ene siden er opptatt av hvor positivt det er at Norge har relativt høye reproduksjonstall, og på den andre siden problematiserer at enkelte innvandrergupper scorer høyt på denne statistikken. Hun diskuterer hvilke forestillinger og holdninger som skrives fram i debattinnlegg og avisartikler, og i forsknings-/utredningstekster med mer objektive siktemål, og drøfter ulike effekter av disse befolkningsframskrivningene.

Gjennom intervjuer med jenter med latin-amerikansk bakgrunn i Sverige, får Catrin Lundström fram interessante forestillinger om hva god «svensk» kvinnelighet kan tenkes å være, og hvilke ulike «innvandrerkvinneligheter» som er tilgjengelige for unge jenter. Jentene i Lundströms undersøkelse distanserer seg både fra den undertrykte, ikke-seksuelle innvandrerkvinneligheten og den respektable, hvite, heteronormative svenske kvinneligheten. Med utgangspunkt i dette diskuterer Lundström hvordan seksuelle distinksjoner er sammenflettet med koloniale diskurser om rase og klasse, som på ulike måter trekker opp grenser for det respektable og det ikke-respektable.

Mens Lundström undersøker hvilke rammer normen om hvit, heteronormativ respektabilitet setter for dem som ikke umiddelbart kan presses inn i denne normen, viser Maria Bäckmans artikkel om «Svenskhet i marginalen» at heller ikke majoritetskategorien er en konstant størrelse. Bäckman fokuserer på hvordan hvite jenter i såkalte «innvandrerområder» stadig må forhandle om hva det vil si å være svensk, og ikke minst hvilken normativ verdi det har å være svensk. Bäckman utfordrer forestillingen om at hvit svensk kvinnelighet alltid kan plasseres på toppen, men viser tvert imot hvordan denne posisjonen må forsvares og reforhandles i møtet med andre kjønnsforestillinger.

I tillegg til de vitenskapelige artiklene trykker vi i dette nummeret også et par kommentartekster bestående av to konferanseinnlegg. Seminaret «Verdier, integrasjon og statlig intervensjon» som ble avholdt tidligere i høst, fokuserte blant annet på spenninger i norsk familierpolitikk med hensyn til forhold mellom uttalte ønsker om integrasjon av minoriteter og ulike virkemidler i statlig intervensjon. Vi trykker Mari Teigens og Helga Eggebøs inn-

legg, som fra ulike innfallsvinkler tematiserer disse spørsmålene. Avslutningsvis følger et bokessay av May-Len Skilbrei basert på Maria Bäckmans bok *Miljonsvennar. Omstridda platser och identiteter*, og en anmeldelse av Dag Øistein Endsjøes bok *Sex og religion. Fra jomfruball til hellig homosex*, av Torjer A. Olsen.

Tone Hellesund (gjesteredaktør)

Åse Røthing (ansvarlig redaktør)

**Av WENCKE MÜHLEISEN, ÅSE RØTHING
OG STINE HELENA BANG SVENDSEN**

Grenser for seksualitet

Norske seksualitetsforståelser i familie- og innvandringspolitikk¹

Hvilke seksualitetsforståelser settes eksplisitt og implisitt i spill i norske innvandringsreguleringer? Hvordan anvendes disse diskursene i dette maktfeltet, og hvordan konstrueres det norske seksuelle medborgerskapet? I denne artikkelen undersøker Wencke Mühleisen, Åse Røthing og Stine Helena Bang Svendsen hvordan ulike seksualitetsforståelser fungerer både inkluderende, ekskluderende og normaliserende i norsk politikk, spesielt i forhold til familiepolitikk og innvandringsregulering.

Den «norske» seksualiteten har etter hvert fått stor betydning i norsk innvandrings- og integreringsdebatt. I denne artikkelen analyserer vi hvordan idealer og normer for norsk seksualitet er en viktig forutsetning for å forstå innvandringsregulering knyttet til «proforma» ekteskapsmigrasjon og asylsøknader basert på ikke-heteroseksualitet. Både norske og internasjonale studier har vist hvordan forestillinger om vestlig, moderne og frigjort seksualitet figurerer i mediedebatter som grensemarkører mellom det «vestlige» og det «ikke-vestlige» (Oyewumi 1997; Narayan 1997; Gullestad 2002; Flemmen 2007; Lotherington 2008; Butler 2009, Mühleisen og Røthing (red.) 2009; Røthing og Svendsen 2009).

Migrasjonsforskning har siden 1970-tallet i større eller mindre grad satt fokus på betydninger av både klasse, rase og kjønnsrelasjoner i migrasjonsprosesser. Forskning på årsaker og konsekvenser av internasjonal migrasjon har imidlertid i liten grad fokusert på hvordan seksualitet, i betydningen seksuelle arrangementer, ideologier og reguleringer, på ulike måter kan forme migrasjonen. Seksualitet har enten blitt sett på som uviktig eller som det samme som «kjønn» (Luibhéid 2005:ix). Som Sedgwick har påpekt, er spørsmål om kjønn og spørsmål om seksualitet nært forbundet med hverandre, men er like fullt ikke det samme spørsmålet (1990:30–31). Det kan med andre ord være gode grunner for å sette fokus på hvilke seksualitetsforståelser som eksplisitt og implisitt settes i spill i norske innvandringsreguleringer. Dette gir anledning til å undersøke hvilke seksualitetsdiskurser som anvendes i dette maktfeltet, og hvordan det norske seksuelle medborgerskapet konstrueres.

I debatter om seksualitet, innvandring og integrering knyttes diskusjonene ofte til hvilke reguleringsforsøk som foreslås eller iverksettes overfor migranter og etterkommere som

bor i Norge. I denne artikkelen fokuserer vi imidlertid på hvem som får slippe inn i landet, og som får lovlig opphold her. Vi undersøker spesifikt hvordan ulike seksualitetsforståelser fungerer både inkluderende, ekskluderende og normaliserende i norsk politikk, spesielt i forhold til familiepolitikk og innvandringsregulering. Målet er ikke å diskutere konkrete myndighetsorganer, politiske prosesser eller faktisk håndhevelse av lovverk og retningslinjer i innvandringsfeltet. Vi diskuterer derimot hvordan ulike seksualitetsdiskurser som er i omlop i myndighetenes innvandringsreguleringer, settes i spill og kan få konsekvenser for hvem som får opphold i Norge.

Vi har valgt ut følgende tre områder som tjener som eksempler for argumentasjonen vi ønsker å føre i denne artikkelen: (1) det statlige samlivskurset *Godt samliv*, som tilbys par som blir foreldre sammen for første gang, (2) innvandringsregulering knyttet til familieinnvandring basert på ekteskap, med spesiell vekt på det som gjerne omtales som «proforma-ekteskap», og (3) asylsøknader basert på ikke-heteroseksualitet. På disse feltene forhandles forståelser av seksualitet knyttet til komplekse og mangfoldige liv og situasjoner på måter som forutsetter flere seksualitetsforståelser. Kurset *Godt Samliv* gir inngang til samtidens idealer og normer for norsk parseksualitet som ramme rundt foreldreskap. Med utgangspunkt i kursets seksualitetsforståelser diskuterer vi hvordan disse forståelsene får betydning i myndighetenes vurderinger av «proforma» ekteskapsmigrasjon og søknader om asyl basert på forfølgelse på grunnlag av homoseksualitet. Vi vil argumentere for at forestillinger om en senmoderne, vestlig, strategisk og fleksibel seksualitet på den ene siden og en førmoderne, ikke-vestlig, patriarkal og iboende seksualitet på den andre spiller inn i norsk innvandringspolitikk. Seksualitet framtrer på denne måten som et

nøkkelement i diskursive og lovmessige forhandlinger av norsk medborgerskap.

Statlige seksualitetsreguleringer

I likhet med andre stater har også den norske staten lange tradisjoner for å regulere seksualiteter. Diskusjoner omkring statlig styring og borgeres rettigheter og muligheter for innflytelse dreier seg om *medborgerskap*. Medborgerskapsbegrepet viser til borgernes formelle rettigheter og deres tilgang på offentlige tjenester, så vel som muligheten til å ha innflytelse på et felles samfunn på like fot med andre borgere. Sosiologen Ken Plummer har utviklet begrepet *intimate citizenship* (intimitetens medborgerskap) (Plummer 2003, se også Plummer 1995, 2001). Begrepet fokuserer på hvordan private valg og praksiser knyttet til nære relasjoner, intimitet og seksualitet må forholde seg til og er regulert av offentlige diskurser, institusjoner og statlig politikk, slik som for eksempel lovverk, helsevesen, familierpolitikk og medierepresentasjoner. I boka *Norske seksualiteter* argumenterte vi for at den norske statens reguleringsprofil på det seksualpolitiske området i dag framstår som moderne, liberal og framskrittssvennlig, og seksuell utfoldelse og frihet framstår som tilgjengelig for de fleste. Staten tilbyr tilsynelatende alle borgere lik tilgang til rettigheter, også med hensyn til deres seksualitet (Mühleisen, Røthing og Svendsen 2009:22).

Den statlige reguleringen av intimitet og seksualitet i Norge, influert av den særnordiske statsfeminismen, har sørget for at individualisering kombineres med en høy grad av sosial stabilitet. Dette innebærer blant annet større nærhet mellom det feministiske prosjekt, staten, institusjonalisert politikk og forskning, enn det som er vanlig i angloamerikanske kontekster (Hagemann 2003; Halsaa 2006; Hernes 1987; Holst 2005). Statens engasjement for å stabili-

sere samboerskap og foreldreskap gjennom velferdsordninger og reguleringer kan ses som eksempel på dette (jf. Andersens 2009; Danielson og Mühleisen 2009a).

40 år med seksualliberalisme, feminisme og kamp for likekjønnet sex og kjærlighet, har banet veien for endringer (Weeks 2007). Samtidig er det tydelig at ulike former for sex og samliv har blitt disiplinert og regulert inn i felles statlige ordninger. «Den seksuelle revolusjonen på norsk» innebærer at en velferdsstat med stor styringsvilje så å si har overtatt politikk fra seksuelle, sosiale og politiske bevegelser, så sant de ikke på en grunnleggende måte rokket ved de tradisjonelle institusjonene og statens styringsmulighet. Dette er ikke minst aktuelt i forhold til likekjønnede relasjoner. Disse møter gjennomgående større aksept hvis de er langvarige og monogame, og hvis personene har en konvensjonell eller «passe» (ikke-avvikende) kjønnsiscenesettelse. På denne måten underbygges både tradisjonelle kjønnsnormer og mainstream familieverdier. Tilgangen til intimitetens medborgerskaplige rettigheter ser med andre ord ut til å ha innebygget et krav om å praktisere en rimelig grad av tradisjonell livsstil. Dette innebærer en disiplinering av seksualitetens potensielle uregjerlighet. Staten synes på ingen måte å stå svekket igjen, men har tvert imot styrket sitt seksualpolitiske grep om befolkningen. Ekteskapet, eller den «patriarkalske kjernefamilien», som på 1970-tallet ble utsatt for kritikk fra feminister og homoseksuelle aktivister, er i dag malen for *alle* samliv uansett kjønn og seksualitet. Den kjønnsnøytrale ekteskapsloven som trådte i kraft 1. januar 2009, framstår i denne fortellingen som kronen på verket for statlig, seksualpolitisk reformvilje (Mühleisen, Røthing og Svendsen 2009:21. Se også Andersen 2009²).

Seksualitetspolitikken i mange vestlige stater er i dag kjennetegnet av tilsvarende utviklingstrekk som dem vi har beskrevet for Norges

del. Felles er også at kjønnslikestilling og rettigheter for homofile og lesbiske framstilles som en avgjørende forskjell mellom den hvite nasjonale befolkningen og ikke-vestlige innvandrere. Flere forskere har foreslått at en profeministisk, likestillingsorientert og homopositiv politikk kan spille en avgjørende rolle som nasjonal grensemarkering. De har pekt på at land der prevensjon, abort og homoseksualitet er forbudt ved lov, eller anses som ulovlig i henhold til religiøse tradisjoner, kontinuerlig blir beskrevet som konservative, patriarkalske og homofobe og som negativ kontrast til det «norske» og «vestlige» (Butler 2009; Haritaworn 2008; Gressgård og Jacobsen 2008; Puar 2007; Røthing og Svendsen 2009). Samtidig har flere av disse studiene påpekt at det ikke er samsvar mellom det som framstilles som nasjonens seksuelle idealer, og det som er vanlige seksuelle praksiser blant nasjonens borgere. Dette innebærer at flere forskjellige forståelser av hva som er «god norsk» seksualitet, vil operere parallelt.

Det norske medborgerskapet konstrueres blant annet gjennom reguleringer av hvem som skal få oppholdstillatelse i Norge. I migrasjonsforskningen har det blitt påpekt at innvandringspolitikken i stor grad preges av «mistankens hermeneutikk»: Innvandreren og asylsøkeren framstår i hovedsak som en som urettmessig prøver å tilrane seg goder som vi her i Norge har. Ekskludering og eksklusivitet er en naturlig konsekvens av innvandringsregulering så lenge norsk statsborgerskap skal anses som et avgrenset gode. I offentlig debatt om innvandring bidrar dette imidlertid samtidig til å framstille Norge som et attraktivt sted som bør beskyttes mot «de andre» (jf. Sassen 1992, 1996; Luibhéid 2005:228).

Gode samliv og strategisk sex

Økt inkludering og fleksible lover som regulerer intimitet i Norge, har ført til at kontrollen

over reproduksjonen er forflyttet fra lovens område til holdninger, normer og former for selvstyring. Borgernes seksuelle adferd har imidlertid ikke blitt mindre betydningsfull for statens politikk. Tvert imot er partnervalg, familievalg og foreldreskap i stor grad bestemmende for nasjonens framtid.³ I norsk politikk kommer dette til uttrykk gjennom betydelig interesse for foreldreskap og familieinnvandring som politikkområder. Det statlig initierte kurset for førstegangsførelse, *Godt samliv*, framstår i dette perspektivet som et eksempel på statlige og politiske strategiske interesser i å påvirke rammen rundt foreldreskapet. På denne måten stimulerer staten borgerne til å praktisere en bestemt form for reproduktiv parseksualitet.

Den viktigste modellen for familie i moderne europeisk kultur er at foreldreansvar knyttes til parforhold basert på en gjensidig seksuell tiltrekning og en nær følelsesmessig relasjon (Stacey 1998). I tråd med dette hersker det i Norge i dag bred tverrpolitisk enighet om at par som får barn sammen, bør få statlig støtte til å mestre sitt foreldreansvar og til å opprettholde parforholdet. Denne holdningen kom til uttrykk i et vedtak på Stortinget i 2004, støttet av alle partiene med unntak av Fremskrittspartiet, om å opprette et tilbud om gratis samlivskurs i statlig regi til par som får barn sammen for første gang.⁴ Kurset *Godt Samliv* ble laget av Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet og ble tilbudt fra 2005. Kurset har et omfang på åtte timer, og hovedmålet er todelt: (1) styrke langvarige parforhold som ramme rundt foreldreskap og (2) hindre samlivsbrudd. I familiemeldingen fra 2002–2003 framgår det at den viktigste årsaken til å satse på samlivskurs er at varige og stabile parforhold «grunnleggende sett angår barns oppvekstvilkår» (Familiemeldingen 2002–2003:14⁵). Analyser av kursmaterialet indikerer at kursene, i tillegg til de eksplisitte målset-

tingene, også har som mål å støtte opp om den langvarige *seksuelt aktive* parrelasjonen som ramme rundt reproduksjon og foreldreskap (Danielsen og Mühleisen 2009a, 2009b⁶). I fortsettelsen vil vi diskutere nærmere hvilke forståelser av seksualitet som kommer til uttrykk i kursmaterialet.

På kurset *Godt Samliv* (2005) får deltakerne presentert en *strategisk og nyttebasert modell for kommunikasjon* og en *strategisk, fleksibel seksualitetsforståelse*.⁷ Modellen baserer seg på at samliv skapes og formes av aktive

fordi de kontinuerlig har lyst på det. Dette er en tenkemåte som lener seg mot forståelsen av seksualitet som indre, ekte og spontan. Samtidig blir kjærlighet i kurslitteraturen synonymt med å gjøre en *arbeidsinnsats*, og seksualitet blir inkludert i denne retorikken. Dette kan betraktes som et konstruktivistisk, strategisk og nyttebasert perspektiv på seksualitet med vekt på det gjørbare og valgbare i stedet for på uregjerlige drifter, følelser og egenskaper. I kursheftet står blant annet:

På den ene siden framstår jakten på seksuell nytelse som et rasjonelt mål og en del av et livsstilsvalg. På den annen side blir seksualitet også betraktet som noe helt «spesielt» og spontant – noe som ikke skal planlegges.

subjekter. (Danielsen og Mühleisen 2009b). I kursheftet, som blir delt ut til alle som deltar på kurset, framstår seksualitet både som noe «indre» og «ekte» og som noe strategisk og formbart. Kursheftet gjenspeiler på denne måten moderne diskurser om heteroseksualitet og romantisk kjærlighet: På den ene siden framstår jakten på seksuell nytelse som et rasjonelt mål og en del av et livsstilsvalg. På den annen side blir seksualitet også betraktet som noe helt «spesielt» og spontant – noe som ikke skal planlegges (Bolander 2009) – og en indre kraft som ikke lar seg underordne rasjonaliteten (Jackson og Scott 1997:1).

Den gjensidige seksuelle tiltrekningen framstilles som det avgjørende sannhetsvitnet for kjærligheten, både i kursheftet og i vestlig kultur generelt. Fravær av seksuell lyst er derfor en kulturelt akseptert grunn til samlivsbrudd i Norge i dag. Dette impliserer at et «riktig par» er et par som har sex, og som har det

En god grunn for å komme i gang igjen, (med seksuell aktivitet etter fødsel, egen anmerkning) er at god sex fungerer som smøring for kroppen – og forholdet. (Kursheftet: 26)

Det er naturlig at lysten blir stilt på prøve nå [...] Etter en stund bør dere jobbe med å komme i gang igjen. (Kursheftet: 5) Ha sex på nye steder. Slå av Tv-en. Legg dere tidlig. Legg dere nydusjet og nakne i sengen med nytt sengetøy i et varmt soverom med dempet belysning. (Kursheftet: 26)

Godt samliv postulerer at sex gir god effekt for parintimiteten, og sex blir framstilt som gunstig smøring for paret. Samtidig blir det tydelig at sex krever innsats og anses for å være en effektiv investering i parforholdet. Som en del av den overordnede vekten på strategisk intervensjon framstilles også seksualiteten som et

arbeid paret bør gjøre. Dette har en parallell i det moderne autentiske selvet som nettopp er selvskapt, og i så måte er arbeid et sentralt redskap for å forme dette selvet. Kursene fremmer på denne måten et ideal om *autentisitet* som går ut på at parene skal jobbe fram egne følelser og ideer for hvordan akkurat de vil ha det. Som filosofen Charles Taylor peker på, krever det å «være tro mot seg selv» *emosjonelt arbeid* for å framstå som ekte for seg selv og i forhold til omverdenen (Taylor 1991:63). Mot denne bakgrunn kan det hevdes at det tidligere påpekte spennet i kursheftets seksualitetsforståelse mellom det rasjonelle og det spontane forenes i troen på personlig ansvar (selvstyring og arbeid) og troen på et autentisk, sant selv (egne følelser og motiver). Slik fremmer kurset en type kjærlighetens og seksualitetens etikk. Ønsket om å mene og å stå for det man føler og gjør, i stedet for bare å gjøre det, har blitt til et krav som særlig middelklassen stiller til seg selv (Illouz 1997:286; Jamieson 1998; Thagaard 2005).

Offentligheten og selvhjelpslitteraturen er full av råd om hvordan vi kan ta grep for strategisk å forme et bedre sexliv. I *Godt Samliv* kombineres disse to elementene, og parets seksualitet er omgitt av en pliktetikk eller en *plikt-spontanitet*: sex som (lyst)arbeid. Hovedfokuset er muligheten for endring via strategisk inngripen, samtidig som seksualitet blir knyttet til autentisitet og dermed ansett som avgjørende for selvet: «For mange er sex en dør til følelse av nærhet, kjærlighet og omsorg – de mest intime og sårbare følelsene vi har» (kursheftet: 24). Slik kan seksualitetsforståelsen som preger dette samlivskurset, og som er typisk for denne selvhjelps- og rådgivingssjangeren, forstås som et spenningsfylt men forenlig forhold mellom oppfordringen til personlig ansvar gjennom seksuell «dugnad» og troen på en autentisk, sann seksualitet (jf. Petrella 2007:155–56; Plummer 1995). Poenget er å

befinne seg i en konstant prosess der parforhold aktivt blir konstruert og er i stadig tilblivelse. I det iscenesatte kommunikasjonsrommet med autentisitet som mål, harmoniseres spennet mellom det ekte/autentiske og det strategisk/formbare som gjennomsyrrer kursheftets seksualitetsforståelse.

Samlivskurs hviler grunnleggende på ideen om at relasjoner kan endres, styres og utvikles gjennom refleksjon, vilje og handling. Med utgangspunkt i det som kan kalles et governmentality-perspektiv,⁸ framtrer dette som former for selvstyring eller selvregulering (Rose 1998:123). Individet blir lært opp til å forvalte parforholdet til beste for seg selv, barnet og nasjonen. Modellen for kommunikasjon og konflikthåndtering i kursheftet er imidlertid snarere hentet fra arbeids- og organisasjonsliv og offentlighet enn fra det vi forbinder med kommunikasjon i den private sfæren.⁹ Ved å velge effektive kommunikasjonsmodeller tar parene selv ansvar for å skape et velfungerende samliv. På denne måten framstår de som entreprenører for eget liv. Denne typen individualiseringsprosesser vektlegger et nytt personlighetsideal som verdsetter selvframstilling, selvrefleksivitet og virkeliggjøring av selvet (Roseneil 2007:89).

Det er mulig å forstå opprettelsen av et gratis, statlig samlivskurs som et uttrykk for at det som finner sted i det private, som ramme rundt foreldreskapet, er så betydningsfullt for statens interesser at det ikke bør overlates til parene selv. Offentligheten blir i større og større grad også preget av det personlige, psykologiske, intime og seksuelle (Sennett 1976; Illouz 2007; Mühleisen 2007), mens samliv og seksuell lyst blir underkastet lignende virkemidler som offentlig målrettet kommunikasjon (Illouz 2007). Med filosofen Jürgen Habermas' påpekning av denne forskyvnings i mente, kan det hevdes at statsmakten har gått langt inn i privatsfæren, og på denne måten

har kolonialisert livsverdenen ved at stadig større deler av privatlivet er blitt regulert av offentlig lovgivning (Habermas 1989 [1962]).

Når seksualitet tematiseres i kursmaterialet til *Godt samliv*, ligger hovedvekten på kommunikativ seksuell iscenesettelse: I stedet for å tenke lyst som nødvendig forutsetning for sex, tenkes iscenesettelsen av seksuelle handlinger som inngang til den ettertraktede, autentiske lysten. Denne formålsrasjonaliteten oppfyller imidlertid som nevnt kun sitt mål om den resulterer i nærhet og intimitet (Illouz 1997:238). Frivillig fravær av sex eller mangel på lyst i parrelasjonen framstår i kursheftet som et problem som det bør intervenseres i, og som bør bearbeides. Med andre ord bryter frivillig og ufrivillig fravær av sex med den norske parnormaliteten. Dette lukker muligheten for at andre alternativer, som andre interesser og felles ansvar, er nok til å fylle parforholdet (og foreldreskapet) med mening. Likeledes tematiserer kursheftet ikke andre grunner for å ha sex enn ønsket om psykologisk dybde og nærhet. Distanse og forskjeller eller makt som lystskapende elementer forblir utematisert. Den norske parseksualiteten plasserer seg på denne måten innenfor rammen av vestlige kulturers dominerende versjon av livslange eller seriemonogame parforhold. Foreldreskap er en sentral meningsgenererende oppgave for parforholdet der den gjensidige seksuelle tiltrekningen holder foreldreskapet på plass.

Kursheftet målbærer også et ønske om å favne om flere par enn det tradisjonelle, etniske norske, heterofile paret, ved blant annet å henvende seg til likekjønnede par, par med etnisk minoritetsbakgrunn, adoptivforeldre, og foreldre med barn som har nedsatt funksjonsevne. Etableringen av kurs for familier med ulik sammensetning og bakgrunn kan bidra til å utvide forståelsen av hva som er en god norsk familie, og hva som er en legitim ramme for parseksualitet i Norge i dag. Par-

normaliteten i *Godt samliv* er med andre ord prinsipielt tolerant overfor forskjeller i seksuell orientering, samlivsform, kulturelle og etniske forskjeller og foreldreerfaringer knyttet til ulike typer barn. Kursheftet tematiserer imidlertid ikke disse forskjellene videre. Selv om «likekjønnspar» blir nevnt på side 14 og 15 i kursheftet, blir det presisert i kurslederheftet at:

Det blir naturligvis kunstig å bruke tid på temaene homofili eller adopsjon dersom dette ikke angår noen av parene. (Kurslederheftet:19)

På denne måten konstrueres forskjeller som homoseksualitet og adopsjon som avvik som kun angår «dem det gjelder», «de andre». Forskjellene framstår som *vesens* forskjeller som ikke har relevans for «majoriteten». Majoritetens seksualitet og identitet blir derimot ikke konkretisert og representerer dermed den normale forutsetningen som andre forskjeller blir definert ut ifra. Normaliteten framstår som enhetlig; med heteroseksualiteten som premiss, den norske majoritetsbefolkningen som forutsetning og det biologiske foreldreskapet som norm. Synliggjøringen av mangfold og av ulike familieformer, foreldreskap og seksualiteter indikerer at forskjeller knyttet til seksualitet og samliv, kan inkluderes i modellen for det likestilte (hetero)normale foreldreparet (Danielsen og Mühleisen 2009a).¹⁰ Det reproduserende paret fungerer med andre ord som en fleksibel norm med evne til å inkludere et større mangfold enn tidligere. I så måte knytter det statlige samlivskurset an til den dominerende retningen i den norske seksualpolitikken de siste tiårene, kjennetegnet ved statlig inkludering og heteronormalisering. Satt på spissen er kurset et eksempel på inkluderings- eller snarere likegjøringsstrategier knyttet til innvandrerpar som gjennom å delta på *Godt*

samliv får opplæring i den norske likestilte foreldreskapsmodellen. På denne måten inngår de i «det norske» og kan dermed bidra med avkom som vil kunne bli «norske». Kurset bistår med andre ord etnisk norske par så de kan lykkes med foreldreskapet og dermed produsere flere barn som kan reprodusere nasjonen, mens kurset lærer «de andre» å bli «norske» slik at de også kan bidra til å reprodusere nasjonen framfor potensielt å true den.

Strategisk kjærlighet?¹¹

Omkring en tredjedel av innvandringen til Norge i perioden 1990–2007 var familieinnvandring. Av disse kom i underkant av 60 % som ektefelle eller partner av en person som allerede har lovlig opphold i Norge (Daugstad 2006:13). Myndighetene har derfor stor innvandringspolitisk interesse av å regulere hvilke former for ekteskap som kan gi grunn for opphold i Norge. Vi vil i fortsettelsen spesielt diskutere lovverk og forskrifter knyttet til proformaekteskap med hensyn til (1) hvordan seksualitet kan sies å spille en rolle i dette feltet, og (2) hvilke seksualitetsforståelser som er aktive i vurderinger av hva som er et «ekte» nok ekteskap til å gi grunnlag for oppholdstillatelse basert på familiegjennforening.

Proformaekteskap oppsto som et politisk problem i forbindelse med at opphold i Norge fra 1975 ble et vanskelig tilgjengelig gode, da fri innvandring til Norge opphørte. Fenomenet ble allerede i 1986 omtalt som et «misbruk av ekteskapsinstitusjonen», og som «noe en må søke å motvirke» (Ot.prp. nr. 46, 1986–1987:61). I den nye utlendingsloven som ble vedtatt i Stortinget i april 2008, og som etter planen trer i kraft fra 1. januar 2010, er det for første gang foreslått en bestemmelse som omtaler proformaekteskap eksplisitt:

Oppholdstillatelse kan nektes dersom det fremstår som mest sannsynlig at det hovedsakelige formålet med inngåelsen av ekteskapet har vært å etablere et grunnlag for opphold i riket for søkeren. (Ot.prp. nr. 75 2006–2007: 188)

Ved siden av denne formuleringen videreføres § 23 i den gjeldende utlendingsforskriften der det heter at «For at familiegjennforening skal innvilges må det foreligge et formelt gyldig ekteskap, ektefellene må bo sammen og ekteskapet må være reelt». På denne bakgrunn er det to ting myndighetene i dag kan undersøke for å avsløre hvorvidt et formelt gyldig ekteskap er proforma eller ikke: (1) om partene deler bolig, og (2) om ekteskapet er «reelt». Det siste indikerer at *motivasjonen* for ekteskapsinngåelsen er et sentralt omdreingspunkt for myndighetenes vurdering, det vil si hvorvidt motivasjonen er ønske om en varig ekteskapsrelasjon, i motsetning til en strategisk ekteskapsinngåelse for å oppnå opphold (se også Lotherington og Flemmen 2007). Dersom disse to kravene ikke innfris, anses ekteskapet for å være forsøk på illegal utnyttning av det norske lovverket for immigrasjon og oppholdstillatelse. Den part som ikke har selvstendig opphold i Norge, kan da nektes innreise til Norge eller senere returneres til opprinnelseslandet.

Myndighetenes kriterier for «reelle» ekteskap kan sies å lene seg på idealer for moderne, vestlige motiver for å inngå ekteskap, knyttet til selvvalgt og individuell kjærlighet. Samtidig er det tydelig av forarbeidet til den nye utlendingsloven at det tas høyde for at «arrangerte ekteskap» er en utbredt ekteskapspraksis i store deler av verden (jf. Thorbjørnsrud 2005) og også blant norske borgere. I en liste over forhold som kan danne grunnlag for mistanke om proformaekteskap, framgår det at arrangerte ekteskap som er «reelle», ikke er

ment å rammes av den nye loven (se Ot.prp. nr. 75:187–190). Dette framstår som en vanskelig balansegang, ettersom både «proforma-ekteskap» og «arrangerte ekteskap» kan sies å være «beleilige ekteskap» («marriage of convenience», jf. Starring 1998). Både proforma-ekteskap og arrangerte ekteskap strider mot vestlige idealer om selvvalgt romantisk kjærlighet som grunnlag for ekteskap. Det arrangerte ekteskapet kan imidlertid erverve en «ekte» karakter gjennom at det er ment å vare over tid, og dermed etter hvert utgjøre et stabilt og potensielt reproduktivt parforhold. Proformaekteskapet, derimot, har ikke slike «framtidsutsikter» som gjør det mulig å forene det med de normene for ekteskap og parforhold vi har diskutert i forbindelse med *Godt samliv*.

Det eneste håndfaste kravet myndighetene har å navigere etter for å skille reelle ekteskap fra proformaekteskap, er kravet om felles bolig.¹² Det er lang tradisjon for å anta at felles bolig også impliserer seksuell omgang (se f.eks. Telste 1997 og Salomonsen 1997). I kravet om at transnasjonale ektepar skal dele bolig, ligger det et implisitt krav om at de skal dele soverom, at de skal dele seng, og at de dermed forventes å ha sex med hverandre. Dette blir tydelig i rettsdokumenter knyttet til anklager om proformaekteskap: Dersom paret deler bolig, men ikke ser ut til å dele soverom, kan dette anføres som argument for at ekteskapet er proforma. Hvis gjesterommet for eksempel ser ut til å ha vært i bruk sist natt, ses dette som en indikasjon på at paret ikke «reelt» deler bolig og at ekteskapet ikke er reelt.¹³ Seksuell omgang framstår dermed som et uutalt, men helt sentralt omdreiningspunkt når «reelle» kjærlighetsbaserte ekteskap etter vestlig mønster og «reelle» arrangerte ekteskap skal skilles fra illegale proformaekteskap. Sex framstår som garanti for ekteskapets ekthet, og dersom partene deler soverom, kan det ses

som bevis for at paret har et seksuelt samliv. Seksualitet framstår på den måten som en privat aktivitet som foregår i hjemmet, som en autentisk og «ren» aktivitet som ikke kan tenkes i sammenheng med annen måloppnåelse enn å styrke relasjonen – slik det også anbefales i kurset *Godt Samliv* – og ikke minst som eneste sikre bevis på at et ekteskap ikke er proforma. Tilstedeværelsen av seksuell aktivitet kan ses som en indikasjon på at forholdet skal vare, og at det dermed er «reelt».

I diskusjonene om proformaekteskap i dag er det, som nevnt innledningsvis, en implisitt antakelse at den ene part er en utlending, primært ikke-vestlig, som ønsker ekteskap med en person med opphold i Norge, for å få opphold i riket. Deres motiver framstår som moralsk tvilsomme ettersom de antas å ville tilrane seg goder i Norge. Ulike transnasjonale ekteskapskonstellasjoner kan imidlertid se ut til å påkalle ulik grad av oppmerksomhet – eller snarere mistenksomhet – fra utlendingsmyndighetenes side. Mer presist ser det ut som om ekteskap mellom etnisk norske menn og ikke-vestlige kvinner, så sant aldersforholdet framstår som «normalt», i mindre grad enn ekteskap mellom etnisk norske kvinner og ikke-vestlige menn, eller ekteskap mellom to med ikke-vestlig bakgrunn, mistenkes for å være proforma. Hvordan kan det forstås at en spesifikk ekteskapskonstellasjon ser ut til å passere som «reell» i større grad enn andre?

Det er flere etnisk norske menn enn kvinner som inngår transnasjonale ekteskap, det vil si at de gifter seg med en person som ikke er bosatt i Norge ved ekteskapsinngåelsen.¹⁴ Mennene gifter seg særlig med kvinner med thailandsk, filippinsk og russisk statsborgerskap (Daugstad 2006:14). Denne typen transnasjonale ekteskap kan fra myndighetenes side ses om problematiske fordi kvinnene er i en utsatt posisjon ettersom deres oppholdstillatelse avhenger av at de blir værende i ekte-

skapet (se f.eks. Lotherington og Flemmen 2007). Det antas derfor at kvinnene kan stå i fare for å bli utnyttet av sin ektefelle.¹⁵ Disse ekteskapene kan også møte moralsk skepsis blant etnisk norske, når mennene oppgir som motivasjon for å gifte seg med østeuropeiske eller asiatiske kvinner, at disse er (eller antas å være) mer villige enn etnisk norske kvinner til å innordne seg et tradisjonelt kjønnsrollemønster (Flemmen 2007; Lotherington 2008). En rekke motiver ser imidlertid *indirekte* ut til å framstå som legitime grunner for å inngå ekteskap med en person som ikke på selvstendig grunnlag har rett til opphold i Norge. Slike grunner kan være at ekteskapet vil gi hjelp til husarbeid og være botemiddel mot ensomhet. I tillegg kan ektefellen antas å ville tilfredsstille seksuelle behov og samtidig gi mulighet for å stifte familie med egne biologiske barn. Denne typen beveggrunner ser ikke ut til å framstå som problematiske på samme måte som ikke-vestlige utlendingers motiver for å gifte seg med en person med opphold i Norge. Med disse beveggrunnene kan ekteskapet tvert imot ses som både stabiliserende, normalt og samfunnsbyggende. Fordi motivasjonen for ekteskapet antas å inkludere et ønske om reproduksjon, kan ekteskapet anses som gagnlig både for den enkelte nordmann som henter ektefelle, og for det norske samfunnet for øvrig.

Når *gevinsten* ved å inngå transnasjonalt ekteskap legges hos en etnisk norsk mann, og han har den typen motiv som er skissert over, ser det ikke ut som om ekteskapet står i fare for å rammes av utlendingslovens forbud mot proformaekteskap. Denne typen heteroseksuelle transnasjonale ekteskap involverer imidlertid også en utenlandsk kvinne. I mange tilfeller kan hennes motiv for å inngå ekteskap med en nordmann godt tenkes å være blant annet økt velstand og økonomisk sikkerhet for seg selv, og for eventuelle barn og familie i hjemlandet, gjennom oppholds- og arbeidstillatelse i

Norge. Denne typen strategiske motiver omtales i den nye utlendingsloven, og det framgår her at dette *ikke* skal være grunnlag for å nekte oppholdstillatelse «så lenge ekteskapet samtidig skal ha en realitet» (Ot.prp. nr. 75:190). Den utenlandske kvinnens motiver kan strengt tatt falle inn under det som gjør ekteskapet til et ulovlig proformaekteskap, men ekteskapet kategoriseres likevel som «reelt» og ser i mindre grad ut til å påkalle negativ oppmerksomhet.¹⁶ Hvordan kan dette forstås? Kan det indikere at hennes motiver framstår som *forenelig med* den norske ektefellens motiver?

I tråd med diskursen om mannlige seksuelle drifter (Hollway 1984) kan mannens beveggrunn for å gifte seg antas å inkludere et ønske om å få tilfredsstilt seksuelle behov. I tråd med etablerte forestillinger om kvinnelig seksualitet antas hun imidlertid ikke å være motivert av et ønske om sex. Hvordan kan deres motiver likevel framstå som kompatible? En nærliggende fortolkning er at hun implisitt antas å være innstilt på å ha strategisk sex *for å oppnå* det hun ønsker. Det er dessuten lang tradisjon for å forstå kvinners deltakelse i sex i ekteskap som en del av det arbeidet som kvinner forventes å utføre i ekteskapet (jf. Cacchioli 2007; se også Jackson og Scott 1997 og Jackson 1999). En tilsvarende kjønnsetillikhet til strategisk sex antydes også i *Godt samliv* – på tross av kursheftets kjønnsnøytrale retorikk – når det der påpekes at det oftest er kvinner som ikke har lyst på sex i tiden etter at paret har fått barn, *samtidig som* kursheftet oppfordrer paret til strategisk (plikt)sex (Danielsen og Mühleisen 2009a). Når de transnasjonale ekteskapene som vi har diskutert her, så friksjonsfritt ser ut til å passere som ekte og ikke framstår som proforma, kan det knyttes til at forestillinger om kvinners villighet til målrettet sex i ekteskapet danner et felles bakteppe for å forstå både vestlige og ikke-vestlige kvinners handlemåter.

Et annet element som kan bidra til at ekteskap mellom ikke-vestlige kvinner og etnisk norske menn lettere framstår som «ekte», er diskurser om hvordan sex forventes å være/kan være et byttemiddel i relasjoner mellom to parter som begge gir og får. I de transnasjonale ekteskapene vi diskuterer her, er det rimelig å hevde at begge parter tilbyr noe den andre ønsker seg. Ettersom menn forventes å ønske seg sex, mens kvinner forventes å være villige til å bytte sex mot andre goder, framstår dette som et velkjent og godt bytte for begge parter. Som autonome individer og innenfor en nordisk likestillingshorisont, forventes imidlertid vestlige kvinner *selv* å ha lyst på sex. Det forventes med andre ord av dem at de har autentisk sex som innebærer at partene bytter likeverdige i samme byttemiddel (dvs. sex) (jf. Giddens 1992). Dersom det ikke på tilsvarende måte forventes seksuelt aktørskap av ikke-vestlige kvinner, kan det framstå som mer legitimt at de bytter strategisk sex mot andre goder, som økonomisk trygghet og økt materiell levestandard.

Videre er det nærliggende å anta at forestillingen om seksualitet som tilgjengelig tjeneste i denne sammenhengen trekker på rasialiserte og orientalistiske forestillinger om ikke-vestlige kvinner som allerede tilgjengelig for den hvite mannen som symbolsk erobrere. Samtidig innebærer denne typen forestillinger at den orientalske kvinnen framstår som ikke bare tilgjengelig, men også som både villig og promiskuøs (jf. Oyewumi 1997; Arnfred 2007; jf. også Skilbrei 2009). Med grunnlag i denne typen forståelsesmåter kan ikke-vestlige kvinner potensielt passere som legitimt seksuelt tilgjengelige, og ekteskapsinngåelsen vekker således ikke nødvendigvis oppmerksomhet som strategisk og potensielt proforma.

Transnasjonale ekteskap der kvinnen er hvit og norsk og mannen ikke-vestlig, ser ikke ut til å passere like friksjonsfritt som ekte. Til

sammen peker våre analyser mot tradisjonelle forestillinger om seksualitet som fordeler både aktørskap og potensiell skam ulikt mellom kvinner og menn. Mens ikke-vestlige kvinners antatte villighet til strategisk sex passerer ubemerket i utlendingsmyndighetenes vurderinger, framstår det *samtidig* ikke som potensielt skammelig eller pinlig for de etnisk norske mennene å ta imot eller benytte seg av tilbudet om sex. Det framstår ikke som om mennene blir lurt, og sexen kan dermed sies å framstå som ekte. Ekteskap mellom etnisk norske kvinner og ikke-vestlige menn, spesielt dersom kvinnen er betydelig eldre enn mannen, omtales imidlertid på politisjargong som «hormonforstyrrelser» (Hagesæther 2008:34). Det antas at ekteskapet fra kvinnens side er «reelt» i betydningen basert på forelskelse og seksuell tiltrekning, mens ekteskapet fra mannens side antas å være proforma og lureri. Dette impliserer at unge, ikke-vestlige menn ikke kan tenkes å være forelsket i og seksuelt tiltrukket av voksne, norske kvinner. Samtidig illustrerer dette at denne typen seksuelle relasjoner ikke kan trekke veksler på tilsvarende naturliggjorte forestillinger om sammenhenger mellom kjønn, seksualitet, etnisitet, alder og makt, som de transnasjonale ekteskapene mellom etnisk norske menn og ikke-vestlige kvinner. I de transnasjonale ekteskapene kan de kjønnede forventningene om seksuell drift og tilgjengelighet spille sammen med rasialiserte og orientalistiske tankestrukturer. Disse blir knyttet til tilgjengelighet og rettmessig utbytting på måter som ytterligere bidrar til at partenes motivasjoner framstår som kompatible og legitime.

Iboende seksuell identitet?

Forskning på årsaker og konsekvenser av internasjonal migrasjon har, som nevnt innledningsvis, i liten grad fokusert på hvordan



(Foto: © Paal Audestad / Samfoto)

seksualitet på ulike måter kan forme migrasjonen (Luibhéid 2005:ix). Dette gjelder også for norsk migrasjonsforskning. Det foreligger ingen systematisk studie av hvordan asylsøkere begrunnet i ikke-heteroseksualitet behandles i Norge. En nærlesning av Utlendingsdirektoratets praksisnotater og andre relevante notater som er tilgjengelige på UDIs

hjemmeside (www.udi.no), kan imidlertid gi en pekepinn på hvilke seksualitetsforståelser som ligger til grunn for disse spesifikke søknadsbehandlingene.¹⁷

Asyl kan ifølge FNs retningslinjer vanligvis innvilges dersom asylanten risikerer forfølgelse på grunnlag av rase, religion, nasjonalitet, politisk ståsted eller medlemskap i /

tilhørighet til en spesiell sosial gruppe (Lubhéid 2005:xvi). Men hvor kan «seksuell orientering» passe inn i dette systemet? (Cantú 2005). I UDIs notater framgår det at «homofile» fra enkelte land, som Etiopia og Eritrea, anses å utgjøre «en sosial gruppe i konvensjonens forstand»¹⁸ og dermed har krav på asyl dersom gruppen homofile «på grunn av sin legning kan risikere reaksjoner som kan karakteriseres som forfølgelse».¹⁹ Et sentralt spørsmål i UDIs behandling av asylsøknader generelt er imidlertid knyttet til hvorvidt faren for forfølgelse allerede forelå da asylanten bodde i hjemlandet, eller om den har økt eller oppstått etter at vedkommende kom til Norge. Regelen er at asyl i utgangspunktet *ikke* skal gis i tilfeller der forfølgelsesfaren har oppstått (eller økt) etter ankomst til Norge. Dersom søkeren for eksempel «anfører at hun ved retur til hjemlandet gjennom sin livsførsel i Norge eller sin *framtidige* livsførsel vil komme til å bryte med straffesanksjonerte, kjønnsdiskriminerende regler», skal det *ikke* gis asyl dersom det ikke er holdepunkt for at hun også *før* utreisen har utfordret «hjemlandets kvinnesyn».²⁰ Men når det gjelder «forfølgelse på grunn av homofil legning», skal denne regel i utgangspunktet ikke anvendes:

Legger man til grunn at søkeren er homofil og at han eller hun *ved å ta konsekvensen av sin legning* risikerer forfølgelse i konvensjonens forstand ved retur til hjemlandet, er utgangspunktet at asyl skal gis, i prinsippet uavhengig av søkerens fortid i hjemlandet før utreisen (vår kursivering).²¹

Når det her gjøres et unntak fra regelen om at forfølgelsesfaren må være knyttet til livsførsel som allerede forelå i hjemlandet før utreise, henspiller det på en spesifikk seksualitetsforståelse: Asylantens homofile «legning» antas å

være medfødt, ikke tilegnet eller valgt, og vedkommende antas derfor å ha vært homofil allerede i hjemlandet, selv om hun eller han ikke «tok konsekvensen av sin legning» før utreise. Dersom asylanten kan godtgjøre at hun eller han virkelig er en slik type «ekte homofil», vil vedkommende ha krav på asyl dersom homofile utgjør en sosial gruppe som utsettes for forfølgelse i hjemlandet. Homoseksualiteten framstår på denne måten som et medfødt særpreg som gir automatisk tilhørighet til den antatt transnasjonale gruppen «homofile». Medlemmer av denne gruppen anses som potensielt forfulgte i kraft av å tilhøre gruppen. Det stilles med andre ord krav om en iboende og helhetlig seksuell identitet som også andre studier har pekt på (Drud-Jensen og Knudsen 2008; Luibhéid 2005; Cantú 2005; se også Razack 1998). En dansk studie konkluderer blant annet med at asylsøkere har størst sjanse for å lykkes dersom de iscenesetter sin ikke-heteroseksualitet i tråd med heteronormative forestillinger om ikke-heteroseksualitet, som for eksempel hvis en mannlig asylant viser «utvetydig tegn på homoseksualitet» (Drud-Jensen og Knudsen 2008, jf. Flykteningenævnet 2004:146). Dette indikerer at det danske «migrasjonsvesenet» vurderer ikke-heteroseksuelle asylsøkere med utgangspunkt i en forestilling om *iboende* (homo)seksualitet. Det vil si i tråd med en moderne identitetsforståelse som innebærer at den homoseksuelle skal *være* fullt og helt homoseksuell (Foucault 1999 [1976]). En slik «essensialistisk» forståelsesmåte kan begrunne unntak fra UDIs generelle regler, og det kan innvilges asyl uavhengig av livsførsel i hjemlandet før utreise.

