



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Identitetsbegreppet i religionsundervisning vid svensk gymnasieskola

Analys av identitetsteorier

The Concept of Identity in Teaching of Religious
Studies at Upper Secondary Schools in Sweden

Analysis of Theories on Identity

AnnBritt Blomgren

Termin: ht 2011

Kurs: RKT 140, 15 hp

Nivå: Kandidatuppsats

Handledare: Daniel Enstedt

Abstract

In this study I try to answer the question what to consider when teaching about identity and religious identity in Religious Studies at Upper Secondary Schools in Sweden. This inquiry is based on the fact that the latest Program manuals for upper secondary school, GY11, instruct the teachers to talk about identity and religion, while in the Curriculum for upper secondary school, Lpf 94, as well as the latest curriculum, SKOLFS 2011, the idea of identity seems linked with ethnicity.

With this in mind I want to clarify what might be meant with the concept of identity. By referring to several different identity theories I propose to illustrate the complexity of the concept. I study gender, queer and postcolonial theory as well as different aspects of class structure and commodification of identity, all through the perspective of intersectionality.

Intersectionality is not a theory as such but a method of studying various perspectives of an issue. It is an analytical praxis of using several angles of investigation and explanation together, all phrased with the background of the question of power. That means that the use of one type of analysis does not rule out another theoretical angle. Intersectionality aims to make everyday use of power structure visible.

In the specific context of teaching I suggest to let that complexity be known also to the students, to make them aware of the reading-between-the-lines that postmodern theories provide with the purpose of deconstructing preconceived notions. As Religious Studies also includes the study of foreign cultures it might be a topic where *the other* is easily essentialised therefore I think it is important that teachers can investigate also their own part in upholding current structures.

Nyckelord: identitet, perspektiv, intersektionalitet, religion, undervisning

Innehållsförteckning

1. Inledning	4
1.1 Syfte och frågeställning	4
1.2 Avgränsning och bakgrund	4
1.3 Tidigare forskning	6
1.4 Teori	8
1.5 Metod	11
2. Material/analys	13
2.1 Identitet i det sociala rummet – habitas	13
2.2 Identitet i moderniteten – reflexiv självidentitet	15
2.3 Identitet i strukturen – projektidentitet	17
2.4 Identitet i ett flöde	19
2.5 Identitet som handelsvara, underhållning	20
2.6 Identitet som handelsvara, utanförskap	22
2.7 Identitet i mellanrummen – hybriditet	25
2.8 Könad identitet	26
2.9 Queeidentitet – identitet?	28
3. Resultat	30
3.1 Vad är identitet? Ett försök till syntes	30
3.2 Den didaktiska kontexten: identitetsbegreppet i undervisningen	34
3.3 Framtida forskning	34
3.4 Slutsats	34
Bibliografi	35

1. Inledning

Alltsedan mina studier i engelsk postkolonial litteratur 1999 har jag varit fascinerad av begreppet identitet och dess konstruktion. När jag mötte det igen i den nya gymnasieförordningen, GY11, i beskrivningen av religionsämnet på gymnasieskolan, väcktes mitt intresse på nytt och jag undrar vilken förståelse av begreppet identitet som kan ligga bakom formuleringar som: ”människors identitet i relation till religioner och livsåskådningar” under rubriken ”Ämnets syfte” samt: ”individens och grupperns identitet” under ”Centralt innehåll” i ”Religionskunskap1” (Skolverket 2011). Vad kan detta innebära för min undervisning? Handlar det specifikt om religiös identitet? Hur ska jag tolka begreppet identitet i detta sammanhang? Jag har under innevarande termin fått utrymme att inom min tjänst fördjupa mig i detta ämne och hoppas kunna belysa begreppet identitet, och hur det kan förstås, i den pedagogiska kontext som styrdokumentet utgör.

Min uppsats består i en analys av delar av den teoribildning som finns kring identitetsbegreppet där jag försöker täcka ett spektrum av teorier som tidsmässigt begränsas till det senaste tjugotalet år och som kan studeras genom intersektionalitetens perspektiv. Först vill jag titta på tidigare forskning inom fältet religion, ungdomar och identitet och där begränsar jag mig till studier i svensk kontext. Jag kommer att presentera min teoretiska ingång, intersektionalitet, i slutet av detta första kapitel för att knyta an till de teorier som utgör mitt material. I kapitel tre kommer jag slutligen att försöka besvara min frågeställning i beaktande av läraruppdraget.

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att klargöra både för mig själv och eventuellt andra intresserade, främst religionslärarkollegor och blivande religionslärare, hur begreppet identitet ska kunna ses i det pedagogiska sammanhanget och i den kontext som våra styrdokument anger. Jag hoppas kunna sprida lite ljus över hur begreppet kan förstås och problematiseras. För att kunna tala om religiös identitet analyserar jag identitetsteorier. Förhoppningsvis blir det en genomgång av ett komplext ämne i en form som mina kollegor gymnasielärare ska hinna ta till sig i sin jäktade arbetssituation.