I UDIs praksisnotat for Eritrea fra 2008 framgår det imidlertid at hvorvidt søkeren «har levd ut sin legning før utreise, på hvilken måte dette er gjort og om dette har medført problemer for søkeren», vektlegges i vurderingen. Dette står i motsetning til bestemmelsen

vi siterte over, der det framgikk at det skal gis asyl «i prinsippet uavhengig av søkerens fortid i hjemlandet før utreisen». Dette indikerer at den antatt iboende homoseksualiteten forventes å komme til uttrykk på måter som gjør at den kan dokumenteres, det vil si at det legges til grunn en seksualitetsforståelse der «legningen» definerer hele den homoseksuelles person (Foucault 1999 (1976):53). Denne essensialistiske forståelsesmåten kan dermed også brukes til å sette spørsmål ved asylsøkeres autentiske homoseksualitet: Hvis vedkommende har klart å leve skjult tidligere, eller har klart å sette sin seksualitet «på vent», kan han (eller hun) da være en ekte homoseksuell?

Det er ikke kun homoseksualitetens ekthet som avgjør hvorvidt en asylant som oppgir ikke-heteroseksualitet som grunnlag for søknaden, får opphold eller ikke. Det er, som nevnt, også avgjørende at homofile som sosial gruppe utsettes for forfølgelse i hjemlandet. I UDIs beskrivelse av situasjonen for homofile i Iran framgår det for eksempel at «i henhold til den iranske straffeloven er det homoseksuelle handlinger som er straffbare, ikke den homoseksuelle legningen som sådan». Direktoratet legger derfor til grunn at «en homofil person vil kunne leve ut sin seksuelle legning dersom dette skjer innenfor de sosiokulturelle rammene som gjelder i det iranske samfunnet», og at «iranske myndigheter vil følge opp en sak først når den homoseksuelle aktiviteten blir åpenbar i det offentlige rom». På denne bakgrunn konkluderer direktoratet med at de legger til grunn at «homofile ikke er gjenstand for forfølgelse på generelt grunnlag i Iran». ²² Tilsvarende resonnement og begrepsbruk finner vi i UDIs notat fra 2008 om asylpraksis for Afghanistan:

Homofili er forbudt i henhold til lovverket. [...] Det er ikke rapportert om at homoseksuelle er blitt straffet etter Talibans fall.

Det er vanskelig å si noe konkret om situasjonen for homoseksuelle, fordi det ikke er noen som står åpent fram. Det antas at homofile ikke vil ha problemer dersom de holder sin legning skjult og ikke overskrider de sosiokulturelle normene i samfunnet. ²³

Ikke-heteroseksuelle asylsøkere må konstrueres som tilhørende en spesifikk sosial gruppe, og de må kunne godtgjøre at de utsettes for forfølgelsen nettopp på grunn av denne tilhørigheten. Det ser imidlertid ut til å være sparsomt grunnlag for dette i Afghanistan, ettersom det ifølge sitatet over ikke er noen som står åpent fram som homofile der. Dermed finnes det ingen sosial gruppe det er mulig å høre til. I Iran, derimot, framgår det at homofile ikke utsettes for forfølgelse av iranske myndigheter så sant de lever ut sin «seksuelle legning» innenfor de sosiokulturelle rammene som gjelder for det iranske samfunnet. Ikke-heteroseksuelle asylanter fra Iran kan med andre ord påberope seg å tilhøre en sosial gruppe av homoseksuelle fra Iran. Men samtidig framgår det av landrapporten for Iran at homoseksuelle ikke utsettes for forfølgelse så lenge de nettopp holder seg innenfor sin sosiale gruppe og ikke praktiserer homoseksualitet «i det offentlige rom». UDIs notater etablerer på denne måte et skille mellom seksuell legning og seksuell praksis som gjør at homoseksuelle fra Iran og Afghanistan trygt kan ha en «homofil legning» i hjemlandet – og asylsøknader kan derfor avslås – forutsatt at de er svært varsomme med hvordan de praktiserer legningen sin.

Som vist så langt, anvender UDI gjennomgående termen «seksuell legning», ikke begrepet «seksuell orientering». Dette kan på den ene siden ses som uttrykk for at homoseksualitet i norsk offentlighet, inkludert UDI, generelt forstås i tråd med termen «legning», på tross

av at uttrykket «seksuell orientering» i noen grad er etablert som det mest presise i henhold til forskning på feltet.²⁴ Men på den andre siden kan UDIs begrepsbruk ses i lys av at «seksuell orientering» impliserer at seksuelle preferanser kan ses nettopp som et spørsmål om selvvalgt *orientering*, praksis og fleksibilitet. En slik forståelsesmåte indikerer at *motivasjonen* for en seksuell (re)orientering i prinsippet er underordnet.²⁵ Med utgangspunkt i en slik tenkemåte blir det vanskeligere å behandle homofile som en sosial gruppe med bestemte «kjennetegn». Identifiserbare «kjennetegn» kan nemlig ikke uten videre antas å gjenspeile en *iboende* seksualitet.

Spørsmålet etter dokumentasjon på den seksuelle identitetens ekthet, som vi omtalte over, kan springe ut av innvandringsreguleringens innebygde mistenksomhet; opphold i Norge anses for å være et gode som kun skal tilfalle dem som har rettmessig krav på det. Kravet om dokumentasjon kan imidlertid også henspille på en erkjennelse av at mennesker kan forme sin seksualitet og velge å bruke den strategisk. I UDIs notat om asylpraksis for Somalia kan det være mulig å lese inn et slikt mer konstruktivistisk perspektiv på seksualitet, selv om termen «seksuell orientering» ikke brukes. I dette notatet nevnes «homofili» som mulig grunnlag for asyl sammen med «konvertering».²⁶ Denne sammenstillingen kan implisere at «homofili» oppfattes som noe man kan bli eller omvende seg til, på tilsvarende måte som muslimer fra Somalia kan omvende seg til å bli kristne i Norge. Samtidig impliserer tilnærmingen etter vårt syn en mistanke om at folk som kommer fra land hvor det kan innebære fare å konvertere fra heteroseksualitet til homoseksualitet, eller fra islam til kristendom, og som ønsker opphold i Norge, kan hevde at de har blitt homofile eller kristne *med den hensikt* å få opphold i Norge. I dette komplekset ligger en dobbelthet: Homofili som resultat av

«omvendelse» forutsetter en fleksibel, konstruktivistisk forståelse av seksualitet i den forstand at «omvendelsen» eller «om-orienteringen» ikke antas å være forankret i noe *iboende*, og at den i prinsippet kan om-vendes på nytt. Dersom homoseksualiteten ikke forankres innvendig, i noe medfødt, kan den omvendte også tenkes å falle fra (miste troen og tenningen) på et senere tidspunkt. Dersom strategisk og fleksibel homofili ikke kvalifiserer til å få opphold, undergraves derimot denne forståelsesmåten. På tilsvarende måte som myndighetene krever at transnasjonale ektepar må kunne dokumentere at ekteskapet er «ekte», kan asylanter som oppgir homoseksualitet som grunn, bli nødt til å dokumentere at homoseksualiteten er «ekte», autentisk og kommer innenfra. «Proforma homoseksualitet» anses som et illegalt forsøk på å få opphold i Norge.

Gjennomgangen av UDIs notater om ikke-heteroseksualitet avdekker et spenningsforhold. For det første er det tydelig at homofile tilkjennes status som sosial gruppe med spesielle kjennetegn. En slik forståelsesmåte er blitt vanlig i flere vestlige land og henger sammen med en identitets- og rettighetspolitisk retorikk som bidrar til at homoseksuelle framstår som en «kvasi-etnisk» gruppe som anses å ha tilsvarende (forestilte) felles kjennetegn som andre etniske grupper (jf. Seidman 2005, se også Anderson 1983).²⁷ En asylant som kan godtgjøre at han eller hun er et rettmessig medlem i denne gruppen, basert på sin autentiske homoseksualitet, vil kunne få asyl. For det andre opererer UDI med et skille mellom homofil legning og homofil praksis som i norsk kontekst forbindes med samfunnets undertrykkelse av homoseksuelle før avkriminaliseringen av sex mellom menn i 1972, og med diskriminering innenfor Den norske kirke og andre trossamfunn. Ikke-vestlige asylanter fra enkelte land pålegges å etablere et skille som norske borgere ikke lenger skal behøve å

praktisere, og som i den norske seksualitetens utviklingshistorie tilhører en mørk fortid

En slik plassering av ikke-vestlige asylanter utenfor norsk nåtid kan indikere at et orientalistisk blikk på disse asylantene settes i spill i utlendingsmyndighetenes behandling av asylsøknadene, basert på ikke-heteroseksualitet. I artikkelen «Capitalism and Gay Identity» (1983) argumenterte i sin tid John D'Emilio for at en homoseksuell identitet, forstått i Foucaults termer, ble mulig gjort i moderne, kapitalistiske samfunn gjennom lønnsarbeid. Gjennom lønnsinntekt fikk enkeltindividet økt frihet fra familien som produksjonsenhet og implisitt fra kravet om reproduksjon for å opprettholde familien som livsgrunnlag. D'Emilio hevdet kort og godt at «There was, quite simply, no 'social space' in the colonial system for production that allowed men and women to be gay» (1983:104). Denne forståelsen av homoseksuell identitet og seksualitet kan ses i sammenheng med den som ser ut til å ligge til grunn for UDIs vurderinger. Det er derfor verdt å spørre i hvilken grad ikke-heteroseksuelle asylsøkere, som kommer fra samfunn som anses for å være førmoderne, kan tilskrives en homoseksuell identitet i vestlig, senmoderne forstand? Kanskje kan de vanskelig tenkes som og ses som ekte homoseksuelle dersom de har flyktet fra land som antas å ikke tilby «sosiale rom» som gjør det mulig å være homoseksuell? Og hvordan kan de forventes å dokumentere sin homoseksuelle identitet med henvisning til den typen sosiale rom som først og fremst tilbys i senmoderne samfunn?

UDIs notater om asyl på grunnlag av homoseksualitet er i det store og hele kjønnsnøytrale. Det er imidlertid mulig å lese fram noen kjønnede implikasjoner. Disse er delvis knyttet til kjønnede seksualitetsforståelser. De er også delvis knyttet til vektlegginger i UDIs notater. De kjønnede implikasjonene blir spesielt synlige når asylsøknader vurderes i lys av

hvorvidt søkeren kan sies å tilhøre en spesifikk sosial gruppe. Det er rimelig grunn til å hevde at kvinner har mindre muligheter for seksuell autonomi enn menn i de landene som asylanter som søker opphold i Norge, kommer fra. Dette er spesielt viktig når det er tilhørighet til en sosial gruppe som er det mulige grunnlaget for opphold. Når UDI for eksempel refererer til at homoseksuelle kan praktisere sin legning innenfor de sosiokulturelle rammene for det iranske samfunnet, er det verdt å spørre om dette også gjelder for kvinner. Har iranske kvinner de samme mulighetene som iranske menn til å praktisere sin legning i avgrensede, sosiale rom? UDI stadfester også at det er sparsomt grunnlag for en homoseksuell – underforstått mannlig – subkultur i Afghanistan. Gitt kvinners rettslige stilling i forhold til menn i Afghanistan må det antas at det er enda mindre sannsynlig at en slik subkultur i Afghanistan innebefatter kvinner.

Vi påpekte tidligere at forestillingen om den homoseksuelle som ser ut til å ligge til grunn for UDIs diskusjoner, er vekselvis det moderne homoseksuelle individ som er homofil i hele sitt vesen, og den førmoderne sodomitten som har sex med menn, men som ikke er «homofil» i moderne forstand (Foucault 1999 [1976]). Det er bare den moderne homoseksuelle som har krav på opphold i Norge. Sodomitten, som kan skille mellom «legning» og «praksis», og som ikke har en tvingende identitet han må ta konsekvensen av, har ikke krav på opphold. Landrapporten fra Iran impliserer at homoseksuelle der er førmoderne sodomitter som følgelig kan ha sex med andre menn innenfor samfunnets sosiokulturelle normer. Denne forståelsesmåten har kjønnede konsekvenser. Både sodomitten og den homoseksuelle er sterkt mannlig konnoterte skikkelser. Dette kom også til uttrykk i det norske lovverket ved at det kun var sex mellom menn som var kriminelt (fram til 1972), ikke sex mellom

kvinner. De gammeltestamentlige «Hellighetslovene», som fordømmer menn som har «omgang med en annen mann slik som man har med en kvinne», omtaler også sex mellom menn mer eksplisitt enn sex mellom kvinner.²⁸ Men sex mellom kvinner ser ikke ut til å ha resultert i noen tilsvarende moralsk panikk som fenomenet at menn har sex med menn, har gjort. Sodomitten kan følgelig vanskelig forestilles som kvinne.

Avslutning: Rett seksualitet – lykkelig integrasjon?

Samlivskurset *Godt Samliv*, som den norske staten tilbyr, gir tilgang til samtidens offisielle

typen aktørskap har klare sammenhenger med et senmoderne autentisitetsideal, hvor det å være «tro mot seg selv» og samtidig ha frihet til å bestemme over eget liv, er grunnleggende (Taylor 1991:28–29). Tanken om at paret består av selvbestemmende, likestilte individer, som har valgt hverandre av kjærlighet og gjensidig seksuell tiltrekning, ser ut til å være en sentral rammefortelling for det paret som norske førstegangsforeldre får tilbud om å bli gjennom kurset *Godt Samliv*.

Våre analyser av UDIs notater om proformækteskap og asyl på grunnlag av homoseksualitet, indikerer at strategisk, aktivt og individuelt aktørskap i forhold til seksualitet hos den som søker asyl eller opphold, kan vekke

Tanken om at paret består av selvbestemmende, likestilte individer, som har valgt hverandre av kjærlighet og gjensidig seksuell tiltrekning, ser ut til å være en sentral rammefortelling for det paret som norske førstegangsforeldre får tilbud om å bli gjennom kurset *Godt Samliv*.

versjon eller politiske konsensus om par, foreldreskap og seksualitet. Kurset kan sies å formidle den «statlige norske seksualiteten» og representerer følgelig et normativt ideal for alle som har rettmessig opphold i Norge. I kursheftet forhandles en spenning mellom en iboende spontan seksuell lyst på den ene siden og en strategisk og målrettet lyst og kjærlighet på den andre. Spenningen mellom disse forestillingene om seksualitet, som både en indre sannhet og det regelstyrte arbeidet som trengs for å opprettholde et vellykket parforhold og en fungerende seksualitet, blir forhandlet av en individuell aktør som både er tro mot sine autentiske følelser og villig til å bygge et forhold gjennom strategisk, fleksibel sex. Denne

mistanke om at søkeren forsøker å utnytte systemet. Spennet mellom strategisk seksualitet og iboende seksualitet kan ikke like selvfølgelig forenes når det gjelder ektefeller som mistenkes for å ha giftet seg proforma, og asylsøkere som søker opphold på grunnlag av homoseksuell orientering, som det blir i *Godt samliv*. Selvstendighet, valgbarhet og strategisk initiativ, som vanligvis oppfattes som senmoderne idealer, ser ut til å gi grunnlag for mistanke om at motivasjonen for forflytningen over landegrenser ikke skriver seg fra den iboende seksualiteten som kreves i ekte ekteskap og av ekte homoseksuelle.

Ektefeller som mistenkes for å ha giftet seg proforma, blir møtt med en forståelse av sek-

sualitet som noe som er en naturlig del av ekteskapet, en privat aktivitet som foregår i hjemmet, og som en autentisk og «ren» aktivitet som ikke kan tenkes i sammenheng med mulig måloppnåelse. På lignende måte forventes asylsøkeres homoseksualitet å være ekte og å komme innenfra: Homoseksualiteten er iboende, gjennomsyrrer hele personligheten, kan ikke skjules eller velges bort (Foucault 1999 [1976]). De som kan skjule det, de som kan gjøre noe annet eller utsette det, har ikke rett til beskyttelse. I UDIs vurdering av disse to gruppene gjelder tilsynelatende ikke lenger idealet fra «den norske seksualiteten» knyttet til det autentiske, individuelle og strategiske seksuelle subjektet. Tvert imot kan mistanke om eller iscenesettelse av denne typen selvvalgt seksualitet brukes som argument for å avslå søknad om opphold og asyl for ikke-vestlige ektefeller og asylanter.

I denne teksten har vi argumentert for at forestillinger om en senmoderne, vestlig, strategisk og fleksibel seksualitet på den ene siden og ikke-vestlig, førmoderne, patriarkal seksualitet på den andre, spiller inn i norsk innvandringspolitikk, og vi har vist hvordan seksualitet framtrer som et nøkkelelement i diskursive og lovmessige forhandlinger av norsk medborgerskap. Vi har skissert hvordan forskjellige reguleringsregimer trekker veksler på ulike seksualitetsforståelser, og vi har pekt på hvordan de ulike forståelsene kleber til ulike etnisiteter. De som ikke er en del av den norske seksualiteten, men som ønsker å få opphold i Norge, blir avkrevd dokumentasjon på iboende seksualitet i form av «legning» eller dokumentasjon på autentisk sex knyttet til normen om den romantiske, seksuelt aktive langvarige parnormaliteten. I reguleringen av innvandring framstår både bofast og autentisk parseksualitet som en forutsetning for legal innvandring til og opphold i Norge. Seksuell og kjønnsmessig iscenesettelse som øker sjansene for å få opp-

hold på grunn av ikke-heteroseksualitet, eller det å framstille et ikke-seksuelt forhold som et ekteskap, anses for å være illegal utnyttning av systemet. Samtidig ses strategisk sex for å oppnå parintimitet som uttrykk for autentisk kjærlighet innenfor det gode norske samlivet og som et ønsket middel for å oppnå varige foreldreparforhold.

Vårt fokus i denne teksten har vært hvilke seksualitetsforståelser som settes i spill nettopp ved «grensen» for den norske staten, nærmere bestemt i tilknytning til hvem som får slippe inn i landet, og som får lovlig opphold her. Målet har ikke vært å diskutere hva som møter dem som slipper inn, nemlig integrasjonspolitikken. Det kan imidlertid være gode grunner for å se grensedragningene ved grensen i sammenheng med hvem som kan synes å ha *potensial* for å integreres. Sara Ahmed har skrevet om hvordan «lykkelig integrasjon» i en nasjon kan fremmes gjennom felles tilslutning til aktiviteter eller ideer som har stor verdi innenfor nasjonalstaten (Ahmed 2008). Det statlige samlivskurset *Godt samliv* kan forstås i lys av dette; det inkluderer i prinsippet alle førstegangsforeldre, uavhengig av etnisitet, seksuell orientering eller «type» foreldreskap og barn. Dette gjøres innenfor et antatt felles rammeverk: Foreldreskap grunnlagt i selvvalgt, romantisk kjærlighet, varig seksuell tiltrekning og gjensidig forpliktelse til å opprettholde paret og foreldreskapet over tid. Par som slutter seg til dette prosjektet, blir forsøksvis inkludert i forestillingen om det norske paret og den norske seksualiteten, uten videre problematisering. Kurset kan sies å produsere det kjærlige, seksuelle og likestilte foreldreskapet som en slik verdifull, integrerende aktivitet.

I immigrasjonspolitikken blir imidlertid den norske nasjonens evne til lykkelig integrering stadig framstilt som truet av mengden av ikke-vestlige innvandrere som ønsker opphold

i Norge. Et sentralt implisitt spørsmål ved grensen kan derfor være hvorvidt den som søker opphold, potensielt vil kunne la seg lykkelig integrere. Som flere har argumentert for, ser det ut til at det å støtte opp om kjønnslikestilling (jf. *Godt samliv*) og å oppvise respekt for homoseksuelles rettigheter, kvalifisere for medborgerskap og er en forutsetning for å bli lykkelig integrert i Norge og i flere andre vestlige land (Brown 2006; Butler 2009; Gressgård og Jacobsen 2008; Røthing og Svendsen, kommende).²⁹

De som mistenkes for proformaekteskap, stiller i utgangspunktet ganske svakt her. Når de mistenkes for proformaekteskap, anklages de samtidig for å ikke klare å få opphold i Norge på «redelig» vis; de har ikke nødvendigvis en utdanning som gjør dem etterspurt og velkommen, de er ikke verdige trengende som har krav på asyl, og de har ikke giftet seg på riktig måte og av riktig grunn, noe som ville gitt opphold gjennom familiegjenforening. For dem som familiegjenforenes, er det familien og paret som danner grunnlaget for immigrasjonen, og på lengre sikt også for den lykkelige integrasjonen (se også Lotherington og Flemmen 2007:72).

Asylanter som oppgir homoseksualitet som grunn, kan imidlertid se ut til å stille langt sterkere. Ikke-vestlige asylanter med bakgrunn fra *muslimske* land, som søker opphold på grunnlag av homoseksualitet, har allerede før han (eller hun) har krysset grensen, tatt et langt steg mot vellykket integrasjon. Ved å selv tre inn i en homoseksuell identitet, er vedkommende per definisjon allerede «homotolerant». Når asylanten har muslimsk bakgrunn, men likevel står fram som homoseksuell, framstår vedkommende også som en liberal og vestlig muslim (hvis muslim over hodet) og assosieres ikke med kvinneundertrykkende,

homonegative, fundamentalistiske muslimer. Dette forutsetter imidlertid at han eller hun framstår som et troverdig medlem av den kvasi-etniske gruppen «homofile», og at denne gruppen anses å være forfulgt i hjemlandet.

Luibhéid (2005) og Cantú (2005) har begge pekt på at det ser ut til å være enklere å få asyl dersom asylanten gjennom sin lidelseshistorie bidrar til å forsterke mottakerlandets positive bilde av seg selv og dets negative bilde av asylantens opprinnelsesland. I tråd med dette mener de for eksempel at det har vært spesielt lett for cubanere å få opphold i USA på grunnlag av homoseksuell orientering. I Norge og Vesten generelt kan «muslimske land» ha fått en tilsvarende funksjon som negativt motbilde, slik «kommunistiske regimer» har (hatt) det i USA (jf. Puar 2007). Den homoseksuelle asylanten fra et «muslimsk land» symboliserer imidlertid alt det positive som «muslimske land» ikke er: det moderne, urbane, opplyste, autentiske og implisitt vestliggjorte. Ettersom kjønns- og seksualitetsanordninger, sammen med demokrati og menneskerettigheter, i dag framstår som de helt sentrale konflikttemaene, og følgelig som felter hvor grensene mellom «dem» og «oss» trekkes opp, kan gevinsten for å være på riktig side nettopp i dette feltet bli spesielt stor.

De forskjellige seksualitetsforståelsene som norsk familie- og immigrasjonspolitikker trekker veksler på, er på denne måten situert i et geopolitisk diskursivt landskap. Forestillinger om «den norske seksualiteten» trekker nødvendigvis med seg forestillinger om «andre» seksualiteter. På denne måten spiller seksualitetsforståelser en rolle for kontinuerlige, nasjonale grensedragninger, både symbolske og konkrete, gjennom utendingsmyndighetenes vurderinger av og avslag på søknader om opphold i Norge. ★

Noter

- 1 Takk til Tordis Borchgrevink og Randi Gressgård for verdifulle fagfellekommentarer som hjalp oss å forbedre og ferdigstille denne artikkelen.
- 2 For mer om spenninger mellom på den ene siden viljen til statlig assimilasjon innen homobevegelsen og på den andre siden det som kan kalles seksualliberale bevegelser, se for eksempel Andersen 2009. Se også Seidman 2005 for parallelle diskusjoner fra amerikansk kontekst.
- 3 Dette er felt der personlige valg relatert til seksualitet ser ut til å ha størst betydning for konstruksjonen av det nasjonale. Barna representerer landets framtidige befolkning og forventes å garantere opprettholdelsen av grupper og samfunn (Taylor 1994; Yuval-Davis 1997).
- 4 Samlivskurs ble etablert som et offentlig ansvar gjennom familiepolitikken først ved å støtte private samlivstiltak gjennom statsbudsjettet fra 1994 og utover. For en mer utfyllende analyse av samlivskurs som offentlig politikk, se Ludvigsen og Danielsen (2009).
- 5 Mens den norske staten organiserer samlivskurs for «alle» førstegangsforeldre, men i hovedsak tiltrekker seg middelklassens interesse, tilbyr Storbritannia kurs og støttetiltak til «ressurssvake» foreldre, slik som alenemødre, rusmisbrukere, foreldre med kriminell løpebane, osv.
- 6 Analysene av kurset, som Mühleisen og Danielsen har gjort, baserer seg på innholdet i kursheftet *Godt Samliv* som blir delt ut til parene, og det tilhørende kurslederheftet som til sammen danner grunnlaget for det statlige kurset. Kursheftet består av korte tekster om ulike temaer og beskriver øvelser parene kan gjøre sammen.
- 7 Dette gjenspeiler at seksualitet i senmoderniteten ikke lenger har reproduksjon som hovedmål, men tjener en rekke formål som inkluderer lyst, etablering og opprettholdelse av relasjoner og markering av livsstil (Plummer 2003:19). Anthony Giddens' betegnelse på disse endringene er *plastic sexuality* – en åpen og fleksibel seksualitet.
- 8 Med dominansbegrepet *governmentality* og begrepet *biopolitikk* henviser Michel Foucault til former for styring og selvstyring som finner sted ved at mennesker produserer viten og sannhet om seg selv, blant annet ved hjelp av vitenskapelige diskurser i det moderne samfunnet (Foucault 2007:108 og 2002:68).
- 9 Det viktigste kommunikative virkemiddelet i kurset er den såkalte «Lytte- og taleteknikken» som anbefales å bruke på «vanskelige» temaer enten det handler om seksualitet, sjalusi, arbeidsdeling, økonomi eller annet. Lytt til det partneren sier, parafraser med egne ord, spør om du har oppfattet riktig, fortsett å lytte, bytt så roller (kursheftet:40). Hovedhensikten med denne metoden er på den ene siden å regulere og intervensjoner i spontan og vanemessig kommunikasjon, og på den annen side å oppnå full forståelse av den andres tanker, følelser og motiver.
- 10 Kursheftet underbygger stereotype framstillinger av kjønnslikestilling som del av norsk kultur (jf. Lotherington: 2008:13). Det åpnes ikke for at man kan stille spørsmål ved likestilling som verdi. Likestilling fungerer i kursheftet som forutsetning for og kjennetegn på norskhet i det langvarige parforholdet (Danielsen og Mühleisen 2009b). Samme tendens kjennetegner svenske populære terapeutiske samlivskurs (jf. Elden 2009).
- 11 Vi vil takke Helga Eggebø for nyttige kommentarer til våre diskusjoner av proformaekteskap. For mer om proformaekteskap viser vi til hennes pågående doktorgradsprosjekt ved Rokkansenteret, «Intimate Citizenship and Immigration Policy».
- 12 Kravet om felles bolig er ikke ukjent i øvrige reguleringer av norske samliv. Heteroseksuelle samboere må også ha felles bolig for å dokumentere «realiteten» i sin relasjon, og for dermed å bli definert som «samboere» (jf. NOU 1999 25:13). Statusen som samboere er avgjørende for at begge foreldre skal få foreldrerett og forsørgeransvar for felles barn, dersom samlivet avsluttes. Ekteskapet gir derimot begge foreldre automatisk foreldrerett og forsørgeransvar (Andersen 2009:135). Gifte par, der begge parter allerede har fast opphold i Norge, behøver imidlertid ikke bevis ekteskapets ekthet ved at partene faktisk deler bolig.
- 13 <http://www.udiregelverk.no/sitecore/content/Home/Rettskilder/Underrettsavgj/c3b8relser/LB-2006-184546%20Arbeid%20-%20Proforma%20ekteskap,-d,-%20Utlendingsloven%20%c2%a7%209,-d,-%20Utlendingsforskriften%20%c2%a7%2023.aspx>
- 14 I perioden 1996–2004 har det årlige antallet menn uten innvandrerbakgrunn som inngår ekteskap med en kvinne som ikke var bosatt i Norge, blitt mer enn tredoblet.
- 15 Se for eksempel Hilde Lidén om «serieekteskap» og myndighetenes anvendelse av «mishandlingsparagrafen» som skal kunne gi kvinner opphold på selvstendig grunnlag dersom de utsettes for (tilstrekkelig grov) mishandling (Lidén 2007).
- 16 Lotherington og Flemmen (2007) skriver riktignok om russiske kvinner gift med etnisk norske menn i Nord-Norge, som blir anklaget for eller mistenkt for å gifte seg for å få opphold eller for på andre måter å dra nytte av hans økonomiske situasjon. Vårt fokus her er imidlertid ikke-vestlige kvinner som innenfor et koloniale rammeverk vil kunne tolkes annerledes enn russiske kvinner, som ikke leses med et koloniale blikk, på en annen måte framstår som mistenkelige aktører.
- 17 Søk på «homoseksuell» på UDIs nettside ga per 24.04.09 treff på asylpraksis for Afghanistan og Iran, søk på «homofili» ga i tillegg treff på asylpraksis for Eritrea og Somalia, samt på notater vedrørende begrepsbruk og asylpraksis. Her inngikk også treff på notater som inneholdt navnet «Landsforeningen for lesbisk og homofil frigjøring» (LLH) (totalt 16 treff). Søk på «lesbisk» ga 4 treff hvorav to viser til LLH, ett viser til stortingsmeldingen «Levekår for lesbiske og homofile i Norge» (2000–2001), mens det siste gjelder asylpraksis i Iran.
- 18 Viser til 1951-konvensjonen om forfølgelsesfare på grunn av medlemskap i en spesiell sosial gruppe.
- 19 Sitat fra UDIs praksisnotat for Etiopia, anførsler knyttet til homofili, datert 25.09.08.
- 20 Sitat fra Justisdepartementets brev av 13.01.98 om retningslinjer for nye asylkriterier.
- 21 Samme som forrige note.
- 22 Se UDIs asylpraksis for Iran, datert 28.02.08. <http://www.udiregelverk.no/sitecore/content/Home/Rettskilder/UDI%20praksisdokumenter/PN%202008-006%20Asylpraksis%20-%20Iran%20-%20u-off.aspx>
- 23 Se UDIs asylpraksis for Afghanistan, sist oppdatert

- 06.07.09. <http://www.udiregelverk.no/sitecore/content/Home/Rettskilder/UDI%20praksisdokumenter/PN%202009-015%20Asylpraksis%20Afghanistan.aspx#.Toc234914999>
- 24 Det er verdt å legge merke til at et rundskriv fra Kommunal- og regionaldepartementet (KRD) datert 19. mai 2003 foreskrev at termen «seksuell legning», som hadde vært i bruk siden 1998, fra da av skulle erstattes av termen «seksuell orientering». Begrunnelsen for denne endringen var hentet fra stortingsmeldingen «Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Norge (nr. 25 2000–2001), hvor det framgår at «ordet legning viser til ei biologisk, determinert oppfatning av kjensler og seksualitet, noko som forskninga i stadig større grad reserverer seg mot». Brevet vitner om en forsøksvis mainstreaming av politisk språkbruk, og UDI ble altså anbefalt å ta i bruk samme terminologi som øvrige politiske organer.
- 25 I tråd med Sedgwicks påpekning i boka *Epistemology of the Closet* (1990) er det verdt å minne om at uttrykket «seksuell orientering», som er foretrukket innenfor forskningen på feltet, bidrar til at seksualitet og seksuell identitet blir synonymt med «gender of object choice», til tross for at seksualitet kan knyttes til mange andre meningsbærende kategorier enn kjønn.
- 26 Notat om asylpraksis for Somalia, datert 15.05.08, under punkt 8. Øvrige anførsler.
- 27 For mer om ulike forståelser av «etnisitet», se for eksempel *Ethnicity and Nationalism* (1993/2002) av Thomas Hylland Eriksen.
- 28 Hellighetslovene finnes i 3. Mosebok kapittel 3:19–23 og kapittel 22:9–16
- 29 I Nederland har lignende politiske ambisjoner vært bakgrunn for spørsmål om hvordan en reagerer på at to menn som kysser, har blitt integrert i en statsborger-test (Butler 2009).
- Cantu, Lionel jr. 2005. «Well-Founded Fear: Political Asylum and the Boundaries of Sexual Identity in the U.S.-Mexico Borderlands». I: Eithne Lubheid og Lionel Chantú jr. (red.): *Queer Migrations. Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Danielsen, Hilde og Kari Ludvigsen 2009. «Samlivskurs som offentlig politikk. De- og refamilisering til barnets beste». *Sosiologisk tidsskrift* 17:120–142.
- Danielsen, Hilde og Wencke Mühleisen 2009a. «Statens oppskrift på parseksualiteten». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Danielsen, Hilde og Wencke Mühleisen 2009b. «Statens parkurs Godt Samliv. Idealer og normer for samliv og kommunikasjon». *Tidsskrift for samfunnsforskning* 50:327.
- Daugstad, Gunnlaug 2006. *Grenseløs kjærlighet. Familieinnvandring og ekteskapsmønstre i det flerkulturelle Norge*. Rapport 2006/39. Oslo/Kongsvinger: Statistisk Sentralbyrå.
- D'Emilio, John 1983. «Capitalism and Gay Identity». I: Karen V. Hansen og Anita Iltis Garey (red.): *Families in the U.S. Kinship and Domestic Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Drud-Jensen, Mads Ted og Sune Prahls Knudsen 2008. «Grænsekontrol – når ikke-heteroseksuelle søger asyl i Danmark». *Kvinder, Køn & Forskning* 4.
- Eldén, Sara 2009. *Konsten att lyckas som par: populärterapeutiska berättelser, individualisering och kön*. Dr. avhandling. Department of Sociology, Lund University.
- Eriksen, Thomas Hylland 2002 [1993]. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Familiemeldingen 2002–2003. *Forpliktende samliv og foreldreskap*.
- Flemmen, Anne Britt 2007. «Russiske kvinner i Nord-Norske aviser minoritets- og majoritetskonstruksjoner». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 1:34–57.
- Flyktningenævnet 2004. *Formandskabets 13. beretning* (se Drud-Jensen og Knudsen 2008 for nettsidehenvisning).
- Foucault, Michel 1999 [1976]. *Seksualitetens historie 1*. Oslo: EXIL.
- Foucault, Michel 2002. *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Foucault, Michel 2007. *Ecurity, Territory, Population. Lectures at the college de France 1977–1978*. London: Palgrave.
- Giddens, Anthony 1992. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Godt samliv. *Parkurs for førstegangsforeldre*. Kurslederhefte. Barne- Ungdoms- og familiedirektoratet 2005.
- Gressgård, Randi og Christine Jacobsen 2008. «Krevende toleranse. Islam og homoseksualitet». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:22–39.
- Gullestad, Marianne 2002. *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Habermas, Jürgen 1989 [1962]. *Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Hagemann, Gro 2003. *Feminisme og historieskriving. Inntrykk fra en reise*. Oslo: Universitetsforlaget.

Litteratur

- Ahmed, Sara 2008. «Multiculturalism and the promise of happiness». *New Formations* 63:121–137.
- Andersen, Arnfinn 2009. «Det norske seksuelle medborgerskap». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Arnfred, Signe 2007. «Introduktion. Postkolonial, feministisk kritikk». I: Dorte Marie Søndergaard (red.): *Feministiske tænkere. En tekstsamling*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bolander, Eva 2009. *Risk och bejakande. Sexualitet och genus i sexualupplysning och sexualundervisning i TV*. Linköping: Linköping Studies in Pedagogical Practices No. 9. Department of Behavioural Sciences and Learning, Linköpings universitet.
- Brown, Wendy 2006. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Butler, Judith 2009. *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- Cacchioni, Thea 2007. «Heterosexuality and 'the Labour of Love': A Contribution to Recent Debates on Female Sexual Dysfunction». *Sexualities* 10 (3):299–320.

- Hagesæther, Pål Vegard 2008. *Uekteskap. En studie av proformækteskap i Norge*. Oslo: Unipub AS.
- Haritaworn, Jin 2008. «Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the 'War on Terror'». *Darkmatter* 3: <http://www.darkmatter101.org/site/category/journal/issues/3-post-colonial-sexuality/>.
- Halsaa, Beatrice 2006. «Fra kvinneforskning til kvinne- og kjønnsforskning». I: Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisen (red.): *Kjønnsforskning. En grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hernes, Helga Maria 1987. *Welfare state and woman power essays in state feminism*. Oslo: Norwegian University Press.
- Hollway, Wendy 1984. «Gender Difference and the Production of Subjectivity». I: Julian Henriques, Wendy Hollway og Cathy Urwin (red.): *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation, and Subjectivity*. London: Methuen.
- Holst, Cathrine 2005. *Feminism, epistemology & morality*. Bergen: Department of Sociology, Faculty of Social Sciences & Center for the Study of the Sciences and Humanities, Faculty of Arts.
- Illouz, Eva 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press.
- Illouz, Eva 2007. *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Malden, MA: Polity Press.
- Jackson, Stevi 1999. *Heterosexuality in question*. London: Sage.
- Jackson, Stevi og Sue Scott 1997. Gut Reactions to Matters of the Heart: Reflections on Rationality, Irrationality and Sexuality. *Sociological Review*. Vol. 45, No 4:551–575.
- Jamieson, Lynn 1998. *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Lidén, Hilde 2007. «Mellom likestillingspolitikk og innvandringskontroll». *Tidsskrift for Kjønnsforskning* 3: 68–82.
- Lotherington, Ann-Therese 2008. «Over grensen. Konstruksjoner av likestilling og norskhet i russisk-norske familier». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 1:6–20.
- Lotherington Ann Therese og Anne Britt Flemmen 2007. «Ekteskapsmigrasjon i det norske maktfeltet». *Sosialogi i dag* 3: 4:59–81.
- Luibhéid, Eithne 2005. «Introduction. Queer Migration and Citizenship». I: Eithne Lubheid og Lionel Chantú jr. (red.): *Queer Migrations. Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mühleisen, Wencke 2007. «Mainstream sexualization and the potentials for Nordic new feminism». *Nora. Nordic Journal of Women's Studies* 2–3:72–90.
- Mühleisen, Wencke og Åse Røthing (red.) 2009. *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Mühleisen, Wencke, Åse Røthing og Stine Helena Svendsen 2009. «Norske seksualiteter – en innledning». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Narayan, Uma 1997. *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- NOU 1999: 25. *Samboerne og samfunnet*. Barne- og likestillingsdepartementet.
- Ot.prp. nr. 46 (1986–1987). Om lov om utlendingers adgang til riket og deres opphold her (utlendingsloven). Justisdepartementet.
- Ot.prp. nr. 75 (2006–2007). Om lov om utlendingers adgang til riket og deres opphold her (utlendingsloven). Arbeids- og inkluderingsdepartementet.
- Oyewumi, Oyeronke 1997. «Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies». *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2:1–9.
- Petrella, Serena 2007. «Ethical Sluts and Closet Polyamorists: Dissident Eroticism, Abject Subjects and the Normative Cycle in Self-Help Book on Free Love». I: Nick Rumens og Alejandro Cervante, Carson (red.): *Sexual Politics of Desire and Belonging*. Amsterdam–New York: At the Interface.
- Plummer, Ken 1995. *Telling Sexual Stories. Power, Change and Sexual Worlds*. London: Routledge.
- Plummer, Ken 2003. *Intimate citizenship: Private decisions and public dialogues*. Washington: University of Washington Press.
- Plummer, Ken 2001. *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*. New York: Sage.
- Puar, Jasbir 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Razack, Sherene 1998. *Looking White People in the Eye: gender, race and culture in courtrooms and classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rose, Nikolas 1998. *Inventing our Selves. Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roseneil, Sasha 2007. «Queer Individualization: Transformation of Personal Life in the Early 21st Century». *Nora. Nordic Journal of Women's Studies* 15:84–99.
- Røthing, Åse og Stine Helena Bang Svendsen 2009. «Norskhet og seksualitet i skolen». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- Røthing, Åse og Stine Helena Bang Svendsen (kommende). «Sexuality in Norwegian Schooling: Constructing and Controlling Ethnic Borders?» Til vurdering i *Ethnic and Racial Studies*.
- Salomonsen, Jone 1997. «Fra brudepris til troskapsløfte. Teologiens strid om ekteskap og skilsmisse omkring 1918». I: Kjetil Hafstad, Gro Hagemann og Trygve Wyller (red.): *Sedelighet og samliv*. KULTs skriftserie nr. 81. Norges forskningsråd.
- Sassen, Saskia 1992. «Why Migration?» *NACLA Report on the Americas* 26 (1).
- Sassen, Saskia 1996. *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Colombia University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Seidman, Steven 2005. «From Outsider to Citizen». I: Elizabeth Bernstein og Laurie Schaffner (red.): *Regulating Sex. The Politics of Intimacy and Identity*. New York and London: Routledge.
- Sennett, Richard 1976. *The Fall of Public Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skilbrei, May-Len 2009. «Nigeriansk prostitusjon på norsk. Feil kvinner på feil sted». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Stacey, Jackie 1998. «Gay and lesbian families. Queer like us». I: Mary Ann Mason, Arlene S. Skolnick og Stephen D. Sugarman: *All Our Families: New Policies for a New Century*. Oxford: Oxford University Press.

- Starring, Richard 1998. «Scenes from a Fake Marriage: Notes on the Flip-side of Embeddedness». I: Khalid Koser og Helma Lutz (red.): *The New Migration in Europe. Social Constructions and Social Realities*. Basingstoke: Macmillan.
- Taylor, Charles 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1994. «The Politics of Recognition». I: Amy Gutman (red.): *Multiculturalism*. Princeton University Press.
- Telste, Kari 1997. «'Bord og seng': Forståelser av ekteskap og samliv fra reformasjonen til 1900». I: Kjetil Hafstad, Gro Hagemann og Trygve Wyller (red.): *Sedelighet og samliv*. KULTs skriftserie nr. 81. Norges forskningsråd.
- Thagaard, Tove 2005. *Kjærlighetens Sosiologi*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Thorbjørnsrud, Berit 2005. *Evig din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt.
- Weeks, Jeffrey 2007. *The world we have won. The remaking of erotic and intimate life*. London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.

**Av GURO KORSNES KRISTENSEN**

Tobarnskull møter stua full?¹ Innvandrerers fødselstall i norsk offentlig diskurs

Dagens norske kvinner forventes å føde i gjennomsnitt 1,9 barn. Innvandrere har litt andre reproduksjonsmønstre enn befolkningen forøvrig. I denne artikkelen undersøker Guro Korsnes Kristensen hvordan disse forskjellene omtales i norsk offentlighet i dag, og om det i beskrivelser av reproduksjonspraksiser kan identifiseres konstruksjoner av et «norsk» fellesskap, og utgrensing, rangering og hierarkisering av eventuelle andre «ikke-norske».

Reproduksjon av liv er sentralt for nasjonalstaten. Her ligger kilden til nasjonens viktigste ressurs, nye borgere, og for å sikre nasjonens videre overlevelse og eventuelle vekst er det avgjørende med en tilstrekkelig høy biologisk reproduksjon. På samme tid er det viktig at befolkningens størrelse ikke overskrider hva statens ressurser og samfunnsorganisering kan håndtere. Avhengig av spesifikke historiske omstendigheter vil nasjonalstater på ulikt vis søke å påvirke borgerne til å føde flere eller færre barn. Noen ganger vil det være snakk om mild oppmuntring, andre ganger sterkere press, tvang eller forbud (Kanaaneh 2002; Yuval-Davis 1997). Ettersom det er kvinner som bærer frem barna og føder dem, er det særlig dem de ulike formene for befolkningspolitikk utøves overfor (Einhorn 2006; Kanaaneh 2002; Solinger 2005; Yuval-Davis 1997).

Nasjonens interesse i biologisk reproduksjon handler imidlertid ikke bare om et samfunnsøkonomisk behov for et tilstrekkelig, passende antall nye borgere. Biologisk reproduksjon har også en symbolsk betydning for nasjonen, som et bilde på hvem man er/ikke er, og hvordan man har det som fellesskap. En annen måte å si det på er at biologisk reproduksjon symboliserer nasjonens reproduksjon, og slik er et sentralt felt for konstruksjon av fellesskapet, vi-et og borgerne samt ekskludering av alle dem som ikke hører til (Delaney 2004; Gal and Kligman 2000; Kanaaneh 2002; Yuval-Davis 1997; Rapp 1999). I tråd med dette er nasjonalistiske diskurser om nasjonens styrke eller autenticitet ofte knyttet til nettopp biologisk og kulturell reproduksjon av nasjonens folk, med aktiv bruk av metaforer som henspiller på nasjonen som en utvidet familie eller slekt hvor medlemmene har et felles opphav og slik også et naturlig fellesskap. For kvinner, som i tillegg til biologisk reproduksjon av nasjonen ofte også sørger for kultu-

rell reproduksjon gjennom barneoppdragelse, innebærer dette symbolske aspektet ved biologisk reproduksjon at de og deres kropper konstrueres som bærere av det nasjonale kollektivets identitet og ære (Anthias & Yuval-Davis 1989; Einhorn 2006; Gal & Kligman 2000; Kanaaneh 2002; Narayan 1997; Yuval-Davis 1997).

Både samfunnsøkonomisk og symbolsk handler nasjonalstatenes interesse i reproduksjon ikke bare om kvantitet, men også om å sikre befolkningens kvalitet. Mens noen borgere oppfordres til å reprodusere seg, er andres barn mindre ønsket. Ifølge Jessica Brown og Myra M. Ferree (2005) har pronatalistiske prosjekter derfor ofte vært eksplisitt rasistiske. Demografen Michael Teitelbaum uttrykker det slik: «there are no shortages of humans, only perceived or relative shortages of particular kinds of humans» (referert i Douglass 2005:6). I tråd med dette hevder sosiologen Gail Kligman (2005) at metaforer om demografisk krise, som de som sirkulerer i store deler av Europa i dag, rommer implisitte antagelser om at nasjonens egentlige eller ekte beboere ikke reproduserer seg nok, mens andre reproduserer seg for mye (Kligman 2005:253). Dette betyr at nasjonale diskurser om reproduksjon, som ofte presenteres som samlende prosjekter, også kan bidra til å styrke hegemoniske gruppers eller klassers posisjon og til å undertrykke andre (Gutiérrez 2008; Kanaaneh 2002; Solinger 2005).

Innvandrere² representerer i denne sammenheng et særlig interessant tilfelle. På den ene siden kan innvandring være en løsning på en stats eventuelle behov for flere borgere, og i dette perspektivet kan man se for seg at innvandrere og deres biologiske reproduksjon kan konstrueres som en ressurs for nasjonen. På den andre siden utfordrer innvandrere koblingen mellom biologisk og symbolsk slektenskap, og i så måte representerer de også en

potensiell trussel mot det nasjonale fellesskapet og nasjonen som en utvidet familie (Gutiérrez 2008; Kligman 2005; Lim 2005; Solinger 2005; Tuori 2009). Det er altså mulig å se for seg både ressurs- og problemkonstruksjoner av innvandreres reproduksjon. I det følgende tar jeg disse teoriene om forholdet mellom nasjon og reproduksjon med til en norsk nåtidig, flerkulturell kontekst, og ser på hvilke diskurser om reproduksjon som er virksomme her. Hvordan snakkes det om fødselstall i Norge i dag? Hvordan snakkes det om innvandreres fødselstall? Hvordan kan disse ytringene forstås, og hva kan de fortelle om reproduksjonens rolle for konstruksjon av kategorien «norsk»³ og mulighetene for inklusjon i «det norske»?

Teoretisk perspektiv, analytisk blikk og tekstmateriale

Artikkelen utforsker hvilke betydningssammenhenger som kan leses ut av omtaler og beskrivelser av reproduksjonsmønstre og fødselstall i norsk offentlig diskurs i dag. Dette betyr at det er meningstilskrivelsen, altså hva beskrivelsene, fremstillingene og karakteriseringene konnoterer til, hva de signaliserer og hvilke effekter de har som står i fokus, og ikke fruktbarhetsmønstrene som sådanne.

Det analytiske blikket som anvendes her, innebærer en forståelse av at beskrivelser og fremstillinger ikke er tilfeldige, nøytrale avspeilinger av en objektiv «virkelighet», men i stedet inngår i en form for diskursiv virkelighetskonstruksjon gjennom de kulturelt spesifikke meninger eller betydninger som de aktuelle beskrivelsene tillegger verden (Hall 1997; Said 2001). Det betyr ikke at beskrivelser og fremstillinger forstås som bevisst og strategisk valgt med tanke på bestemte formål, men at de tenkes å både springe ut av og å bære med seg noen bestemte forforståelser, og at de

også har effekter (Winther Jørgensen og Phillips 1999).

Beskrivelsene og omtalene som er valgt ut som analysegrunnlag, plasserer seg alle innenfor det jeg her kaller en offentlig diskurs om reproduksjon i dagens Norge. Med offentlig diskurs forstår jeg samtaler som inngår i en form for felles forståelse av verden, en verden som her er innsnevret til Norge, og det som kommuniseres i form av verbale ytringer i massemedia og i forskning. Samtaler i den offentlige diskurs foregår i ulike fora og i ulike former, og for å kunne si noe om den nåtidige norske offentlige diskursen om reproduksjon har jeg valgt å analysere tekster som kan plasseres i tre forskjellige materialkategorier. Den ene av disse kategoriene er tekster som både gir seg ut for å være og har status som objektive og nøytrale fakta om samfunnet. Flere av tekstene i denne kategorien er forskningstekster, deriblant tekster publisert av Statistisk sentralbyrå, som fremstår som tilstandsbilder av det norske samfunnet. Den andre kategorien er tekster hvor forskning, forskere og politikere presenteres i media, og hvor disse kunnskapskildene får status som «sannhetsvitner» som inngår i konstruksjon av bestemte virkeligheter. Den tredje materialkategorien er medietekster forøvrig, og inkluderer både reportasjer, leserbrev og nettstedet.

Samtlige av tekstene forstås både som produsenter av bestemte forståelser, virkeligheter eller sannheter, på samme tid som de også selv er skapt av – og i – bestemte forståelser, virkeligheter og sannheter. Politikere, Statistisk sentralbyrå og forskere er sentrale stemmer i den offentlige diskursen i dag, og mens politikere åpent og eksplisitt søker å påvirke og endre både virkeligheter og sannheter, er dette noe også forskere og forskningsinstitusjoner både har mulighet og vilje til. Et eksempel på nettopp dette er Statistisk sentralbyrås beslutning om i 2008 å endre sin definisjon av kate-

gorien innvandrer, slik at den ikke lenger inkluderer personer som er født i Norge (Dzamarija 2008). På denne måten kan byrået hevdes å ta opp i seg og være påvirket av virkelighetsforståelser som sirkulerer i samfunnet, på samme tid som de gjennom nye kategoriseringer også selv er med på å konstruere nye sannheter og virkeligheter. I tråd med dette utgår jeg fra en forståelse av at heller ikke media avspeiler en verden som finnes «der ute», men også bidrar til virkelighetskonstruksjoner og dannelsen av en slags felles, offentlig forståelse av verden (Allan 1998, Arnoldi 2005).

Utvelgelsen av kildematerialet begrunnes ut ifra et ønske om å kunne utforske problemstillingene på et relevant, bredt sammensatt empirisk materiale. Samtlige medieoppslag er hentet fra allment tilgjengelige norske aviser, ukeblad og nettsteder. Forskningstekstene er forfattet av forskere som er sentrale i sine respektive felt, og de er trykket i fora med en antatt stor lesergruppe. Som det vil fremkomme i analysene, er dette til dels også forskning som aktivt brukes som støtte og argumentasjon i pågående mediedebatter.

I en offentlig diskurs vil det alltid være noe som blir valgt ut som en slags felles referanseramme, som for eksempel hva «det norske» er eller skal være, og hva det ikke er. Denne referanserammen må alle forholde seg til, også de som defineres og definerer seg selv ut av den. Ytringer som snakker inn i diskursens felles referanse og slik bidrar til å bekrefte, styrke eller endre denne, er relevante undersøkelsesfelt nettopp fordi de gir inntak til hva som betraktes og oppleves som særlig viktig i et bestemt fellesskap. Ettersom grensearbeid i forhold til referanserammene, og forhandlinger og eventuell motstand ofte foregår i diskursens ytterkanter, er det i studier av den offentlige diskurs viktig å også trekke inn mer marginale og kontroversielle ytringer. I denne

artikkelen gjøres det blant annet ved at også rasistisk orienterte uttalelser om innvandreres reproduksjonsmønstre analyseres som stemmer i en offentlig diskurs.

Diskursiv konstruksjon og hierarkisering av fellesskap griper direkte inn i kjernen av postkolonial teori, og i arbeidet med tekst-materialet vil jeg hente inspirasjon herfra. Et sentralt poeng i postkolonial teori, slik dette er formulert blant annet av kulturforskeren Edward Said i *Orientalism* (1978), er at hegemoniske grupper søker å befeste både sine fellesskap og sin hegemoniske posisjon gjennom å konstruere andre fellesskap hvis funksjon er å være det hegemoniske vi-ets negative motsats. På denne måten etableres og styrkes vifellesskapet som en enhet, en enhet som samtidig også gjøres til et opphøyet og normativt sentrum gjennom en stadig kontrastering til unormale og upassende andre (Narayan 1997; Said 2001). En måte å beskrive en slik diskursiv kolonialisering på, er at «de andre» og «deres» praksiser og væremåter alltid blir «feil». I artikkelen «Från njutningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimska seksualitet i ett historisk perspektiv» viser Pernilla Ouis (2005) hvordan en ikke-muslimsk vestlig diskurs om muslimers seksualitet hele tiden endrer seg i takt med endringer i det vestlige samfunnet, med den konsekvens at muslimene hele tiden har «feil» seksualitet. Innholdet i hva som er riktig og feil, kan med andre ord se ut til å være i stadig bevegelse. Samtidig vil de som sitter med definisjonsmakten, hele tiden søke å hefte det som til enhver tid er «feil» på «den andre», for slik å konstruere seg selv som «riktig» og derigjennom bekrefte sin hegemoniske posisjon (Narayan 1997; Ouis 2005; Said 2001).

Når jeg i denne artikkelen skal studere fremstillinger av reproduksjonsmønstre i dagens flerkulturelle Norge, vil teorier om diskursiv konstruksjon av grupper og fellesskap

bidra til å kaste lys over hvorvidt og eventuelt hvordan dette er et felt hvor «norskhet» produseres og reproduseres. Analysene vil også kunne si noe om hvorvidt diskurser om reproduksjon er et felt hvor det foregår utgrensning og eksklusjon av eventuelle andre «ikke-norske»: Hvordan ser fortellinger om «norsk» reproduksjon ut, og hvem inngår i disse fortellingene? I hvilken grad og hvordan er innvandrere inkludert i disse fortellingene? Finnes egne reproduksjonsfortellinger om innvandrere, og hvordan ser i så fall de fortellingene ut?

norske familiepolitikk, men derimot foreldrenes behov for å kunne kombinere barneomsorg med lønnet arbeid (2007:184). Likeledes er det ingen klar enighet blant forskerne om hvilken betydning familievennlige velferdsordninger har for fruktbarheten i et land. Mens John Caldwell og Thomas Schindlmayr (2003) hevder at slike ordninger ikke har hatt effekt i noen europeiske industriland, konkluderer Anne Lise Ellingsæter (2009) med at de nordiske velferdsstatenes familiepolitikk i alle fall har bidratt til å opprettholde et stabilt relativt høyt fruktbarhetsnivå over tid.

Hvordan ser fortellinger om «norsk» reproduksjon ut, og hvem inngår i disse fortellingene? I hvilken grad og hvordan er innvandrere inkludert i disse fortellingene?

Positive fortellinger om høye tall

I Norge er det i dag ingen eksplisitt, uttalt politikk om å påvirke kvinner til å føde verken flere eller færre barn. På samme tid kan en si at politikk på en rekke områder til sammen utgjør landets befolkningspolitikk, og ifølge den norske fruktbarhetsforskeren Kari Skrede kan i alle fall deler av denne politikken beskrives som «sjenerøs reproduksjonsstøtte» (Skrede 2004:168). Eksemplene på slik statlig sjenerøsitet er mange, og inkluderer blant annet omfattende fødselspermisjonsordninger, barnetrygd og barnehager. Hvorvidt motivasjonen bak disse tilskuddene er et nasjonalstatlig fundert ønske om flere barn, er imidlertid omdiskutert, og i artikkelen «Familiepolitikk og fruktbarhet» (2007) hevder Marit Rønsen og Kari Skrede at det ikke først og fremst er hensynet til fødselstallene som trekkes frem som begrunnelse for dagens

Da barne- og likestillingsminister Anniken Huitfeldt holdt innlegg på Arbeiderpartiets landsmøte i 2009, ble det imidlertid presentert et bilde av norsk fruktbarhet, hvor både familiepolitikkenes relevans og det positive og ønskelige ved høy fruktbarhet fremstår som en selvfølgelighet: «Norsk likestillingspolitikk er eventyret som ble virkelighet. Eventyret handler om at vi ligger på europatoppen i både barnefødsler og kvinner i arbeidslivet». Fra en politiker i regjeringssposisjon må denne gladfortellingen kanskje først og fremst leses som en påstand om god og vellykket statlig politikk. På samme tid sier dette utsagnet også noe om hvordan Huitfeldt, som her representerer regjeringen og derigjennom den norske stat, forstår og tenker om biologisk reproduksjon i dagens Norge: For det første at reproduksjon og likestilling er forbundet på en måte som her peker mot at utstrakt likestilling gir flere fødsler, og for det andre at det er viktig og positivt

med høye fruktbarhetstall. Norge ønsker å være i europatoppen når det gjelder fruktbarhet, i alle fall når det kombineres med høy grad av sysselsetting for kvinner. Og når norske borgere innfrir på dette området, er det grunn til å være fornøyd både med det som presteres, og over politikken som har hatt en slik positiv effekt. Den samme tilfredsheten med de norske fødselstallene ble eksplisitt påpekt av statsminister Jens Stoltenberg da han åpnet den tradisjonelle nyttårstalen i 2001 med å gratulere norske foreldre, og mødre i særdeleshet, med å ha fått så mange barn i det foregående året. Under talen uttalte statsministeren også at fødselstallene kunne betraktes som et uttrykk for folks optimistiske syn på fremtiden og «kvaliteten» på samfunnet vårt.⁴

At fødselstall er et viktig tema, er også noe som kommuniseres gjennom norske medier i form av en rekke oppslag og reportasjer om hvor godt det går med befolkningsutviklingen i Norge, og hvor positivt det er med de mange barnefødsle: «Vi føder rekordmange barn!» (*Dagens Medisin* 19.02.2009), «Kvinner og barnefødsler: Hurra vi føder flere barn!» (klikk.no 20.11.2009), «Status med flere barn» (*Aftenposten* 17.04.2009), «Trendy med 3» (*Kvinner og Klær* 27/2008), «Vi vil ha flere barn!» (*Dagbladet* 17.01.2004), «En, to, tre er trendy» (*Dagsavisen* 20.04.2007) og «Fruktbare norske kvinner» (*Dinside.no* 19.06.07). I likhet med både Huitfeldt og Stoltenberg formidler disse gladmeldingene en selvfølgelig gjort forståelse av at høye fødselstall, eller i alle fall tall så høye som de norske, er bra for Norge, og kan slik også tolkes som oppmuntning til det norske folk om å fortsette den positive fødetrenden. Likeledes kan de stadige henvisningene til fruktbarhetsratene i andre europeiske land og Norges plassering i forhold til disse, leses som en form for konkurransetorikk hvor det handler om bli best ved å føde mest. Huitfeldts europatopp-formulering er

ett eksempel på dette, og både i media og i forskning gjenfinnes den samme eller tilsvarende beskrivelse.

Både når det gjelder teoriene om de høye fødselstallene og motivasjonen for å stimulere til fortsatt høye tall, er likestilling sentralt. Dette kommer tydelig til uttrykk i Huitfeldts uttalelse ovenfor. Andre gjør den samme koblingen. Blant annet skriver arbeiderpartipolitikeren Jan Bøhler følgende i kronikken «Vi trenger flere barn»: «Jo mer likestilling, desto bedre fødselsrate viser sammenligningen mellom landene» (Bøhler 2008). Ifølge Bøhler er nettopp kjønnslikestillingen en sentral grunn til at Norge relativt sett føder mange barn, og likestilling er derfor et viktig satsningsområde i arbeidet for å opprettholde og helst også øke fødselstallet. Også i familie- og velferdsforskningen tematiseres forholdet mellom likestilling og fødselstall, selv om årsaksforholdet her blir mer problematisert enn i politikken. Et gjennomgående trekk i forskningen er like fullt at norske fruktbarhetstall settes i sammenheng med en god og ønskelig organisering av kjønn og kjønnsroller. Blant annet forklares ofte Norges relativt høye fruktbarhetstall med «en nordisk norm om en selvstendig forsørgerrolle for kvinnene», som innebærer en forventning om at kvinner fortsetter å jobbe etter at de har fått barn, og at hverdagen består i en kombinasjon av barneomsorg og yrkesdeltagelse (Andersen 2007; Jensen 2004; Skrede 2004; Skrede og Rønsen 2006).

Negative fortellinger om truende befolkningsnedgang

Parallelt med suksessfortellingene og den positive stimulansen finnes det imidlertid også dystre fortellinger om for lave fødselstall og de alvorlige konsekvensene det kan ha for nasjonen. Kjernen i disse fortellingene er at et fødselstall på 1,9⁵ er for lavt til at Norge kan

reprodusere seg selv over tid, og at det er nødvendig med flere fødsler både for å sikre videre overlevelse for staten Norge og for å skaffe hender nok til å få utført nødvendige samfunnsoppgaver. Et annet kjennetegn ved de negative fortellingene er henvisninger til andre europeiske land som i dag sliter med fødselstall langt nede på ett-tallet. Det fremstilles som om dette også kan bli Norges skjebne om ikke norske kvinner snart begynner å føde flere barn.

Et eksempel på en slik befolkningskrisefortelling er reportasjen «– Unge må løse Europas problem i sengen» (*Dagbladet.no* 03.03.2008). Tema her er Europas lave fødselstall, og oppslaget er sensasjonspreget – med flere forskerstemmer hentet inn for å underbygge alvoret i situasjonen.⁶ Som en del av Europa skrives Norge her inn som et demografisk nedgangstruet område, og det oppfordres også eksplisitt til å øke den norske fruktbarheten. På samme tid gjøres det et poeng ut av at situasjonen på langt nær er så alvorlig for Norge som for resten av Europa: «Norge må føde flere barn: Samtidig er det ikke så ille i Norge som i resten av Europa.» For å underbygge dette vises det til den norske fruktbarhetsforskeren Trude Lappegård i Statistisk sentralbyrå. Hennes rolle blir her å forklare hvorfor land sør og øst i Europa har lavere fruktbarhetstall enn Norge og de andre nordiske landene. Slik blir denne befolkningskrisefortellingen også en positiv fortelling om norsk reproduksjon og norsk likestilling, selv om hovedbudskapet er at det heller ikke her til lands fødes så mange barn at ikke unge nordmenn bør ha mer sex og slik produsere flere norske europeere.

Et annet eksempel på en fortelling om truede befolkningsnedgang kommer i den allerede nevnte kronikken til Jan Bøhler (2008). Bøhlers hovedpoeng er her at staten Norge bør legge bedre til rette for at flest mulig skal

kunne føde barn: «For å opprettholde befolkningstallet i Norge, må vi komme opp i en fødselsrate på minst 2,1. Vi har flere veier å gå: Den medisinske, den likestillingspolitiske og den familiepolitiske». Ifølge Bøhler er alle disse veiene viktige, men hovedtyngden i den aktuelle kronikken ligger på argumentasjon for et bedre utbygd system for medisinsk behandling av barnløshet. At ufrivillig barnløse bør få god medisinsk behandling, er det mange som vil være enig med Bøhler i. Det mest kjente argumentet i denne diskusjonen er imidlertid ikke staten Norge sitt behov for flere borgere, som Bøhler viser til, men at alle som ønsker det, skal få mulighet til å bli foreldre. Når det gjelder de to andre veiene Bøhler nevner, fremstår de som allerede godt utbygde, samtidig som det også her skal settes inn en videre satsning. I omtalen av disse alternativene kan det også identifiseres en positiv fortelling om høye norske fruktbarhetstall, og ikke minst en fortelling om en offensiv norsk familie- og likestillingspolitikk som har ført til at «vi slår mannsdominerte latinske land som Italia ned i støvla» (Bøhler 2008).

I den offentlige diskursen om norsk reproduksjon representerer også den medisinske ekspertisen en sentral stemme. Seksjonsleder på Fertilitetsseksjonen ved St. Olavs Hospital og professor ved NTNU, Arne Sunde, er en av dem som tydeligst har gitt uttrykk for bekymring for lave fødselstall. Blant annet sier han til *Klassekampen* (10.11.2007) at hele Europa kan stå overfor en befolkningskollaps, og at det er viktig å handle raskt for å snu den dramatiske utviklingen. Ifølge Sunde er det derfor viktig å stimulere norske kvinner til å få barn tidligere: «Vi som driver med assistert befruktning, er bekymret for at mange par drøyer langt ut i trettiårene med å få barn, og de tror vi kan fikse det, og det kan vi ikke. Jeg tror den norske befolkningen kan respondere på økonomiske tiltak så de får flere barn tidligere. Vi

må begynne å jobbe med den retorikken som sier at det er normalt å få barn i tyveårene, ellers vil trenden med at kvinner får barn senere og senere og senere i livet fortsette» (*Klassekampen* 10.11.2007). I tråd med dette kan også andre medieoppslag som tematiserer tendensen til at norske kvinner venter med å få barn til de er passert tretti, og dermed potensielt har større sjanse for å ende opp med kun ett barn, leses som frykt for lave fødselstall og derav følgende befolkningsnedgang. Eksempler på slike oppslag er avisreportasjene «Få barn tidligere» (*Aftenposten* 01.08.2005) og «Unge norske kvinner prioriterer ikke barn» (*Aftenposten* 11.07.2009). I den første er det

skap hevder hun at en rekke av de norske familiepolitiske ordningene har ført til at det å bli mor har fått lav status. Mens moderskapet i Eskilds kronikk gis en egen verdi, er budskapet likevel det samme: Det må legges til rette for at kvinner i Norge skal kunne føde flere barn (Eskild 2008).

Fortellinger om hvem?

Mens de positive fortellingene oppmuntrer til å føde barn ved å fremheve hvor bra dette er for Norge, så fungerer de negative fortellingene mer som skremmel ved å peke på hvor ille det kan gå om fødselstallene blir for lave.

Både hyllest- og skremmelsfortellingene beskriver og henvender seg til en udefinert kategori av «norske» borgere som enten har vært flinke og/eller bør bli flinkere til å føde barn.

kvinnens helse som trekkes frem som argument for å begynne tidligere, mens det andre oppslaget, blant annet ved å henvise til den samme Arne Sunde, også eksplisitt peker på fruktbarhetens betydning for befolkningsutviklingen.

Også medisiner og professor Anne Eskild har engasjert seg offentlig i debatten om reproduksjon, og i kronikken «Hva skjer med mor» (Eskild 2008) skisseres nok et dystert bilde av norsk reproduksjon. Utgangspunktet er imidlertid et annet enn i de allerede beskrevne befolkningskrisefortellingene, ved at det er samfunnets nedprioritering av mor og moderskapet som beskrives som årsak til lave fødselstall. Ifølge Eskild anerkjennes ikke samfunnsverdien i det reproduktive arbeidet i dagens Norge, og fremfor å motivere til moder-

Begge fortellingene formidler imidlertid en tydelig forståelse av at det er viktig for nasjonen at det fødes mange nok barn, og kan i så måte leses som en oppfordring til videre reproduksjon av nye borgere. Men hvem er det som her oppfordres?

Både hyllest- og skremmelsfortellingene beskriver og henvender seg til en udefinert kategori av «norske» borgere som enten har vært flinke og/eller bør bli flinkere til å føde barn. I den positive hyllesten av de høye tallene nevnes ikke innvandrere eller innvandring som et tema overhodet. De konstrueres altså ikke som en egen gruppe som eksplisitt ekskluderes fra «norsk» reproduksjon, og en måte å tolke dette på er at innvandrerne taust inngår i og inkluderes i «det norske». Det stemmer i så fall overens med Statistisk sentral-

byrås fruktbarhetstall – som fortellingene om norsk reproduksjon viser til og tar utgangspunkt i – hvor innvandrerkvinner og deres fødsler er inkludert. Ettersom innvandrerkvinner i snitt får litt flere barn enn befolkningen forøvrig (Foss 2006),⁷ bidrar de også til å trekke gjennomsnittet i det som her må beskrives som «riktig» retning, og kan slik i høyeste grad hevdes å være en del av det positive bildet som jeg har analysert frem.

Hvis vi ser nærmere på hyllestfortellingene og den innramming disse har i offentlig diskurs, vil jeg imidlertid hevde at denne inkluderingen ikke er fullt så entydig. For hvem er det som beskrives og omtales, og slik representerer norskheten i de positive fortellingene om høye fødselstall? Eller sagt på en annen måte: Hvem er de barnefødende kvinnene som her gratuleres, hylles og dermed også oppmuntres til videre innsats? Mens formuleringer som «norske kvinner» og «kvinner i Norge» peker mot at det er snakk om alle kvinner som bor og føder barn i dette landet, peker både fotografiene som illustrerer medieoppslagene, og reportasjene med portretter og intervjuer mot en gruppe som jeg vil kategorisere som etnisk norske, hvite middelklassekvinner. Med smilende fjes og med struttende gravidmager eller moderne barnevogner forteller de om hvor fint det er med mange barn, hvor praktisk det er med ekstra stor bil til søskenflokken, og hvor vanlig og trendy det nå er blitt i omgangskretsen med både tre og fire barn. Et talende eksempel på denne fremstillingen av norsk fruktbarhet er reportasjen «Status med flere barn» (*Aftenposten* 17.04.2009). Her tas leseren med til Grünerløkka i Oslo og presenteres for seks kvinner som alle ønsker seg mer enn to barn. Ønsket om mange barn er imidlertid ikke det eneste disse kvinnene har felles, og et blikk på fotografiene viser at samtlige av kvinnene som er avbildet på tre forskjellige bilder, bærer kroppstegn som konnoteres til det etnisk

norske. Det kan med andre ord se ut til at den positive norske flerbarnstrenden som beskrives, ikke viser til alle som føder (mange) barn i Norge i dag, men til et bestemt utvalg av disse.

Det eneste bruddet med denne ensartede hvite norskheten finner jeg i reportasjen «Trendy med tre» (*Kvinner og Klær* 27/2008), hvor programlederen Nadia Hasnanoui er en av flere som både er avbildet og intervjuet om livet som trebarnsmor. Med sitt eksotiske navn, mørke hår, brune øyne og muligens også litt mørkere hud, kan hun sies å representere noe annet enn de andre flerbarnsmødrene. Når hun i reportasjen representerer «den norske mor», viser dette at grensene mellom kategorien «norsk» og det «ikke-norske» ikke er faste, men bevegelige og forhandlingsbare. Denne bevegelsen mellom majoritet og minoritet knyttet til representasjoner av barnetall utforskes utførlig i artikkelen «Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og 'norskhet'» (Kristensen, under utgivelse). I denne sammenheng vil jeg nøye meg med å påpeke at grensene for norskhet verken er absolutte eller faste, og videre at etnisitet heller ikke er den eneste forskjellsskapende mekanismen som her er i spill.

Mens de positive fortellingene om «norsk» fruktbarhet verken tematiserer innvandring eller innvandrere, er nettopp innvandring et eksplisitt tema i de negative fortellingene, som en mulig løsning på en truende befolkningsnedgang. Blant annet trekker Arne Sunde i det allerede nevnte oppslaget i *Klassekampen* (10.11.2007) frem storstilt innvandring som en av flere måter å øke befolkningstallet på. På samme tid påpeker han at det i så fall vil være snakk om innvandring i en *mye* høyere skala enn vi har i dag. Slik gjøres dette til en like lite fristende løsning som de andre alternativene som Sunde nevner, som er betydelig høyere skatter og en mye høyere pensjonsalder. Assistert befruktning fremstår hos ham som den

eneste positive løsningen på befolkningsproblemet (Spilker 2008). Når Sunde snakker om innvandring, nevner han heller ikke de aktuelle innvandrernes fremtidige barn og den betydning dette kan ha for Norges demografi. Dette tolker jeg som at Sundes hovedhensikt er å få etnisk norske kvinner til å føde flere barn. Heller ikke i de andre krisefortellingene tematiseres innvandreres fruktbarhetstall, med unntak av i Eskilds omtalte kronikk «Hva skjer med mor» (Eskild 2008). Her påpeker hun at kvinner fra ikke-vestlige land får dobbelt så mange barn som norske kvinner, men at myndighetene ønsker at disse kvinnene skal komme seg ut av hjemmet og inn i lønnsarbeid i stedet for å føde barn. «Dette politiske ønsket er et godt eksempel på storsamfunnets manglende respekt for det arbeidet flerbarnsmødre gjør,» hevder Eskild, og inkluderer slik innvandrerkvinnene i norskheten.

Det at innvandrerne nærmest ikke finnes i fortellingene om «norsk» reproduksjon, betyr imidlertid ikke at samtaler om innvandreres fruktbarhetstall ikke eksisterer. I det følgende skal jeg gjøre rede for tre fortellinger om innvandreres reproduksjonsmønstre som jeg har identifisert i arbeidet med materiale om reproduksjon i norsk offentlig diskurs i dag.

Fortellinger om forskjell

Den ene av disse fortellingene har jeg kalt fortellinger om forskjell. Forskjellsfortellingene kjennetegnes av at de beskriver innvandrernes fruktbarhetsmønstre i termer av ulikhet, med majoritetsbefolkningen som implisitt eller eksplisitt sammenligningsgrunnlag, og videre at denne forskjelligheten gjøres til et sentralt aspekt ved «deres» innbyrdes likhet og samstemte ulikhet fra «oss».

For å eksemplifisere denne formen for ytringer vil jeg vise til en tekst om Oslo som jeg har hentet fra Store norske leksikon på Inter-

nett. Selve teksten om byen går over noen sider og er delt opp i flere mindre kapitler, hvorav ett har overskriften «Befolkning og boliger». Nest siste avsnitt vies her til innvandrerbefolkningen og innvandrerbefolkningens sammensetning og bosted, med fokusering på hvem som bor hvor og hvordan. Avsnittet avslutter så med en setning jeg mener bryter med resten av innholdet: «Innvandrerbefolkningen er gjennomgående ung og med relativt høye barnetall». En forklaring på at nettopp barnetall trekkes frem i denne sammenhengen, kan selvsagt ha å gjøre med fremtidig byutvikling, idet mange unge og relativt høye barnetall på lengre sikt vil innebære særlig press på boliger, barnehager og skoler i disse områdene. På samme tid vil jeg hevde at denne setningen også sier noe om hva som oppfattes som relevant informasjon, og hva som oppfattes som en relevant forskjell. Et annet viktig poeng er fraværet av begrunnelser for hvorfor disse opplysningene er relevante. Konsekvensen av omtalen er at det produseres og reproduseres en forståelse av at innvandrere har et fruktbarhetsmønster som er vesentlig forskjellig fra befolkningen forøvrig, og videre at dette er viktig å vite, noe som igjen kan leses som at denne forskjellen potensielt også er problematisk.

Også i forskningstekster kan tilsvarende implisitte forståelser av store forskjeller mellom innvandrerne og majoritetsbefolkningen når det gjelder fruktbarhetstall, identifiseres. Og som jeg her vil vise, kan opplysende, informative tekster som uttalt og møysommelig avviser en del av de allerede beskrevne forskjellsforestillingene, selv samtidig bidra til å bygge opp under noen av de samme forestillingene. Statistisk sentralbyrås rapport «Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: 1 av 5 nyfødte har foreldre som har innvandret» av Aslaug Foss (2006) kan brukes til å eksemplifisere dette. Rapporten består av tre tette sider med

oppdatert faktainformasjon om innvandrerbefolkningens fruktbarhetsmønstre, og er slik en viktig kunnskapskilde til dette relativt utforskede feltet. Et viktig budskap i denne rapporten, slik jeg leser den, er også at innvandrerbefolkningen er en sammensatt gruppe, og at dette gjenspeiler seg i fruktbarhetsmønsteret. Til tross for fokuseringen på variasjon og mangfold kan det også her identifiseres noen generaliseringer som bidrar til å fremheve forskjellene mellom innvandrere og befolkningen forøvrig, mer enn likhetene. Konsekvensen er at innvandrerne ekskluderes fra kategorien norsk, og noen mer enn andre.

Et eksempel på en slik forskjellsfokustert formulering er en setning under overskriften «Økt fruktbarhet ved familiejenforening». Her beskrives fruktbarhetsratene til kvinner som har innvandret som voksne fra Asia, Afrika og Latin-Amerika slik:

Disse kvinnene får barn *mye tidligere* sammenlignet med både de som kom som barn fra dette området og med resten av befolkningen. (Foss 2006:2, min utheving)

Slik disse fruktbarhetstendensene beskrives her, kan det se ut som om forskjellene mellom bestemte innvandrerkvinner og befolkningen er veldig store, og at de aktuelle innvandrerkvinnene kanskje får barn allerede tidlig i tenårene. Videre mener jeg den eksplisitte sammenligningen som gjøres her, fører til at fruktbarhetsratene til kvinner som har innvandret som voksne fra Asia, Afrika og Latin-Amerika, fremstår som mindre normal og mindre heldig enn majoritetens fruktbarhetsatferd. Like nedenfor kan vi også lese:

I tillegg er det ofte vanlig i de landene de kommer fra at kvinner starter med barnefødsle tidlig, og at de fortsatt får relativt mange barn. (Foss 2006:3)

Hva «relativt mange barn» vil si her, opplyses det imidlertid ikke om, og heller ikke hva og hvem det er mange i forhold til. Det norske gjennomsnittet blir da et naturlig sammenligningsgrunnlag, og da kan kanskje alt over 1,9 barn betegnes som relativt mange? Samtidig beskrives jo, som vist ovenfor, 3 barn både som mer vanlig og også moderne og trendy i Norge. Vil relativt mange da si flere enn 1,9 eller flere enn 3? Altså: Hvor forskjellig er det egentlig, og kan det tenkes at språket som brukes her, bidrar til å gjøre forskjellene mellom utvalgte grupper innvandrere og majoritetsbefolkningen større enn de faktisk er, mens eventuelle likheter mellom innvandrere og etniske nordmenn blir vanskelig å få øye på?

Det andre poenget jeg vil trekke ut av denne rapporten, er hvordan utvalget av informasjon som presenteres, er med på å gjøre noen til mer innvandrere enn andre, og dermed også mer ikke-norske enn andre. Leseren presenteres for en mengde relevante opplysninger om ulike aspekter ved innvandrerbefolkningens fruktbarhetsatferd. Det er imidlertid noen grupper som beskrives og diskuteres mer utførlig enn andre, og de gruppene som er viet mest plass, er de hvor forskjellen til befolkningen forøvrig er størst. Blant annet er det viet en egen del til irakere og somaliere, som er de to gruppene med høyest fruktbarhet («Høy fruktbarhet blant kvinner fra Irak og Somalia»), og en egen for pakistanere, hvor fruktbarheten de siste femten årene har gått ned fra fire til litt over tre («Pakistanere nærmer seg 'norsk' fruktbarhetsmønster»). Til sammenligning er det skrevet lite om fruktbarhetsmønsteret til kvinner innvandret fra Europa, Nord-Amerika og Australia. En forklaring på dette informasjonsutvalget er trolig at opplysningsbehovet vurderes som størst for disse gruppene hvor forskjellene er mest tydelige, og at tydelige forskjeller også åpner for mer å skrive om. Effektene av denne skjev-

heten i opplysningsmengde blir imidlertid at europeiske, nordamerikanske og australske innvandrerkvinner nærmest umerkelig forsvinner inn i den norske majoriteten, mens ikke-vestlige, fargede flyktninger fra Irak og Somalia, samt arbeidsimmigranter fra Pakistan blir stående som representanter for innvandrerbefolkningen.

Negative fortellinger om for mange barn

I beskrivelsene av innvandreres fødselstall gjenkjennes også en annen fortelling om forskjell. Her er det imidlertid ikke forskjellen i seg selv som er tema, men at forskjellen er stor og også for stor. Mens den allerede beskrevne fortellingen om forskjell impliserer et potensielt problem ved innvandrernes andre fruktbarhetsmønstre, er det problematiske og uheldige med de for mange barna her en eksplisitt del av fortellingen.

Eksempelene på beskrivelser som føyer seg inn i og trekker på denne fortellingen, er mange og varierte. Alle har imidlertid det til felles at de gir uttrykk for en frykt for at noen bestemte grupper av folk, som oftest ikke-vestlige innvandrere og/eller muslimer, får så mange barn at de på lengre sikt vil komme i flertall og «overta» landet «vårt» og true «norsk» kultur, «norske» verdier og til dels også «norsk» biologi/rase. Høyerepolitikerer og samfunnsdebattanten Hallgrim Bergs bok *Amerikabrevet: Europa i fare* (2007) og deler av den medieoppmerksomheten denne fikk da den utkom, går direkte inn i en slik skrekkefortelling. I boken vies et helt kapittel til hvordan de høye fødselsratene for muslimske europeere representerer en trussel for Norge og resten av Europa, og budskapet er at den europeiske befolkningen må våkne opp og gjøre noe før det er for sent. Forfatteren Berg inngår blant en gruppe islamkritikere som fokuserer

på demografi. I boken roses også redaktør for nettstedet HonestThinking, Ole Jørgen Anfinsen, som gjentatte ganger har skrevet at ensartet etnisitet er et avgjørende vilkår for et harmonisk samfunn. Den nevnte Anfinsen var tilstede under lanseringen av *Amerikabrevet: Europa i fare*, og både han og Berg tok her opp farene ved høye fødselstallet i den muslimske delen av befolkningen (*Aftenposten* 27.02.07). I likhet med Berg har også sosiologiprofessor Sigurd Skirbekk fått medieoppmerksomhet for sine varsler om en muslimsk befolkningseksplisjon, blant annet i en lengre debatt med Olav Randen i *Klassekampen* våren 2007.

Når det gjelder ideologiske debatter om befolkningssammensetning og fødselstall i ulike deler av den norske befolkningen, er Internett et sentralt forum. Foruten allerede nevnte Honest Thinking har også Document.no markert seg som skeptisk til (den muslimske) innvandringen til Norge, også den innvandringen de mener skjer i form av biologisk reproduksjon. Flere eksplisitt rasistiske og nazistiske organisasjoner formidler også motstand mot innvandreres påstått høye fødselstall på sine nettsider.⁸

Mange av de uttalelsene jeg kategoriserer inn under denne negative forskjellsfortellingen, tar utgangspunkt i befolkningsfremskrivinger. Hvor viktige disse fremskrivingene er, ble svært tydelig da Statistisk sentralbyrå offentliggjorde sine siste prognoser i juni 2009. I etterkant fulgte en debatt om hvorvidt de ulike prognosekategoriene som byrået opererte med, var realistiske eller ikke, og det ble ytret flere påstander om at Statistisk sentralbyrå underkommuniserer hvor stor andel innvandrerbefolkningen vil komme til å utgjøre for Norge i fremtiden. Blant annet publiserte *Dagbladet.no* en lang artikkel hvor de som her ble kalt sentrale samfunnsdebattanter, blir spurt om hva som skjer hvis muslimer blir i

flertall i Norge. En av dem som fikk uttale seg, var Hege Storhaug i organisasjonen Human Right Service. Foruten å påpeke en svært dystre fremtid for norsk demokrati og rettssystem, gikk Storhaug også i rette med Statistisk sentralbyrås fremskriving og presenterte en alternativ utregning som spådde et muslimsk flertall i Oslo allerede i 2026 (*Dagbladet.no* 10.06.2009). I samme artikkel avfeier en rekke andre samfunnsdebattanter og forskere et slikt scenario som urealistisk. Blant annet uttaler førsteamanuensis Berit Thorbjørnsrud at det er utenkelig med muslimsk flertall i Norge (*Dagbladet.no* 10.06.2009).

I disse negative fortellingene om for mange barn er innvandrerne ekskludert fra kategorien «norsk», og figurerer i stedet som en trussel for «norskheten», både symbolsk og biologisk. «Deres» reproduksjonsmønstre er her ikke bare et uttrykk for intern likhet og forskjellighet fra «det norske», men er også sentralt i konstruksjonen av innvandring og innvandrere som et samfunnsproblem. På samme måte som i forskjellsfortellingen er det også i dette tilfellet noen som blir mer innvandrere enn andre. Mens ingen bekymrer seg for de mange svenskene og danskene som fødes her til lands, ser det ut til at muslimene og deres barn konstrueres som særlig problematisk og truende.

Med tanke på de positive fortellingene om mange barn og hyllesten av det norske gjennomsnittet på 1,9, fremstår denne negative fortellingen om de for mange barna som paradoksal. De påståtte fødeglade muslimene skulle ifølge den «norske» suksessfortellingen tvert imot blitt hyllet og feiret for sine positive fruktbarhetstall og også oppmuntret til å fortsette det viktige arbeidet med å føde nye norske samfunnsborgere. Det er med andre ord godt mulig å se for seg en helt annen konstruksjon av innvandrernes fruktbarhetsmønstre enn den jeg har vist, og en slik alter-

nativ konstruksjon ville kunne fått andre konsekvenser. Dette vil jeg straks vende tilbake til. Her vil jeg nøye meg med å påpeke at slike positive fortellinger om innvandrernes gode fruktbarhetstall glimrer med sitt fravær i norsk offentlig diskurs i dag, med unntak av Anne Eskilds påpekning av det viktige og riktige/naturlige arbeidet ikke-vestlige flerbarnsmødre gjør (Eskild 2008).

Optimistiske fortellinger om tilpasning

Et sentralt tema både i medieoppslag og forskningstekstene som omhandler familieliv blant innvandrere i Norge, er den senere tids endringer, eller også forestilte og forventede endringer i fruktbarhetstallene for denne delen av befolkningen. Det er i disse tekstene jeg identifiserer den tredje formen for fortelling som jeg kaller optimistiske fortellinger om tilpasning. Kjennetegnet ved disse fortellingene er at de ikke legger like stor vekt på hvordan innvandrernes fruktbarhetsmønstre skiller seg fra majoritetsbefolkningens fruktbarhetsmønstre, men i stedet fokuserer på tegn til økt likhet mellom de to kategoriene. Det er imidlertid ikke snakk om to grupper som beveger seg mot hverandre, men at innvandrerne utvikler større likhet med befolkningen forøvrig. Dette kommer også tydelig til uttrykk ved at endringer i retning større likhet med den øvrige befolkningen omtales som «å nærme seg det norske», «tilpasning» og «mål på grad av integrering» (Lappegård 2000, Kavli 2004, Østby 2004).

Et eksempel på dette er å finne i Aslaug Foss sin rapport «Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: 1 av 5 nyfødte har foreldre som har innvandret» (2006), hvor jeg ovenfor analyserte frem en forskjellsfortelling. Som allerede nevnt, vier denne rapporten en egen del til pakistanerne, hvor fokus er nettopp hvordan



(Foto: © iStockphoto)

deres fruktbarhetsmønstre «ser ut til å nærme seg det norske», og at det kan tyde på at «fruktbarhetsmønsteret for etterkommere av pakistanere i fremtiden vil nærme seg det norske enda mer» (2006:3). I teksten informeres det også om at «innvandrere fra India, Iran og Vietnam i løpet av de siste årene har fått et fruktbarhetsmønster som blir stadig mer likt hele befolkningens» (2006:2–3). Samtidig som det fokuseres på forskjeller, brytes også innvandrer-kategorien mer eksplisitt opp, og hovedbudskapet blir endring i retning likhet vel så mye som forskjell.

Også artikkelen «Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet» (Kavli 2004) kan brukes til å eksemplifisere denne tilpassningsfortellingen. Under overskriften «Andre generasjon: Moderne, men på egne vilkår» beskriver Kavli «en tydelig og talefør generasjon unge, født i Norge av innvandrede foreldre», som «[...] på flere områder gir et mer moderne inntrykk enn foreldregenerasjonen» (2004:

303–304). Kavli viser til en mer positiv holdning til kvinners yrkesaktivitet og også en faktisk høyere yrkesaktivitet blant disse kvinnene, og hun hevder at «[...] det skjer en tilnærming til norske familieformer blant norskfødte med innvandrerbakgrunn – en tilnærming vi også finner igjen i fertilitetsnivå og ekteskapsalder» [...]. Slik jeg leser dette, kommuniseres det et slags håp også for denne delen av befolkningen, og fruktbarhetsatferd inngår i dette. Hva som eventuelt er håpefullt, sies ikke eksplisitt, men ut fra konteksten ser det ut til å være snakk om en nedgang i fertilitetsnivået. At denne informasjonen ikke gis eksplisitt, kan tolkes som en selvfølgeliggjøring av at færre barn er positivt for kvinner, og at det også impliserer modernitet og norskhet. Den optimistiske endringsfortellingen illustreres så med en beretning om en pakistansk tobarnsmor i midten av 30-årene, som er født i Pakistan og oppvokst i Norge. På spørsmål om hun ønsket seg flere barn, svarer kvinnen følgende:

Jeg vil ikke ha flere enn to barn. Jeg ville følge opp barna mine på en bra måte og da kunne jeg ikke jobbe samtidig. Nå har jeg fått denne jobben som er morsom. Hvis jeg får flere barn nå, måtte jeg slutte. (Kavli 2004: 305)

Kavli tolker kvinnens svar som at hun «videreførte foreldrenes verdisett som tilsa at mødre er hjemme mens barna er små, men ved å få færre barn kunne hun være både tradisjonell og moderne – etter hverandre» (Kavli 2004: 305). Moderniteten knyttes, som vi ser, til det å få færre barn, eller mer presist til det å få to barn, og fortellingen om «innvandrerne» plasseres slik inn i en utviklingshistorie fra et tradisjonelt stua full til et moderne tobarnskull, og fra et undertrykket, ufritt liv i hjemmet til et moderne og likestilt liv som lønnsarbeider.

Til forskjell fra de to andre fortellingene om innvandrernes fruktbarhetsmønstre, nanserer denne tilpasningsfortellingen bildet av innvandrerne som en homogen og generalisert gruppe der alle er forskjellige fra «det norske» når det gjelder fruktbarhet. Det pekes på at forskjellene ikke alltid er så store, og at det er tegn til betydelig endring i retning enda større likhet med «norsk» praksis, i alle fall for utvalgte grupper. De gruppene som utviser endring, inviteres slik inn i det norske, men denne inklusjonen er ikke uforbeholden, idet premisset er at de må føde «norsk». De må med andre ord bli som «oss», samtidig som de ikke må bli slik fortellingen om «oss» til dels også er, hvor «vi» gjerne skal få både tre og fire barn. Slik kommuniserer også tilpasningsfortellingene forskjell og bidrar dermed til eksklusjon fra kategorien «norsk», samtidig som det formidles en eventuell mulighet for inklusjon ved at «de» endrer seg til å bli mer lik «oss». Hvor inkludert man faktisk kan bli med et gjennomsnitt på 1,9 barn, er imidlertid fortsatt et åpent spørsmål. Det samme gjelder for-

holdet mellom fruktbarhetstall, integrering og «norskhet», og hvorvidt et gjennomsnittlig fruktbarhetstall faktisk kan si noe om hvor integrert og/eller «norsk» man er eller ikke er. Dette diskuteres i Statistisk sentralbyrås notat «Innvandrere i Norge – Hvem er de og hvordan går det med dem?» (Østby 2004), hvor det også åpnes for alternative tolkninger av endringer i innvandreres fruktbarhetsmønstre.⁹ Forøvrig ser det ut til at fruktbarhetsmønstre tas for gitt som relevant og meningsfullt mål på integrering, og kanskje også på «norskhet».