Med lärarpraktiken som utgångspunkt är min frågeställning: *Vilka betydelser kan begreppet identitet inrymma? Hur kan jag som lärare förstå begreppet identitet i religionsundervisningens sammanhang?* För att bevara frågan gör jag en studie av identitetsteorier med intersektionalitet som övergripande perspektiv och utifrån en metodisk analys med hjälp av begrepp som formuleras i motsatspar.

1.2 Avgränsning och bakgrund

Det finns mycket skrivet om identitet och religion. Religionsbegreppet i sig är svårdefinierat och kan också vara föremål för studier, men jag väljer i detta sammanhang att fokusera på begreppet identitet. Mitt fokus kommer här att ligga på identitetsteorier då de utgör en grund också för tankar kring religiös identitet. Tidsmässigt begränsar jag mig till ett urval av teorier som i stort sett ligger inom de två sista decennierna.

Jag skulle kunna undersöka hur begreppet identitet använts genom historien, när det har börjat bli ett betydande koncept i religionsbeteendevetenskapen och hur det använts i didaktiska sammanhang. Detta skulle dock innebära ett idéhistoriskt perspektiv som denna uppsats inte ger utrymme åt. Jag kommer vidare inte att fördjupa mig i utvecklingspsykologiska teorier om identitet. Inte heller kommer jag att förankra mig i den klassiska sociologin och dyka ner i Durkheim eller Weber utan väljer att göra vissa nedslag i forskningen det senaste tjugotalet år. Jag begränsar mig alltså till att läsa olika teorier kring identitet i ett fält som omfattar i huvudsak det postmodernas och senmodernitetens flytande gränser. Det blir inte heller en didaktisk studie, det är inte religionsundervisning i sig jag fokuserar på, utan identitetsbegreppet som sådant.

Denna studie skulle kunna bli en ontologisk spekulering kring identitetens varande eller en genealogisk undersökning. Genom valet av intersektionalitetens perspektiv blir det ett sätt att synliggöra maktstrukturer utifrån klass, etnicitet/ras och kön/sexualitet. Maktanalysen är dock inte mitt huvudsakliga syfte, vilket är att göra en teoretisk analys: Hur kan jag förstå identitet i detta specifika sammanhang; religionsundervisning på gymnasieskolan?

Under mina studier av religionsbeteendevetenskap fick jag klart för mig att det finns en mängd olika teorier kring identitetsbegreppet av vilka ett urval kommer att analyseras här. Begreppet identitet började användas på 60-talet, tidigare talade man om självet (Greil & Davidman 2007:549). En del sociologer vill gör sig av med identitetsbegreppet helt och hållet: "Brubaker and Cooper (2000) have recommended that 'identity' be abandoned by sociologists" (Greil & Davidman 2007:550). I stället vill de använda uttrycket individualitet.

Själv, identitet eller individualitet, vad kan då avses med begreppet identitet i det didaktiska sammanhanget? Enligt "Läroplanen för de frivilliga skolformerna", Lpf 94, finns en formulering som får mig att ställa frågan, är identitet främst ett etniskt/kulturellt begrepp? "Skolan ska bidra till att människor får en identitet som kan relateras till och innefatta inte bara det specifikt svenska utan också det nordiska, det europeiska och ytterst det globala" (Lpf 94:4). Exakt samma formulering finns i den nya läroplanen (SKOLFS 2011:2).

Det finns ofta en oklarhet i användningen av begreppen etnicitet respektive kultur i vårt allmänna språkbruk. De kan användas som om de vore utbytbara:

Begreppet kultur tenderar också att användas i likhet eller synonymt med etnicitetsbegreppet, inte minst i vardagligt tal där vi ofta talar om etniska identiteter och etniska grupper men också om olika kulturer, kulturkrockar och kulturell identitet (Mattsson 2010:77).

Är det främst etnicitet och kultur som avses i Skolverkets dokument vad gäller identitet? Hur blir det då i religionsundervisningen och när det handlar om religiösa identiteter?

För återgå till styrdokumentet, skolan ska likaså uppmuntra eleverna att utvecklas utan könsstereotyper och ge möjlighet att utveckla och uttrycka personliga ställningstaganden. Här finns alltså en ingång för genus- och queorteoriernas ifrågasättande. Det finns även existentiella och moraliska aspekter på synen på individen som aktiv samhällsmedborgare som visar på skolans uppfostrande uppdrag: "Skolans uppgift är att låta varje enskild elev finna sin unika egenart och därigenom kunna delta i samhällslivet genom att ge sitt bästa i ansvarig frihet" (Lpf 94:3 och SKOLFS 2011:2). Skolan ska alltså fostra ansvariga individer med unik identitet.