4,5 barn – «feil», men også god å ha?

Jeg har her vist hvordan både media og forskere er med på å produsere og reproducere forestillinger om positivt høye «norske» fruktbarhetstall, mens innvandrernes fruktbarhetstall beskrives som utpreget forskjellige og også problematiske, om enn potensielt foranderlige.

1,9 barn konstrueres på denne måten som en sentral del av «vår» egenart mens «deres» 4,5 eller 2,4 og eventuelt også 2,0 barn, potensielt konstrueres som en del av «deres» vesensforskjell fra «oss», en forskjell som også rangeres. Slik blir «norske» fødselstall en del av «vårt» nasjonale prosjekt og «vår» nasjonale identitet, som «de» ikke får true, samtidig som «de» med sin negative forskjellighet bidrar til konstruksjon av monolittiske og samlende, normale «norske vi». Disse konstruksjonene kan imidlertid ikke forstås uavhengig av andre forståelser av hvem innvandrerne er, og hvilke innvandrere som potensielt representerer forskjellighet. Tvert imot kan det se ut til at fortellinger om reproduksjon føyer seg inn i og slik styrker andre fortellinger om likhet og forskjell. Dette kan i så fall forklare hvorfor en europeisk innvandrer kvinne sannsynligvis ikke risikerer den samme forskjellsfokuseringen uavhengig av hvor mange barn hun får,

mens muslimske kvinner gjerne forbindes med store barnekull også om de kun har ett eller to barn.

Konstruksjonene av innvandrernes fruktbarhetstall som «feil» og «våre» som «riktige», for å bruke Ouis (2005) sine begreper, føyer seg inn i den kjente fortellingen om hvordan Oksidenten konstruerer Orienten som et negativt speilbilde, og slik gjør seg selv til et selvfølgelig og normativt sentrum (Said 2001). Dette forklarer også det paradoksale i at høye fødselstall uttrykkes som positivt og ønskverdig når det er snakk om «norske» kvinner, mens det blir «feil» når innvandrerkvinner får mange barn, implisitt for mange.

Her kan det imidlertid også være mulig å se for seg at det ikke bare er antall barn som er «feil» med innvandrernes reproduksjon, men at det dessuten ligger til grunn en uutalt forståelse av at innvandrere får barn av «feil» årsak eller på «feil» måte. Med utgangspunkt i den positive koblingen mellom «de norske» fruktbarhetstallene og likestilling, vil jeg spørre om et av problemene med innvandrernes reproduksjon, slik dette fremstår i norsk offentlig diskurs i dag, er nettopp at «de» er for lite likestilte? I så fall kan man se for seg at et fruktbarhetstall på for eksempel 4,5 oppleves som en trussel mot «den norske» likestillingen, på samme tid som forestillingene om innvandrerkvinnens manglende likestilling, slik dette kommer til uttrykk blant annet i «deres» mange barn, også er god å ha for sammenligning. Med andre ord kan det hende at snakket om store forskjeller, for mange barn og positive tegn til endring ikke bare handler om et nasjonalstatlig (implisitt) ønske om å styrke den norske majoritetens videre posisjon og hegemoni. Det kan også handle om at «det norske vi-et» trenger de «feile», ulikestilte 4,5-fortellingene for å speile «vår» gode, likestilte «norskhet» (jf. Gullestad 2002).

Hvem kan reproducere «norskhet»?

Når Norge hyller sine fødselstall og kvinnene som føder disse barna, i tillegg til at de er i jobb, kan dette, med utgangspunkt i teorier om biologisk reproduksjon som symbol på nasjonens reproduksjon, betraktes som et eksempel på en kollektiv representasjon av nasjonen Norge og nordmenn som et samlet, homogent, moderne og likestilt folk. Innvandrere ekskluderes her fra «norskheten» både gjennom taus usynliggjøring og gjennom de mange konstruksjonene av «deres» reproduksjon som noe eget og potensielt problematisk forskjellig fra «norsk» reproduksjon. I så måte vil jeg hevde at de fortellinger om reproduksjon som jeg har analysert frem av norsk offentlig diskurs, har bestemte samlende og nasjonalistiske effekter i dagens Norge.

Med utgangspunkt i fortellingene om «norsk» reproduksjon, hvor nettopp høye tall omtales som et ønsket gode, blir konstruksjonen av innvandreres angivelige høye tall som et problem paradoksal. En måte å forstå dette på er at det oppfattes som viktigere å få mange av spesifikke typer barn, og at hvilke barn som er særlig ønsket, og hvilke som ikke er det, handler om forholdet mellom det biologiske og det symbolske aspektet ved reproduksjon. Mens den norske nasjonalstaten og den norske majoriteten ønsker etnisk norske barn velkommen, og stimulerer etnisk norske (heteroseksuelle) par til å føde mange barn, er de mer skeptiske til at innvandrerne føder mange barn, ettersom disse barna ikke er i slekt med «det norske». «De» er ikke en del av «den norske familie» og «de» er ikke bærere av «norsk kultur». Selv om innvandrere gjennom biologisk reproduksjon kan påvirke Norges gjennomsnittlige fødselstall positivt, kan de i et slikt perspektiv likevel ikke bidra til «den norske» nasjonens overlevelse og eventuelle vekst.

Beskrivelser av og ytringer om hvordan noen «er» og lever, finnes ikke bare «der ute», men inngår i hverdagslivet til dem som blir beskrevet og omtalt (Lewes 2006). Slik har diskurser også effekter for dem som lever med og i dem. Et gjennomgangstema i denne artikkelen har vært hvordan konstruksjoner av forskjell kan bidra til å ekskludere innvandrerne fra kategorien «norsk». En mulig konsekvens av dette er diskriminering, undertrykkelse og rasisme, samt legitimering av dette. Det kan også være at innvandrere som opplever å bli kategorisert som utpreget forskjellige og potensielt problematiske, internaliserer disse forståelsene og ender opp med å føle seg fremmede i «det norske», uten at de nødvendigvis føler seg mer hjemme i innvandrerkategoriene de stadig plasseres inn i.

Når det gjelder diskursive konstruksjoner av fruktbarhetsmønstre, har flere studier vist at dette også kan påvirke både grupper og individers rettigheter til reproduksjon, retten til å ta hånd om sine egne biologiske barn og muligheter til å gi sine barn en god og trygg oppvekst (Gutiérrez 2008; Kanaaneh 2002; Lim 2005; Nelson 2003; Solinger 2005). Innvandrere i Norge vil i sine daglige liv møte de fortellingene om forskjell, (for) høye tall og optimistiske tegn til endring som jeg her har analysert frem fra den offentlige diskurs. De vil oppleve å bli kategorisert ut ifra dem, de vil oppleve at deres grad av integrasjon og eventuell «norskhet» og «ikke-norskhet» vurderes ut ifra blant annet deres reproduktive praksiser, og de vil oppleve at deres egne reproduktive praksiser lett plasseres inn i de fortellingene som allerede dominerer den offentlige diskursen. Slik kan man se for seg at fruktbarhetsfortellinger også kan ha betydning for innvandreres reproduktive atferd, deres familieplanlegging og deres eventuelle foreldreskap.

For å unngå å låse innvandrere i Norge fast i fortellinger som potensielt har undertryk-

kende og ekskluderende effekter, er det viktig både å destabilisere fortellingene om «oss» og «dem» og å åpne opp for et større mangfold av fortellinger. Flere av disse fortellingene bør gå på tvers av etnisitet og bakgrunn, og øke fokuseringen på variasjon. Slik kan man se for seg at diskurser om reproduksjon, som tydelig er velegnet for konstruksjon av nasjonale fellesskap og utgrensning av unormale, upassende, «ikke-borgere», også kan være et godt utgangspunkt for både forhandling om inklusjon og medborgerskap, og refleksjon over hva det vil si å være «norsk». ★

Noter

- 1 Tittelen henter inspirasjon fra den kjente norske studien *Fra stua full til tobarnskull: om nedgangen i barnetall i norske familier i de siste 200 år, med særlig vekt på perioden 1890–1930* (Sogner, Randsborg og Fure 1984). Mange har bidratt med gode og konstruktive innspill til denne artikkelen. Jeg vil rette en særlig takk til redaktørene Åse Røthing og Tone Hellesund, tidsskriftets to anonyme konsulenter, samt til Trine Annfelt og Siri Øyslebø Sørensen.
- 2 Begrepet innvandrер viser her til personer som selv en eller annen gang har innvandret til Norge. Denne definisjonen samsvarer med Statistisk sentralbyrå (SSB) sin begrepsbruk, etter at de i 2008 ekskluderte den tidligere andre generasjon (nå norskfødte med innvandrereforeldre) fra innvandrerkategorien. Den innvandrere-definisjonen jeg bruker her, samsvarer også med den gruppe kvinner som er inkludert i SSB sine statistikker over innvandrerkvinner og fruktbarhet.
- 3 I artikkelen brukes anførselstegn som en løsning på det paradoks at jeg ser meg nødt til å bruke kategorier og begreper som jeg samtidig ønsker å problematisere og utfordre. I deler av teksten er ikke denne problematiseringen like relevant, og for å gjøre teksten mer leservennlig, har jeg da unnlatt å bruke en slik tegnsetting.
- 4 Eitersom jeg ikke har tilgang til selve talen har jeg her benyttet Marit Rønsens beskrivelse av denne i artikkelen «Fertility and family policy in Norway – A reflection on trends and possible connections» (Rønsen 2004).
- 5 Alle tall på fruktbarhet som anvendes her, er hentet fra Statistisk sentralbyrås statistikker. Tallene det vises til, er samlet fruktbarhetstall (SFT), det vil si det gjennomsnittlige antall levendefødte barn som under gjeldende fruktbarhetsforhold vil bli født av en kvinne som gjennomlever hele den fødedyktige perioden.
- 6 Den tjekkiske demografen Jitka Rychtarikova, historiker og førsteamanuensis ved UiB, Arne Solli og Trude Lappegård, da doktorgradsstipendiat i Statistisk sentralbyrå.
- 7 Ifølge Foss (2006) ville SFT i 2004 vært 1,76 i stedet for det registrerte 1,83 hvis innvandrerbefolkningen ikke var inkludert i beregningene. I henhold til de definisjo-

ner SSB opererte med i 2006, antas innvandrerbegrepet her å vise til både de som selv har innvandret til Norge, og deres barn.

- 8 For eksempel www.solkorset.org og www.norge2050.info.
- 9 Blant annet pekes det her på at endringer i innvandre-res fruktbarhet i retning større likhet med befolkningen forøvrig også kan være uttrykk for at det er sterke øko-nomiske og sosiale realiteter som styrer fruktbarhe-ten, og at likhet i atferd vel så gjerne kan være et uttrykk for at rammebetingelsene er de samme som at normene er de samme (Østby 2004:123).

Litteratur

- Aftenposten 17.04.2009. «Status med flere barn».
- Aftenposten 11.07.2009. «Unge norske kvinner prioriterer ikke barn».
- Aftenposten 27.02.2007. «Amatøren Hallgrim Berg».
- Aftenposten 01.08.2005. «– Få barn tidligere».
- Allan, S. 1998. «News From NowHere: Televisual News Discourse and the Construction of Hegemony». I: Allan Bell og Peter Garret (red.): *Approaches to Media Dis-course*. London: Blackwell.
- Andersen, Edvard 2007. «Kvinner i Norge blant Europas mest fruktbare». *Samfunnsspeilet* 3:53–54.
- Anthias, Floya and Yuval Davis, Nira. 1989. *Woman-Nation-State*. London: Edward Arnold.
- Arnoldi, Jakob. 2005. «Medieanalyse og Niklas Luhmanns systemteori». I: Margareta Järvinen og Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative metoder i et interaksjonistisk perspektiv. Interview, observationer og dokumenter*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Berg, Halgrim. 2007. *Amerikabrevet: Europa i fare*. Oslo: Koloritt forlag AS.
- Brown, Jessica A. og Myra M. Ferree 2005. «Close Your Eyes and Think of England. Pronatalism in the British Print Media». *Gender and Society* 26:22–42.
- Bøhler, Jan. 2008. «Vi trenger flere barn!» *Kronikk i Dag-bladet* 28. juli 2008.
- Caldwell, John C. og Thomas Schindlmayr 2003. «Explanations of the fertility crisis in modern societies: A search for commonalities». *Population Studies* 57 (3):241–263.
- Dagbladet 17.01.2004. «Vi vil ha flere barn!».
- Dagbladet.no 10.06.2009. «Hvis muslimene blir i flertall». <http://www.dagbladet.no/2009/06/15/magasinet/islam/innvandring/integrering/6650884/> Lastet ned 16.06.2009.
- Dagbladet.no 03.03.2008. «– Unge må løse Europas prob-lem i sengen». <http://www.dagbladet.no/magasinet/2008/03/03/528583.html>. Lastet ned 03.06.2009.
- Dagens Medisin 19.02.2009. «Vi føder rekordmange barn!»
- Dagsavisen 20.04.2007. «En, to, tre er trendy».
- Delaney, Carol 2004. *Investigating Culture: An Experiential Introduction to Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Dinside.no 19.06.2007. «Fruktbare norske kvinner». <http://www.dinside.no/386443/fruktbare-norske-kvinner>
- Douglass, Carrie B. 2005. *Barren States. The Population «Implosion» in Europe*. Oxford, New York: Berg.
- Dzamarjia, Minja T. 2008. «Hva skal 'innvandreren' hete?» *Samfunnsspeilet* 4.
- Einhorn, Barbara. 2006. «Insiders and Outsiders: Within and Beyond the Gendered Nation». I: Katy David, Mary Evans and Judith Lorber (red.): *Handbook of Gender and Women's Studies*. London: SAGE Publications.
- Ellingsæter, Anne L. 2009. «Leave policy in the Nordic wel-fare states: a 'recipe' for high employment/high fer-tility?» *Community, Work and Family* 12 (1):1–19.
- Esild, Anne. «Hva skjer med mor?» *Aftenposten* 24.12.2008
- Foss, Aslaug H. 2006. «Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: I av 5 har foreldre som har innvandret». *Samfunns-speilet* 4.
- Gal, Susan og Gail Kligman (red.) 2000. *Reproducing Gen-der: Politics, Publics, and Everyday Life after Socia-lism*. Princeton, NJ: University of Princeton Press.
- Gullestad, Marianne. 2002. *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gutiérrez, Elena R. 2008. *Fertile Matters. The Politics of Mexican-Origin Women's Reproduction*. Austin: Univer-sity of Texas Press.
- Hall, Stuart (red.) 1997. *Representation: cultural represen-tations and signifying practices*. London: Sage/Open University.
- Jensen, Ann-Magritt 2004. «Harde fakta om myke menn». I: Anne Lise Ellingsæter og Arnlaug Leira (red.): *Velferdsstaten og familien. Utfordringer og dilemmaer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Kanaaneh, Rhoda A. 2002. *Birthing the nation. Strategies of Palestinian women in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Kavli, Hanne C. 2004. «Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet». I: Anne Lise Ellingsæter og Arnlaug Leira (red.): *Velferdsstaten og familien. Utford-ringer og dilemmaer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Klassekampen 10.11.2007. «Befolkningskollaps i Europa».
- Kligman, Gail 2005. «A Reflection on Barren States: The Demographic Paradoxes of Consumer Capitalism». I: Carrie Douglas (red.): *Barren States. The Population «Implosion» in Europe*. Oxford, New York: Berg.
- Klikk.no 20.11.2008. «Hurra vi føder flere barn» <http://www.klikk.no/foreldre/foreldrerollen/article370017.ece>
- Kristensen, Guro K. (under utgivelse) «Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og 'norskhet'». I: Anne-Jorun Berg, Anne-Britt Flemmen og Berit Gullik-stad (red.): *Likestilte norskheter – om kjønn og etnisi-tet*. Trondheim: Tapir.
- Kvinner og Klær 27/2008. «Trendy med 3».
- Lappegård, Trude 2000. *Mellom to kulturer – Fruktbar-hetsmønstre blant innvandrerkvinner i Norge*. Rapport 25/2000, Statistisk sentralbyrå.
- Lewes, Gail 2006. «Imagines of Europe: Technologies of Gender, Economies of Power». *European Journal of Women's Studies* 13:87–102.
- Lim, Anna 2005. «Making Family: Depopulation and Social Crisis in France». I: Carrie Douglass (red.): *Barren Sta-tes. The Population «Implosion» in Europe*. Oxford, New York: Berg.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures. Identities, Tra-ditions, and Third World Feminism*. New York og Lon-don: Routledge.
- Nelson, Jennifer 2003. *Women of Color and the Repro-ductive Rights Movement*. New York og London: New York University Press.
- Ouis, Pernilla. 2005. «Från njutningsmänniska till frustre-

- rad puritan: Muslimsk seksualitet i ett historisk perspektiv». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4.
- Rapp, Rayna 1999. *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York: Routledge.
- Røsen, Marit og Kari Skrede. 2007. «Familiepolitikk og fruktbarhet». *Tidsskrift for velferdsforskning* 10 (3):181–197.
- Røsen, Marit. 2004. «Fertility and family policy in Norway – A reflection on trends and possible connections». *Demographic Research*. Volume 10. Article 10.
- Said, Edward W. 2001 [1978]. *Orientalismen*. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Skrede, Kari 2004. «Familiepolitikken grense – ved 'likestilling light'?» I: Anne Lise Ellingsæter og Arnlaug Leira (red.): *Velferdsstaten, utfordringer og dilemmaer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Skrede, Kari og Marit Røsen 2006. «Likestilling og fruktbarhet. Hvor bærekraftig er den nordiske familiepolitiske modellen». *Samfunnsspeilet* 2:2–9.
- Sogner, Sølvi, Hege Randsborg og Eli Fure. 1984. *Fra stua full til tobarnskull: om nedgangen i barnetall i norske familier i de siste 200 år, med særlig vekt på perioden 1890–1930*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Solinger, Rickie. 2005. *Pregnancy and Power. A Short History of Reproductive Politics in America*. New York og London: New York University Press.
- Spilker, Kristin. 2008. «Norsk biopolitikk i et komparativt og interseksjonelt perspektiv. Biopolitikk». Prøveforelesning til PhD-graden *Assistert slektskap. Biopolitikk i reproduksjonsteknologiens tidsalder*. Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU.
- Stark, Laura og Hans-Peter Kohler 2002. «Perceptions of low fertility in the popular press». *Population Research and Policy Review* 21:535–574.
- Store norske leksikon, snl.no, 25.09.2009, <http://www.snl.no/Oslo#menuitem6>
- Tuori, Salla. 2009. «Postcolonial and Queer Readings of 'Migrant Families' in the Context of Multicultural Work». I: Suvi Keskinen, Salla Tuori, Sara Irni og Diana Mulinari (red.): *Complying With Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Winter Jørgensen, Marianne og Louise Phillips 1999. *Diskursanalyse som teori og metode*. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.
- Østby, Lars (red.) 2004. *Innvandrere i Norge. Hvem er de og hvordan går det med dem? Del I Levekår*. Statistisk sentralbyrå 2004/66.

Av CATRIN LUNDSTRÖM

Vit respektabilitet

Den svenska nationens könade symbolik och unga kvinnors kulturella praktiker

I denna artikel låter Catrin Lundström ett svenskt sexualitetsideal möta föreställningar om ras, etnicitet och klass genom intervjuer med unga kvinnor med bakgrund i Latinamerika. Medan de unga kvinnorna exkluderas ur den svenska nationella berättelsen om vithet kan de konstituera sig som svenska genom att knyta an till idéer om sexuell frigjordhet. Men dessa sexuella distinktioner är sammanflätade med koloniala diskurser om ras och klass som drar upp gränser för det respektabla och det icke-respektabla.

Nation och kön¹

Women are not equal to the nation but symbolic of it. (Sharp 1996:99)

Så gott som överallt förknippas den nationella mytologin med kvinno-symboler. Moder Svea är ett exempel på en sådan nationell symbol. Kvinnor har i den meningen en specifik betydelse och uppgift i bevarandet av nationens gränser, skriver Joanne Sharp (1996). Men kvinnor *representerar* inte nationen. De *symboliserar* den, särskilt i egenskap av mödrar, menar hon. Som symboler och reproducenter av ideologiska föreställningar knutna till den nationella gemenskapen bär kvinnor ansvaret för att bevara de imaginära gränserna för ras, etnicitet, moralisk status, klasstillhörighet, det vill säga, nationens symboliska band (cf. Anthias & Yuval-Davis 1992).²

Men som sociologen Nira Yuval-Davis (1997) påpekar har inte alla kvinnor likartade positioner eller relationer till nationens symbolik. Konstruktioner av nationen vilar snarare på specifika hegemoniska föreställningar om femininitet som ställer kvinnor i skilda positioner i förhållande till nationsskapandet. Sociologen Patricia Hill Collins (1999) hävdar till exempel att svarta kvinnor inte utgör symboler för (den föreställt vita) nationen på samma sätt som vita kvinnor, vilka bildligt och bokstavligt förväntas reproducera denna (McClintock m.fl. 1997). Icke-vita kvinnor förkroppsligar inte den hegemoniska vita femininiteten och har således begränsat utrymme att reproducera den nationella symbolik som är knuten till denna position. Svarta mödrar, liksom arbetarklassmödrar, framställs snarare som ett potentiellt hot mot reproduktionen av nationella ideologier än som upprätthållare av desamma, menar Collins (1999).

I denna artikel intresserar jag mig för den svenska nationsspecifika hegemoniska femini-

niteten och hur föreställningar knutna till denna upprätthålls genom rasifierade och klassmärkta sexualitetsideal. Empiriskt undersöker artikeln hur en grupp unga latinamerikanska kvinnor, det vill säga en grupp som har erfarenheter av att exkluderas ur denna nationsspecifika position, förhåller sig till nationella ideal och ideologier kring sexualitet och femininitet. Vilka föreställningar om sexualitet genomsyrar de unga kvinnornas berättelser om svenskhet och nationell tillhörighet? Hur använder de nationella ideologier om kön och sexualitet i sina förhandlingar om svenskhet? Med vilka medel kan de göra anspråk på nationell tillhörighet och på vilka grunder utestängs de från att tillhöra densamma? I linje med tidigare litteratur menar jag att heterosexualitet, vithet och medelklass formar specifika ideal för vad som uppfattas som en svensk, normativ, respektabel sexualitet, och utgör ideal som människor har olika tillgång till (Ambjörnsson 2004; Mattsson & Pettersson 2006). I artikeln vill jag vidareutveckla denna diskussion genom att undersöka hur heterosexualitet, som rasifierad diskurs och praktik, blir verkningsfull på motstridiga sätt i skapandet och upprätthållandet av nationell tillhörighet, genom både inkluderande och exkluderande processer.

Metodologiskt tar artikeln sin utgångspunkt i individuella intervjuer, parintervjuer och fokusgruppdiskussioner genomförda 2003–2004 med tjugonio gymnasietjejer i åldern 14–20 år med bakgrund i Latinamerika, de flesta av dem födda och/eller uppväxta i Sverige, och några är adopterade. Många av dem bor i de mångetniska förorter som kringgärdar Stockholm. Ungefär hälften har chilenska föräldrar.³ Övriga har sin bakgrund i Peru, Nicaragua, Bolivia och Kuba. Som helhet präglas den latinamerikanska historien i Sverige av den chilenska exilen under Augusto Pinochets diktatur, vilket medförde

att latinamerikaner under 1970-talet mottogs «positivt» jämfört med många andra diasporagrupper. Under 1980- och 1990-talet kom dock den latinamerikanska diasporan att inkluderas i en svensk homogen föreställning om «invandrare, tydligt konnoterad med en diskurs om kulturell skillnad. Under senare år har andra representationer av «det latinamerikanska» i form av musik, barer och salsadiskotek intagit den svenska scenen, vilket ånyo förändrat bilden av latinamerikaner i Sverige (Lundström 2009).

En grund för artikelns resonemang och analys är idén om att nationell tillhörighet inte enbart artikuleras genom formella villkor, så som politiskt och formellt medborgarskap. Tillhörighet till nationen handlar även om informella praktiker som rör konstruktioner av kön och sexualitet, liksom ras och klass, som konkurrerar med de formella. En sådan koppling bottenar i en förståelse av nationen som en *föreställd gemenskap*, som liksom Benedict Anderson (1996:21) påpekar inte känns igen på sin falskhet/autenticitet, utan på hur den föreställs, och som jag avser att visa kan gränserna för den svenska föreställda gemenskapen fungera såväl inkluderande som exkluderande, beroende av sammanhang och interaktion.

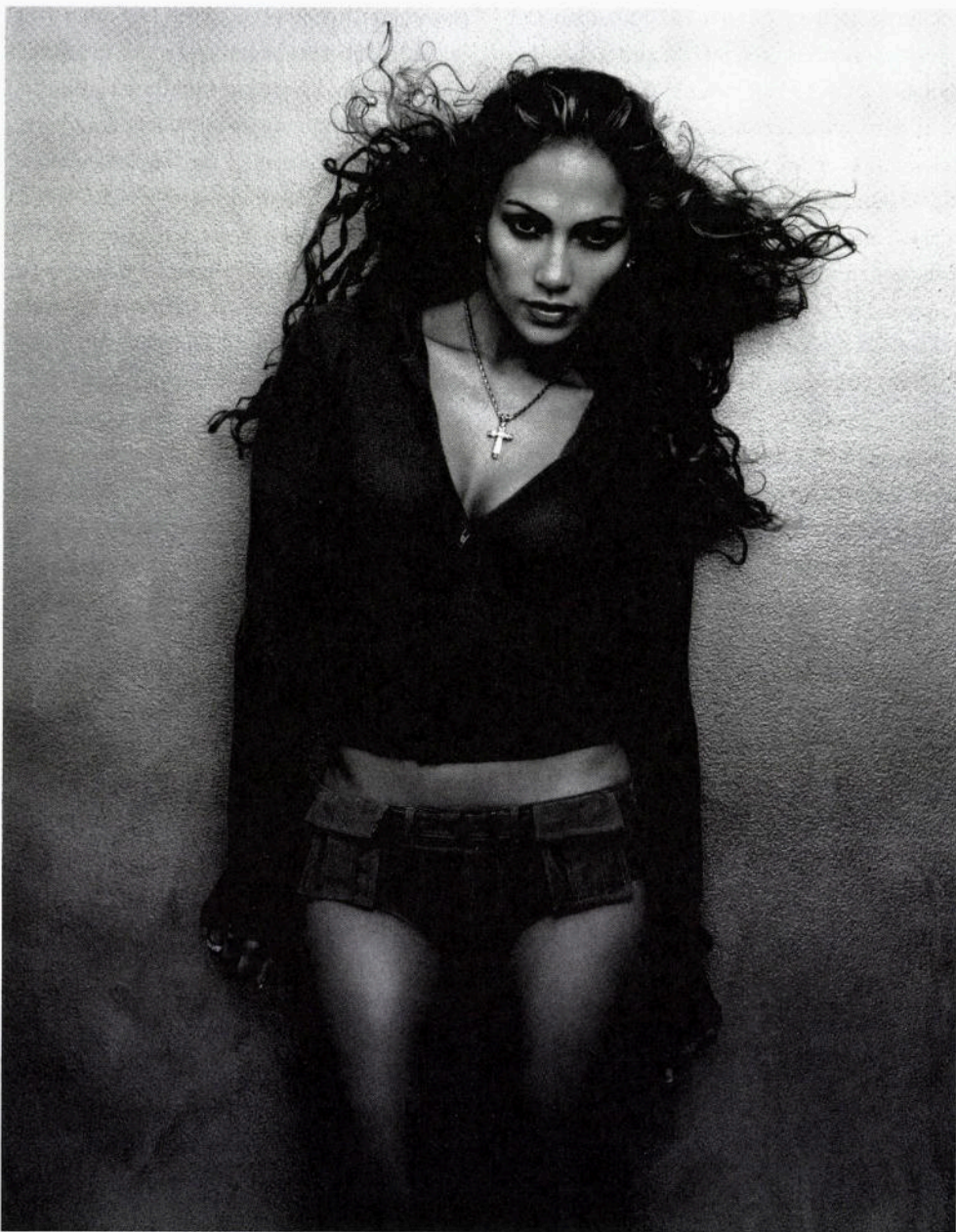
Svenskhet – en berättelse om kön, sexualitet och ras

Inom den svenska feministiska forskningen har man påpekat hur idéer om heterosexualitet och kön är implicit och explicit förankrade i det svenska (vita) nationsprojektet (Mattsson och Pettersson 2006). En «bra» sexualitet för unga kvinnor i en svensk kulturell kontext motsvarar en sammankoppling av kärlek och sex inom en heterosexuell kärleksrelation, menar sociologen Gisela Helmius (1990). Sexualitet organiserad inom en heterosexuell

parrelation grundad på kärlek utgör den «kärleksideologi» som Helmius ser som rådande i svensk kultur. I denna kulturella sexualitetsnorm är föreställningen om «den fulländade tvåsamheten» en central del, menar Helmius (1990:90), där det är den heterosexuella tvåsamheten som avses (se även Nordin 2007).

Utifrån denna logik menar socialantropologen Ann Frisell Ellburg (Frisell 1996) att överträdelser mot den svenska kärleksideologin kan ske från (åtminstone) två håll: dels genom avhållsamhet, dels genom promiskuitet. I Frisell Ellburgs studie kategoriseras muslimska unga kvinnor i enlighet med det förra och latinamerikanska och finska unga kvinnor enligt det senare. Heterosexualiteten rymmer i den meningen flera differentieringar, varför det krävs fler aspekter än enbart *någon typ av heterosexuell praktik* för att inkluderas i ett svenskt normativt sexualitetsprojekt (jfr Ambjörnsson 2004:15; Farahani 2007). Även om heteronormativitet, som Tiina Rosenberg (2002:100) uttrycker det, innebär ett antagande om att alla är heterosexuella och att det naturliga sättet att leva är heterosexuellt, uppfattas inte alla heterosexuella praktiker som *normala*, vilket är kriteriet för att få epitetet *naturlig* (Mühleisen, Røthing & Svendsen 2009:16).

Det normativa svenska sexualitetsprojektet draget till sin spets kan summeras i antaganden om en «lagom» omfattande heterosexuell praktik inom ramen för seriell monogami baserad på kärlek (Berg 1999). Här kan vi tala om en *nationell sexuell identitet*. I förhållande till denna nationella sexuella identitet vill jag hävda att den latinamerikanska diasporan, till skillnad från exempelvis muslimska unga kvinnor, inte har uppfattas som kulturellt «avvikande» (Lundström 2007). Latinamerikaner har exempelvis inte varit föremål för särskilda utredningar avseende gruppens (icke-normativa) sexualitetspraktiker.⁴



Jennifer Lopez (Foto: @ Tony Duran / Scanpix)

En central utgångspunkt för artikeln är att svenskheten, liksom dess normativa sexualitetsideal, även har en kroppslig dimension, vilket påkallar en analys av förhållandena mellan nation och ras (jfr Langeland 2009). I sin studie av Fröken Sverige har kulturgeograferna Katarina Mattsson och Katarina Pettersson

följt tävlingen sedan starten 1949 i veckotidningen Veckorevyn, med utgångspunkten att denna fungerar som «en metaforisk berättelse om Sverige och nationens kvinnor, där Fröken Sverige blir bärare av en specifik symbolik» som i sin tur skapar nationen som idé och imaginär gemenskap (Mattsson och Pettersson

2006:279).⁵ Mattsson och Pettersson visar hur den svenska kvinnan under efterkrigstiden mejslas fram som en naturlig, sportig och naturälskande idealtyp. Dessa egenskaper förkroppsligas genom ett svenskt skönhetsideal om ungdom, vit hud och blå ögon, vilket, enligt författarna, parallellt skapar «en bindning mellan Fröken Sverige som symbol, den svenska befolkningen, rasifierade idéer om ett svenskt utseende och genuint svenska egenskaper och det nationella territoriet» (Mattsson och Pettersson 2006:297). Vithetens betydelse för normativ och genusmärkt svenskhet är även tydlig i socialantropologen Fanny Ambjörnssons (2004) studie av hur feminina genuspositioner skapas inom ramen för en heteronormativ ordning. Att «vara (svensk) tjej» handlar inte enbart om hur genus produceras, utan kräver också att vithet, heterosexualitet och medelklass görs på «rätt» sätt.

Med avstamp i de unga latinamerikanska kvinnornas berättelser vill jag visa hur svenskhetens gränser kan byta skepnad och innebörd beroende av socialt sammanhang och meningskontext. Analysen är disponerad så att jag tar avstamp i en diskussion om imperativet om betydelsen av frihet och en frigjord sexualitet för den nationella sexuella identiteten, för att sedan visa hur föreställningar om ras verkar i samspel med detta svenska sexualitetsideal. Avslutningsvis fördjupar jag mig i några av de unga kvinnornas syn på vad de uppfattar som den svenska hegemoniska feminiteten, dess symbolik och inneboende ideal.

«Fria latinotjejer»

För de unga kvinnorna i studien hade imperativet om frihet en central plats för identifikation med en svensk position, och parallellt en disidentifikation med dem «från en annan

kultur». Det var längs olika föreställda sexualitetspraktiker som gränserna för tillhörighet och exkludering drogs upp. Fernanda och Cintia, som båda är födda i Sverige med föräldrar ifrån Chile respektive Bolivia, menar att latinamerikanska tjejer skiljer sig från «andra invandrartjejer» genom sitt «friare» sätt att leva. «Latinotjejerna lever mer fritt», förklarar Fernanda, till skillnad från andra tjejer som är strängt hållna. «Turkarna får ju inte hänga med killar», fyller Cintia i.

Visserligen är Cintia och Fernanda överens om att normer bland turkiska tjejer ständigt överträds i praktiken, men det är genom diskurser om olika gruppers grader av frihet som skiljelinjer för grader av nationell tillhörighet dras. Även andra informanter anslöt sig till likartade resonemang om svenskhet som en arena för ett specifikt sexualitetsideal. I en fokusgruppdiskussion förklarar Romina och Carolina hur de relaterar svenskhet och invandrarskap till olika sexualitetsnormer.

Carolina: Vi klassas tillsammans med de svenska tjejerna. Nu är det så att alla invandrarkillarna ... Eller jag ska inte dra alla över en kam. Men dom tror att alla svenska tjejer är lättfotade.

Romina: Ja!

Carolina: Bara för att dom har en annan syn på sex. För dom kommer från en annan kultur där, ja, sex har man när man har gift sig. Men det har ju inte vi – eller vi svenskar – och nu säger jag «vi» som svenskar för att jag känner mig som en svensk.

Romina: Jag är också svensk!

Carolina: Du är också svensk.

Romina: Tack.

Kring det här temat kan Romina och Carolina enas om att de är svenskar, med hänsyn till en bestämd heterosexuell praktik. Carolina framhåller tydligt latinamerikaners «svenska» kulturella värderingar som en distinktion gentemot andra diasporagrupper, och hon får medhåll av de andra i gruppen i den tolkningen. Gränserna för vad som kan ingå i de olika kategorierna blir synliga när Carolina gör en tydlig manöver och understryker: «nu säger jag 'vi' som svenskar för att jag känner mig svensk». Detta för att markera ett perspektivskifte då hon och de övriga i fokusgruppen tidigare har identifierat sig som «invandrare» utifrån rasifierade utseendemärk. Trots att de tidigare förhållit sig kritiska till reproduktionen av förenklade stereotyper

Genom att anknyta till vissa heterosexualitetspraktiker, som kan betecknas som normativa i den svenska kontexten, kan så Romina och Carolina identifiera sig som svenskar i en nationell berättelse om sexualitet, vilket i min tolkning bör läsas som en specifik (makt)position i ett nationellt maktlandskap. Och genom att ta makten över svenskheten kan de *som svenskar* även legitimera varandras svenska positioner. «Du är också svensk», säger Carolina och tillskriver sig med dessa ord tolkningsföretrådet att klassificera, inkludera och bekräfta Rominas svenskhet, en möjlighet som de unga kvinnorna annars ofta saknade. Sättet de går tillväga på för att lyckas med detta projekt tycks vara att associera sig med svenska

Lite tillspetsat kan man säga att man bör (antas) ha en viss sexuell praktik för att kalla sig svensk.

om «invandrare» och «svenskar» som två homogena men sinsemellan olika kollektiv, tillämpas en liknande logik här. Då de här inte ser sig inkluderade i kategorin invandrare blir de förvisade till dess motsats: den svenska. «Invandrarna» blir ett slags antites till de svenska (hetero)sexuella praktiker och kulturella hemvister som de åberopar, och de kulturella praktiker definierar i sin tur gränserna mellan de olika kategorierna invandrare och svenskar. Kategorierna invandrare och svensk fungerar i den meningen som ett sätt att begripliggöra och placera betydelser av olika heterosexuella praktiker.

När gränserna för olika kategoriseringar i denna samtalskontext bestäms utifrån sexualitet (och inte utifrån ras) blir den svenska positionen tillgänglig för de unga kvinnorna. Lite tillspetsat kan man säga att man bör (antas) ha en viss sexuell praktik för att kalla sig svensk.

sexualitetspraktiker och en svensk frihetsdiskurs och parallellt dissociera sig från andra grupper som genom kopplingar till exempelvis oskuldskrav placeras längre bort från konstruktionen av det svenska. Oavsett hur de unga kvinnorna annars kategoriserar sig (och kategoriseras) kan de i detta sammanhang och utifrån dessa principer således framstå som trovärdiga, om än tillfälliga, «svenskar».

I förhållande till (idéer om) kulturella praktiker betonar så gott som alla de intervjuade sin närhet till «svenska praktiker», även om de lika ofta formulerade en kritik mot rigida föreställningar om skillnad. När Susana diskuterar skillnader mellan den svenska kulturen och den syrianska kulturen skildrar hon dessa i förhållande till det svenska frihetsbegreppet:

Susana: Ja, men om du pratar om syrianer. Dom är ju så här jättereligiösa så dom ifrå-

gasätter oss «varför gör ni inte så?» och «varför gör ni så och så?» Alltså vi är mer fria om man säger så, och dom är lite mer så ... Dom är lite mer strängt hållna.

Susana placerar sig någonstans mellan tänkta motpoler av religiöst betonad annorlundahet och svensk individualism, men låter här de «svenska» och «latinamerikanska» kulturella mönstren överlappa varandra.

Sexualiserad svenskhet

Trots att flera av informanterna, så även Susana, skiftar i sina positioneringar vill jag argumentera för att de diskursiva ramarna för att göra sig *begriplig* som svensk ligger relativt fasta. I linje med kritiska analyser av dominerande diskurser om invandrarskap och etnicitet i den svenska självbilden har frihetsbegreppet en central plats för att begripliggöra särkiljandet mellan «det svenska» och «det icke-svenska» även för dessa unga kvinnors positioneringar.

Enligt medieforskaren Ylva Brune (2004) är det just frihetsideologin som diskursivt definierar den ideala svenskheten och som tydligt kontrasterats mot invandrarskap och religiositet. Brune hävdar att mediediskurser i Sverige tenderar att vila på en bipolär tankefigur mellan å ena sidan frihetsbegreppet som synonymt med svenskhet, modernitet, individuell frihet och jämställdhet och å andra sidan förtrycket som tecken relaterade till invandrarskap, religion/tradition, familjeloyalitet och en patriarkalisk syn på sexualitet och kön. På så sätt upprätthålls diskursen om kulturella skillnader eller «kulturkrockar» med dess fasta och binära representationssystem, ett system som upprätthåller isärhållandet av «invandrare» och «svenskar», argumenterar Brune.⁶ Den diskursiva konstruktionen av ofrihet/oskuld belyser i den meningen premisserna för det specifikt (icke-)svenska, och utgör ett slags underlag för

den uppdelning som informanterna använder sig av för att markera sina (och andras) positioner i förhållande till nationell tillhörighet.

Skiljelinjerna mellan att vara svensk och frigjord å ena sidan och invandrare och oskuld å den andra blir därför ett sätt att begripliggöra sina erfarenheter genom de tillgängliga och institutionaliserade diskurser som förmedlas genom kulturella konstruktioner av «vi och dom», som illustrerar hur konstruktioner av kön och sexualitet är förankrade i ett nationellt projekt (Brune 2004; de los Reyes & Kamali 2005). Trots att de unga kvinnorna positionerar sig på delvis skilda sätt beroende av sammanhang så utgör friheten det signum varigenom svenskheten igenkänns och intas.

De adopterade i studien vidhöll en något striktare uppdelning mellan vad de menade var «svenska» respektive «utländska» kulturella normer, men även i deras indelning utgör sexuella praktiker och en abstrakt förståelse av frihet viktiga noder. Isabel återger ett samtal mellan henne och några turkiska klasskamrater där en av de kvinnliga klasskamraterna med turkisk bakgrund hade frågat Isabel om hon fick ha pojkvänner. Isabel hade då svarat jakande. Senare, efter en klassfest när Isabel hade «varit med en kille» dömde de «utländska tjejerna» i klassen direkt ut henne som «slyna», säger hon. Det är därför man söker sina kompisar inom den kultur man tillhör, förklarar då Isabel. «Dom har sin kultur och jag har min kultur.» Hon säger att både hon själv och de andra i klassen ser henne som «svensk» i det avseendet. Av den anledningen är de adopterade unga kvinnorna överens om att det är lättare att umgås med «svenskar». Man vet inte hur andra lever, tycker Isabel. De övriga håller med. «Dom har ju haft massor med problem, såna som kommer från familjer med annan kultur och religion», säger Rebecka. «Dom har ju svårt att passa in», fortsätter hon. Själv får hon vara «ute längre och

göra mer», säger hon. Linda är av samma mening. «Man har mer frihet», säger hon. Konstrukturerna för och skiljelinjerna mellan olika femininiteter och etniciteter dras i dessa meningslogiker längs kulturella representationer av sexualitet, och den som ansluter sig till den svenska sexualitetsnormen framträder även som «svenskare» än de som konstruerar sexualitet på ett annorlunda sätt, till exempel genom att vänta med sex tills de gifter sig.

För de unga kvinnorna, som tenderar att ställas utanför svenskhetens gränser utifrån kropps-

förändras deras positioner och möjligheter att definiera sig själva som svenskar. Då blir det påtagligt att de unga kvinnorna inte förkroppsligar den vithetskonstruktion som den svenska sexualitetsdiskursen förväntas förankras i för att få en ställning som just *normativ* och *naturliggjord*. Snarare än att uppfattas som moderna, fria (svenska) subjekt tycks antagandet om sexuell frigjordhet översättas i en överdriven sexualisering och exotisering när den krockar med den vita normen. Mot denna vita norm tvingas de förhålla sig till

Genom att inkludera sig i en «svensk» kulturell konstruktion av heterosexualitet, kan de istället identifiera sig med en hegemonisk diskurs om svenskhet och därigenom söka framställa sig som modernare, mer frigjorda och jämställda aktörer än andra.

liga tecken, kan framhävandet av en «friare» (hetero)sexualitetspraktik vara ett sätt att hävda sig som svenskar, och därigenom distansera sig från (och exkluderas ur) ett tillskrivet «invandrarskap». Då svenskheten utgör norm och privilegierad (makt)position finns incitament för att knyta an till vissa sexualitetspraktiker (och ta avstånd från andra). Genom att inkludera sig i en «svensk» kulturell konstruktion av heterosexualitet, kan de istället identifiera sig med en hegemonisk diskurs om svenskhet och därigenom söka framställa sig som modernare, mer frigjorda och jämställda aktörer än andra.

Rasifierade sexualiteter

Men om vi däremot läser informanternas berättelser om sexualitet i förhållande till ras

etnifierade och rasifierade diskurser om sexualitet och annanhet och de föreställningar om hetta och exotism som den latinamerikanska diasporan associeras med i en svensk kontext.

Violeta, som har chilensk bakgrund, blir skeptisk när hon träffar killar som säger att de tycker om «latinamerikanska tjejer mest». Att en del killar ser den latinamerikanska feminina positionen som den mest attraktiva tycks ske på grundval av ett slags etnisk särart som Violeta inte vill känna igen sig i:

Violeta: Jag vet inte. Men jag har hört att ibland när det kommer killar som inte är latinamerikaner då. Nej, men som säger typ «jag, alltså, jag tycker faktiskt mest om latinamerikanska tjejer». Och då kan jag vara så här: «Åh fan! Jag vet vad du vill din

jävel. Stick härifrån!» Kanske inte så men
liksom ...

Att bli betraktad som *särskilt* attraktiv eller begärligt med utgångspunkt i tillskrivna etniska föreställningar inom ramarna för en rasifierad genusordning tycks lika förtretligt för Violeta som andra homogeniserande stereotyper. Fernanda och Cintia delar uppfattningen om att latinamerikanska tjejer tenderar att ses som «sexobjekt» av svenska killar. Killar kommer fram och väser «*ay latina*», berättar Fernanda. «Jag hatar det!» utbrister Fernanda. «Man sticker [sig] ut! Det är klart att det ... Jag tycker inte om att sticka ut. Jag vill sticka ut när jag själv vill sticka ut och inte för att jag är latinamerikan», säger Fernanda. Cintia instämmer: «sen frågar dom så här 'vilket land kommer du ifrån?' Sen svarar man 'Bolivia, Sydamerika', då bara ja 'hur säger man det där? Kan du prata lite spanska?' Och så har det blivit så här du vet: sexobjekt! Om alla latinamerikaner du vet.» Även Romina har känt av etniskt specifika föreställningar och tror att «många» ser på «mörkhyade» i allmänhet och «latinotjejer» i synnerhet som lättfotade. «Dom tänker så där *ho*' [slang för hora] på en gång», säger hon.

Här utspelas en annan dikotom föreställning, knuten till femininitet och sexualitet. Idén att femininitet i en kulturell diskurs konstrueras kring de binära ytterlighetspositionerna hora–madonna har diskuterats av flera feministiska forskare (Berg 1999). Enligt religionshistorikern Anna Lydia Svalastog (1998) konstitueras kvinnligheten på en kulturell och historisk föreställningsnivå som splittrad, tydligast definierad som antingen hora (sexuell/icke-reproduktiv) eller madonna (asexuell/reproduktiv). Liknande polariserade strukturer noteras även av sociologen Stuart Hall som framhåller att det finns likheter mellan konstruktioner av det kvinnliga och det rasifierade

subjektet, då de båda kännetecknas av oförenliga ytterligheter:

Just as masculinity always constructs femininity as double – simultaneously Madonna and Whore – so racism constructs the black subject: noble savage and violent avenger. (Hall 1992:256)

Men med utgångspunkt i ett intersektionellt perspektiv, förankrat i feministisk kritisk rasforskning bör dessa projektioner uppfattas som interagerande med varandra. Som kommentar till uppdelningen i «hora» och «madonna» påpekar bell hooks att den oskuldsfulla madonnapositionen, den som historiskt stått som symbol för en positiv kvinnlighet, ytterst sällan är tillgänglig för svarta kvinnor. Svarta kvinnor porträtteras snarare utifrån ytterlighetsbestämningarna «mammy or slut», «and occasionally a combination of the two», skriver hooks (1992:74). Feminina positioner står med andra ord i relation till en rasifierad ordning, vilket påminner om hur konstruktioner av kön och sexualitet, handlar om föreställningar om ras och nation och vice versa (Frankenberg 1993; Yuval-Davis 1997).

Sociologen Roderick Ferguson (2004:21) menar att heteronormativitet bör ses som en aspekt av vithet:

As its embodiment in whiteness attests, heteronormativity is not simply articulated through intergender relations, but also through the racialized body.

Sociologen Beverley Skeggs (1999:190) har en liknande utgångspunkt och påpekar att kvinnor därför har olika förhållande till heterosexualiteten: «vissa kvinnor är redan från början, genom sin inplacering i klass och ras, kategoriserade som icke-respektaabla». För att

femininiteten ska kunna omsättas i respektabilitet – som enligt Skeggs är det främsta utmärkande tecknet för klass – måste den förknippas med ett visst värde och legitimitet, annars kan den inte betraktas som ett kulturell kapital eller en förkroppsligad maktresurs.⁷ Tecken för respektabilitet har även rasifierade gränser, vars innebörder och uttryck formas i specifika nationella kontexter (Omi & Winant 1994). Icke-vita har i denna tolkning inte samma tillgång till heteronormativiteten som de som positioneras som vita, vilket i en svensk (och nordisk) kontext utgör en nationsspecifik position. Förhållandet mellan kön, ras och sexualitet återinstallerar därigenom privilegierade positioner i förhållande till nationen, och exkluderar andra praktiker och positioner.

Rasifierade diskurser om sexualitet har en lång historia i det västerländska tankegodset. Postkoloniala feministiska tänkare har visat hur diskurser om icke-vita människors sexualitet formades i nära samband med dåtidens europeiska könsordning och dess rasifierade gränsdragningar kring vit/europeisk normativitet och «civilisation» (McClintock m.fl. 1997; Stoler 2002). Sexuella distinktioner har historiskt sammanflätats med klass och rasifiering och format gränser för det normala och det främmande liksom för det respektabla och det icke-respektabla. Rasifierade kroppar som exkluderades ur ett europeiskt borgerligt ideal «knöts till primitiv, djurisk – av kulturella begränsningar – ohämmad sexualitet» skriver idéhistorikern Pia Laskar (2005:268). Etnologen Fataneh Farahani (2007:254) påpekar att sexualitet varit den mest framträdande markören i koloniala diskurser om icke-västerländska kvinnor, vilket Farahani menar «denies them subjectivity and produces an undifferentiated united category of Other woman».

Medan kvinnor från exempelvis Mellan Östern tillskrivs stereotyper om underordning och oskuldskrav i en dominerande diskurs,

utgör det latinamerikanska en yta för projektioner om en exotiserad hypersexualisering, ofta förknippad med moderna populärkulturella referenser (Lundström 2009). «När andra tänker på latinamerikaner så tänker dom på så här sliskiga killar och tjejer som är så här inoljade, jag vet inte, som Jennifer Lopez», säger Beatriz torrt.

Samspelet mellan könade, sexualiserade och rasifierade diskurser får med andra ord komplexa och motsägelsefulla utfall för de unga kvinnorna. För dem kan framhävdandet av sexuell frigjordhet (inbyggd i idén om både «en svensk» och «en latinamerikansk» sexualitet) visserligen fungera *inkluderande* i en svensk syn på sexualitetsnormer. Men detta sker genom ett raster av rasifiering som samtidigt *exkluderar* dem från den vita respektabla positionen och dess självklara förkroppsligande av denna heterosexuella praktik – då normativa och naturliggjorda praktiker inte tillskrivs rasifierade kroppar.⁸ Föreställningar om ras fäster istället stereotyper om (icke-respektable) sexualitet vid denna grupp latinamerikanska unga kvinnor, samtidigt som dessa rasifierade diskurser *homogeniserar* dem på ett sätt som inte gäller den vita normen, vars praktiker tenderar att tolkas som individuella och fria val. Föreställningar knutna till ras och etnicitet kilas således in mellan en eventuell koppling mellan «frigjordhet» och en «naturliggjord (svensk) sexualitet». Den svenska nationella sexuella identiteten framstår så som ett vitt projekt.

Med ett postkolonialt språkbruk blir de unga kvinnornas iscensättning, eller imitation, av den svenska normen aldrig identisk med denna, och uppfattas därför inte som naturlig, normal eller normativ (Bhabha 1994). Visserligen kan de gentemot andra diasporagrupper inkludera sig i det normativa svenska sexualitetsidealet genom att anknyta till diskurser om frigjordhet. Men då de inte förkroppsligar den respektabilitet som

den vita femininitetspositionen rymmer till- skrivs de rasifierade diskurser om en annorlunda och exotisk latinamerikansk sexualitet. Dessa rasifierade och sexualiserade diskurser skildrar dem således som samtidiga icke-respektabla och åtråvärda subjekt, det vill säga icke-normativa, men begärliga som «exotiska andra» (jfr hooks 1992).⁹

Det vita bröllopet

De unga kvinnornas svar är att navigera dessa föreställningar på olika sätt. De hyllar inte entydigt den hegemoniska (vita) femininiteten utan tycks vilja skapa andra utrymmen utanför den begränsade normen med en kritisk hållning till de ideal som vithetens hegemoniska representationer av femininitet förknippas med. För trots att vitheten och den vita femininiteten fungerar som en dominerande referenspunkt i nationsskapandet och förefaller vara en privilegierad position, är den inte alltid en åtråvärd position för informanterna. Parallellt med de unga kvinnornas tydliga anspråk på att få tillhöra nationen genom att exempelvis knyta an till svenska sexualitetsideologier, kunde de ställa sig undrande över innehållet i den normativa femininiteten som på en gång framstod som eftersträvnsvärd och gynnad, men parallellt var till synes orienterad mot underordning och traditionsbundna könsroller.

Marisol och Juana, som går i en «vit», medelklassdominerad skola i Stockholms innerstad, tar upp de ideologiska ramar som de finner bland sina kvinnliga skolkamrater som ytterst motsägelsefulla exempel. Å ena sidan vill deras klasskamrater kämpa för «kvinnans roll i samhället» och betona olika jämställdhetsprinciper, säger Marisol. Å andra sidan ser både Marisol och Juana sina skolkamrater som «bakåtsträvande», mest intresserade av att gifta sig och skaffa barn. Själva anser de att de kyrkliga bröllopsritualer som deras klasskam-

rater suktar efter ingår i en konservativ tanke-tradition som de tar avstånd ifrån.

Juana: Barn efter 35 fan! Aldrig innan! Så blir det så här «ja, men ska du gifta dig när du är 30?» Då blir man ännu mer så här irriterad. «Vem fan säger att man måste gifta sig för att ha barn?»

Marisol: Konstiga idéer.

Juana: Det är så tjejtigt på nåt sätt. Och den här vita ... och det ... Dom blir mest chockade när jag säger så här «men jag är inte döpt så jag får inte gifta mig i kyrkan.» Då är det så här «äh!»

Catrin: Den här vita vadå?

Juana: Vita klänningen och stora publiken. Det är som en filmgrej.

Marisol: Men sen när man diskuterar så här med tjejerna och säger «är inte det dubbelmoral att vilja ha det här vita kyrkliga bröllopet och ändå stå för kvinnans roll i samhället?» Jag ser det som en förnedring nästan. Just det här, mannens roll i bröllopet är ju en helt annan än vad liksom kvinnans roll är. Hon ska komma där helt oskuldsfull och ska ges av pappan till mannen. Och det är så jätte-bakåtsträvande liksom. Samtidigt som dom då kämpar för kvinnans roll i samhället. Äh, jag tycker det är konstigt. [...]

Juana: Jag tror att dom har tänkt gifta sig. Det är som kvinnans uppgift på nåt sätt. «Gift dig och skaffa barn!»

Marisol: Det känns som att vissa tjejer har vuxit upp med det har tankesättet om framtiden. Deras framtid har alltid bestått

av giftermål. Det är deras mål. Det är inte mitt mål här i livet! (skratt) Det är det verkligen inte. [...]

Catrin: Det låter väl ganska traditionellt? För att vara unga tjejer idag? Är jag helt ute och cyklar eller?

Marisol: Nej, alltså, jag vet inte. Jag tycker bara det är så omodernt, verkligen gammaldags.

Marisols och Juanas skildring av och hållning mot vad de uppfattar som ett svenskt femininitetsideal på skolan står i bjärt kontrast både mot den ofta återkommande föreställningen om «invandrarkvinnor» som bakåtsträvande och traditionella, och mot idén om svenska kvinnor som frigjorda och jämställda. Här är det de svenska, vita medelklass tjejerna som får representera de i Marisols uppfattning traditionella och bakåtsträvande värdena om kyrkliga giftermål och moderskap inom äktenskapet.

Med svenskheten i fokus kan deras kritik i min tolkning läsas som ett samtidigt förhållningssätt till det svenska nationsskapandet och till kvinnors funktion i detta. Utan att entydigt söka framställa Marisol och Juana som alltigenom revolterande mot dessa värderingar, vill jag peka på den disidentifikation de ger uttryck för i förhållande till den feminina normativitetsposition som de menar erbjuds i detta skol-sammanhang. Det är således *deras konstruktion av ett svenskt femininitetsideal* som jag intresserar mig för och hur de istället för att söka likhet med denna här visar upp en tydlig ovilja att identifiera sig med en sådan position. Hur speglar deras kritiska hållning de rasifierade villkoren för nationell tillhörighet och (vita) kvinnors specifika positioner som symboler för nationens föreställda gemenskap? Vilka tolkningar rymmer deras avståndstagande från den hegemoniska femininiteten?

Att avstå den vita medelklassfemininiteten

För att förstå de unga kvinnornas ytterst tveksamma eller rentav kritiska hållning gentemot den svenska vita femininiteten vill jag knyta an till Dreama Moons (1999) artikel om *Good (white) girls*. Om vita kvinnor intar en annorlunda position i nationsskapandet, både i förhållande till män och till icke-vita kvinnor, vad karakteriserar denna position? Moon menar att vithet och femininitet i någon mån måste förankras i olika praktiker, vilket hon kallar den diskursiva produktionen av vit femininitet. Moon ställer frågan:

How does one get to be (and remain) white? If «whiteness» is socially constructed, as critical scholars claim, then «white» people must be *made*. (Moon 1999:178, orig. kursiv)

Vit femininitet måste alltså «göras» på något sätt, menar Moon, och jag föreslår att kyrkbröllop och inomäktenskapligt moderskap är några sätt att «göra» denna ideologiska nationsspecifika position på. «Det vita bröllopet» blir ett sätt att förena juridisk och kulturell legitimitet och investera i ekonomisk och känslomässig trygghet och därtill en respektabel bas för att skaffa barn (jfr Skeggs 1999: 183ff). En sådan institutionalisering av den vita femininiteten är vidare en framkomlig väg för att hantera balansen mellan oförkroppsligad vithet och förkroppsligad femininitet, menar Moon. Eftersom vita kvinnor inte kan avsäga sig den könade kroppsligheten blir det nödvändigt att investera den i ett respektabelt projekt samt att hålla avstånd till andra femininiteter som inte kan knytas till vad Moon (1999:181) kallar «the bourgeois ideology that white women embody».

Funktionen som symbol för nationsskapandet är inte enbart en privilegierad position eftersom

den förväntade uppgiften att reproducera nationen samtidigt underordnar vita kvinnor i förhållande till den hegemoniska maskuliniteten, menar vithetsforskaren Richard Dyer (1997:29),¹⁰ en uppfattning som även Marisol och Juana ger uttryck för. För även om vithet, medelklass och respektabilitet är den triad av femininitetskaptal som utgör fundamentet i en respektabel och nationssymbolisk femininitet finns det få områden där femininitet kan omsättas i ett uteslutande vinstgivande projekt, argumenterar Skeggs (1999:24). «Rätt» femininitetskaptal kan visserligen ge fördelar på äktenskaps- eller arbetsmarknaden och på så sätt skapa materiell trygghet, men dessa könsmärkta arenor är djupt präglade av isärhållande och hierarkisering som placerar femininiteten i en underordnad ställning i förhållande till maskulinitet. Femininiteten – inte heller en respektabel femininitet – «för inte med sig något stort socialt, politiskt och ekonomiskt värde», hävdar Skeggs (1999:24f).

Ställt mot denna diskussion kan Marisols och Juanas kritiska förhållningssätt till vad de uppfattar som ett svenskt femininitetsideal tolkas som ett avståndstagande från den underordnade position som kvinnor förvisas till och som en ovilja att identifiera sig med den tillskrivna passivitet som de kopplar till föreställningen om den vita – även den svenska – femininiteten.¹¹ Den svenska positionen är med andra ord inte alltid önskvärd. Samtidigt som Marisol och Juana identifierar sig med och efterliknar vissa delar av det svenska femininitetsidealet, som exempelvis frigjordhet och jämställdhet, kan de ta avstånd ifrån andra delar, i form av kyrkbröllop, ett standardiserat livsförlopp och konservatism som de kopplar till sina vita, kvinnliga klasskamrater.

Avslutande diskussion

Med utgångspunkt i en grupp unga latinamerikanska kvinnors berättelser om svenskhet –

och parallellt andrefiering – har artikeln fokuserat de informella gränserna för svensk nationell tillhörighet, och mer specifikt hur rasifierade och klassmärkta sexualitetsideal verkar genom både inkluderande och exkluderande processer. Genom de unga kvinnornas skildringar framträder en bild där den svenska föreställda gemenskapen återskapas i en mängd maktrelationer som vävs samman och spelas ut i skilda relationer och sammanhang där olika grupper uppfattas som mer eller mindre «respektabla» eller «normativa».

I linje med tidigare forskning som kritiskt granskat den diskursiva konstruktionen av «svenskar» och «invandrare» (Bredström 2003; Brune 2004; de los Reyes & Kamali 2005), menar även jag att konfigurationer av svenskhet och vithet är intimt förbundna med varandra, men att dessa både kan förskjutas och ges motstridiga innebörder, i samspel med andra maktordningar. Genom att koppla konstruktioner av vithet och svenskhet till sexualitet visar artikeln hur de unga kvinnorna kan knyta an till idéer om sexuell frigjordhet och på så sätt konstituera sig som svenskar och dissociera sig med föreställningar om oskuldskrav som i Sverige är intimt förknippade med invandrarskap. Samtidigt ser de sig exkludera ur den svenska nationella berättelsen om vithet och ursprung och exotiserade som icke-vita latinamerikaner. Annorlunda uttryckt, medan (föreställda) kulturella praktiker kan fungera inkluderande och ställa diasporagrupper i skilda positioner i förhållande till nationens hegemoniska positioner, uppfattas vithetens hegemoniska ställning vara av exkluderande karaktär. Då dessa unga kvinnor inte förkroppsligar den vita medelklassens respektabilitet eller symboliserar den svenska nationen på det sätt som vita kvinnor gör – vilka bildligt och bokstavligt förväntas reproducera (den föreställt vita) nationens symbolik och dess normativa sexualitetsprojekt –

tycks deras anslutning till en svensk nationell sexuell identitet inte tolkas genom diskurser om frihet och dess implicita inbyggda modernitet. Istället förväxlas deras intentioner att uppfattas som moderna, frigjorda kvinnor med exotiserande fantasier som historiskt tillskrivits icke-vita subjekt.

Det innebär inte att den vita, respektabla femininitetspositionen alltid är en eftersträvsvärd position. För även om de unga kvinnorna i studien, utifrån både rasifierade och klassmärkta gränsdragningar, såg sig utslutna från ett svenskt nationellt femininitetsprojekt, i vilket konstruktioner av vithet och heteronormativitet är intimt förbundna, kan de i flera avseenden välja bort de idéer som de menar upprätthåller ett sådant femininitetsprojekt. På så vis rymmer den icke-vita positionens tillskrivna icke-respektabilitet även plats för motstånd mot det till synes konservativa projekt som det vita heteronormativa femininitetsidealet rymmer.

Utifrån deras icke-vita rasifierade positioner kan de unga kvinnorna i så måtto laborera med svenskheten, plocka isär den, välja och välja bort delar, vilket illustrerar hur svenskhetens innebörder står under ständig förhandling. Marisols och Juanas beskrivning av det svenska femininitetsidealet som bakåtsträvande och traditionellt illustrerar hur även maktpositioner, den svenska inkluderad, ges skilda innebörder och värden, som går på tvärs mot dominerande diskurser. Enligt min mening rymmer ett sådant projekt en subversiv potential då det också raserar idén om en homogen svenskhet och parallellt ett tillskrivet utanförskap. Svårigheten för dessa unga kvinnor ligger i att själva definiera sina föresatser utanför de rasifierade projektioner som den vita nationen producerar. Sammanfattningsvis genom att vara i dialog med exkluderade grupper som kunskapsbärande subjekt kan vi uppmärksamma de mångtydiga prakti-

ker och situerade perspektiv som problematiserar och ifrågasätter hegemonisk kunskap – om exempelvis «invandrare» och «svenskar» som binära motsatser tillskrivna traditionella respektive moderna värderingar. ★

Noter

- 1 Tack till två anonyma konsulenter som har bidragit till artikelns utformning på ett konstruktivt sätt.
- 2 Begreppet *ras* används här för att belysa komplexa och instabila, men sinsemellan rangordnade sociala kategoriseringar som historiskt knutits till föreställningar om ras. I linje med Michael Omi och Howard Winant (2004) menar jag att konstruktioner av ras symboliserar olika sociala intressen och konflikter. *Rasifiering* signalerar den process varigenom ras görs till en del av sociala tankesystem. *Ras*begreppet skiljer sig från begreppet *etnicitet*, som vanligen betecknar en inre kategorisering, genom att det belyser hur tillskrivna sociala kategoriseringar upprätthålls på en rad olika nivåer i samhället.
- 3 Den empiriska studien genomfördes 2003–2004. För utförlig beskrivning av metod, urval, och analys och den större studie som denna artikel ingår i, se Lundström 2007.
- 4 Oskuldstematiken och i synnerhet dess relation till heder, har exempelvis behandlats i en mängd statliga utredningar, utbildningar och även lagförslag under 2000-talet i Sverige. Sedan 2003 har den svenska regeringen satsat cirka 300 miljoner kronor på insatser mot så kallat hedersrelaterat våld. För en analys av dessa satsningar i relation till den nationella jämställdhetspolitiken, se Carbin (2008).
- 5 Benedict Anderson (1996) menar i sin numera klassiska analys av nationen som gemenskap att denna är imaginär i betydelsen att den vilar på en känsla av gemenskap och konstruerade allianser som upprätthåller en nationell gemenskap mellan för varandra okända människor.
- 6 En rad andra forskare har kritiserat diskurser om homogena, sinsemellan olika sexualitetskulturer mellan «invandrar och svenskar» (Bredström 2003). Se Fatah Farahani (2007) för en diskussion om sexualitet i iransk diaspora i Sverige, och hur hybrida identiteter komplicerar föreställningar om separata kulturer.
- 7 I sin avhandling argumenterar Margareta Forsberg (2005) för att respektabilitet kontextuellt förknippas med invandrantjejer.
- 8 Här är det alltså idén om en frigjord praktik som jag hänvisar till. Att denna idé svårigen kan omsättas i praktiken diskuteras bland annat av Lena Berg (1999).
- 9 bell hooks (1992) påpekar att en dubbel lockelse är en del i begäret efter den Andre. Detta begär rymmer således en kombination av lust och fara. I min avhandling utvecklar jag ett resonemang om ambivalensen mellan fara och exotism (Lundström 2007).
- 10 Dyer (1997) tar upp hur kristendomens symbol jungfru Maria stått som exempel på den «rena kvinnan» i motsats till den «fällna kvinnan».

- 11 För en skildring av hur femininitet historiskt har förankrats i en föreställning om passivitet, se Kroon (2009).

Litteratur

- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasie-tjejer*. Stockholm: Ordfront.
- Anderson, Benedict 1996 [1983]. *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Anthias, Floya och Nira Yuval-Davis 1992. *Racialized Boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. London: Routledge.
- Berg, Lena 1999. *Lagom är bäst – unga kvinnors berättelser om heterosexuell samvaro och Pornografi*. Stockholm: Bilda förlag & ROKS.
- Bhabha, Homi 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bredström, Anna 2003. «Gendered racism and the production of cultural difference: media representations and identity work among 'immigrant youth' in contemporary Sweden». *NORA* 11(2):78–88.
- Brune, Ylva 2004. *Nyheter från gränsen. Tre studier i journalistik om «invandrare», flyktingar och rasistiskt våld*. Göteborgs universitet: JMG. (Diss.)
- Carbin, Maria 2008. «Honour related violence – the invention of a Swedish policy problem». I: Eva Magnusson, Malin Rönnblom och Harriet Silius (red.): *Critical studies of gender equalities. Nordic dislocations, dilemmas and contradictions*. Stockholm/Göteborg: Makadam.
- Collins, Patricia Hill 1999. «Producing the Mothers of the Nation: Race, Class and Contemporary US Population Policies». I: Nira Yuval-Davis (red.): *Women, Citizenship and Difference*. London: Zed Books.
- de los Reyes, Paulina och Masoud Kamali (red.) 2005. *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner kring makt, integration och strukturell diskriminering*. SOU 2005:41. Stockholm: Fritzes.
- Dyer, Richard 1997. *White*. London & New York: Routledge.
- Farahani, Fataneh 2007. *Diasporic Narratives of Sexuality. Identity Formation among Iranian-Swedish Women*. Stockholm: Stockholm University, Department of Ethnology, Comparative Religion and Gender Studies.
- Ferguson, Roderick 2004. *Abberations in black. Towards a queer of color critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Forsberg, Margareta 2005. *Blondiner och brunetter. Om ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige*. Göteborgs universitet: Institutionen för socialt arbete.
- Frankenberg, Ruth 1993. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frisell, Ann 1996. *Kärlek utan sex går an... men inte sex utan kärlek. Om gymnasieflickors tankar kring kärlek och sexualitet*. Stockholm: Mångkulturellt centrum.
- Hall, Stuart 1992. «New ethnicities». I: James Donald och Ali Rattansi (red.): «Race», *Culture & Difference*. London: SAGE Publications.
- Helmus, Gisela 1990. *Mogen för sex? Det sexuellt restriktiverande samhället och ungdomars heterosexuella glädje*. Uppsala universitet: Sociologiska institutionen.
- hooks, bell 1992. *Black Looks. Race and representation*. Cambridge: South End Press.
- Kroon, Ann 2009. *FE/MALE. Asymmetries of gender and sexuality*. VDM Verlag.
- Langeland, Fredrik 2009. «Den norske kroppen». I: Wencke Mühleisen och Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Cappelen Akademisk Förlag.
- Laskar, Pia 2005. *Ett bidrag till heterosexualitetens historia. Kön, sexualitet & njutningsnormer i sexhandböcker 1800–1920*. Stockholm: Modernista.
- Lundström, Catrin 2007. *Svenska latinas. Ras, klass och kön i svenskhetens geografi*. Göteborg/Stockholm: Makadam.
- Lundström, Catrin 2009. «People take for granted that you know how to dance Salsa and Merengue: transnational diasporas, visual discourses and racialized knowledge in Sweden's contemporary Latin music boom». *Social Identities* 15 (5):707–723.
- Mattsson, Katarina och Katarina Pettersson 2006. «Fröken Sverige i folkhemmet – ideal svensk kvinnlighet på 1950-talet». I: Kerstin Sandell och Diana Mulinari (red.): *Feministiska interventioner. Berättelser om och från en annan värld*. Stockholm: Atlas.
- McClintock, Anne, Aamir Mufti och Ella Shohat (red.) 1997. *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial perspective*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Moon, Dreama 1999. «White Enculturation and Bourgeois Ideology. The Discursive Production of 'Good (White) Girls'». I: Thomas Nakayama och Judith Martin (red.): *Whiteness. The Communication of Social Identity*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Mühleisen, Wencke, Åse Røthing och Stine Helena Svendsen 2009. *Norske seksualiteter – en inledning*. I: Wencke Mühleisen och Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Cappelen Akademisk Förlag.
- Nordin, Lissa 2007. *Man ska ju vara två. Män och kärlekslängtan i norrländsk glesbygd*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Omi, Michael och Howard Winant 1994. *Racial formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*. 2nd ed. New York: Routledge.
- Rosenberg, Tiina 2002. *Queerfeministisk agenda*. Stockholm: Atlas.
- Sharp, Joanne 1996. «Gendering Nationhood. A Feminist Engagement with National Identity». I: Nancy Duncan (red.): *BodySpace. Destabilizing geographies of gender and sexuality*. London & New York: Routledge.
- Skeggs, Beverley 1999. *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön*. Göteborg: Daidalos.
- Stoler, Ann Laura 2002. *Carnal knowledge and imperial power. Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- Svalastog, Anna Lydia 1998. *Det var ikke meningen... Om konstruksjon av kjønn ved abortinngrep, et feministteoretisk bidrag*. Uppsala: Teologiska fakulteten.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London: SAGE.

**Av MARIA BÄCKMAN**

Svenskhhet i marginalen – om en föreställd gemenskap

Varför trodde killarna i klassen att Josephine var lätt att få omkull? Och varför var det så viktigt för Bodil att klargöra att hon minsann inte var någon «bimbo»? I den här artikeln av Maria Bäckman möter vi den «svenska tjejen» som en symbol för sexuell tillgänglighet och bristande respektabilitet. Fokus ligger på hur kvinnlig blondhet, vithet och svenskhet knyts till föreställningar om lössläppt sexualitet. Härigenom problematiseras också de subjektspositioner som uppbärs och intas av ett antal tjejer från en svenskgles eller invandrartät förort utanför Stockholm. Utgångspunkten är ett längre etnografiskt fältarbete och diskussionen inbegriper frågor om lokal svenskhet, föreställda gemenskaper och vit respektabilitet.

Sexualiteten är det viktigaste medel unga människor har för att anta eller förkasta identiteter i korsningen mellan köns-, ras- och klassidentitet. Men den utgör också den viktigaste begränsningen för de lösningar som de anammar.

Amy C Wilkins, 2008:3

I likhet med sina norska motsvarigheter uttrycker svenska politiker, myndigheter och organisationer ofta en påtaglig stolthet över vad man ser som ett nationellt arv på sexualitetens område (jfr Mühleisen, Røthing och Svendsen 2008:17ff). Därför är det inte förvånande att vad som framställs som «svenska» lösningar och attityder har lanserats utomlands (av exempelvis Sida och RFSU¹) som ett sätt att komma tillrätta med sexuellt överförbara sjukdomar, ungdomsgraviditeter och aborter; samtidigt som de också förmodas minska fattigdom och patriarkalt förtryck. På senare år har idén om en svensk sexualitet präglad av begrepp som tolerans, öppenhet och jämställdhet även tagit form av en mission inom den egna nationen. Inte minst tydligt är detta i den samtida politiska och offentliga retorik där sexuella värderingar ofta hamnat i förgrunden vad gäller mötet med människor från andra regioner och kulturer.² Ambitionen att förmedla vad som uppfattas som en svensk föredömlig sexualsyn har med andra ord blivit del av ett större integrationspolitiskt åtagande. Det är dock inte dessa offentliga och positiva proklamationer som är ämnet för den här artikeln. Istället ska jag diskutera en av de arenor där «svensk sexualitet» vanligen omges av helt andra betydelser.

En normativ svenskhet

Flera forskare har framhållit att när det gäller sexualitet konstrueras manliga invandrare gärna som en negativ motpol till det svenska

(Bredström 2002; Brune 2004; Kulick 2005: 93). Invandrarmännen och deras attityder, menar man, framställs som bakåtsträvande och sexistiska i motsats till svenska värderingar vilka tvärtom utmålas som upplysta och progressiva (Jonsson 2007:104; Hammarén 2008; Reimers 2005). Men att det finns en offentligt omhulad bild av den öppna, toleranta och sexuellt bejakande svensken betyder inte att denna nationella identitet omfattas eller ses som ett föredöme av alla. I ett mer vardagsnära sammanhang kan de «svenska» inslag som i det politiska eller mediala samtalet laddas med konnotationer till modernitet och jämställdhet tvärtom omges med avsevärt mer negativa associationer. Särskilt kan detta bli fallet om ifrågavarande svenskhet också bekönas och knyts till det kvinnliga och feminina.

Det sista påpekandet aktualiserar en väsentlig historisk dimension vad gäller förståelsen av en specifik svensk (och kvinnlig) sexualitet. Den «svenska sexualsyn» som i dagens politiska klimat gärna presenteras som öppen, bejakande och tolerant är i själva verket en företeelse med relativt korta historiska rötter. För inte alltför länge sedan var svensk sexualitet istället internationellt uppmärksammat som *den svenska synden*: ett avskräckande – men för många också kittlande – exempel på statligt organiserad omoral och sedernas förfall. Som visats av bland annat Lena Lennerhed (1994, 2002) spreds från och med början av 1950-talet bilden av den villiga och sexuellt försigkomna svenska flickan över världen med stöd av filmer som *Hon dansade en sommar* (1951), *Sommaren med Monika* (1953), *Jag är nyfiken – gul* (1967) och *Jag är nyfiken – blå* (1968).³

Den här typen av symboliska förbindelser mellan Kvinnan och Nationen har tilldragit sig en hel del intresse under senare år. Välkända bidrag till den internationella diskussionen

har bland annat lämnats av Anne McClintock (1995), Joanne Sharp (1996) och Nira Yuval-Davis (1997) som alla betonat hur skilda representationer av symbolisk kvinnlighet utgjort hårdvaluta i uppbyggandet och raserandet av nationella projekt. Andra forskare har studerat hur ett utbrett skändande av kvinnors kroppar under krig och väpnade konflikter ingått i en medveten strategi för att splittra familjeband och sprida socialt kaos (jfr Eduards 2007:51ff). På ett övergripande plan ansluter sig denna artikel till konstaterandet att kvinnlighet ofta fylls med nationella betydelser och blir ett led i kommunicerandet av så kallade *föreställda gemenskaper* (Anderson 1992 [1983]). Men framförallt ska jag uppehålla mig vid de konsekvenser som kopplingen mellan svenskhet och sexualitet kan få på det lokala planet. Hur resonerar och agerar några av de ungdomar som i sin vardag navigerar mellan de positiva och negativa tillskrivningar som häftar vid «den svenska tjejen» som representant för en specifikt svensk sexualitet?

Den empiriska inramningen för artikelen är ett längre fältarbete i en förort som jag fortsättningsvis kallar Bergby, belägen i en av Stockholms södra förorter. Läsåret 2004–2005 genomförde jag ett omfattande fältarbete i en av förortens gymnasieskolor. Det kom att bli en stor mängd lektionstimmar med varierande grad av engagemang från elevernas sida följda av raster och kaffedrickande i skolans cafeteria. Efteråt träffade jag ofta tre av tjejerna i klassen: Bodil, Tiina och Josephine. Under året som gick upprätthöll vi ett löpande samtal om hur det är att växa upp i förorten. Samtliga tre tjejer räknar sig som svenskar och det är även som sådana de uppfattas av sin närmaste omgivning.

Innan jag fortsätter är det dock nödvändigt att ta ett steg tillbaka till en något äldre studie. Inför min avhandling om svensk sex- och samlevnadsundervisning (Bäckman 2003)

utförde jag i slutet av 1990-talet en undersökning av en gymnasieskola i Norrby, en socialt och etniskt homogen medelklassförort belägen norr om Stockholm.⁴ Här lyste elevernas resonemang och tankar om svenskhetens innebörd och konnotationer med sin frånvaro. Faktum är att svenskheten här mest av allt framstod som en *icke-fråga*. Det var helt enkelt ingenting som diskuterades vare sig i klassen eller togs upp spontant av eleverna under intervjuerna. I efterhand var mitt antagande att eleverna, som svenskar och medelklass, tillhörde det skikt i samhället som andra jämför sig med, tar spjörn mot eller försöker efterlikna. Själva förkroppsligade de istället *normen*, den tysta normalitet som sällan har anledning att betrakta sig själv utifrån.

Liknande iakttagelser om den oreflekterade normaliteten återfinner man hos andra som studerat den ömsesidiga konstruktionen av kategorierna «svenskar» och «invandrare». Den återkommande slutsatsen i dessa undersökningar brukar vara att i Sverige är svenskheten en normalitet som är så oomtvistad att den inte ens syns (Runfors 2003; Fundberg 2003; Hertzberg 2003). Ungefär lika vanligt är påpekandet att i de processer där svenskhet och invandrarskap konstrueras som varandras uteslutande storheter är det majoritetssamhällets självförståelse som förknippas med det normala och föredömliga. Jag har inte för avsikt att invända mot dessa resonemang. Däremot kommer jag att hävda att det finns lokala kontexter som också uttrycker något annat, där dominansförhållandena är mer oklara. Det «svenska» kan i vissa fall vara lika märkligt, synligt och avvikande som det «icke-svenska». Genom att använda mig av ett antal konkreta exempel ska jag visa på den genomgående ambivalens som i Bergby omger det lokala talet om både sexualitet och svenskhet. Å ena sidan är sexualitet ett fält där det kan vara strategiskt att markera avstånd från den

frigjorda eller lösaktiga «svenska tjejer»; ett sammanhang där du riskerar ditt värde som tjej och kvinna. Men å andra sidan är sexualitet också något sunt, bra, gott och positivt; ett tecken på att du är frigjord, modern och eventuellt också jämställd.

Till skillnad från Norrby kan Bergby karaktäriseras som ett ekonomiskt och socialt efterfattat *problemområde* Bergby tillhör en i raden av förorter vilka i media regelmässigt karaktäriseras som «invandrartäta» eller «svensk-glesa», och som forskningen å sin sida ofta omtalar som «stigmatiserade» (Ericsson, Molina & Ristilampi 2002; Molina 2005; Ericsson 2007). Att betraktas som svensk i Bergby är därför något annat än att uppfattas som en del av den svenska majoritetsbefolkningen i Norrby, Stockholm eller Sundsvall. Att räknas som svensk i Bergby innebär att tillhöra en lokal minoritet – vilket också var orsaken till att jag förlade mitt fältarbete just hit – och som den fortsatta framställningen ska visa betyder det att tjejernas «svenskheter» var en långtifrån oproblematiserad tillhörighet.

Horor, svenskar och andra kategorier

Några utsagor från Norrby respektive Bergby får bli en första illustration till hur den kvinnliga sexualiteten kunde inramas och omtalas i de båda förorterna. Först är det Beata som vid tiden för intervjun gick andra året på gymnasiet i Norrby. När hon ska beskriva skillnaden i sexuella villkor för tjejer och killar säger hon att killar vill ligga med vilken tjej som helst, medan tjejer vill att förhållandet ska ha pågått ett tag innan de har sex. Enligt Beata var det helt enkelt så det skulle vara: «annars är tjejer madrass och allt det där». I en annan intervju förklarar några av hennes klasskamrater att alla helt enkelt visste vilka tjejer som hade ett horrykte, oavsett om de verkligen hade haft sex eller ej. Kanske, lägger de till,

hade de bara «strulat» med olika killar efter varandra.

Några år senare träffar jag den 19-åriga Bodil som går sista året på gymnasiet i Bergby. Bodils ingång till hora-logiken är på många sätt skild från den som kommer till uttryck i intervjuerna med medelklasstjejerna från Norrby. Lakoniskt konstaterar hon att de flesta svenska kvinnor faktiskt är horor givet vissa kriterier. För den som betraktar alla kvinnor som har sex utan att vara gifta som horor är det ju bara logiskt, menar hon, att anse att svenska kvinnor i allmänhet är horor, eftersom svenska kvinnor för det mesta kan tänkas ha haft sex med någon de inte varit gift med.

Genomgående synliggörs i tjejernas kommentarer den kritiska blick som vanligen faller på tjejers och kvinnors sexualitet (jfr Lees 1996; Jeffner 1997; Berg 2002). Annorlunda uttryckt är det sociala avståndstagandet i båda fallen en följd av kvinnors endera tänkta eller verkliga sexuella handlingar. Men det finns också sådant som skiljer de två exemplen från varandra. Mest märkbart är att det negativa omdömet för Bodils vidkommande också knyts till nationalitet. Det är *svenskheten*, menar hon, som tillsammans med kön och sexualitet ger upphov till bestämda hora-associationer.

För den fortsatta analysen vill jag fästa uppmärksamheten på två specifika frågor som leder oss rakt in på den lokala arena som Bodil uttalar sig om. Vad är det egentligen för svenskhet som avses? Och varför kan Bodil så tvärsäkert hävda att för många i hennes omgivning är svenskhet, kvinnlighet och lös-släppt sexualitet något som definitionsmässigt hänger samman?

Rimligen måste vi då först och främst fråga oss vad det är som utmärker begreppet *svensk* i Bergby. Vem är till exempel svensk? Och hur vet man att någon är svensk? Att jag så lättvindigt kallar Bodil, Tiina och Josephine för

svenska tjejer beror på att uttrycket svarar mot ungdomarnas egen förståelse av nationalitet och gruppstillhörighet, alltså en så kallad *emisk* definition. Jag återger med andra ord de begrepp och betydelser som dominerar i de sammanhang där jag fältarbetat. Och där är Bodil, Tiina och Josephine betraktade som svenskar, även om klasskamraterna är väl medvetna om att de två förra «egentligen» har en mer flytande skandinavisk bakgrund.⁵

Informanters syn på sin och andras etniska tillhörighet kunde med andra ord ringas in genom att ta fasta på de betydelser som de själva lade i begreppen. Men vad finns att säga om min egen forskarmodell: hur ser jag själv på etnicitetsbegreppet? Många etnicitetsforskare framhåller att skillnadsskapandet mellan den som betraktas som svensk respektive icke-svensk ingår i producerandet av ojämlika och oönskade maktrelationer (se tex de los Reyes, Molina & Mulinara 2003; Mattsson 2005; Lundström 2007). Det finns ingen anledning att betvivla denna generella iakttagelse. Men under min tid i Bergby slogs jag istället av det *likhetsskapande* som ungdomarna ägnade sig åt.⁶ Skillnaden gentemot de Andra fanns och gjorde sig ofta påmind i förorten. Men då rörde det sig framförallt om de rika och välbeställda svenskar som bodde någon annanstans och levde under andra och mer fördelaktiga villkor. Den kritiserade svenskhet som förlades till platser som innerstaden och ekonomiskt gynnade förorter utgjorde av förklarliga skäl ett särskilt problem för de likaledes «svenska» ungdomar som jag studerade (Bäckman 2007, 2009). Som förortens egna «lokala» svenskar löpte de själva risken att omfattas av de negativa tolkningar som riktades mot den svenskhet som tillskrevs innerstaden och de andra förorterna.

Härigenom understryks också att svenskheten är en kategori som inte på ett meningsfullt sätt låter sig fästas i tid och rum. I likhet

med andra försök att mejsla ut en specifik nationell tillhörighet strandar uppgiften på det omöjliga i att fixera en entitet som är stadd i rörelse. Men denna iakttagelse hindrar inte att sådana försök att låsa fast innebörden i det svenska ändå oavbrutet görs och reproduceras. Sverige och svenskarna antas vara förenade av en gemensam kultur, ett delat språk, blodsband och ett specifikt utseende (jfr Mattsson 2005). Det är i denna produktiva skärningspunkt som jag vill placera mitt eget intresse för etniska kategorier och dito kategoriserande. Som redan antytts var avsikten med fältarbetet att få veta mer om de lokala betydelser som kopplades till kategorier som exempelvis svensk, svenskhet, tunisier, invandrare eller muslim (jfr Barth 1969; Erikson 2000: 286ff). Den övergripande forskningsfrågan gällde att utröna vilken eller vilka svenskhet(er) som skapades och kommunicerades i det lokala utbytet av tillgängliga subjektspositioner.

Klibbiga etiketter

Vilka konnotationer omgav då den «svenska» sexualiteten i de lokala sammanhangen? Mest väsentligt är att i det egna görandet av sig själva som svensk och tjej förhöll man sig i Bergby ovillkorligen till ett antal tilltal som var knutna till idéer om svensk kvinnlig sexualitet. En sådan dominerande stereotyp var den sexuellt lössläppta svenskan, ofta explicit förknippad med hårfärgen och epitetet «blond» (Bäckman 2006; jfr Forsberg 2005). Josephine kunde till exempel berätta om den oväntade insikten att hon enbart genom sin hårfärg förväntades vara lätt att «få omkull»:

Det var verkligen så för att första dagen när jag kom in i klassrummet då vet jag att nån utav killarna, fast det är ingen som går kvar här nu om jag har förstått det rätt,

som sa «Åh, kolla, blondin hora». Jag var ingen sönderblonderad bimbo med äckligt smink eller nånting, jag var liksom vanlig ... Det råkade bara vara min hårfärg. Det var inget speciellt, jag hade inte ens mycket smink. Jag hamnade inte in i det ... jag var inte ens klädd så som man tänker riktiga stereotypen för en råbimbo, eller nånting sånt där. Det är ju det som är så konstigt att det finns fördomar mot det.

Tankegången gick dessutom igen i tjejernas samstämmiga kommentarer. Stereotypen om den «blonda» svenska tjejen var liktydig med någon som är aningen dum och naiv, en riktig «bimbo», alldeles för lätt att få omkull för att någonsin kunna utgöra en riktig erövring. Initierat talar Bodil om för mig hur viktigt det är att visa att man inte accepterar att denna stereotyp får fäste på den egna personen, framför allt som blond och svensk, när man blir testad. För det blir man, enligt henne. I den berättelse som sedan följde visar hon att hon kan spelets regler. Hon är inte bara en blond svenska utan också någon med hemortsrätt i förorten, någon man inte sätter sig på hur som helst.

Jag kommer ihåg nångång när jag gick ... Det finns en fritidsgård i Norsborg, där gick jag. Om man kommer in som svensk tjej så är det typ så här, [drar in andan]. Förut var jag ju blond så då var det ju alla killar på en gång «wooo» så liksom, tror visst att de ska... jag vet inte vad de tror. På en gång så börjar de prata med en så här alltså nedvärderande för att se vart man står, för att se om man tar den skiten eller om man inte gör det. Jag tycker att det finns vissa som inte gör det utan sitter där «hii hii», liksom så. Jag menar, de testar ju en i början för att se om hon kommer att markera att hon inte tar det här, eller är

hon så att säga «en bimbo». Jag kollade på dem och tyckte att fan, det är ju patetiskt. Då får de nån sorts ... alltså då lämnar de en ifred. Då vet de att den här är inte sån.

Att Bodil är inte «sån», gör hon tydligt. Istället för att förknippas med en femininitet som är undergiven och låter sig bestämmas av andra presenterar hon sig som tillhörande en annan sort. Hon varken *är* eller tänker *bete sig* som ett objekt för andra. Som vi ska se längre fram har Bodil också funnit ett sätt att inkorporera det svenska och det sexuella utan att behöva förknippas med den efterhängsna stereotypen om den sexuellt tillgängliga svenska tjejen.

När tjejerna i min undersökning berättar om egna och andras föreställningar och associationer kring de tjejer som finns utlagda på exempelvis chatforum som playahead och snygg.se är det feminina och blonda i deras ögon det samma som det korkade, bimboaktiga, porriga och sexuellt tillgängliga.⁷ Till detta kommer också att det blonda för tjejernas del inte bara länkas till det sexuella, det är också förknippat med det svenska. Den kvinnliga blondheten blir kort sagt ett visualiserande av svenskheten.

Men till skillnad från hur de blonda och lättklädda tjejer på chatforumen regelmässigt röstar fram som de mest attraktiva och åtråvärda, menar Bodil, Tiina och Josephine att utpekandet i Bergby sker på ett ensidigt negativt sätt. Den storbystade och blonda stereotyp som i vissa sammanhang betyder att man är en åtråvärd och heterosexuellt framgångsrik tjej blir nu alltså omskapad till något betydligt mer tvivelaktigt.

I denna transformerande process, där blondhetens symboliska värde rör sig från positiv attraktion till negativt avståndstagande, sker för tjejernas del något avgörande. Att bli förknippad med den lokala stereotypen om den svenska, blonda och (i alla fall anta-

get) sexuellt aktiva tjejer blir i realiteten det samma som att riskera en kännbar social förlust. Hela den skala av sexualiserade associationer som fästs vid den svenska tjejen/kvinnan hotar att riktas mot en själv. «Blondinen», «bimbon» och «den svenska tjejen» är nämligen alla etiketter som fungerar som *sticky figures* (Ahmed 2004). Både ensamma och i kombination tar benämningarna form av något klibbigt, något som häftar vid personen och riskerar att kontaminera allt som denna säger och gör.

Som man kan förvänta sig kunde dock svenskhetens och blondhetens tendens att klistra fast vid den egna personen även väcka en motreaktion. Ju tätare svenskhet, blondhet och sexualitet knöts till varandra desto mer angeläget blev det att bryta denna förbindelse, i alla fall för den som själv räknades till kategorin «svenska tjejer». Men det var inte alltid en lätt uppgift – här fanns särskilda svårigheter att ta med i beräkningen.

Ingen eller många

En dag i maj kommer jag till skolan vid lunchtid. Vid cafeterian sitter Bodil, Tiina, Josephine och André runt ett bord och snackar. Basim sitter bredvid och läser en tidning. Vid bordet intill sitter Ali. När tjejerna får syn på mig ropar de högt: «Nu snackar vi om sånt som är intressant för dig, Maria!!» Det visar sig att de pratar om sex och att diskussionen gäller hur många sexpartner de har haft. «Hur många har du haft då Bodil?» frågar André, något han uppenbarligen redan har frågat om tidigare. «Det beror på hur man räknar», svarar hon, «om man måste räkna den första är det två stycken, men den första var ingen bra erfarenhet». «Ni då?» fortsätter André att fråga, och vänder sig mot Josephine och Tiina. Josephine formar tummen och pekfingeret till en cirkel och säger noll. André gör gillande

tummen upp åt henne. «Varför gör alla så?» frågar Josephine. «Varför tycker alla att det är så bra att man är oskuld?» Hon härmar med pipig och överdrivet kvinnlig röst kommentarer hon fått: «Ååå vad jag önskar jag också hade hållit på mig, men nu ligger jag med honom och honom och honom.» Hon räknar med yviga gester på fingrarna. «Varför är det så?» fortsätter hon, utan att få något svar.

Istället uppmuntrar Bodil med sensationslysten röst André att berätta för mig hur många sexpartner han har haft. Av hennes förjusta min att döma förstår jag att det måste vara många, i tjejernas ögon snudd på chockerande många. André behöver inte övertalas: «femton» säger han direkt, inte utan stolthet. Tjejerna kan inte enas om ifall det är bra eller inte att ha haft så många partner. Josephine säger att man inte kan ha älskat så många som femton stycken när man bara är nitton år gammal. «Måste man älska någon för att ha sex då?» frågar jag. Neej, svarar Josephine dröjande, men utan att vilja utveckla tankegången vidare.

Nu dyker också Dragan och Mary upp och ansluter till de övriga. Mary ser både chockad och äcklad ut när hon hör vad de pratar om. När de andra frågar henne hur många hon har haft, säger hon med eftertryck att hon *aldrig* skulle svara på det. Bodil ropar till Ali och frågar honom, men han låtsas inte höra och svarar inte. Bodil säger att varken killar eller tjejer vill berätta hur många de har varit med, men av olika skäl. Killar är rädda för att de har haft för få partner, tjejer är rädda för att de har haft för många och kan ses som horor. Mary berättar att hon har frågat sin mamma hur många hon haft sex med och att mamman svarade «bara din pappa». Och så är det också, slår hon fast.

I samma ögonblick vänder sig Bodil mot Dragan och säger att Josephine och Tiina är oskulder. Josephine blir jättesur över inpasset

och fräser till Bodil att hon inte behöver berätta det för alla. Bodil försvarar sig och säger att hon inte visste att det var hemligt, men Josephine är ändå riktigt arg. Dragan säger att han också är oskuld. Mary inflikar att även Ali är det. Bodil undrar varför Tiina inte vill ha sex. Tiina svarar att hon tycker om att göra annat. «Men om du blir kåt då, så kåt som när du tar på dig själv?» undrar Bodil. Joo, det blir jag väl, säger Tiina, men jag vill inte ändå.

När man funderar över detta frispråkiga samtal är det viktigt att komma ihåg att Josephine, Tiina och Bodil alla tre bidrar till diskussionen utifrån vetskapen att de i såväl sina egna som klasskamraternas ögon är «svenska tjejer». De är explicit frigjorda och talar utan

oskulden under diskussionen en respektabel flicka, en fin flicka, en flicka som håller på sig. Genom att förklara att man har oskulden kvar motsätter man sig därför också på ett effektivt sätt idén om den sexuellt lössläppta svenskan, bimbon, eller ännu värre, horan. Att vara oskuld kan alltså ses som ett val där man ger svar på tal genom att med sig själv som exempel ifrågasätta fördomar och stereotyper.⁸ En svensk, kvinnlig oskuld kan i den meningen vara en rebell, en som inte gör det hon förväntas göra. Men det är också en position som skapar feminin trygghet.

När Josephine irriterat kommenterar Andrés uppskattning (av hennes brist på sexualpartner) pekar dessutom både Andrés

Att ha sin oskuld i behåll blir en symbol för moralisk överlägsenhet och en identitet som hålls samman med hjälp av distansering gentemot andra, det vill säga jämnåriga svenska tjejer.

att skämmas eller verka fördömande om sexualitet, men gör samtidigt klart för omgivningen att de inte är sexuellt lössläppta. På detta vis kan de framstå som respektabla, samtidigt som de också framställer sig själva som liberala och frigjorda.

Av begripliga skäl kan detta vara en rätt besvärlig position att upprätthålla. Men till saken hör också att de tre tjejernas subjekt-positioner under samtalet heller inte är identiska. Josephines och Tiinas försök att genomföra balansakten mellan frigjordhet och respektabilitet måste förstås mot bakgrund av att de i egenskap av «svenska oskulder» deltar i samtalet utifrån en position som på ett motsägelsefullt sätt är både trygg och utsatt. Som kompisarnas reaktioner visar signalerar

gillande och hennes eget avfärdande på andra och kompletterande samband. En ännu inte sexuellt aktiv tjej möts för det mesta av respekt och uppskattning i de lokala miljöer där flickorna rör sig. Att detta inte är en isolerad företeelse stöds av att oskulden, som Åsa Andersson (2003:153f) har visat, kan bli en statusmarkör för – i det fallet – tjejer med invandrarbakgrund. Den bevarade oskulden blir till ett alternativt kulturellt kapital med både könslig och etnisk laddning. Att ha sin oskuld i behåll blir en symbol för moralisk överlägsenhet och en identitet som hålls samman med hjälp av distansering gentemot andra, det vill säga jämnåriga svenska tjejer. Genom att hävda oskuldens särskilda status blir invandrar-tjejerna, enligt Andersson, överlägsna svenska

tjejer vad gäller ett önskvärt kvinnligt beteende (jfr Forsberg 2005).

Då jag under ett av våra samtal frågar Josephine och Tiina om de känner igen sig i tankegångarna om värdet av att bevara sin oskuld, är det emellertid inget de känns vid. Men uppenbarligen är oskulden ändå något som förmår dra till sig uppskattande reaktioner hos omgivningen, som i Andrés spontana tummen-upp-gest. I kontrast till detta gillande står det förhållande att oskulden i en mer allmän svensk kontext ofta associeras med «invandrarkvinnan» och föreställningar om en restriktiv eller icke-bejakad sexualitet (jfr Brune 2003, även Lundström i detta nummer). Det är emellertid knappast denna associationskedja som aktualiseras när Bodil upplyser de övriga om att både Tiina och Josephine är oskulder. Snarare kan situationen beskrivas som att oskulden här representerar en kvinna som inte förmått ta till sig en samtida njutningsideologi. Att som svensk tjej kalla sig själv för oskuld hotar i detta perspektiv att resultera i ett *annat* misslyckande än det som symboliseras av den förlorade oskulden. Den svenska tjej som klamrar sig fast vid sin egen oskuld kan uppfattas som mindre lyckad när det gäller realiserandet av den sorts självständiga kvinna som tar vad hon vill ha och njuter av det. Med andra ord är oskulden inte bara respektabel utan också ofri, traditionsbunden och måhända till och med lite sipp. Att Josephine blir upprörd när Bodil avslöjar att hon är oskuld förklaras alltså av att oskulden långt ifrån är en neutral position att inta som svensk tjej.

På ett illustrativt sätt visar diskussionen på den genomgående klyvnad som omger det lokala talet om sexualitet. Å ena sidan är sexualitet ett fält där det kan vara strategiskt att markera avstånd, där du riskerar ditt värde som tjej och kvinna. Men å andra sidan är sexualitet också något sunt, bra, gott och posi-

tivt. Att oskulden väcker så starka känslor beror därför på att den hotar att omintetgöra den egna självbilden från två olika håll. Men det dilemma som den kvinnliga hymen representerar är också det dilemma som tjejerna lever varje dag. Antingen är du oförmögen/ointresserad av att bevara oskulden till ett mer lämpligt tillfälle, och löper därmed risken att framstå som horaktig; eller också håller du oskulden intakt, och kan då förklaras vara pryd, omodern och icke-jämställd.

Men vad finns att säga om Bodil? Vid konversationen i cafeterian är det hon som driver samtalet framåt genom att högt och brett berätta om sina egna sexuella erfarenheter och reflektioner. Vad anbelangar villkoren för den frispråkiga och sexuellt liberala subjeksposition som Bodil intar inför kamraterna är det avgörande deras vetskap om att hon lever i en stabil heterosexuell parrelation. Samtidigt är det Bodils *relativa brist* på erotisk erfarenhet som gör att hon kan spela en dominerande roll under den här typen av samtal. Det är genom att bära upp positionen som den trogna, monogama, heterosexuella tjejen med ett begränsat antal sexpartner som Bodil kan tala som hon gör utan att misstänkliggöras. Förhållandet med pojkvännen skapar härigenom en betingelse för talet, för vad som är möjligt att säga, och för vem man kan vara. Relationen med pojkvännen är den plats varifrån hon kan framställa sig som frigjord utan att besmittas med bilden av den sexuellt lättsinniga «svenska tjejen».

Därför kan Bodil exempelvis fälla ett ytt-
rande som: «Eftersom jag har en kille så kan jag inte tänka mig att ha sex med någon annan.» Bara för att strax därpå, återigen tack vare den stadigvarande relationen, undslippa sig repliker som: «men jag vet ju inte hur det skulle vara om jag inte var tillsammans med honom. Om man var kåt.» Erkännandet av den egna aktiva sexualiteten oskadliggörs av pojk-

vänner; relationen omvandlar Bodils kvinnliga lust till något som ingen kan klandra henne för.

Produktiva blickar

Synfältet är inte neutralt, konstaterar Shahram Khosravi i artikeln *Manlighet i exil* (2006). Med hänvisning till Frantz Fanon (1997) menar han att rasifierade, könsliga och sexuella aspekter överlappar varandra i blicken. Blicken är en kunskapsakt som bestämmer vem som är synlig och vem som är osynlig. Enligt Khosravi, som studerat iranska medelklassmän i Sverige, är många av dessa väl

positioner. Alla vet att det finns förutfattade meningar om dem: svenska tjejer är sexuellt lösaktiga, invandrarkillar är bråkiga. Hon menar också att fördomarna påverkar hur man betar sig och exemplifierar med hur hon som svensk tjej måste vakta på sitt beteende och hur invandrarkillar måste göra det samma. Båda grupperna, säger hon, måste förhålla sig till vad andra tror sig veta om dem. «Som vissa invandrarkillar, de kanske känner att de måste vara ännu trevligare, ännu lydigare, liksom, bara för att många ser alla invandrarkillar som stökiga och bråkstakar».

Liksom Khosravis iranska män försöker också Amanda med sitt eget uppträdande

Det är genom att bära upp positionen som den trogna, monogama, heterosexuella tjejen med ett begränsat antal sexpartner som Bodil kan tala som hon gör utan att misstänkliggöras.

medvetna om de medialiserade och negativa diskurser som finns om dem. De känner sig iakttagna, betraktade. Många försöker också bestrida bilderna av iranska män som patriarkala genom att bete sig på ett sätt som inte överensstämmer med den allmänna föreställningen (Khosravi 2006:89f). Som vi ska se händer något liknande också med de svenska tjejerna i Bergby: även de förhåller sig på skilda sätt till omgivningens blickar.

Bara en kort tid efter att jag inlett mitt fältarbete får jag kontakt med Amanda som visar sig ha tänkt en hel del på sin position som svensk tjej. Förmodligen, tror hon själv, för att hon ingår i ett gäng där hon är den enda med svensk identitet. I intervjun jämför hon svenska tjejer med invandrarkillar. Hon menar att det finns klara paralleller mellan deras

rucka på stereotyperna och de förutfattade meningarna. Hon menar att hon på ett mycket medvetet sätt betar sig «osvenskt» och att det beteendet gör att många heller inte tror att hon är svensk. För Amanda är detta tänjande på «det svenska» dessutom ett led i en större ambition. Hon hoppas att när människor omkring henne får veta att hon faktiskt är svensk så har hon förskjutit deras uppfattningar en aning.

Även Amanda menar att hon möter reaktioner där svenska tjejer förbinds med sex och lösaktighet. Det är många, säger hon, som tror att «om det är en svensk tjej så kan killarna ha för sig att det är meningen att bara använda henne som hora. Hon kanske inte ens vill. Alltså hon kanske aldrig har haft sex i hela sitt liv, men bara för att hon är svensk så 'aa, men

hon är hora'». Blicken, menar Khosravi (2006), är en instans med förmågan att både objektifiera och rasifiera de personer som ögonen vilar på. Amanda och de övriga tjejerna gör tydligt att ett likadant produktivt seende också skapar svenska tjejer som rasifierade och sexualiserade objekt.

Det måste dock understrykas att jag inte känner till något om de blickar som tjejerna beskriver. Allt jag vet är hur dessa *upplever* att de betraktas och vad denna upplevelse gör med deras tolkningar av både sig själva och betraktarna. Också här kan uppfattningarna gå isär. Amanda är som synes strategisk och reflekterande vad gäller synen på henne som svensk tjej. Josephine är å sin sida betydligt mer ilsken och uppbragd över det kritiska seende hon är övertygad om riktas mot henne.

Men det är ju ... det vet jag att många ... Jag blev jätteirriterad, jag har kommit gående ... har det varit sommar, eller vad jag har haft på mig, jag kan ha haft på mig ett par linnebyxor och ett linne och haft en tröja med mig i väskan, eller någonting sådant. Så har jag sett hur det kanske kommer en tjej med slöja och *riktigt* tittat på en som om man vore en smuts på skorna eller någonting. Som om man vore absoluta *horan*, eller någonting. Då har jag blivit jätteirriterad för att jag förtjänade inte den blicken. Hon kan ha sina åsikter men ... Det tyckte jag var ... Det har hänt, det har hänt flera gånger att någon fått sneda blickar. Det har inte ens varit sommar, det kan vara när som helst. Man kan bara få en sådan *blick* från folk ibland. Då blir jag ... då känner jag mej skogstokig.

Längre fram under det samtal med mig och Tiina som citatet är hämtat ifrån försöker Josephine nyansera vad hon nyss sagt genom en mer förstående tolkning av de blickar hon

tycker sig känna från omgivningen. Tiina och hon enas om att det framförallt är muslimska kvinnor som tittar föraktfullt på dem och att det beror på att en respektabel muslimsk kvinna inte klär sig i exempelvis shorts. «En respektabel kvinna, hon *klär* sig inte så, hon *gör* inte så, hon har en viss roll i familjen och samhället. Sedan kommer de hit och helt plötsligt så är det kvinnor som klär sig hur de vill. De har åsikter [*skratt*] om allt». Så mynnar irritationen ut i ett tillfälligt återupprättande av den alternativa stereotyp, och attraktiva självbild, som presenterar den svenska kvinnan som modern, frigjord och jämställd.

Till slut är det alltså föreställningen om den svenska kvinnan som ett *oförhindrat* jag som gör att tjejerna kan förlikas med de blickar som de menar speglar omgivningens negativa värdering av dem som «svenska tjejer». I likhet med vad som framhålls i många andra analyser av svenska självbilder och normativa ideal kan tjejernas avslutande kommentarer därmed fogas till det centrala värde som individens frihet och oberoende uppbär i exempelvis dagens moderna svenska samhälle. Den «oförhindrade» individen förkroppsligar här det ideal som bygger på individens fria vilja och förmåga till kritiskt tänkande (jfr Gustafsson 2004:116; även Frykman 1998; Ambjörnsson 2004). «Förhindrade jag» hänvisar då omvänt till det oförhindrade jagets motsats, dvs den individ som av andra uppfattas som beroende och osjälvständig (se Runfors 2006:127ff, särskilt not 15).

Blond synlighet

Som påpekats av bland annat Erving Goffman (2001) och Pickering (2001) reducerar stereotyper med nödvändighet vissa människor till endast ett fåtal tydliga karaktäristika; de blir till fixpunkter som klargör och bekräftar skill-

nader. På så sätt skapar stereotyperna också diskursiva positioner, subjektpositioner, som är möjliga eller omöjliga i relation till vissa tider och i vissa platser (Jonsson 2007:31). Att tilldelas (eller inta) en position som tjej och svensk (eller som invandrarkille) innebär att man för stunden distanserar sig från flera andra möjliga subjektpositioner.⁹

Kan man med ledning av detta konstaterande också dra några slutsatser rörande det sexualiserade tilltal i Bergby som redovisats ovan? Flertalet av de postkolonialt influerade analyser som idag utförs av svenskhet tar fasta på svenskhetens normerande och exkluderande karaktär (se ex. de los Reyes; Molina & Mulinara 2003; Eldén 2003; Azar 2005; Mattsson 2005; Lundström 2007). Grundantagandet är att både svenskheten och svenskarna innehar en överordnad position i mötet med de människor och grupper som konstrueras som svenskhetens främmande och annorlunda Andra. Inspirationen till denna diskussion kommer i hög grad från det snabbt växande fält som går under benämningen *kritiska vithetsstudier*. Avsikten med dessa studier är att göra vitheten synlig och som sådan även till föremål för analytisk reflektion (se ex. Frankenberg 1993; Dyer 1997). Den bakomliggande tanken är att den som betraktas som vit ofta inte ges någon särskild etnisk eller rasialiserad identitet. Vitheten bara är; det är alla andra grupper och individer som blir omskrivna som svarta, bruna, färgade, mulatter, mestiser och så vidare. Att uppbära en position som vit innebär därför också att inneha en privilegierad position. Man är den osynliga norm som allt annat mäts emot och vars normalitet alltid lyckas med konststycket att framstå som självklar. Så är det säkert också för det mesta, men inte alltid, och inte överallt.

I Bergby är det knappast svenskheten som står för det transparenta och normativa.

Tvärtom har tjejerna, som vita och svenskar, tydliga erfarenheter av att bli synliggjorda. Här är det alltså snarare vitheten/blondheten och den därtill länkade svenskheten som markeras och märks. Men det är inte bara så att vissa personer blir synliga som vita eller som svenskar, utan som vi sett skapar den produktiva blicken även i hög grad könade och sexualiserade objekt; som «svenska tjejer», «bimbos» eller «blondiner». Intressant nog blir emellertid utfallet för några av killarna i klassen helt annorlunda. Här behöver den «svenska sexualiteten» inte framstå som särskilt problematisk eller ens tvetydig. Det som för tjejerna tar sig formen av en belastning och inskränkning i deras handlingsutrymme kan tvärtom förvandlas till ett sätt att öka utbudet av möjliga handlingar och erfarenheter.

Den fria världen

André har en tysk pappa och en svensk mamma och säger sig, liksom Amanda, avslutande umgås med «invandrare». Men olikt de övriga röster vi tagit del av betraktar han den öppna och bejakande sexualitet han knyter till sin svenska uppväxt som en odelad tillgång. Det är denna manliga resurs som han vill erbjuda bäste vännen Basim. Medvetet utnyttjar han de sprickor han tycker sig märka i kamratens vilja att leva som rättrogen muslim.

Alltså, just min kompis Basim, jag vill verkligen försöka att få honom och se på saker och ting annorlunda [...] Det bästa jag gör är att jag försöker få ut honom. Det är det bästa jag kan göra. Jag får ut honom och se världen, och träffa tjejer och du vet, allt det där. Jag träffar tjejer själv och han ser upp till det. Han vill själv träffa tjejer och, ja, du vet, försöker få honom att träffa tjejer och tar ut honom och allt sånt. Försöker ge honom lite av min värld. Få honom lite fri.

Jag tror inte på att säga det rakt ut. Ifall jag säger det rakt ut så kommer han att tänka på det mer. Jag menar, jag tror det är bättre att mer gradvis försöka få honom att se hur den fria världen ser ut och verkligen hur det känns att kunna göra alla de sakerna. Jag tycker det är bättre att han kan se själv.

Övertygad om den «fria världens» fördelar och lockelser vill André alltså hemligen erbjuda denna värld till sina vänner. Men denna strategi är enbart tillgänglig för honom genom den genusposition han uppbär som kille/man. För en tjej/kvinna hade motsvarande budskap om den rikliga tillgången på killar enbart varit skamligt. Därför är det heller inte konstigt att ingen av de «svenska» tjejerna antydde några som helst liknande sexuella framstötter i umgänget med kamraterna. Istället för att presentera möjligheten till föräktenskapliga sexuella förbindelser som ett lockande alternativ till en mer återhållen praktik, gjorde dessa tjejer istället det omvända. De tonade ned allt som kunde leda tankarna till att de själva var en del av de kulturella sammanhang som André å sin sida önskade erbjuda Basim.

Men för André fanns inga sådana betänkligheter. I andra sammanhang kunde han visserligen vittna om sin känsla av osäkerhet i relation till kamraternas självklara samhörighet som «invandrare». Problemet här var just Andrés delvis svenska bakgrund. Även om han för det mesta är en del av invandraridentitetens överbyggande gemenskap vet både André och kompisarna att han när som helst kan avslöjas: kanske inte som en regelrätt «svensk», men väl som något annat än en «äkt» invandrare.¹⁰ Men när André kommer in på hur flera av kompisarna tyngs av tradition och religion sker en markant förändring. Han har nämligen möjlighet att ge Basim frihet, att skänka honom tillgång till den «fria världen». Det är hans (dolda) resurs i deras

relation. Då är André svensk, på samma sätt som han också är heterosexuell och man – eftersom tillgången till kvinnor kan betraktas som en väsentlig del av den fria världen.¹¹

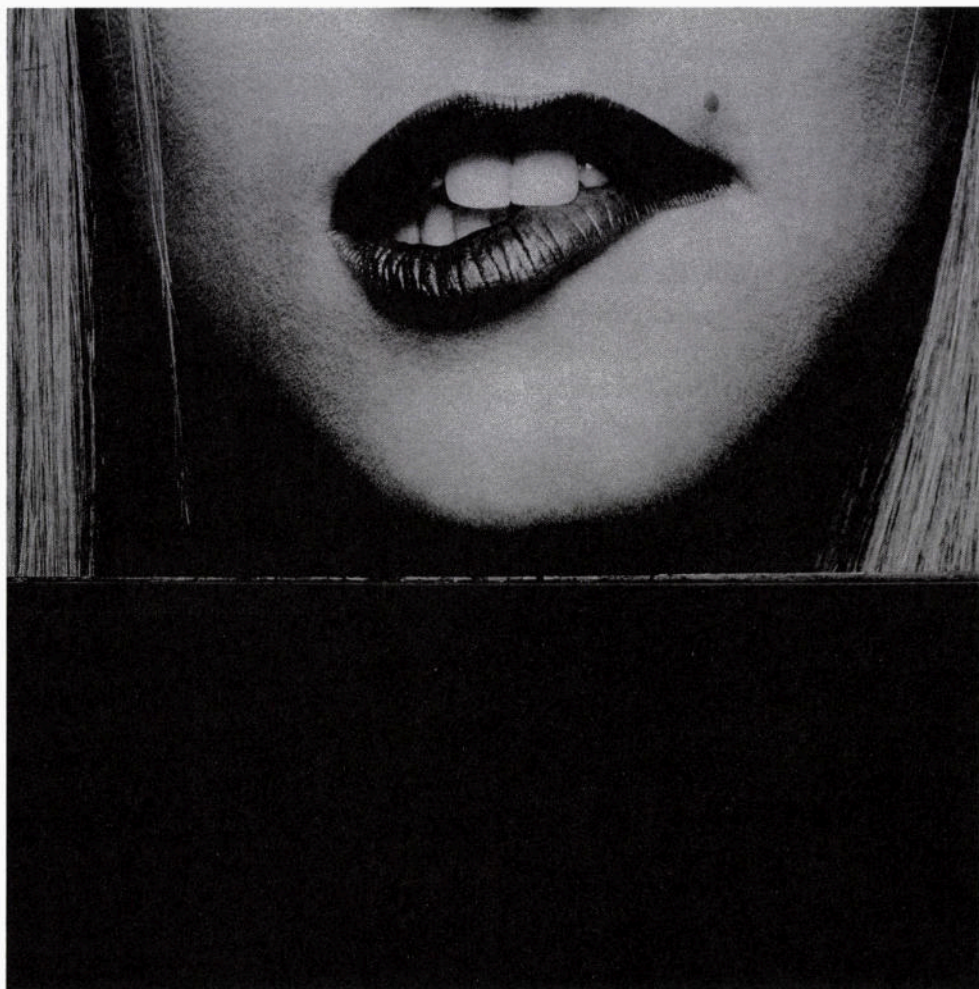
Sammanfattningsvis kan alltså sägas att i den mån som svenskheten förknippas med ett modernistiskt, individualistiskt och manligt projekt kan den för André också upplevas som en otvetydigt positiv resurs.

Den svenska tjejen – beköad vithet

Stereotypen om den svenska tjejen, den omdiskuterade oskulden och Andrés hemliga frigörande projekt utgör alla exempel på det som gör att sociologen Amy Wilkins omtalar sexualiteten som ett revolutionärt fält. Sexualiteten, menar hon, bär hela tiden på möjligheten av en *omkastning* av rådande maktpositioner.

Den sexuella sfär som uppmärksammas i det citat av Wilkins som inleder artikeln är i hög grad relevant för hur det är att vara ung och svensk i Bergby. För framförallt tjejerna är de sexuella aspekterna fundamentala för vad och vem de uppfattas vara och ser sig själva som. Det som i mer offentliga sammanhang utmålas som den positiva, bejakande, toleranta och jämställda svenska frigjordheten omvandlas här till den blonda och skamlösa sexualitet som hotar att utmana varje gräns för en rimlig eller anständig sexualitet.

Citatet från Wilkins är hämtat från dennes *Wannabes, Goths and Christians. The Boundaries of Sex, Style and Status* (2008), en bok som handlar om hur skilda subkulturer präglas av olika former av platsbundna betydelsesystem. Titeln *wannabe* är en förkortning av *want-to-be* och betecknar personer som gör sitt bästa för att förknippas med en annan samhörighet än den som de enligt den rådande etniska logiken «egentligen» tillhör. I Wilkins studie representeras wannaben av vita tjejer som medvetet



(Foto: © Mikael Andersson / Mira / Samfoto)

använder sig av olika expressiva medel (frysyrer, språk, kläder, stil, sexuell attityd och så vidare) för att kunna ingå i en puertoricansk gemenskap.

Till skillnad från de vita tjejer som Wilkins skriver om är de flesta av de tjejer som ingår i min undersökning för det mesta rätt bekväma i sin svenska identitet. Vad som går igen är däremot behovet av att hantera en miljö där den bekömda vitheten – eller svenskheten – ofta tenderar att sexualiseras. Som svensk tjej i Bergby går det helt enkelt inte att undfly det

nät av tvetydiga associationer som omger svenskhet, blondhet och sexuell tillgänglighet. Sexualiteten klibbar fast på skinnet och kryper in under huden; den blir till något som andra har synpunkter på, samtidigt som den införlivas med den egna självbilden.

Genom att inta olika positioner, eller hävda skilda hållningar vid olika tillfällen, kan tjejerna skaffa sig ett eget inflytande över omgivningens definitioner; de gör sig själva till subjekt. Men handlingsutrymmet är samtidigt begränsat. Ofrånkomligen står de inför

den otacksamma uppgiften att med sitt agerande balansera en uppsättning reducerande stereotyper: som horan, bimbom, blondinen, den svenska tjejen och den anständiga oskulden.

I studier som diskuterar svenskhet som ett socialt konstruerat fenomen analyseras denna ofta som en *föreställd gemenskap*, dvs som en sådan ansiktslös samhörighet som Benedict Anderson (1992/1983) talar om när det gäller Nationen (vilket är dennes paradexempel). Tanken är här att människor förutsätter sig dela något väsentligt med individer som de aldrig träffat, än mindre haft en personlig relation till. Men även en sådan imaginär gemenskap har två sidor. Den svenskhet som träffande låter sig beskrivas som en exkluderande samhörighet dit alla inte har tillträde, kan också ta skepnad av en negativt laddad stereotyp. Annorlunda uttryckt blir svenskheten då inte bara till en föreställd gemenskap som andra delar och man själv ofta inte kan vara en del av, utan också något man själv absolut inte vill tillhöra.¹²

I stora drag är det detta som händer i Bergby. Svenskheten blir en imaginär storhet som tvingar individen att agera på olika sätt för att inte bli indragen i en nationell gemenskap som upprättas längs två åtskilda, men sammanlänkade, axlar. För det första tar svenskheten, uppfattad som en föreställd gemenskap, form av ett symboliskt utpekade. För det andra låter sig samma svenskhet också beskrivas som ett negativt synliggörande.¹³

Detta är intressant eftersom såväl det symboliska utpekandet som det negativa synliggörandet ställer en del inarbetade sanningar på huvudet – och inte minst gäller detta den segdragna idén om *vit respektabilitet* (Skeggs 1999; Nayak 2003; även Lundström i detta nummer). Vad fältarbetet i Bergby visar är att vit, sexualiserad och kvinnlig, respektabilitet mer framstod som en självmotsägelse än som

ett normerande ideal. Vitheten, eller svenskheten, var definitionsmässigt inte respektabel utan tvärtom omoralisk. För den som blickar lite bakåt i tiden är det också uppenbart hur avståndstagandena från «den svenska tjejen» dessutom kan ses som en variant av de negativa attityder som tidigare bar upp föreställningen om *den svenska synden*. När det gäller svensk kvinnlig sexualitet har denna, som redan påpekats, en historia av att förknippas med för mycket, för öppet och med för många.

En annan lärdom som kunde dras från Bergby var att oavsett om den «svenska sexualiteten» uppfattas i positiva termer (som frigjord, jämställd och bejakade) eller i negativa (som syndig, oanständig och lössläppt) går det heller inte att tala om *en* svensk sexualitet. Istället är det uppenbart att det i både gårdagens och dagens Sverige finns en mångfald av *sexualiteter* som utvecklas och dras åt olika håll (jfr Mühleisen & Røthing (red.) 2009). Men även om skilda normsystem uppenbarligen har en förmåga att fortleva sida vid sida verkar resultatet i ett avseende ändå vara gemensamt: det som återskapas är heteronormativa sexuella villkor som är i grunden olika för killar och tjejer. Visavi flickor och kvinnor finns alltid sexualiserade tolkningar och restriktioner med kapacitet att vända upp och ned på etablerade hierarkier. Ibland är det knappast någon fördel att räknas som svensk, och i synnerhet inte som «svensk tjej».

De svenska Andra

Jag vill dock påstå att materialet från Bergby även innehåller möjligheten till mer långtgående slutsatser beträffande svenskhetens status och funktion i de lokala sammanhangen. Maud Eduards pekar i boken *Kroppspolitik* (2007) på att kvinnor ofta knyts till nationen som symboler för densamma.¹⁴ Sådana välkända personifikationer utgörs till

exempel av Marianne för Frankrike och Moder Svea för Sverige. Män har, enligt Eduards, inte omfattats av samma symboliska (eller sexualiserade) tillskrivningar, vare sig som individer eller kollektiv. Männen, klargör hon, «görs varken till kön eller ras i det nationella projektet. Det är egenskaper som tilldelas Andra, svenska och invandrade kvinnor, samt invandrade män» (Eduards 2007:69).

I förstone är det lätt att skriva under på Eduards analys av nationsskapandets på en och samma gång könade och rasifierade geografi. Men vänder man blicken mot förorten blir bilden på många sätt en annan. Att jag talat så lite om de «svenska» killar som också gick i klassen och vistades i skolan får nu också sin förklaring. De killar som till skillnad från André utan svårighet sorterades in under kategorin svenskar – de som man med Catrin Lundströms formulering kan kalla för klassens *obestridliga svenskar* (Lundström 2007:87; jfr Mattsson 2005) – höll för det mesta en påfallande låg profil. Deras relativa osynlighet i artikeln motsvaras alltså av det begränsade utrymme som de gavs (och tog) både under och utanför lektionerna. Men även som stereotyp betraktad var «den svenska killen» betydligt mindre framträdande än sin kvinnliga motsvarighet. Det betyder dock inte att stereotypen inte fanns, och intressant nog var den dessutom tydligt sexualiserad. Med några få undantag, som exempelvis André, utmålades de svenska killarna som blyga, osäkra och komplett oförmögna att närma sig det motsatta könet.¹⁵ Som när Bodil helt frankt konstruerar en jämförelse som gör bruk av både stereotypen om «invandrarkillen» och dennes tafatte svenska motsvarighet.

Om man går ut på krogen, då är det så här /.../ speciellt om man går ut på krogen, alltså lokalkrogar. Då är det typ att den svenska killen sitter och tittar, kastar ögon-

kast och nästan ... Det krävs mycket mod för att han skulle komma fram och säga någonting. Invandrarkillen är på på en gång och säger någonting han vill ha. Han räds inte att säga att «Ja, tjena bruden ...»

De svenska killarnas (påstådda) misslyckande att passera som sexuella subjekt/objekt placerar dem ofrånkomligen på den sexuella domän som Eduards beskriver som befolkad endast av «svenska och invandrade kvinnor, samt invandrade män». Men istället för att uppfatta detta som en invändning mot Eduards tes menar jag att sexualiseringen av de svenska killarna i Bergby tvärtom bekräftar hennes resonemang. Orsaken till att de svenska killarna alls *kan* sexualiseras är att de i det lokala sammanhanget tillhör den kategori av Andra som *blir* just sexualiserade.

I Bergby står svenskheten bara undantagsvis – som när Tiina och Josephine diskuterar omgivningens kritiska blickar eller när André beskriver sin önskan om att vidga Basims vyer – för det moderna, sekulariserade och upplysta subjekt som kondenseras i föreställningen om det oförhindrade jaget. Betydligt vanligare är att «det svenska» jämföras med den inskränkta och lätt rasistiska attityd som ungdomarna menar sig finna i både innerstaden och i andra, mer ekonomiskt gynnade, förorter. Det är en entydigt negativ svenskhet som fångas in av det emiska begreppet *svennar* (se Bäckman 2009).

Till det som komplicerar de svenska ungdomarnas situation i Bergby hör därför att de *som svenskar* även symboliserar förortens främmande Andra. Som framgått är detta en problematik som är ojämförligt mycket tydligare vad gäller tjejerna än killarna. Men båda grupperna måste ändå med jämna mellanrum förhålla sig den uppsättning negativa bilder av svenskhet som cirkulerar i denna och andra liknande förorter. Faktum är att Bergbys

«svenskar» på många sätt tenderade att hamna i den tvetydiga position som Zygmunt Bauman (1991) karaktäriserat som *strangers within*.

Alldeles som Bauman skiljer mellan Fiender och Främlingar – en uppdelning som också kan sägas handla om två olika varianter av symboliska Andra – sker det i förorten en uppspaltning av olika sorters svenskar. De avlägsna, radikalt «främmande» svenskarna i innerstaden och mer klassmässigt gynnade förorter hänförs till Fiendens kategori, dvs sådana Andra som man i förorten på ett tryggt och bekvämt sätt kan ta entydigt avstånd ifrån. De svenskar som är en del av den egna förorten går däremot inte att sortera in som symboliska Fiender i denna tvärsäkra mening. Istället placeras de svenskar som så att säga tillhör förorten i Främlingens avsevärt mer svår fångade kategori.

Med Bauman kan vi alltså konstatera att de svenska och «blonda» ungdomarna fyller ut den alltid lika ambivalenta gestalt som enligt Bauman «brings the outside into the inside, and poison the comfort of order with suspicion of chaos» (Bauman 1991:55f). Som svenskar och förortsbor hamnar de på ett slående sätt också mellan kategorierna. Å ena sidan är de inte alldeles riktiga svenskar, men å andra sidan är de heller inte självklart autentiska förortsbor. Resultatet blir att de uppbär en position som många gånger bäst låter sig beskrivas som känslig och utsatt; en sexualiserad svenskhet i marginalen.

En integration för alla

Samtidigt får vi inte glömma att fältarbetet också utspelar sig på ett samhälleligt och politiskt fält. Föreställningar om kön och sexualitet utspelar sig som bekant i skärningspunkten mellan det privata och det politiska. Kopplat till praktisk integrationspolitik kunde man önska att detta påpekande kunde stämma

politiker, myndigheter och andra sexualpolitiska aktörer till större eftertanke. Offentligt uppburna frågor om medborgarskap, demokrati och individens rättigheter är ofrånkomligen länkade till den privata klangbotten som utgörs av samtidigt existerande föreställningar om kön och sexualitet. Detta borde vara något som en aktiv integrations- och sexualpolitik med självklarhet valde att förhålla sig till.

Mycket talar dessutom för att integration, mer än vad som sker idag, bör betraktas som en lokal process i vilken människor lika gärna kan upprätta en överbyggande gemenskap som ett symboliskt skillnadsskapande. Det innebär att integration aldrig kan reduceras till (eller avfärdas som) det fyrkantiga påståendet att «dom» ska bli som «vi». Ett mer realistiskt perspektiv på de företeelser som jag diskuterat i artikeln är att integration med nödvändighet inbegriper och påverkar *alla* inblandade parter i ett ömsesidigt försök att skapa sammanhang.

Strängt taget kan man bara vara säker på att integrationsprocesser alltid bär på förutsättningen att utvecklas åt alla möjliga håll. Av det skälet är det klokt att ibland också närma sig frågor om integration och social samexistens utifrån en vardagsnära bas. Helt enkelt därför att det är i det lokala som integrationen äger rum och som konflikter och divergerande intressen blir tydliga. Utifrån ett sådant lokalt och vardagsnära fokus blir det också tydligt att mycket av det rådande akademiska talet om nationsskapandet tar en mängd utsagor om samhället och svenskheten för givna. Kanske är det dags att inte längre endast förutsätta existensen av dessa samband, utan att även undersöka dem på plats: etnografiskt, ingående och närgånget. Möjligen kommer vi då, som i den här artikeln, att lägga märke till andra processer och annorlunda subjektspositioner än de som vanligen avhandlas. ★

Noter

- 1 Sida, Swedish International Development Cooperation Agency, är en svensk statlig myndighet med ansvar för biståndsverksamhet. RFSU, Riksförbundet för sexuell upplysning, är en svensk sexualpolitisk organisation.
- 2 Exempelvis har flera av de senaste årens stora politiska och mediala diskussioner uppehållit sig kring att många ungdomar i Sverige lever under inflytande av kulturella uppfattningar som rymmer en specifik hedersproblematik; som premierar betydelsen av att som tjej kunna visa upp en intakt mödomshinna; eller som tar avstånd från en aktiv ungdomssexualitet överhuvudtaget.
- 3 Till det som bidrog till att befästa kopplingen mellan Sverige och sexuell öppenhet var att den svenska skolan var först i världen med att införa obligatorisk sexualundervisning (1955).
- 4 Både Bergby och Norrby är fingerade namn. Det samma gäller samtliga de personnamn på elever som förekommer i artikeln. Fältarbetet bedrevs inom ramen för det av Riksbankens jubileumsfond finansierade forskningsprojektet «Orientalen i Sverige» dnr K2002-0395.
- 5 Tiinas mamma kommer från Finland och Bodils har en förälder från vardera Norge och Finland. Som man kan förvänta sig är också ungdomarnas flitiga utredande av vem som är vad – t.ex. grek, svensk/marockan eller chilener – i realiteten en betydligt mer tøjbar verksamhet än vad det först verkar. På samma sätt förhåller det sig med det större och mer kollektiva begreppet *invandrare*. Vanligen refererar ungdomarna med detta begrepp till personer som själva invandrat, alternativt har en eller två föräldrar som gjort detta. Men också i detta fall står det snart klart att benämningen är öppen och förhandlingsbar; en anmärkning som inte hindrar att det första intrycket av denna emiska förståelse är en ordning som ändå ter sig ganska absolut.
- 6 Förutsättningen för detta likhetsskapande var att ungdomarna delade en uppsättning gemensamma referensramar kring upplevelsen av den egna förorten som en i lika hög grad klassad och symbolisk plats (se Bäckman 2009).
- 7 Playahead och snygg.se var två chatsidor som åtminstone periodvis engagerade ett flertal av klassens ungdomar.
- 8 Svar på tal ska i det här sammanhanget förstås mot bakgrund av den socialt produktiva process som den franske filosofen Louis Althusser benämner *interpellation* (Althusser 2001 [1971]). Detta teoretiska uttryck syftar på hur människor ständigt blir till genom andras tilltal och i kraft av de förväntningar vi har på varandra (jfr Jonsson 2007).
- 9 Det är emellertid inte hela sanningen. Visserligen rymmer etiketten «svensk tjej» en hel rad med stereotypa föreställningar länkade till sexualitet. Men de individer som tilldelas denna position tolkar, svarar på och gör samtidigt det svenska på olika sätt. Deras svar är mångfaldigt.
- 10 I *Blatte betyder kompis* (2007) diskuterar Rickard Jonsson hur flera av hans informanter förhåller sig kritiska till hur svenska killar försöker passera som «äkta» eller «autentiska» invandrarkillar (ibid: 67ff; se även Bäckman 2009:228ff).
- 11 När André försöker få Basim att ta steget över till sitt

eget moraliska universum utgör som synes tillgången på tjejer/kvinnor ett av de allra starkaste korten. Andrés förhållningssätt till kompisen kan i det avseendet jämföras med *The Traffic in Women* (1975) av Gayle Rubin. I denna klassiska artikel analyseras hur kvinnors kroppar och fruktsamhet används för att knyta allianser mellan män inom olika släktgrupper. På ett snarligt sätt tenderar den kategori av tjejer som är villiga till föräktenskapligt sex att i Andrés beskrivning presenteras som ett erbjudande mellan killar/män. Även om erbjudandet den här gången stannar vid blotta möjligheten av en sexuell förbindelse.

- 12 För en fördjupad diskussion om svenskhetens exkluderande effekter även för de ungdomar från förorten som betraktas som svenskar, se Bäckman 2009.
- 13 Utrymmet tillåter inte en mer omfattande diskussion om förhållandet mellan femininitet, klass och sexualitet. Men självfallet är klassaspekten många gånger central för hur kvinnors uppträdande sexualiseras respektive feminiseras (jfr Skeggs 1999; Ambjörnsson 2004; Bäckman 2009).
- 14 Som Eduards framhåller innebär den kvinnliga personifikationen av Nationen dock inte alls att kvinnor har ett motsvarande inflytande över den förda politiken (Eduards 2007; jfr MacIntock 1995; Sharp 1996; även Mattson & Pettersson 2006 samt Lundströms artikel i detta nummer).
- 15 Till skillnad från «den svenska tjejen», vars blonda löshärsighet hela tiden utgör den negativa motpol som de verkliga svenska tjejerna hade att hantera, var det för killarna alltså inte fråga om ett övermått utan ett underskott på sexuell aktivitet (jfr Anderson 2003:208ff).

Litteratur

- Ahmed, Sara 2004. «Affective Economies». *Social Text* 79 22 (2):117–139.
- Althusser, Louis 2001/1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront. (Diss.)
- Anderson, Benedict 1992 [1983]. *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens uppkomst och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Andersson, Åsa 2003. *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion. (Diss.)
- Azar, Michael 2005. «Det symboliska objektet. Delen, delandet och den symboliska gemenskapen». I: Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red.): *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. SOU 2005: 41.
- Barth, Fredrik 1969. «Introduction». I: Fredrik Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bauman, Zygmunt 1991. *Modernity and Ambivalence*. New York: Cornell University Press.
- Berg, Lena 2002. *Äkta kärlek. Heterosexuell samvaro speglad mot diskurser om kärlek, heterosexualitet och kropp*. Uppsala: Sociologiska institutionen, Uppsala universitet. (Diss.)

- Bredström, Anna 2002. «Maskulinitet och kamp om nationella arenor – reflektioner kring bilden av 'invandrarkillar' i svensk media». I: Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (red.): *Maktens (o)lika förklådningar. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Brune, Ylva 2004. «Inledning». I: Ylva Brune (red.): *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*. Stockholm: Carlsson.
- Bäckman, Maria 2003. *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet*. Göteborg & Stockholm: Makadam. (Diss.)
- Bäckman, Maria 2007. «Miljonsvennar i förorten. Om etnifiering och gemenskap». I: Gösta Arvastsson och Billy Ehn (red.): *Kulturnavigering i skolan*. Gleerups: Malmö.
- Bäckman, Maria 2009. *Miljonsvennar. Omstridda platser och identiteter*. Göteborg & Stockholm: Makadam.
- de los Reyes, Paulina, Irene Molina och Diana Mulinari 2003. «Inledning». I: Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (red.): *Maktens (o)lika förklådningar. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Dyer, Richard 1997. *White*. London: Routledge.
- Eduards, Maud 2007. *Kroppspolitik. Om moder Svea och andra kvinnor*. Stockholm: Atlas Akademi.
- Eldén, Åsa 2003. *Heder på liv och död. Våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder*. Uppsala: Uppsala universitet. (Diss.)
- Ericsson, Urban 2007. *Belägrade människor – belägrade rum. Om invandrargöranden och förorter*. Uppsala: Institutionen för kulturantropologi och etnologi, Uppsala universitet. (Diss.)
- Ericsson, Urban, Irene Molina och Per-Markku Ristilampi 2002. *Miljonprogram och media. Föreställningar om människor och förorter*. Norrköping & Stockholm: Integrationsverket & Riksantikvarieämbetet.
- Eriksen, Thomas Hylland 2000. *Små platser – stora frågor. En introduktion till socialantropologi*. Nora: Nya Döxa.
- Fanon, Frantz 1997. *Svart hud, vita masker*. Göteborg: Daidalos.
- Farahani, Fataneh 2007. *Diasporic Narratives of Sexuality. Identity Formation among Iranian-Swedish Women*. Stockholm: Stockholms universitet. (Diss.)
- Forsberg, Margareta 2005. *Blondiner och brunetter. Om ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige*. Göteborg: Institutionen för socialt arbete, Göteborgs universitet. (Diss.)
- Frankenberg, Ruth 1993. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frykman, Jonas 1998. *Lysande framtid! Skola, social mobilitet och kulturell identitet*. Lund: Historiska media.
- Fundberg, Jesper 2003. *Kom igen gubbar! Om pojkfotboll och maskuliniteter*. Stockholm: Carlsson. (Diss.)
- Goffman, Erving 2001. *Stigma. Den avvikandes roll och identitet*. Stockholm: Prisma.
- Gustafsson, Kristina 2004. *Muslimsk skola, svenska villkor – konflikt, identitet och förhandling*. Lund: Boréa. (Diss.)
- Hammarén, Nils 2008. *Förorten i huvudet. Unga män om kön och sexualitet i det nya Sverige*. Stockholm: Atlas. (Diss.)
- Hertzberg, Fredrik 2003. *Gräsrotsbyråkrati och normativ svenskhet. Hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad*. Stockholm: Arbetsinstitutet. (Diss.)
- Jeffner, Stina 1997. «Liksom våldtäkt typ». Om betydelsen av kön och heterosexualitet för ungdomars förståelse av våldtäkt. Uppsala: Sociologiska institutionen, Uppsala universitet. (Diss.)
- Jonsson, Rickard 2007. *Blatte betyder kompis. Om maskulinitet och språk i en högstadieskola*. Stockholm: Ordfront. (Diss.)
- Karlsson Minganti, Pia 2007. *Muslima. Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlsson. (Diss.)
- Khosravi, Shahram 2006. «Manlighet i exil. Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige». I: Simon Ekström och Lena Gerholm (red.): *Orienten i Sverige. Samtida möten och gränssnitt*. Lund: Studentlitteratur.
- Kulick, Don 2005. «400 000 perversa svenskar». I: Don Kulick (red.): *Queersverige*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Lees, Sue (red.) 1996. *Ruling Passions. Sexual Violence, Reputation and the Law*. Philadelphia, PA: Open University Press.
- Lennerhed, Lena 1994. *Frihet att njuta. Sexualdebatten i Sverige på 1960-talet*. Stockholm: Norstedt. (Diss.)
- Lennerhed, Lena 2002. *Sex i folkhemmet. RFSUs tidiga historia*. Hedemora: Gidlund.
- Lundström, Catrin 2007. *Svenska latinas. Ras, klass och kön i svenskhetens geografi*. Stockholm: Makadam. (Diss.)
- Mattsson, Katarina 2005. «Diskrimineringens andra ansikte. Svenskhet och det vita västerländska». I: Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (red.): *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*. SOU 2005:41.
- Mattsson, Katarina och Katarina Pettersson 2006. «Fröken Sverige i folkhemmet – ideal svensk kvinnlighet på 1950-talet». I: Kerstin Sandell och Diana Mulinari (red.): *Feministiska interventioner. Berättelser om och från en annan värld*. Stockholm: Atlas Akademi.
- Mc Clintock, Anne 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge.
- Molina, Irene 2005. «Koloniala kartografier av nation och föror». I: Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red.): *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*. Lund: Studentlitteratur.
- Mühleisen, Wencke och Åse Røthing (red.) 2009. *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Mühleisen, Wencke, Åse Røthing och Stine Helena Svendsen 2009. «Norske seksualiteter – en inledning». I: Wencke Mühleisen och Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Natland, Sidsel 2007. *Volden, Horen og vennskapet. En kulturanalytisk studie av unge jenter som utøvere av vold*. Bergen: Universitetet i Bergen. (diss.)
- Nayak, Anoop 2003. *Race, place and Globalization. Youth Cultures in a Changing World*. New York: Berg.
- Pickering Michael 2001. *Stereotyping. The Politics of Representation*. Basingstoke: Palgrave.
- Reimers, Eva 2005. «En av vår tids martyrer: Fadime Sahindal som mediehandling». I: Paulina de los Reyes och Lena Martinsson (red.): *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande*. Lund: Studentlitteratur.

- Rubin, Gayle 1975. «The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex». I: Rayna R. Reiter (red.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Runfors, Ann 2003. *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan*. Stockholm: Prisma. (Diss.)
- Runfors, Ann 2006. «Fängslande frihet. Paradoxer och dilemman i den moderna frihetsvisionen». I: S. Ekström & L. Gerholm (red.). *Toward an Anthropology of Women*. Lund: Studentlitteratur.
- Sharp, Joanne P 1996. «Gendering Nationhood. A feminist engagement with national identity». I: Nancy Duncan (red.): *Bodyspace – Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. London: Routledge.
- Skeggs, Beverley 1999. *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön*. Göteborg: Daidalos.
- Wilkins, Amy C. 2008. *Wannabes, Goths and Christians. The Boundaries of Sex, Style and Status*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London: Sage.



Spenninger i familiepolitikken – integrasjon og statlig intervensjon

Familiepolitikk og kvinners rettigheter i familierettslig sammenheng er helt sentrale temaer i diskusjoner om integrasjon og statlig intervensjon. Hvilke former for statlig intervensjon forekommer i dag, og hvilke integreringsfremmende hensikter oppgis disse å ha? Fra hvilke hold etterspørres *ytterligere* intervensjon, og hva vanskeliggjør noen former for etterspurt statlig inngripen? Spørsmål som dette sto på dagsordenen på seminaret «Verdier, integrasjon og statlig intervensjon» som ble avholdt i regi av forskningsprogrammet Culcom ved Universitetet i Oslo tidligere i høst. I fortsettelsen trykker vi Mari Teigens og Helga Eggebøs innlegg på konferansen.

Kjønnslikestilling, familie- og minoritetspolitikk

AV MARI TEIGEN

Hvordan håndteres problemstillinger knyttet til kjønnslikestilling i krysningsflatene mellom familie- og minoritetspolitikken? De gnisningene som eksisterer mellom likestillings-, familie- og minoritetspolitikk, reiser spørsmål om det er en tendens til at rommet for statlig inngripen vurderes som større og mer legitimt i forhold til saksområder som spesielt gjelder minoritetsbefolkningen. Eller kanskje det eksisterer en større grad av forsiktighet i forhold til innblanding når det gjelder majoritetens familieforhold?

Det vi litt bredt kan omtale som familiepolitiske problemstillinger, aktualiserer spørsmål om rammene for statlig intervensjon spesielt. Dette gjelder særlig politiske saksfelt hvor det ser ut til å vokse fram en villighet til å vurdere andre virkemidler for å løse problemer som primært antas å gjelde minoritetsbefolkningen, enn det som vurderes dersom problemene som skal løses, først og fremst antas å gjelde majoritetsbefolkningen. Spørsmålet er om det i offentlig debatt og politikkutvikling uttrykkes en større vilje til å foreslå sterkt restriktive og regulerende tiltak for å løse «minoritetsproblemer», selv om tiltakene vil favne bredere og langt flere enn de som er ofre for, utøvere av eller på andre måter involvert i det problemet som skal løses. Politikk mot tvangsekteskap og kjønnslemlestelse er her særlig relevante eksempler. Den ferske politiske plattformen for den nye samlings-

regjeringen vitner blant annet om at det er satt et særlig skarpt søkelys på disse problemfeltene innenfor dagens norske likestillingspolitikk (Regjeringens politiske plattform 2009–2013, s. 64).

Viktige politiske saker i krysningspunktene mellom likestillings-, familie- og minoritetspolitikk treffer det som har vært omtalt som «minoriteter i minoriteter»-debatten (Eisenberg og Spinner-Halev 2005). Den løfter fram to hovedtyper av bekymringer. For det første hvorvidt offentlige myndigheter kan komme i skade for ikke å beskytte kvinner fullt ut mot patriarkalske praksiser. For det andre om vektleggingen av likestillingsprinsipper også knytter an til problematiske aspekter ved at den bidrar til stigmatisering og demonisering av minoritetsgrupper (Dustin 2006). Det er nettopp denne spenningen mellom beskyttelse og stigmatisering som ofte utgjør en mer eller mindre uttalt uenighet i politisk debatt, ofte med en paternalistisk slagside, hvor mange (i majoriteten) snakker mye på vegne av noen andre (i minoriteten) (se Skjeie og Teigen 2007; Teigen og Langvasbråten 2009).

Et sentralt spørsmål i denne sammenheng er hvordan spenninger i eksisterende politikkutvikling, og især den som berører minoriteter i minoriteter, snakker til en hovedlinje i familie- og likestillingspolitikken, hvor familiens indre liv i liten grad har vært behandlet som offentlige myndigheters anliggende. For selv

om norsk familie- og likestillingspolitikk i hovedsak har vært tett vedt sammen fra 1970-tallet og framover (Borchorst og Siim 2008; Ellingsæter 2006; Skjeie og Teigen 2003), har likevel den aktive likestillingspolitikken, de likestillingspolitiske reguleringene og tiltakene i all hovedsak stoppet ved dørstokken. Det betyr ikke at staten ikke har forsøkt å skape likestilling i hjemmet, gjennom barnehagepolitikken, permisjonspolitikken, alderspensjonspolitikken og så videre. Men den har vært basert på styring utenfra, særlig gjennom på ulike måter å legge til rette for og belønne deltakelse på arbeidsmarkedet.

Når familieanliggender mer spesifikt omhandler etniske minoritetsgrupper, ser de ut til å framstå som mer politisert og mer innenfor rammene av hva staten så å si har rett til å blande seg inn i. Det må understrekes at det kan også være gode grunner til dette. Slik innblanding blir særlig tydelig i forhold til spørsmål om tvangsgifte og kjønnslemlestelse. Mye likestillingspolitisk debatt har de senere årene kretset om hva slags tiltak og reguleringer som kan innføres for å endre praksiser som antas å være utbredt innenfor etniske minoritetsgrupper (Skjeie og Teigen 2007; Teigen og Langvasbråten 2009).

Tvangsekteskap

Et første eksempel er hentet fra en analyse av debatten om tiltak for å forhindre tvangsekteskap, slik den utspilte seg i høringssvarene i forbindelse med at Arbeids- og inkluderingsdepartementet (AID) i 2006 inviterte høringsinstansene til å uttale seg om *tilleggsregler* til en 21-årsregel for ekteskapsinngåelse med utenlandsk statsborger. Til dette spørsmålet om tilleggsregler fikk AID liten respons (Skjeie og Teigen 2007). En rasende debatt utspilte seg imidlertid om selve forslaget til 21-årsregel. Hva handlet raseriet om?

En hovedinnvending gikk på at 21-årsregelen ikke var målrettet i forhold til tvangsekteskap, men ville ramme alle ekteskap inngått med utenlandsk statsborger. Ikke minst ble det hevdet at regjeringen bidro til å skape inntrykk at den ikke sonderer mellom ekteskap inngått under tvang og andre ekteskap, så lenge det involverer utenlandsk statsborger, særlig fra noen bestemte land. Det vil si at politikkutforming for å forhindre tvangsekteskap flettes sammen med en strammere innvandringspolitikk (Bredal 2005; se også Eggebø kommentartekst i dette nummeret). Debatten om 21-årsregelen illustrerer hvordan den sosialdemokratiske kontrollstaten, for å si det sånn, kan tenkes å gi seg selv stort armslag i forhold til hvordan deler av minoriteten ordner sine ekteskap og familieanliggender. Problemet med tvangsekteskap er uten tvil svært alvorlig. Men det er interessant i denne sammenhengen at tiltakene som foreslås for å forhindre tvangsekteskap, i hvert fall i prinsippet involverer mange flere. Det vil si: også ekteskap mellom norsk og utenlandsk statsborger der hvor det ikke er noen form for tvang inne i bildet. Dermed er det heller ikke vanskelig å forstå at forslaget ble oppfattet som stigmatiserende. Det er heller ikke vanskelig å forstå hvorfor regjeringen av mange av høring-instansene ble mistenkt for å ha blandede motiver – både å forhindre tvangsekteskap og samtidig redusere innvandring gjennom familiegjenforening (se Skjeie og Teigen 2007).

Kjønnslemlestelse

Et annet eksempel på at flere av de politiske partiene seriøst ser ut til å vurdere mulighetsrommet for statlig inngripen som stort på saksområder som gjelder etniske minoritetsgrupper, og i mindre grad ser ut til å bekymre seg over om tiltakene vil berøre flere enn dem som strengt tatt er rammet av problematikken,

kom tydelig på dagsordenen i debatten som raste på sitt mest intense i 2007, om tiltak for å forhindre kjønnslemlestelse. Dette gjaldt spesielt spørsmålet om det burde innføres obligatorisk (genital) helsesjekk. Også denne medie-debatten kan sies å ha vært preget av en problematisk deltakelsesstruktur.

Avisspaltene var i 2007 fylt av statsråder og stortingsrepresentanter, samt en rekke andre representanter for det offisielle Norge, som ga til kjenne sine meninger om obligatorisk helsesjekk. Representanter for minoritetsorganisasjonene var i noen grad til stede, men ingen av avisene så ut til å bry seg særlig med å spørre kvinner i de berørte gruppene, eller representanter for de berørte kvinneorganisasjonene. Dermed var også dette en debatt som foregikk på vegne av en gruppe, men der man hadde lite kunnskap om hva de som var særlig berørt av spørsmålet, mente i sakens anledning. Disse ble sett på som ofre, men også som medvirkere til en strengt ulovlig praksis (Teigen og Langvasbråten 2009).

Analysen av avisdebatten i 2007 føyer seg inn i en ny type likestillingspolitisk debatt vi kan omtale som en særegen form for «kriselikestilling», hvor krise er det dominerende perspektivet for hvordan likestillingsspørsmål som spesielt handler om minoritetsbefolkningen, debatteres (Siim og Skjeie 2008; Teigen og Langvasbråten 2009). Med kriselikestilling mener vi en form for likestillingsdebatt der likestilling sterkt avgrenses til forhold som gjelder minoritetsgrupper, og hvor politikk for å nå minoritetsspesifikke problemstillinger behandles løst fra den bredere likestillingsagendaen. Dette perspektivet setter på spissen en motsetning mellom hensynet til kjønnslikestilling og en mer anti-stigmatiserende, multikulturell agenda. Aktuelle analyser av den politiske debatten viser at de sentrale aktørene innenfor kriserammen er Fremskrittspartiet og enkelte kjønnspolitiske

organisasjoner innenfor innvandringsfeltet, så som Selvhjelp for innvandrere og flyktninger (SEIF) og Human Rights Service (HRS). Fremskrittspartiets spesialinteresse for kjønnslikestillingsspørsmål som gjelder minoritetsbefolkningen, samtidig som de er lite opptatt av kjønnslikestillingsproblematikk for majoriteten, kommer tydelig til uttrykk på saksområder som dette. Et hovedproblem med kriselikestillingsrammen er at den ser ut til å legge premisser for de øvrige aktørene i debatten, særlig politikere på den politiske venstresiden, som selv om de er mer vare for de stigmatiserende aspektene ved selve problematikken, samtidig ser ut til å ønske å markere seg som minst like handlingsorienterte når det gjelder å bekjempe problemene.

Kriserammen rådet imidlertid ikke grunnen alene. En bredere likestillingspolitisk ramme, hvor kjønnslemlestelse plasseres inn i den større debatten om tiltak mot vold og undertrykking av kvinner generelt, ble sterkt frontet av deltakere som særlig representerte partiene på venstresiden. De argumenterer også for obligatorisk (genital) helsesjekk, men av alle jentebarn, altså ikke bare berørte grupper. Dette framstår som en tilnærming til problematikken som på den ene siden skal signalisere at den politiske venstresiden er minst like engasjert som ytterste høyre i å sikre og beskytte kvinners rettigheter i minoritetsgrupper, samtidig som de forsøker å unngå å bidra til ytterligere stigmatisering av berørte minoritetsgrupper – ved å inkludere alle.

Vi identifiserte også en tredje posisjon i debatten, som framsto som mer marginal og defensiv, og som særlig ble inntatt av representantene for organisasjonene for berørte etniske grupper. De var rett og slett veldig i mot både universell og selektiv (genital) helsesjekk og mente at et slikt tiltak uansett ville ha en stigmatiserende slagside. Den dominerende fokuseringen i debatten på helsesjekk

som et særlig virkningsfullt tiltak for å forhindre kjønnslemlestelse, plasserte disse aktørene på debattens sidelinje.

Kontantstøtten

Politiske debatter både om tvangsekteskap og kjønnslemlestelse tyder på at legitimiteten for statlig inngripen oppfattes, i hvert fall debatteres, som større i forhold til familieliv og personlige relasjoner overfor minoritet enn majoritet. Den saken som kanskje tydeligst illustrerer hvordan blikket endres ettersom det er minoritet eller majoritet som er i fokus, er debatten om kontantstøtteordningen. Da kontantstøtteordningen ble innført i 1998, vekket den, som mange husker, svært stor motstand (Ellingsæter 2006:129; Winsvold 2001). Debattens omdreiningspunkt var i den tidlige fasen hvilke uheldige likestillingskonsekvenser ordningen ville få for majoriteten. Det vil si at forskjeller mellom minoritet og majoritet i liten grad ble problematisert. Den videre utviklingen av debatten er derfor særlig interessant fordi den endret karakter da minoritetsperspektivet så å si entret scenen. En intern arbeidsgruppe i Fremskrittspartiet har f.eks. gått inn for at kontantstøtten kun bør gjelde for norske statsborgere. I handlingsprogrammet står det imidlertid noe vagere at kontantstøtte bør fordeles etter søknad og bestemte kriterier. Noe som antagelig betyr at kontantstøtten bør forbeholdes dem som kan betraktes som tilstrekkelig integrerte og kjønnslikestilte til at det ikke innebærer risiko å la dem få kontantstøtte.

Men det var ikke bare Fremskrittspartiet som møtte på et dilemma i denne saken. «Valgfrihet», som var et nøkkelord for begrunnelsen for kontantstøttereformen, framsto i den offentlige debatten som et problem av en helt annen karakter i forhold til småbarnsfamilier med innvandrerbakgrunn, enn i forhold til

småbarnsfamilier med majoritetsbakgrunn. Argumentene om hva som var problemet med kontantstøtten, endret da også karakter. Mens likestillingsspørsmål var det springende punkt i kontantstøttedebatten i forhold til majoriteten, forble kjønnslikestillingsperspektivet lenge utematisert i forhold til minoriteten. Det som særlig representerte problemet i forhold til innvandrergupper, var i stedet konsekvenser av redusert barnehagebruk for norskferdighetene til barn med innvandrerbakgrunn (se Kavli 2004; Brochmann og Hagelund 2005).

Diskrimineringsvernets grenser

Med disse debattene i bakhodet – og et bestemt inntrykk av at legitimiteten av statlig inngripen på det familiepolitiske feltet er under endring, riktignok avgrenset til koblingen mot minoritetspolitikken – er det derfor interessant å lese diskrimineringslovutvalgets ferske behandling av spørsmålet om hvorvidt familielivet skal sikres vern mot diskriminering. I utvalgets utredning om en samlet diskrimineringslov diskuteres det om diskrimineringslovgivningen skal gjelde for familieliv og andre rent personlige forhold (NOU 2009:14, s. 106). Dette innebærer en endring i forhold til likestillingsloven, hvor familie og andre personlige forhold falt inn under lovens område, men var unntatt fra håndheving.

I diskrimineringslovutvalgets utredning pekes det ut to muligheter. Enten at familieliv og andre rent personlige forhold unntas lovens virkeområde. Eller, som det har vært gjort i likestillingsloven, at familieliv og rent personlige forhold omfattes av loven, men at de ikke faller inn under hva som juridisk håndheves som en del av ombudets, nemndas og domstolens virkeområde. Spørsmålet blir dermed om en ny felles diskrimineringslov bør slå fast

at diskriminering er forbudt i familieforhold og rent personlige forhold. Flertallet i diskrimineringslovsutvalget tilrår ikke en slik løsning. De understreker at dette ikke er uttrykk for noe ønske om å legitimere diskriminering i familien eller i personlige relasjoner. Men de hevder at det ikke er hensiktsmessige med en ren symbolbestemmelse som ikke kan håndheves (s. 109). I denne sammenheng er det særlig interessant å merke seg den tydelige presiseringen som her kommer frem om tilbakeholdenhet i forhold til å blande seg i det som foregår mellom «hjemmets fire vegger», som det står (s. 108). Spørsmålet er om en slik endring kan tolkes som at familielivet er ytterligere skjermet i forhold til innblanding fra offentlige myndigheters side.

Dermed må vi også spørre om staten beveger seg i to ulike retninger. På den ene siden ved å gi seg selv en mer aktiv rolle på avgrensede problemfelt, som først og fremst gjelder minoriteten. Mens staten på den andre siden synes å trekke seg noe tilbake i forhold til å markere forbud mot diskriminering i familien. Spørsmålet er om en slik endring peker mot det vi kan omtale som danske tilstander i likestillingspolitikken. Det vil si at likestillingsproblemer langt på vei betraktes som et stadium som er passert for majoriteten, mens likestillingsproblemer oppfattes som svært problematiske – og som et viktig felt for politikkutvikling for minoriteten?

Avslutning

Denne kommentarartikkelen har hatt som siktemål å vise hvordan problemstillinger i krysningsflatene mellom likestillings-, familie- og minoritetspolitikk håndteres i den løpende politikkutviklingen. Jeg ønsker med dette å bidra til en diskusjon om det kan være en tendens til at statens vilje til å iverksette restriktive og regulerende tiltak er større i forhold til

problemer som gjelder minoriteten enn majoriteten. Særlig kan det være et problem at det overfor minoriteten er en større statlig vilje til å drøfte tiltak som treffer langt flere enn dem som strengt tatt er «rammet» av et bestemt problem. Disse problemstillingene har jeg her diskutert med utgangspunkt i følgende avgrensede politiske saksområder: (1) politikken for å forhindre tvangsekteskap, (2) debatten om tiltak for å forhindre kjønnslemlestelse, og (3) hvordan debatten om kontantstøtten endret karakter og argumentasjon da spørsmålet om minoritetsfamiliers bruk av kontantstøtteordningen kom på den offentlige dagsordenen.

Disse debattene løfter fram et særlig problem om deltakelsesstrukturer. Hvem deltar og på vegne av hvem? De analysene vi har foretatt av både høringsrunder og avisdebatter, tyder på at mange i majoriteten snakker mye på vegne av minoriteten (Skjeie og Teigen 2007; Teigen og Langvassbråten 2009). Særlig bekymringsfullt, både i debatten om tvangsekteskap og kjønnslemlestelse, er at det i all hovedsak er svært få som deltar blant personer og organisasjoner som representerer dem som er sterkest berørt av problematikken, spesielt blant dem som kan omtales som «minoriteter i minoritetene». Dette gir en alvorlig utfordring til politikk, media og samfunnsliv om å sikre en bredest mulig offentlig samtale og inklusjon i konkrete politikkutviklingsprosesser, slik at bredden av synspunkter og tilnærminger kommer fram og kan bli hørt. ★

Litteratur

- Borchorst, Anette og Birte Siim 2008. «Woman-friendly Policies and State Feminism: Theorizing Scandinavian Gender Equality». *Feminist Theory* 9 (26):207–224.
- Bredal, Anja 2005. «Tackling Forced Marriages in the Nordic Countries: Between Women's Rights and Immigration Control». I: L. Welchman og S. Hossain (red.): «Honour» – Crimes, Paradigms and Violence Against Women. Zed Books, London.
- Brochmann, Grete og Anniken Hagelund 2005. *Innvandringens velferdspolitiske konsekvenser*. Nordisk kunn-

- skapsstatus. TemaNord 2005:506. København: Nordisk Ministerråd.
- Dustin, Moira 2006. *Gender equality, cultural diversity: European comparisons and lessons*. London School of Economics. http://www.lse.ac.uk/collections/gender-Institute/NuffieldReport_final.pdf
- Eisenberg, Avigail og Jeff Spinner-Halev 2005. *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ellingsæter, Anne Lise 2006. «The Norwegian child-care regime and its paradoxes». I: Anne Lise Ellingsæter og Arnlaug Leira (red.): *Politicising Parenthood in Scandinavia*. Bristol, U.K.: The Policy Press.
- Kavli, Hanne Cecilie 2004. «Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet». I Anne Lise Ellingsæter og Arnlaug Leira (red.): *Velferdsstaten og familien. Utfordringer og dilemmaer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- NOU 2009:14. Et helhetlig diskrimineringsvern. Diskrimineringslovutvalgets utredning om samlet diskrimineringslov, grunnlovsvern og ratifikasjon av tilleggsprotokoll nr. 12 til EMK. Oslo: Barne- og likestillingsdepartementet.
- Politisk plattform for flertallsregjeringen (2009-2013). Utgått av Arbeiderpartiet, Sosialistisk Venstreparti og Senterpartiet. <http://arbeiderpartiet.no/Politikken/Politisk-plattform-2009-13>
- Siim, Birte og Hege Skjeie 2008. «Tracks, intersections and dead ends: Multicultural challenges to state feminism in Denmark and Norway». *Ethnicities* 8 (3):322-344.
- Skjeie, Hege og Mari Teigen 2003. *Menn imellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk*. Makt- og demokratiutredningen. Oslo: Gyldendal.
- Skjeie, Hege og Mari Teigen 2007. Likestilling og minoritetspolitikk. *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:21-38.
- Teigen, Mari og Trude Langvasbråten 2009. «The 'Crisis' of Gender Equality: The Norwegian Newspaper Debate on Female Genital Cutting». *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 17 (4):256-272.
- Winsvold, Marte Slagsvold 2001. *Kontantstøttedebatten: en kamp om definisjoner*. Hovedoppgave. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for statsvitenskap.

Familieinnvandring, avhengigheit og autonomi

Av **HELGA EGGEBO**

Krig, kjærleik og arbeid er ifølgje Utlendingsdirektoratet dei tre hovudgrunnane til at folk immigrerer til Noreg. I 2008 fekk meir enn 20 000 personar opphaldsløyve på grunnlag av familieinnvandring, og dermed er dette den nest største innvandringskategorien, berre overgått av arbeidsinnvandrarar. I løpet av dei to siste tiåra har talet på familieinnvandringsløyve auka jamt, og majoriteten av desse søkte på grunnlag av ekteskap. Denne auken heng saman med auka arbeidsinnvandring og ein auke i talet på transnasjonale ekteskap. Å bu og leva i lag med den næraste familien sin, det vil seia ektefelle og barn, er ein rett som er nedfelt både i internasjonal rett og i norsk utlendingsrett. Samstundes er det, som i dei fleste europeiske land, ei stor politisk interesse for å regulera og avgrensa innvandring. Med grunnlag i menneskerettane opnar alle EU-land opp for familieinnvandring, men statane står relativt fritt i forhold til å bestemma vilkåra for innvandringa. I Noreg er det tre hovudkrav til ekteskapsmigrasjon: 1) Ekteskapet må vera formelt gyldig. 2) Partane må bu i lag. 3) Ekteskapet må vera reelt. I tillegg gjeld eit generelt krav om at alle innvandrarar må vera sikra underhald og bustad. Det er *underhaldskravet* som er temaet her. Eg vil bruka underhaldskravet som eit prisme til å kasta lys over kva for forsørgjarnormer og familiemodellar som ligg til grunn for innvandringspolitikken.

Per dags dato er underhaldskravet på

217 600 kroner. Det vil seia at personar som søker om familiesameining med ektefellen, må dokumentera at paret har minimum 217 600 kroner i året å leva for. Arbeidsinntekt, pensjon, faste trygdeytningar og studielån kan reknast som underhald. Det er to hovudargument for kvifor dette underhaldskravet eksisterer. Det første handlar om at styresmaktene vil sikra seg at innvandrarar ikkje blir ei bær for velferdsstaten. Det andre argumentet er at reguleringa er meint å hindra tvangsektenskap. *Kva vurderingar, normer og slutningar er det som ligg til grunn for denne spesifikke reguleringa?* Eg meiner at underhaldskravet er interessant fordi det kastar lys over samanhengen mellom innvandringspolitikken, velferdspolitikken og likestillingspolitikken i Noreg. Denne teksten er basert på ein kvalitativ tekstanalyse av forarbeidet til den nye norske utlendingslova (AID 2007) og den påfølgjande debatten i Odelstinget. Arbeidet med å revidera utlendingslova vart sett i gong i 2004 med ei norsk offentleg utgreiing om saka. Den nye lova vart vedteken i 2008. Etter planen skal ho tre i kraft i 2010, og forskriftene som høyrer lova til, er under utarbeiding.

Forsørgjarnormer i endring

Vanlegvis reknar ein med at det er den norske ektefellen som oppfyller underhaldskravet. Dermed er reguleringa eit uttrykk for ei for-

ventning om at den eine ektefellen skal forsørge den andre. Forsørgjarnormene har endra seg ganske mykje i løp av dei siste femti åra. På 1950- og 1960-talet eksisterte det ei sterk forventning om at menn skulle forsørge dei heimeverande konene sine. Den dominerande familiemodellen i perioden blir gjerne omtala som ein mannleg forsørgjarmodell. I løpet av 1970- og 1980-talet skjedde det ei sterk auke i norske kvinner si yrkesdeltaking. Denne endringa hang mellom anna saman med kvinnepolitisk mobilisering og organisering. For den nye kvinnerørsla vart økonomisk sjølvstende gjennom lønsarbeid eit viktig ideal; å vera økonomisk uavhengig vart sett på som ein føresetnad for kvinnefrigjerung. Sosio-logane Liv Syltevik og Kari Wærness (2004) har studert endringar i forsørgjarnormer, og dei peikar på at det er eit visst sprik mellom normer og praksis. Ideologien har endra seg relativt raskt frå ein mannleg eineforsørgjarmodell til ei norm der både kvinner og menn har eit individuelt ansvar for å sørge for seg sjølv. På den andre sida er det framleis mange norske kvinner som er økonomisk avhengige av menn i periodar av livet, og det individuelle ansvaret for å forsørge seg sjølv er ikkje alltid like enkelt å oppfylle i praksis.

Innanfor den komparative velferdsstatsforskninga er familiemodellar og forsørgjarnormer sentrale tema. Teoretikaren Gösta Esping-Andersen (1992; 1999) er kjent for den klassiske inndelinga mellom liberale, konservative og sosialdemokratiske velferdsstatsregime. Det sosialdemokratiske regimet, som Noreg tilhøyrer, blir gjerne karakterisert av at staten sørger for universelle velferdsrettar på individuell basis, ei sterk fokusering på kvinnene si arbeidsmarknadsdeltaking og ein toforsørgjarmodell. Det konservative velferdsstatsregimet er på den andre sida prega av at den mannlege eineforsørgjarmodellen framleis dominerer. Inndelinga til Esping-Andersen er

omdiskutert. Noreg av blitt trekt fram som eit land som i større eller mindre grad skil seg frå dei andre skandinaviske landa, mellom anna fordi den mannlege forsørgjarmodellen har stått sterkare her. Det er ein viss ambivalens i den norske velferdspolitikken når det gjeld forsørgjarnormer; nokre ordningar byggjer på ein mannleg forsørgjarmodell, medan andre støtter opp om ein familiemodell der både lønsarbeid og uløna omsorgsarbeid skal delast mellom ektefellane (Ellingsæter 2003).

To argument for underhaldskravet

I debatten i Odelstinget presenterte dåverande arbeids- og inkluderingsminister Bjarne Håkon Hansen det som er dei to gjennomgåande og sentrale argumenta for underhaldskravet:

Formålet med underhaldskravet er at den som ønsker å hente en ektefelle til Norge, og som skal ha ekteskapet som oppholdsgrunnlag, må kunne ha et selvstendig økonomisk fundament i livet. Det er viktig fordi ektefellen som kommer, ikke automatisk kan forvente å bli underholdt av staten. Men det viktige i tvangsekteskapssammenheng er at dersom man skal stå imot et press, vil det ofte handle om å bryte med familien. Muligheten til å stå imot et press og eventuelt bryte med familien vil være så mye større hvis man har et selvstendig økonomisk fundament i livet (Odelstinget 2008:320 Bjarne Håkon Hansen, Ap).

Det første argumentet dreier seg om dei potensielle kostnadane ved migrasjon. Ein ønskjer å sikra at ekteskapsmigrasjon ikkje fører til auka utgifter for staten. Det andre argumentet dreier seg om å hindra tvangsekteskap. Rasjonale er som følgjer: Ein økonomisk uavhengig referanseperson vil vera betre i stand til å mot-

setta seg press frå familien i ekteskapsspørsmål. Det første argumentet har lang tradisjon i norsk historie. Innvandringskontrollen har alltid vore motivert av eit ønskje om å trekka til seg og inkludera dei rike og ressurssterke og ekskludera dei fattige (Fuglerud 2001). Argumentet om å hindra tvangsekteskap derimot, er nytt i denne samanhengen og figurerer ikkje i forarbeidet til den eksisterande utlendingslova.

Forarbeidet til den nye utlendingslova foreslår ei generell innstraming i underhaldskravet i form av fem konkrete endringar. Endringane medfører ei auke av underhaldskravet, at kravet må vera oppfylt året før ein søker om opphaldsløyve, at unntaket for personar gifte med norske borgarar over 23 år blir fjerna, og at kravet ikkje er å rekna som oppfylt dersom referansepersonen har motteke sosialhjelp siste året. Sist, men ikkje minst vil det i framtida berre vera referansepersonen si inntekt som kan reknast som underhald. Føremålet med innstraminga er «hensynet til at den som får oppholdstillatelse som familiemedlem faktisk blir forsørget av herboende referanseperson». Endringa som går ut på at det berre er inntekta til referansepersonen som skal reknast med, blir sett på som særleg sentral for å hindra tvangsekteskap.

Uavhengig av staten

Føremålet med underhaldskravet er at innvandrarakar skal vera økonomisk uavhengige av staten, og ifølgje lovgjevar skal innstramingane som er foreslått, sørgja for at dei faktisk er det. Argumentet er i tråd med norma om at alle har eit individuelt ansvar for å sørgja for seg sjølv. Endringane i underhaldskravet kan sjåast i samanheng med arbeidslinja i velferds- og trygdepolitikken; økonomisk sjølvstende gjennom lønnsarbeid er til det beste for både samfunnet og enkeltindividet. Arbeidslinja

blir understreka gjennom den nye regelen om at underhaldskravet ikkje er rekna som oppfylt dersom referansepersonen har teke imot sosialhjelp året før søknaden. Kravet om økonomisk sjølvforsørging gjeld likevel ikkje for alle grupper. Det er foreslått å gjera unntak i underhaldskravet for flyktningar, som blir omtalt som «de aller svakeste», og ei gruppe som Noreg har lang tradisjon for å ta vare på (Odelstinget 2008:293 Arild Stokkan-Grande, Ap). Flyktningar blir dermed ei gruppe verdige trengande som får unntak frå det generelle kravet om å vera økonomisk uavhengig av staten. Dei blir tildelt ein legitim avhengigheitsposisjon, i motsetnad til sosialhjelpsmottakarar.

Familieinnvandrarakar, med unntak av den næraste familien til ein flyktning, er venta å vera økonomisk uavhengige av staten. Men å vera økonomisk uavhengig av staten er ikkje synonymt med økonomisk sjølvstende. Dersom ein går argumenta i den nye loven nærare etter i saumane, blir det klart at det først og fremst er referansepersonen, altså den norske ektefellen, som skal vera økonomisk sjølvstendig:

En er klar på at når det gjelder familieetablering, har en som herboende et ansvar for selv å sørge for underhold, for å være klar til å ta imot dem som man ønsker å etablere familie med (Odelstinget 2008: 296 Bent Høie, Høyre).

Det skal stillast krav om at referansepersonar må vera økonomisk sjølvstendige for å kunna forsørgja den utanlandske ektefellen. Underforstått er den utanlandske ektefellen venta å vera økonomisk avhengig av den norske ektefellen. Slik lovverket er i dag, er det i prinsippet ektefellane si samla inntekt som ligg til grunn for å vurdere om underhaldskravet er oppfylt, og ektefellen vil vanlegvis få arbeids-

løyve samtidig med opphaldsløyvet. Dagens norske regelverk er dermed ganske annleis enn til dømes det tyske; der er ektefellar hindra frå å ta lønnsarbeid dei fire første åra i Tyskland (Sainsbury 2006). Det tyske lovverket på dette området kviler på ei sterk mannleg eineforsørgjarnorm. Som nemnt tidlegare, er norsk velferdspolitikken prega av ein viss ambivalens med omsyn til forsørgjarmodellar. Nokre ordningar støtter toinntekts-familien, medan andre ordningar bygg opp under ein mannleg forsørgjarmodell. Endringane i underhaldskravet inneber at berre referansepersonen sine middel kan brukast for å oppfylle underhaldskravet. «Inngangsbilletten» til Noreg tek dermed utgangspunkt i eineforsørgjarmodellen, ikkje toinntekts-familien. På den andre sida vil ektefellen framleis få arbeidsløyve i lag med opphaldsløyvet. Dette kan lesast som ei tilrettelegging for og forventning om at transnasjonale familiar på sikt skal leva i tråd med individuelle forsørgjarnormer og toinntekts-familien. Ambivalensen i den norske modellen held fram.

Uavhengig av foreldra

Underhaldskravet og dei føreslåtte endringane i regelverket er delvis grunngevrne med at dei skal fungera som eit middel for å hindra tvangsekteskap. Tanken er at unge menneske som står i fare for å bli tvangsgifta, vil vera betre i stand til å motstå press frå familien dersom dei er økonomisk sjølvstendige. Ut ifrå samanhengen går det fram at den gruppa tiltaket er retta mot, er unge norske kvinner under 23 år med pakistanske foreldre. Opphavleg vart det føreslått å innføra ei 21-års aldersgrense for familieinnvandring på grunnlag av ekteskap. Forslaget var inspirert av danske reguleringar. Som Bredal (2005; 2006), Kjeldstadli (2008), Skjeie og Teigen (2007) og fleire andre har skrive om, førte for-

slaget til massive protestar og stor debatt, og forslaget vart trekt frå det endelege lovforslaget. Analysen av lovforslaget viser at den argumentasjonen som i førre runde var knytt til 21-årsregelen, no er flytta til underhaldskravet. Dette kravet blir ei indirekte aldersregulering fordi ein ser for seg at økonomisk sjølvstende heng saman med aukande alder.

Tvangsekteskap blir gjerne sett i samanheng med arrangerte ekteskap. Tidlegare har det vore opning for at foreldre eller andre stiller økonomiske garantiar dersom ikkje ektefellen sjølv kan oppfylle underhaldskravet. No skal underhaldskravet oppfyllest berre og ufråvikeleg av referansepersonen. Regelverket vil dermed kunna avgrensa moglegheitene for ekteskap som er ein kontrakt mellom storfamiliar, og ikkje utelukkande to enkeltindivid. Regelverket for familieinnvandring til Noreg tek på denne måten utgangspunkt i kjernefamilien. Det er berre næraste familie, det vil seia ektefelle, sambuar og barn under 18 år, som har eit rettskrav på familieinnvandring. Andre familiemedlem vil i utgangspunktet ikkje har rett til opphald. Endringane i underhaldskravet byggjer på kjernefamilien som norm, og søker å avgrensa storfamilien si involvering i ekteskapet i form av økonomisk stønad.

Ein annan analytisk innfallsvinkel er å sjå endringane i underhaldskravet i forhold til likestillingspolitikken. Både tvangsekteskap og arrangerte ekteskap blir gjerne forstått og diskutert som eit likestillingsproblem. Slik problemet blir drøfta i forslaget til ny utlendingslov, er økonomisk sjølvstende ein føresetnad for valfridom i ekteskapsspørsmål. Samanhengen mellom kvinners arbeidsmarknadsdeltaking, økonomisk sjølvstende og likestilling mellom kjønna er ikkje unik for denne konteksten. Arbeidsmarknadsdeltaking for kvinner har vore eit viktig mål i velferdspolitikken og i likestillingspolitikken i Noreg, og den

relativt høge yrkesaktiviteten blant norske kvinner blir ofte presentert som ein sentral indikator på at Noreg er eit land med likestilling. Dermed kan underhaldskravet lesast som eit forsøk på å sikra autonomi og valfridom for unge norske kvinner med minoritetsbakgrunn. I tråd med mainstream likestillingspolitikk blir arbeidsmarknadsdeltaking løysinga på eit likestillingsproblem.

Tvitydige familie- og forsørgjarnormer?

Analysen av underhaldskravet viser at ideala om sjølvforsørging og uavhengigheit står sentralt i forslaget til ny utlendingslov. Personleg autonomi er nært knytt til sjølvforsørging gjennom arbeidsmarknadsdeltaking. Lovforlaget legg til grunn at folk bør vera uavhengige av både staten og familien, det vil i denne samanhengen seia foreldra, og løysinga er lønnsarbeid. Unge minoritetsjenter skal vera uavhengige av foreldra, medan befolkninga elles, i tråd med arbeidslinja, bør vera uavhengig av statleg stønad. Konsekvensen er at personar som har motteke sosialhjelp, ikkje får familiesameining. Det same gjeld for ektefellar som er avhengige av stønad frå foreldre eller storfamilien for å oppfylla underhaldskravet. Individuelle forsørgjarnormer passer som hand i hanske med både arbeidslinja og toinntekts-kjernefamilien. Men forventningane til økonomisk sjølvstende i ekteskapet er tvitydige. I diskusjonane om underhaldskravet viser det seg at det er sjølvstende og arbeid for den norske referansepersonen som står i fokus. Implisitt kjem det fram at ein ventar at den innvandra ektefellen skal bli forsørgja. Lovteksten, som begynte med å insistere på at innvandrarar bør vera økonomisk uavhengige, endar med å innføre ei regulering som legg til grunn at ekteskapsmigrantar skal bli forsørgja.

Trass i likestillingsideal og normer for individuelt forsørgjarsvar veit me at evna til å forsørgja seg sjølv og andre har ei kjønnsmessig slagside. For det første vil det vera fleire norske kvinner enn menn som har for låg løn til å kunna fylla underhaldskravet. For det andre er dei aller fleste ekteskapsmigrantane kvinner. Heile 81 prosent av dei vaksne familieinnvandarane er kvinner (UDI 2008:10). Det vil seia at referansepersonen, som skal vera økonomisk sjølvstendig og forsørgja ektefellen sin, i dei aller fleste tilfelle vil vera menn. Innvandrarane, som ofte er ei kvinne, skal forsørgjast av ektemannen. Eineforsørgjarmodellen, som for lengje sidan vart forkasta som norm i dei skandinaviske landa, blir dermed grunnlaget for transnasjonale ektepar si moglegheit til å leva i lag i Noreg. Tiltak for å hindra tvangsekteskap, og dermed fremja likestilling og personleg autonomi for unge kvinner med minoritetsbakgrunn, legg til grunn ein familiemodell som har blitt sterkt kritisert for å undergrava nettopp likestilling mellom kjønna. Økonomisk avhengigheit er inngangsbilletten ekteskapsmigrantar betaler for å få innpass i «det likestilte Noreg». ★

Noter

- 1 Analysen av den nye utlendingslova er ein del av eit pågåande doktorgradsarbeid som handlar om regulering av familieinnvandring til Noreg. Prosjektet er knytt til Sosiologisk Institutt ved Universitetet i Bergen og det europeiske forskingsprogrammet FEMCIT

Litteratur

- AID 2007 *Ot.prp. nr. 75 (2006-2007) Om lov om utlendingers adgang til riket og deres opphold her (utlendingsloven)*. 2007 Arbeids- og inkluderingsdepartementet.
- Bredal, Anja. 2005. «Tackling forced marriages in the Nordic countries: Between women's rights and immigration control.» in *'Honour' – Crimes, Paradigms and Violence Against Women* edited by L. Welchman and S. Hossain. London: Zed Books Ltd.
- Bredal, Anja. 2006. «Utlendingsloven mot tvangsekteskap: Om kunnskapsgrunnlaget for menneskerettslige avveininger.» *Nordisk tidsskrift for menneskerettigheter* 24:218–231.

- Ellingsæter, Anne Lise. 2003. «The complexity of family policy reform.» *European Societies* 5:419 – 443.
- Esping-Andersen, Gösta. 1992. «The Three Political Economies of the Welfare State.» Pp. 92–123 in *The Study of Welfare State Regimes*, edited by J. E. Kolberg. New York: M. E. Sharpe, Inc.
- Esping-Andersen, Gösta. 1999. *Social foundations of post-industrial economies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuglerud, Øivind. 2001. *Migrasjonsforståelse: flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Oslo: Universitetsforl.
- Kjeldstadli, Knut. 2008. *Sammensatte samfunn: innvandring og inkludering*. Oslo: Pax.
- Odelstinget 2008 Møte tirsdag den 8. april 2008 kl 14.58. 2008 Stortinget.
- Sainsbury, Diane. 2006. «Immigrants' social rights in comparative perspective: welfare regimes, forms in immigration and immigration policy regimes.» *Journal of European Social Policy* 16:229–244.
- Skjeie, Hege and Mari Teigen. 2007. *Likestilling og minoritetspolitikk*. Institutt for samfunnsforskning: Oslo.
- Syltevik, Liv J. and Kari Wærness. 2004. «Det rasler i lenker – forsørgernormer i endring?» Pp. 324 s. in *Velferdsstaten og familien: utfordringer og dilemmaer*, edited by A. Leira and A. L. Ellingsæter. Oslo: Gyldendal akademisk.
- UDI 2008. *Tall og fakta*. Utlendingsdirektoratet. Utlendingsdirektoratet: Oslo.

VED MAY-LEN SKILBREI

Mellom bortskjemte blondiner og White Trash: Hvordan være majoritet i minoritet?

De siste årene har det vokst fram bekymring for at minoritetsungdom i de svenske forstedene skal utvikle seg til «tapere» og/eller «tikkende bomber», i skvis mellom det «svenske» samfunnet og tradisjoner fra foreldrenes hjemland. I dette bokessayet presenterer May-Len Skilbrei boka *Miljonsvennar: Omstridda platser och identiteter* av Maria Bäckman (2009). Bäckman har forsket på hvordan ungdom med svenskfødte foreldre forholder seg til «svenskhets», og hvordan dette henger sammen med kjønn og klasse. I teorien har «svensker» bedre mulighet til å klare seg i samfunnet enn kamerater med minoritetsbakgrunn, men hva hjelper det når de hele tiden må passe på å ikke framstå som gudløse, horete, alkoholisererte eller snobbete svensker?

På 1960- og 1970-tallet foregikk det en stortilt satsing på sosial boligbygging i de store svenske byene, akkurat som det gjorde i Oslo i samme periode. I Sverige ble denne satsingen kalt Miljonprogrammet, og forstedene som vokste fram, blir i dag forbundet med ressursvake grupper, spesielt innvandrede personer og deres barn, og har blitt såkalte innvandrer-tette forsteder. Forestillingene om disse forstedene er mange, og mange frykter hvordan de kommer til å utvikle seg. I sommer har vi kunnet lese om uro nettopp her, om steinkasting mot politiet og brennende biler etter mønster fra opptøyene i franske forsteder i 2005. Selv om uroen har blitt forbundet med innvandrer-gutter, er det rapporter som tyder på at det først og fremst var den etnisk svenske arbeiderklassen som sto i spissen for opptøyene. At svenske ungdommer er usynlige i mediedekningen, er betegnende for poenget i boka til Maria Bäckman. Hun beskriver hvordan svensk ungdom ikke inkluderes i framstillingen av forstedene og problemene der og forteller om et miljø hvor innvandrere ikke bare utgjør en majoritet, men også en normalitet. «Svennar» er et kallenavn på svensker, og bokas tittel blir således en selvmotsigelse: den handler om svensker der svenskhet ikke finnes.

Boka *Miljonsvennar* bygger på et etnografisk feltarbeid blant ungdom på en videregående skole i en forstad sør for Stockholm; som Bäckman har kalt Bergby. I fokus står hvite etnisk svenske ungdommer. De er i minoritet både der de bor og i klassemiljøet. Maria Bäckman intervjuer og følger disse ungdommene i hverdagen, først og fremst på skolen, men etter hvert også på andre arenaer.

Bäckman er etnolog og har tidligere studert hvordan ungdom snakker om seksualitet (Bäckman 2003). I *Miljonsvennar* viderefører hun den empiriske fokuseringen på ungdom, samtidig som hun mer enn tidligere må bryte

opp ungdomskategorien fordi guttene og jentene hun følger, har svært ulike posisjoner. Hun ønsket å utføre en interseksjonell analyse, og definerer det som en undersøkelse hvis «grundläggande premisser är att maktordningar som kön, klass eller ras inte uppträder isolerade utan sammanflätade med varandra» (s. 18). Denne svært generelle definisjonen reflekterer ikke egentlig den formen for analyse hun utfører.

Interseksjonalitetsbegrepet brukes på helt ulike måter, både i Sverige og Norge, og det hadde det vært interessant om Bäckman hadde diskutert de ulike betydningene av begrepet samt kommentert litteraturen om interseksjonalitet på bakgrunn av kunnskapen fra egen studie.

I en del sammenhenger blir interseksjonalitet brukt om samvirkningen av ulike former for diskriminering, som når det blir ensbetydende med «at ulike diskrimineringsformer 'går på kryss og tvers', overlapper og eventuelt står i konflikt», som i annonsen for et arrangement i regi av FEMM-nettverket i 2006.¹ Bäckman gjør i realiteten noe helt annet enn å diskutere maktordninger som sådan: Det hun tilbyr, er en analyse av sted, kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet som meningsbærende kategorier. Hennes analyse viser at maktstrukturer og meningsskapende prosesser står i et komplisert forhold til hverandre, og kunne utgjort en viktig kommentar til andre forståelser av hva interseksjonelle analyser kan utrette.

I tillegg til at interseksjonalitetsbegrepet gir noen teoretiske utfordringer (hva er det egentlig som samvirker; begreper, prosesser, mekanismer, relasjoner, strukturer?), gir det å skulle utføre en interseksjonell analyse praktiske og framstillingsmessige utfordringer: Hvordan framstille sted, kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet som gjensidig konstituerende på en oversiktlig og lesbar måte? Det vil

alltid være fare for at en slik framstilling enten blir for tettpakket og kompleks eller for enkel.

Bäckman har løst utfordringene ved å la ulike prosesser ha hovedrollen i ulike kapitler: Vi følger betydningen av *sted* i et kapittel om forstadens sjel, betydningen av *klasse* i et kapittel om en klassetur til en ressurssterk skole nord for Stockholm sentrum, og hun fokuserer på *etnisitet* i et kapittel om «en svensk blatte», altså en svensk «utlending». I alle kapitlene spores også koblingene mellom sted, kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet, og framstillingen av disse kompliserte koblingene er vellykket. Et vanlig problem med tekster som lanseres som interseksjonelle analyser er at et av begrepene i realiteten får forrang, men i Bäckmans analyse skiller ikke kjønn, klasse eller etnisitet seg ut som viktigst, men framstår som reelt samvirkende.

Utgangspunktet for Bäckmans bok er spørsmålet om hvordan det å tilhøre den nasjonale majoriteten får en annen betydning når denne er i minoritet. Forfatteren flagger tidlig at én ambisjon er å problematisere forskning som forstår «hvithet» og «svenskhhet» som hegemoniske størrelser. Hun vil bryte opp både forestillinger om «de andre» og om normaliteten. Dem hun posisjonerer seg i forhold til, er forskerne bak *SOU 2005:41: Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, redigert av Paulina de los Reyes og Masoud Kamali. Dette er rapporten fra en svensk utredning om integrasjon og strukturell diskriminering, en utredning som ble igangsatt i stedet for den bredt anlagte maktutredningen som ble oppnevnt i 2000. Kontroversene om tilblivelsen av og innholdet i denne rapporten har vært mange. For oss her i Norge er det verdt å merke seg at mange av innleggene anlegger en postkolonial kritikk av det svenske samfunnets evne til å ta imot etniske minoriteter, en retning som står sterkt i svensk etnisitetsforskning.

Å være majoritet i minoritet kunne gitt ungdommene Bäckman studerte, en privilegert posisjon som bærere av den maktfylte normaliteten, men hun viser hvordan posisjoner må situeres stedlig og i det symbolske universet som råder der. I universet hun finner, er det ikke rom for en slik privilegert posisjon. Bäckman tar for seg både gutter og jenter, men hun griper dem an på ulike måter. Svenskheten hos guttene brynes mot maskulinitetsprosjektene til innvandrerkameratene på en annen måte enn jentenes kvinnelighet og seksualitet måles opp mot jenter med minoritetsbakgrunn. Innvandrer guttene framstår som komplekse subjekter som deltar på flere arenaer i fullt monn, men innvandrerjentene ser vi lite til. Den viktigste referansen til dem er beskrivelser av hvordan diskusjoner om «kvinnesyn i islam» fører til at kulturmøter blir til kulturkonflikter. Både i disse diskusjonene, i ungdommenes liv og i Bäckmans bok er innvandrerjentene objekter, på en måte svenske gutter og jenter og innvandrer gutter ikke er. Viktig her er at innvandrerjentene framstår som de implisitt «andre» når de svenske jentene må manøvrere mellom ikke å være «blonde», som konnoterer umoral, ikke å være «porno», og det å likevel være «svenske» i betydningen frigjort og fri. Fordi innvandrerjentene i liten grad er tilstede som handlende subjekter, mens innvandrer gutter i så stor grad er det, er det tilsynelatende enklere å finne verdi i svenskhhet for jenter enn for gutter. Svenskhhet for jenter forbindes også med positive egenskaper som frigjorthet og frihet, selv om de må passe seg for å være «for svenske», altså for frigjorte. Jentene må også passe seg for å bli forbundet med de svenske middelklasse- eller overklassejentene de treffer, de er «tjettjejer», som en av informantene sier. Interessant nok ser det ut til at det å være svensk, er umandig for gutter, mens det betyr å være for mye jente for jentene. Det er middelklasse- eller overklasse-

svenskheden som assosieres med svakhet og livsfjernhet, men det er også en annen gruppe svensker disse forstadsungdommene må fjerne seg fra, nemlig de synlige alkoholikerne med svensk og finsksvensk bakgrunn som sitter på benkene ved det lokale kjøpesenteret; «lite white trash, sådär», som en av informantere sier. De i Bergby som mest tydelig har falt helt utenfor samfunnet, er hvite, og det er til en viss grad skammelig for andre hvite.

For begge kjønn står svenskhet også for manglende moralsk ryggrad på grunn av sekularisme, noe de svenske ungdommene ofte løser ved å ligge unna diskusjoner om religion eller ved å antyde at de likevel er religiøse. Noen av jentene forsøker å etablere en alternativ diskurs hvor det moralske budskapet i islam trekkes i tvil. Dette gjør de ved å diskutere kvinnesyn i islam med muslimske klassekamerater og ved å framholde likestilling som et absolutt «svensk» gode. Det er interessant at det er akkurat på dette område at «svenskheden» kan framstilles som verdifull, og at det er i forhold til likestilling ungdommene tar omkostningene ved en uttalt verdikonflikt. I andre sammenhenger framstilles det «svenske» forholdet mellom kjønnene som dysfunksjonelt, for eksempel ved at svenske gutter er for forsiktige når de skal sjekke jenter, mens kamerater med minoritetsbakgrunn er pågående og suksessrike.

Boka gir en god framstilling av dilemmaene de hvite etnisk svenske ungdommene står overfor, og vi ser at de har lite å hente ved å identifisere seg med svenskhet. For noen er resultatet at de identifiserer seg med innvandrerungdom i stedet; de tar opp i seg vennenes uttrykk, utseende og kultur, eller de skjuler i det minste sin sekulære, frigjorte svenskhet ved å farge lyst hår mørkt for å virke anstendige, eller gjennom å bære kors rundt halsen for å gi inntrykk av religiøsitet. Bäckman får fram at denne måten å forholde seg på ikke

enkelt kan reduseres til underordning, appropriasjon eller destabiliserende hybriditet, men at den på en og samme tid er alle strategiene og samtidig ingen av dem.

Maria Bäckman beskriver et sårbart ungdomsliv, der svensk kultur har liten verdi. Vi ser at de hvite etnisk svenske ungdommene tar opp i seg Sverige-hatet mange av innvandrerevennene har, samtidig som de ikke har noen alternativ tilhørighet å hente verdi fra, slik som vennene, som har et annet sted de framstiller som hjemland, eller islam å identifisere seg med. Selv om svenskheten og hvitheten mister sin verdi på akkurat dette stedet, kan det reises spørsmål ved om det opplevde utenforskapet og maktesløsheten er varig, eller om svenske navn og hvit hud likevel vil åpne dører i voksenlivet. Ungdommene tror selv de vil møte mange av de samme problemene som kamerater med minoritetsbakgrunn, blant annet fordi de snakker gebrokkent selv om de er etnisk svenske. En kan imidlertid også tenke seg at når de flytter bort fra forstedene og kan kvitte seg med en del av tegnene på hvor de kommer fra, slik som sosiolekten og klesdrakten, vil sosial mobilitet være mulig, og svenskheten kan igjen bli en ressurs.

I *Miljonsvennar* er det ikke personer, grupper eller identiteter som står i fokus, men livsformer. Det er ganske modig å beskrive livsformer og logikk i bydeler man ikke selv kjenner til annet enn gjennom feltarbeid. At Bäckman kan trekke de store linjene, handler ikke bare om at hun selv ser ut til å ha utført et godt empirisk arbeid, men også at hun har mange skuldre å stå på. Bäckman plasserer seg inn i en nå tydelig svensk tradisjon for etnografiske studier av sted, kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet. Denne forskningen står særlig sterkt ved Stockholms universitet. I de siste årene har det kommet mange monografier med utgangspunkt i nærlesning av ulike lokalsamfunn og konsekvensene av livsbetingelsene der. Fordi

mange studerer mye av det samme, er det lettere å si noe substansielt fordi bidragene kan vise til hverandre som sammenhørende puslespillbrikker. Det begrepet og analytiske poenget som trer tydeligst fram i *Miljonsvennar*, er betydningen av sted. Bäckman plasserer seg dermed inn i en lang rekke av svenske forskere som studerer betydningen av stedstilhørighet. Det gjelder for eksempel de mange nyere studiene av den betydning forstadstilhørighet har (Ristilammi 1994; Arnstberg 2000; Molina 2006; Sernhede 2007 og Hammarén 2008), men også studier av tilhørighet i en «gläsbygd» (Ågren 2006; Nordin 2007). Bäckmans studie plasserer henne også inn i den nå lange rekken av forskere som vektlegger interseksjonalitet, for eksempel med fokusering på femininitet, klasse og seksualitet (Ambjörnsson 2004), sted, etnisitet og femininitet (Andersson 2003; Lundström 2007), maskulinitet og etnisitet (Jonsson 2007), etnisitet og nasjonalitet (Gustafsson 2007).

Som nevnt innledningsvis, forholder Maria Bäckman seg kritisk til utgangspunktet til flere av forfatterne i *SOU 2005:41*, og implisitt kritiseres det postkoloniale utgangspunktet som for totalitært. Redaktørene av *SOU 2005:41*, Paulina de los Reyes og Masoud Kamali, skriver i innledningen at svensk samfunnsliv i dag er formet av Europas koloniale arv, som skaper en skarp deling mellom «vi» og «de andre». Det er nettopp dette Bäckman vil til livs, og vi kan forstå hennes prosjekt som et forsøk på å forskyve dette perspektivet, selv om hun utover i teksten ikke ekspliserer kritikken. Jeg er sympatisk innstilt til prosjektet hennes, og har selv vært opptatt av at det å forstå norskhet og hvithet som hegemonisk i enhver sammenheng blir en for enkel forståelse av det norske samfunnet med dets ulike og samvirkende hierarkier. Et godt eksempel på dette – som Bäckman skriver om – er hvordan finskhet, en tilhørighet som med sin hvithet og nærhet til svensk-

het burde ha høy status, i noen sammenhenger blir den mest stigmatiserte «andre».

Flere av forskerne som kan forstås som en del av en ny tradisjon i Sverige, har blitt inspirert av den britiske sosiologen Beverley Skeggs. Hun hadde et gjesteforskeropphold ved Centrum för genusstudier ved Stockholms universitet i 2007. Dette oppholdet ble brukt som utgangspunkt for flerfaglige analytisk orienterte workshoper og resulterte i antologien *Thinking with Beverley Skeggs* (Olsson 2008). Akkurat som de svenske forskerne er Skeggs opptatt av at man må situere prosesser som handler om kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet stedlig. Hun har selv skrevet om hvordan engelskheten i nordvest-England er arbeiderklassens engelskhet, og hvordan «Gay space» i Manchester vokser fram og former livet for lesbiske og homofile uten at den situerte klasse-tilhørigheten eller den situerte seksualiteten dermed kan utfordre den makten majoritets-samfunnet har til å fordele midler og tildele livsformer verdi. Selv om Skeggs er kritisk til begrepet interseksjonalitet og anvendelsen av det, er hun også opptatt av å koble ulike makt- og/eller identitetsformer – og hun gjør det gjennomført.

Skeggs tekster er teoretiske og kompliserte, men osrer likevel av både varme og sinne, og det er mye ved den svenske forskningen som skiller seg fra hennes. Manglende sinne i svensk forskning kan skyldes at kontrastene er så mye mindre i det sosialdemokratiske Sverige enn i et Storbritannia hvor arbeiderklassen aldri klarte å reise seg igjen etter Thatcher; det er rett og slett mindre å være sint over i Sverige.

Det kan være at livet forskerne beskriver, er for fjernt fra deres eget til at det vekker mer enn akademisk og menneskelig nysgjerrighet. Det kan også hende at det at flere tilsynelatende skriver i opposisjon til postkolonial kritikk, som er tydelig politisk og «sint», fram-

elsker en mindre emosjonell og politisk forskerrolle. Uansett hva som er grunnen, tenker jeg iblant at denne forskningen viser makt uten å avkle den. Som forskere kan vi spørre oss hva konsekvensene er av de alternative maktformene som etableres i Bergby, og på hvilke måter de kan kobles til den samfunnsmessige utviklingen. Når innvandrer gutter får ta så mye plass, og får definere så mye av den lokale kulturen på bekostning av svenske gutters sosialdemokratiske og likestillingsorienterte sensitivitet og svenske jenters mulighet til å leve ut sin seksualitet, for ikke å snakke om innvandrerjentenes deltakelse og synlighet, reiser dette spørsmål om makt som Bäckman ikke tar tak i.

Jeg har også lyst til å kommentere den formen for forskningsformidling som både Bäckman og mange andre bidragsytere representerer. Jeg har lest mange svenske avhandlinger med en form som legger vekt på å formidle en fortelling, uten å la seg «forstyrre» av altfor mye teori eller metode. De teoretiske poengene er ofte plassert i fotnoter, og mer enn å diskutere teori ved hjelp av egen empiri, brukes teori perspektivskapende. Dette gjør den vanskelig å få øye på. Teksten blir leservennlig og aktuell langt utenfor academia, men som sosiolog synes jeg svenske avhandlinger og forskningsmonografier er litt vanskelige å akseptere – jeg forventer litt mer stringens i framstilling og begrepsbruk. Som nevnt vil *Miljonsvennar* sterkt på mange andre forskningsbidrag fra de siste årene, egne observasjoner underbygges av at andre har funnet det samme. Det gjør at jeg spør meg om Bäckman bringer inn noe nytt, eller om hun bare gjør noen av de samme øvelsene som andre allerede har gjort? For spesielt forstedene til de store byene må være gjennomstudert nå.

Det er fordeler og ulemper ved enhver form for tekst. Jeg ser fram til å se Bäckman uttrykke noen av resonnementene sine i artik-

kelform fordi det vil tydeliggjøre hva det analytiske bidraget er og hvordan det står i forhold til andre bidrag på samme felt. Selv har jeg blitt en bedre tenker av å skrive artikler; det er lettere å sikre at argumentasjonen og dokumentasjonen holder mål på 20 sider enn på 200. Men jeg forteller dårligere historier i artikkelformatet enn i bøker og rapporter. Å lese *Miljonsvennar* har mint meg på hva vi taper ved at det vi kan og skriver, stykkes opp i artikler, helst utgis på engelsk og helst er på et slikt teoretisk nivå at et nivå 2-tidsskrift vil ha det. Jeg får lyst til å sette meg ned å skrive en bok, jeg med; en fortelling om en tid, et sted, et miljø – fra begynnelse til slutt.

Etter å ha lest seg gjennom en hel monografi – for en gangs skyld – melder det seg noen tanker om de rammebetingelsene vi har for forskningen vår. Å følge en gruppe mennesker, en organisasjon eller et sted på en måte som gjør en i stand til å kunne se de store sammenhengene, krever tid. Det er ikke mange ganger i en forskerkarriere forskeren har anledning til å utføre store empiriske arbeider. Et slikt arbeid gir grunnlag for refleksjon i mange år etterpå, og inspirerer til lesning og teoriutvikling resten av livet. Det kan imidlertid være vanskelig å prioritere når finansieringskilder og forskningskollegiet belønner kortere og mer målrettet arbeid. Å bruke ett år på å bli kjent med nye personer og livsformer koster mye i form av tid og krefter, og man rekker rett og slett å skrive færre artikler hvis man prioriterer å gjennomføre grundige empiriske undersøkelser. Det er synd om det blir slik at siste gang en forsker kan unne seg å gjøre et stort empirisk arbeid, er under doktorgradsprosjektet, mens hun resten av karrieren driver med media- og dokumentanalyse og små intervjuundersøkelser.

Jeg likte *Miljonsvennar* godt, slik jeg liker mange svenske antologier som er skrevet de siste årene om sted, kjønn, etnisitet, klasse og

seksualitet. Etnografiske beskrivelser og analyser av andre livsformer er best når de inneholder mye varme og sinne. Denne gjør ikke det, men den inneholder tilstrekkelig undring til at den likevel er en god bok. Jeg savner tilsvarende bøker om norske forhold fordi det er en del sider ved våre to land som er ulike. Jeg håper flere norske forskere leser bøkene i denne tradisjonen og lar seg inspirere, og jeg håper flere ser verdien av at forskere belønnes for å bruke tid sammen med folk. ★

Noter

- 1 Se <http://www.samfunnsforskning.no/nor/ISF/Eksterne-prosjektsider/Femm-nettverket/Nyhetsarkiv/Femm-arrangementer-2005-2007>.

Litteratur

- Ambjörnsson, Fanny 2004. *I en klass för sig. Genus, klasse och sexualitet bland gymnastjejer*. Stockholm: Ordfront.
- Andersson, Åsa 2003. *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposium.
- Arnstberg, Karl-Olov 2000. *Miljonprogrammet*. Stockholm: Carlsson.
- Bäckman, Maria 2003. *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet*. Göteborg og Stockholm: Makadam förlag.
- Bäckman, Maria 2009. *Miljonsvenner: Omstridda platser och identiteter*. Stockholm: Makadam Förlag.
- Gustafsson, Kristina 2004. *Muslimsk skola, svenska villkor – konflikt, identitet och förhandling*. Lund: Boréa.
- Hammarén, Nils 2008. *Förorten i huvudet. Unga män om kön och sexualitet i det nye Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Jonsson, Rickard 2007. *Blatte betyder kompis. Om maskulinitet och språk i en högstadieskola*. Stockholm: Ordfront.
- Lundström, Catrin 2007. *Svenska latinas. Ras, klass och kön i svenskhetens geografi*. Göteborg och Stockholm: Makadam förlag.
- Molina, Irene 2006. «Mångkulturella förorter eller belägrade rum». I: Masoud Kamali (red.): *SOU 2006:73: Den segregerade integrationen. Om social sammanhållning och dess hinder*.
- Nordin, Lissa 2007. *Man ska ju vara två. Män och kärlekslängtan i norrländsk glesbygd*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Olsson, Annika (red.) 2008. *Thinking with Beverley Skeggs*. Stockholm: Stockholms Universitet.
- Ristilampi, Per-Markku 1994. *Rosengård och den svarta poesin. En studie av modern annorlundahet*. Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposium.
- Sernhede, Ove 2007. *Alienation is my nation. Hiphop och unga mäns utanförskap i det nye Sverige*. Stockholm: Ordfront.
- SOU 2005:41: *Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*.
- Ågren, Marja 2006. «Är du finsk eller?» En etnologisk studie om att växa upp och leva med finsk bakgrund i Sverige. Göteborg: Arkipelag.

 ABSTRACTS

WENCKE MÜHLEISEN, ÅSE RØTHING OG STINE HELENA BANG SVENDSEN

The borders of sexuality. Norwegian conceptions of sexuality in family- and immigrationpolicy

What are the roles of conceptions of sexuality in the political production of citizenship? In this article we consider how Norwegian sexual politics, in a broad sense, contributes to integration and exclusion concerning citizenship. Based on the Government-initiated course for first-time parents, Living together, and policy documents concerning pro forma marriage and asylum applications on the grounds of homosexuality, we discuss how gendered and racialised conceptions of sexuality come into play in constructions of normative «Norwegian sexuality», as well as its «Others». Finally, we argue that certain understandings of sexuality are employed in the construction of Norwegian nationality in these processes of inclusion and exclusion.

Keywords: *citizenship, sexuality, pro forma marriage, couple counselling, immigration, sexual orientation, refugees.*

GURO KORSNES KRISTENSEN

A full dozen or two-child families? Immigrant birth rates in Norwegian public discourse

Today's Norwegian women give birth to an average of 1.9 children. Immigrants have slightly different reproductive patterns from the general population. This article examines how these differences are addressed in Norwegian public life. I argue that it is possible to identify constructions of a «Norwegian» community, and potential exclusion, ranking and hierarchization in relation to it in public discourses on reproduction.

Key words: *Nation, immigration, reproduction, gender equality, public discourse, post colonialism.*

CATRIN LUNDSTRÖM

White respectability. The Swedish nation's gender symbolism and young women's cultural practices

This article engages with social and cultural constructions of Swedishness from a perspective that highlights the intersections of gender, sexuality and race. It argues that racialised discourses around heterosexuality constitute an important aspect of the notion of the nation and its boundaries of belonging. Empirically, the study is based on interviews with 29 young women of Latin American descent, born and/or raised in Sweden. By considering ideas of nation, race, gender and sexuality as being intertwined, complex processes of inclusion and exclusion are illuminated. While the young women experience exclusion from the Swedish narrative of whiteness, they define themselves as Swedes by culturally associating with sexual liberty: a central part of the idea of «a Swedish sexuality». In this way, they simultaneously distance themselves from virginity or abstinence, a practice associated with young Muslim women, and in a broader sense, with the notion of «immigrants». Since non-white women are not defined as symbolic to the nation in the same way as white women are, however, it is argued that they, as young Latin women, do not embody Swedishness and the kind of respectability inherited in the construction of whiteness. Thus, by exploring national identity through interconnected practices, the article argues that the often discussed and criticized dichotomy of «Swedes» and «immigrants» appears even more complex when gender and sexuality are introduced into the analysis.

Keywords: *Sweden, national belonging, racialisation, sexuality, whiteness, femininity, respectability, young women.*

MARIA BÄCKMAN

Swedishness on the fringes – a concept of fellowship

The subject of the article is the «Swedish girl» as a representation of sexual availability and lack of respectability. It uses a lengthy ethnographic fieldwork in a multi-ethnic suburb of Stockholm to pose questions about local Swedishness, imagined communities and white respectability. Several researchers have highlighted how «Swedishness» tends to be a normality that is so uncontested that it cannot even be seen. Likewise, it is often pointed out that it is the majority society's self-perception that is associated with the normal and the ideal. This article suggests that there are also contexts that express something else: where the dominance relations are not very clear. In some cases the «Swedish» can be just as remarkable, visible and deviating as the «non-Swedish».

A number of examples underline the general ambivalence that surrounds «local talk» about both sexuality and Swedishness. On the one hand, sexuality is a field where indicating distance

from the emancipated or loose-living «Swedish girl» can be strategic. On the other hand, an active sexuality can also be an indication that you are emancipated, modern and equal. What complicates the situation of Swedish young people even further is that Swedes also symbolise the suburb's «alien other». Or, to use Zygmunt Bauman's formulation, that it is possible to regard them as «strangers within».

The article is an adaptation of the author's recently published work, *Miljonsvennar. Omstridda platser och identiteter* (Million Programme Ethnic Swedes. Disputed places and identities.), Bäckman 2009.

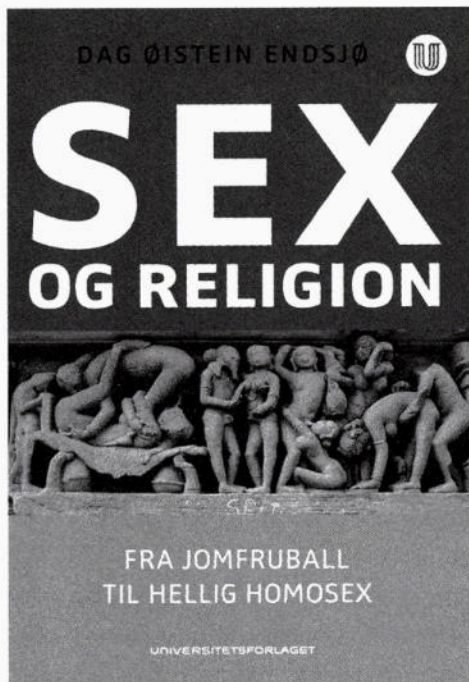
Key words: Sweden, sexuality, imagined communities, racialisation, whiteness, strangers within



DAG ØISTEIN ENDSJØ:
SEX OG RELIGION. FRA JOMFRUBALL TIL
HELLIG HOMOSEX.

Universitetsforlaget, Oslo 2009

Omtale ved Torjer A. Olsen



Boka *Sex og religion* er utvilsomt svaret på et behov for en samlende framstilling av fenomenet sex og religion. Dag Øistein Endsjø har gått løs på denne oppgaven med dødsforakt og har skrevet en svært ambisiøs og informativ bok om hvordan seksualitet og religion er knytta

sammen på ulike måter. Boka ender dessverre opp som et avansert kuriosakabinett med mange og lange oppramsinger av merkvverdige hendelser og fenomener på tvers av tid og sted.

Dag Øistein Endsjø er førsteamanuensis i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen. Han er særs produktiv og har særlig arbeida med tidlig kristendom og hellenistisk tid, samt med temaene kjønn, sex og religion. Videre har han som skribent vært særlig opptatt av seksualitet, kjønn og homopolitikk. At det er en vant og dyktig skribent som er forfatter av *Sex og religion*, er lett å se. Språket er stilsikkert og flyter lett.

Representativt eller marginalt?

Sex og religion har som utgangspunkt «å peke på noen av de viktigste sexmønstrene som finnes i alle de største religionene» (s. 13). Samtidig understreker Endsjø umiddelbart at han også trekker fram eksempler og fenomener som ikke er like representative, men heller marginale. Dette er intet ukjent begrep innen forskningen på seksualitet og kjønn. Enhver som har lest Judith Butler, vet at det ikke nødvendigvis er normaliteten som står i fokus. Samtidig skapes et spørsmål om proporsjoner. Hvordan forholder «viktige sexmønstre» seg til mer marginale fenomener?

Endsjø har en tematisk tilnærming til feltet. Han velger bort både kronologisk framstilling og presentasjon av hver religion for seg.

Valget kan diskuteres, men virker relevant. Boka starter med kapitler som diskuterer grenser og begreper for både sex og religion. Der- nest kommer de største kapitlene, først om heteroseksualitet og der- nest om homoseksua- litet. De siste kapitlene tar for seg mer spesi- fikke sider ved sex og religion, som sexra- sisme, kosmisk sex, konsekvensene av sex, rituell sex og religionsseksuelle prioriteringer.

I det første kapitlet gir forfatteren leseren noen føringer for lesingen og presenterer ide- ene boka bygger på. Et grunnleggende trekk, som vises allerede her, er den manglende interessen for en større teoretisk sammen- heng. Endsjø refererer ikke (eksplisitt) til teo- retiske diskusjoner, til tross for at temaene som tas opp, på ingen måte er nye. Slik blir de større teoretiske ytringene i det generelle førstekapitlet å anse som postulat. Et eksem- pel: «Ved å regulere menneskelig seksualitet styrker og opprettholder religionene disse hel- lige kategoriene. Bryter du med de religions- seksuelle påbudene og forbudene, bryter du samtidig med hele din identitet» (s. 12). End- sjø framfører sitt postulat med stor pondus. Og det er klart at det han postulerer, kan stemme og sikkert ofte gjør det. Men stemmer det all- tid, eller hadde det vært bedre med en hypo- tese og med referanse til diskusjonen om temaet? Det sies ikke, men som leser må man anta at de teoretiske diskusjonene ikke anses som tilstrekkelig relevante for denne boka.

Kunnskaps- og referanserikdom

Boka er svært rik på referanser. Endsjø har valgt å plassere de rikholdige referansene i slutt- noter, noe som gjør at teksten flyter uforstyr- ra. Samtidig må leseren sjøl leite fram de forsker- ne som Endsjø bygger sin framstilling på. I teksten gis ikke de andre forsker- ne plass, noe som i denne sjangeren er fullstendig akseptabelt.

Forfatteren har også valgt ikke å si noe om

egen posisjon og ståsted. Det betyr strengt tatt at man må anta han mener at hans ståsted ikke er relevant, eller at han gir en så nøytral fram- stilling som mulig. Jeg satser på det først- nevnte. Posisjonen kommer uansett fram gjen- nom betoningen av det marginale framfor det til en hver tid «normale», samt på utvalgte ste- der gjennom boka. Jeg kommer tilbake til dette om litt.

Bokas styrke er samlingen av et enormt materiale og framstillingen av det store mang- foldet som finnes når det er snakk om seksuali- tet og religion. Endsjø overbeviser når han hele veien argumenterer for at forestillinger og praksiser relatert til religion og sex er i stadig endring og bevegelse, og at det ikke er snakk om «endelige religiøse, menneskelige eller naturlige sannheter» (s. 204). Dette dokumen- teres gjennom en lang rekke eksempler. Slik får vi på tre sider gjengitt diskusjonen om grensene for hva som er sex innenfor jøde- dommen, buddhismen, islam, kristendommen og mormonismen (s. 21–23). De mange fortel- lingene viser at religion og sex ikke er entydige temaer, at religiøse forestillinger ikke alltid er begrensende for eller negative til ulike former for sex. Her framstår Endsjø som kunnskapsrik og belest, all den tid de ulike eksemplene er henta fra en stor mengde forskning.

Som populær- og grunnlagslitteratur om temaet fungerer slik sett denne boka rimelig godt. Media og andre interesserte kan, som her, gå til *Sex og religion* for saftige fortellinger om sex i alle mulige former mellom alle mulige per- soner og skikkelser. Den gjentatte poengterin- gen av at sex og religion begge er flytende stør- relser, bidrar til en forståelse av kjønnsidentitet som bryter med essensialistiske forestillinger.

Men hva med tid og rom?

Jeg har likevel noen innvendinger. Til dels henger de sammen med bokas styrke. Noen av

disse innvendingene er religionsfaglige. For det første er jeg særdeles i tvil om hvorvidt det fungerer at framstillingen hopper så enormt som den gjør. Forfatterens tematiske tilnærming er det som muliggjør at han i et kapittel om homosex uhindra kan bevege seg fra likekjønna indianske ekteskap i ei udefinert fortid, via likekjønna sex mellom menn i Ghana i dag (?) til den norrøne religionens seidmenn, som sies å ha vært forbundet med «ergi», et skambegrep særlig knytta til passiv homoseksualitet (s. 101–102). I løpet av to sider er leseren i Nord-Amerika, på Haiti, i Afrika og i Norden – i ei udefinert fortid, i ei like udefinert samtid, på 1960-tallet og på 900-/1000-tallet. Dette går igjen i hele boka. Tid og rom framstår som lite interessante faktorer. Når de sosiale kontekstene til hvert fenomen så sterkt nedtones, blir leseren tvunget til å akseptere forfatterens ord om at det er snakk om samme type fenomener. Men et kritisk og nødvendig spørsmål som bør stilles, særlig i relasjon til utgangspunktet om at religion og sex er flytende størrelser, er om de fenomenene det er snakk om, ikke heller kan ses som ulike enn som like typer fenomener? Er for eksempel likekjønna seksualitet omtrent det samme på ulike kontinenter til ulike tider? Endsjo farer raskt over de ulike eksemplene uten å gi seg tid til kritiske merknader til hvert av dem. Diskusjonen om relasjonen mellom norrøne seidmenn, ergi og likekjønnsseksualitet er ikke entydig. Slik kan man følge hver av de mer spesifikke fenomenene videre. Det er diskusjoner her som vi som lesere ikke får tilgang til, kanskje på grunn av ambisjonen om å rekke over mest mulig.

Et annet spørsmål er om det er en nødvendig sammenheng mellom hva et samfunns mytiske skikkelser gjør, og hva virkelighetens mennesker gjør? Religions- og kjønnsforskeren Caroline Walker Bynum argumenterer allerede i 1986 for at det ikke er en nødvendig

sammenheng her. Hun sier at kjønnsrelaterte symboler *kan* referere til kjønn, men at de ikke trenger å gjøre det. Slik er det ingen nødvendig sammenheng mellom den katolske kirkes sterke betoning av jomfru Maria som kvinne og et samfunn som ikke fokuserer i særlig grad på kvinners plass.

Endsjo hopper ikke bare uforstyrret mellom tid og rom. Han hopper også uforstyrret fra sex i myter og skrifter til sex mellom historiske personer. I dette ligger muligheten for at hver religion har en iboende, fast og *egentlig* holdning til seksualitet. Endsjo benekter dette i utgangspunktet, men argumenterer likevel langs slike linjer flere steder – som når han skrivet at forholdet til «mannlig homoseksualitet egentlig aldri handlet generelt om likekjønnet sex som kategori i det hele tatt» (s. 100), at islam i utgangspunktet ikke er generelt homofiendtlig (s. 117). Slik jeg ser det, ligger det problematiske her i at kontekstene forsvinner, som når spørsmålet om noen bestemte muslimers holdninger og praksiser knytta til heteroseksualitet blir utmanøvrert av en langt kraftigere argumentasjon og større sammenheng. Dermed blir islam en mer entydig størrelse enn det jeg tror er intendert.

Sex og religion kommer til å bli møtt med interesse også fra lesere som er opptatt av kjønnsforskning, fordi den skaper grunnlag for diskusjon samt for å se at religion gir et flertydig bakteppe for å forstå seksualitet. Men Endsjo har i denne sammenheng gjort et valg som dessverre vanskeliggjør en videre bruk av boka. For til tross for de mange referansene har han helt utelatt teoretiske diskusjoner. Kanskje er dette et hint om at boka først og fremst skal leses som en populærvitenskapelig framstilling. Jeg synes likevel det er underlig at forfatteren nøyer seg med et lite avsnitt om diskusjonen om kategorien seksualitet i starten av kapittel 6, at forfatteren ikke eksplisitt trekker veksler på diskusjonen om hetero-

normativitet, at «kjønn» som begrep og kategori ikke behandles. Et enkelt søk i litteraturlista viser at verken Judith Butler, Michel Foucault eller Gayle Rubin er å finne. Navn, perspektiver og bøker kan alltid diskuteres, men jeg vil hevde at boka hadde stått mer fram og vært nyttigere om den hadde lent seg på den eksisterende forskningen.

Kuriøse fortellinger

Sex og religion kommer til å bli flittig lest og referert til. Og den anbefales som en interessant leseropplevelse. Skulle du tro at religion og sex er enkle saker, får du etter lesningen tro om igjen. Endsjø får svært godt fram sitt hovedpoeng: Det den ene religionen hyller

som hellig sex, vil den andre religionen ha dødsstraff for (s. 204). Eksempelene på dette er mange. Majoriteten av de mange eksemplene er imidlertid henta fra randsoner. Dette argumenterer Endsjø godt for i starten ved å peke på at randsonene viser helt andre måter å kombinere sex og religion på. Samtidig skjer det noe når totalbildet ser ut til å bli dominert av de mange eksemplene som «slett ikke er like representative». Framstillingen får preg av en samling kuriøse fortellinger om alt det rare som finnes i det religiøse sexlandskapet. Således passer den normative avslutningen av boka godt: Hver enkelt må fritt få avgjøre hva som er god og rett sex, og respekteres for dette. I den religiøse verdenen er det nemlig ingen faste svar. ★

Det er sikkert mange av dere som har sett at kjønnsforskning har blitt diskutert heftig i aviser og på nett. Det kan være vanskelig å vite hvordan man skal forholde seg til disse diskusjonene; hvorvidt man skal kaste seg ut i dem, og hvordan man i så fall bør delta, er vanskelige spørsmål. Norsk kjønnsforskning har blitt diskutert fra flere vinkler i år, både som opposisjonsvitenskap med for tette bånd til politikken og som pseudovitenskap som ikke forholder seg til virkeligheten. Jeg skal ikke dvele ved hva som kjennetegner disse debattene. Jeg vil bare konstantere at det åpenbart er stor interesse for det vi holder på med, og uavhengig av hva man mener om saklighetsnivået i slike diskusjoner, kan man se på dem som en oppfordring til å være mer aktiv i offentlig debatt og, på flere arenaer, å få fram at norsk kjønnsforskning er flerfoldig og ikke er forbeholdt en lukket krets. Vi som jobber med kjønnsforskning, er ikke alltid enige om hva kjønnsforskning er eller burde være, hvordan man utfører den og av hvilke grunner, men enige er vi heller ikke nødt til å være. FOKKs rolle i disse diskusjonene kan være vanskelig. Selv om vår jobb er å forklare og fremme kjønnsforskning, er ikke vårt mandat å forsvare enkeltforskere og institusjoner. Den viktigste jobben FOKK kan gjøre, er å få fram at kjønnsforskning gir samfunnet kunnskap som etterspørres og trengs. Kunnskap basert på kjønnsforskning er en viktig del av høyere utdanning. Ikke bare fordi den undervisningen som organiseres av kjønnsforskningssentrene, gir studentene kunnskap om hvordan kjønn kan forstås og praktiseres i dagens Norge, men

også ved at kunnskap fra kjønnsforskningen inngår i undervisningen og i pensum innen mange ulike universitets- og høyskoleemner. Kjønnsforskning er også en viktig premissleverage for politikkutvikling. Både den teoretisk orienterte forskningen som gjennomføres med finansiering fra blant annet Forskningsrådet, og den anvendte forskningen har en jobb å gjøre ved å klargjøre begrunnelser for og konsekvenser av politikk på ulike samfunnsområder.

Vi kan være stolte over det høye aktivitetsnivået i norsk kjønnsforskning. Det arrangeres flere kjønnsforskningsseminarer og -konferanser enn det er mulig for en forsker å delta på. Kjønnsforskere inngår i mange faglige sammenhenger nasjonalt og internasjonalt der de diskuterer forskningen sin. Et av FOKKs mandater er å legge til rette for slik faglig utveksling. I disse dager legger FOKK planer for neste års fagkonferanse som arrangeres 25. og 26. mai i Bergen. Den har tittelen «Transnational / Global Feminism: Issues, Contestations, Challenges» og arrangeres i samarbeid med forskningsnettverket Gender global og Senter for kvinne- og kjønnsforskning ved Universitetet i Bergen. Den ene dagen er satt av til foredrag av internasjonale størrelser som Chandra Talpade Mohanty og Valentine Moghadam. Dag to vil det bli anledning for andre å presentere paper. For mer om arrangementet, se <http://global.uib.no/home/index.php?module=article&view=115>

I forbindelse med fagkonferansen har FOKK også sin generalforsamling. Jeg oppfordrer kjønnsforskere til å delta på arrangementet i Bergen og FOKK-medlemmer til også å delta på generalforsamlingen for å påvirke FOKKs videre arbeid. Vi står foran mange utfordringer som organisasjon, og FOKK er helt avhengig av medlemmer, engasjement og dugnadsånd.

May-Len Skilbrei
leder FOKK

Dag Øistein Endsjø

Sex og religion

Fra jomfruball til
hellig homosex

Religion forbyr og påbyr sex, fordømmer og velsigner, straffer og belønner.

Din sexpartners kjønn, ekteskapelige status, hudfarge, religion eller kaste er alle faktorer som kan lede deg enten til frelse eller til fortapelse. Velkommen til det religiøse sexunivers.

I *Sex og Religion* ser forfatteren nærmere på de forskjellige religionenes holdninger til hetero- sex og homosex, til sexrasisme og demonsex, til pliktsex og avholdenhet, til oralsex, analsex, skilsmisse og flergifte. Boken går også inn på hva religionene mener er konsekvensene av forskjellige typer sex, på hvordan sex brukes rituelt og på forestillinger om sex hinsides den menneskelige tilværelse.

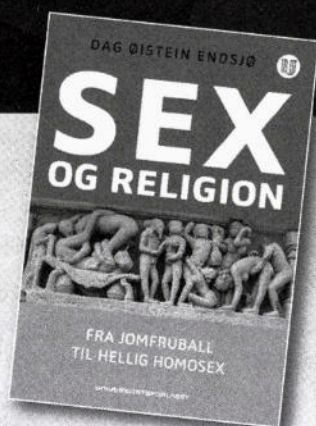
«Endsjøs fremstilling veksler effektivt mellom autoritative religiøse tekster, historiske utviklingstrekk, rettsprotokoller, minoritetssyn - og (...) kuriøse enkelttilfeller. Forfatteren fører en distansert, sober og ikke så lite ironisk penn.» Ingunn Økland, Aftenposten

«*Sex og religion* er noe så usedvanlig som en underholdende fagbok.»
Helene Lindqvist i Bergens Tidende

Pris 299,-

Kjøp boken i bokhandelen eller på

- www.universitetsforlaget.no
- bestilling@universitetsforlaget.no
- 24 14 76 55



UNIVERSITETSFORLAGET

BIDRAGSYTERE

Maria Bäckman, FD etnologi
Institutionen för kulturanthropologi och etnologi
Uppsala universitet
Box 624
SE-751 26 Uppsala
Tlf.: +47 070-716 13 79
E-post: maria.backman@etnologi.uu.se

Helga Eggebo, stipendiat
Sosiologisk institutt
Universitetet i Bergen
Postboks 7800
5020 Bergen
Tlf.: 55 58 97 26
E-post: Helga.Eggebo@sos.uib.no

Guro Korsnes Kristensen, stipendiat
Høgskolen i Nord-Trøndelag, Røstad
7600 Levanger
E-post: guro.k.kristensen@hint.no
og
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 90 72 88 41
E-post: guro.kristensen@hf.ntnu.no

Catrin Lundström, FD sociologi
Sociologiska institutionen
Uppsala universitet
Box 624
SE-752 26 Uppsala
E-mail: catrin.lundstrom@ucgs.umu.se

Wencke Mühleisen, førsteamanuensis
Nettverk for kjønnsforskning
Universitetet i Stavanger
4036 Stavanger
Tlf.: 51 83 17 38
E-post: wencke.muhleisen@uis.no

Torjer A. Olsen, universitetslektor
Institutt for historie og religionsvitenskap
Universitetet i Tromsø
9037 Tromsø
Tlf.: 41 63 82 24
E-post: torjer.olsen@uit.no

Åse Røthing, forsker
Culcom c/o SAI
Postboks 1096 Blindern
0317 Oslo
Tlf.: 22 85 82 91
E-post: ase.rothing@culcom.uio.no

May-Len Skilbrei, forsker
Fafo
Postboks 2947 Tøyen
0608 Oslo
Tlf.: 22 08 87 22
E-post: mls@fafo.no

Stine Helena Bang Svendsen, stipendiat
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 13 33
E-post: shs@hf.ntnu.no

Mari Teigen Institutt for samfunnsforskning
Postboks 3233 Elisenberg
0208 Oslo
Tlf.: 23 08 61 85
E-post: mte@samfunnsforskning.no

Cathrine Holst

hva er FEMINISME

Feminismen har revolusjonert kvinners stilling i moderne demokratier, men mange kamper gjenstår. Hvordan skal fremtidens feminister lykkes? I *hva er FEMINISME* staker en av Norges fremste samfunnsforskere ut veien videre.

Feminismen i dag fremstår som mangfoldig og til dels motstridende. Så hva er egentlig feminisme? Hva vil det si å være feminist? Hva er feminismens viktigste kampsaker nå? Porno eller permisjon? Hijab eller likelønn? *hva er FEMINISME* gir en oversiktlig, kritisk og engasjerende introduksjon til et mangfoldig fenomen. Cathrine Holst presenterer de viktigste feministiske retningene og diskuterer dem i lys av aktuelle politiske tema.

Kr 159,-

Boken kjøpes i bokhandelen eller på

- www.universitetsforlaget.no
- bestilling@universitetsforlaget.no
- tlf. 24 14 76 55



UNIVERSITETSFORLAGET



Depotbiblioteket



h10002209

2009 Årg. 33 Nr. 4
Tidsskrift for kjønnsfor-
kning (trykt)

ISSN 0809-6341 (print)
ISSN 1891-1781 (online)



9 770809 634041

UNIVERSITETSFORLAGET.NO

TIDSSKRIFT FÖR KJÖMNSFÖRSKNING

Nr. 4 2009