Identitet är ett koncept vi möter ofta, inte minst i skolans värld. Då jag själv är verksam som religionskunskapslärare på gymnasiet vill jag förankra begreppet identitet vad gäller religionsämnet i synnerhet. Vad jag kan utläsa av skrivningen av religionsämnets syfte och dess centrala innehåll är det främst religion som samhällsligt fenomen som undervisningen ska fokusera på, dvs. inte så mycket på det existentiella, personliga planet utan mer på individen som en del av ett mångkulturellt samhälle. Belyser detta med ytterligare två formuleringar från GY11, en från "Centralt innehåll": "Kristendomen, de övriga världsreligionerna och olika livsåskådningar, deras kännetecken och hur de tar sig uttryck för individer och grupper i samtiden, i Sverige och i omvärlden" samt en från "Kunskapskrav till betyg E" i samma dokument: "Eleven kan översiktligt redogöra för och analysera världsreligionerna och några livsåskådningar samt översiktligt redogöra för deras kännetecken och uttryck historiskt, i samtiden, i Sverige och i omvärlden" (Skolverket 2011). Därmed kommer de flesta teorier jag presenterar vara från ett fält av sociologi och kulturvetenskap. Intersektionalitet, som studerar maktstrukturer utifrån olika ingångar, är det verktyg jag använder för att närma mig teorierna.

1.3 Tidigare forskning

Eftersom själva dokumentet GY11 är nytt finns ingen tidigare forskning i detta ämne med anknytning till just denna förordning i detta ämne. Däremot har mycket forskning gjorts kring identitet och religion, identitet och ungdomar, i mindre omfattning forskning som kombinerar alla tre. Jag kommer att ge exempel på några studier inom svensk kontext. Anledningen till att jag begränsar mig till svenska studier är för att min studie ligger inom ramen för den svenska religionskunskapsundervisningen på svenska gymnasieskolor.

En studie som behandlar religion och identitet samt innehåller didaktiska rekommendationer, fast i relation till tidigare styrdokument i Lgy 94, är en uppsats av Persson i kursen LAU 370 vid Göteborgs universitet vårterminen 2009. Persson undersöker fem religiösa ungdomars tankar kring identitet och religionsundervisning och kommer fram till att religionsundervisningen ofta är alltför endimensionell dvs. blind för komplexiteten i religiösa identiteter, i synnerhet icke-kristna identiteter. Inga flytande identiteter alltså, ingen öppenhet för plasticitet i andras identiteter.

Larsson gav 2003 ut en antologi, *Talande tro: Ungdomar, religion och identitet*, om ungdomar och religiös identitet som behandlar begreppet identitet i olika sammanhang. Snarare än att problematisera identitetsbegreppet undersöker den ungdomars religiositet och hur den tar sig uttryck: "hur skapar ungdomar identitet med hjälp av religiösa symboler, traditioner och gemenskaper" (Larsson 2003:13). I de flesta av texterna i antologin verkar identitet vara likvärdigt med markör eller attribut eller att man tillhör en minoritetsgrupp. Hos en av författarna i antologin, Lövheim, hittar jag en mer teoretisk diskussion kring begreppet identitet.

Lövheim har studerat ungdomars identitetskonstruktion i relation till religion. Det gäller 15 ungdomar som deltagit i ett internetforum som hon kallar *the Site* år 2000. Hon baserar sin teori om konstruktion av religiös identitet på olika diskursanalyser:

theories of identity construction that focus on power within a certain situation, represents an important complement to theories that focus on the individual project of forging and sustaining self identity (Lövheim 2004:42).

Författaren beskriver tre grundläggande kategorier i inställning till religion på diskussionsforumet; de som befinner sig i en traditionell, auktoritär kristen kontext, de som baserar sina resonemang på vetenskap och förnuft samt de som talar utifrån egen erfarenhet. Hon kommer fram till att det sociala samspelet på forumet leder till att vissa av deltagarna kan dominera diskussionen, en del känner sig frustrerade av den språkliga begränsningen som internetmeddelande utgör, medan för vissa individer kan internet utgöra en konstruktiv del i ett identitetssökande. Denna forskning är relevant i sammanhanget tycker jag, dels för att våra gymnasieelever ofta är inne i en period av identitetssökande, dels för att de uppehåller sig allt längre tid på internet.

Moinian har intervjuat fem barn mellan 12 och 16 år i Stockholmsområdet, samtliga av dessa har föräldrar som är födda i Iran och talar persiska hemma. Dessa barn uppfattar sig som både svenska och iranska, författaren refererar detta faktum till teorier om multipla eller hybrida identiteter och kan konstatera: ”The contemporary historical and cultural situation has created doubts about the classical model of an agentic, free and responsible subject with an inner individual, continuous, one-dimensional and coherent identity” (Moinian 2009:32). Samtida teorier ifrågasätter identitet överhuvudtaget, åtminstone en enhetlig sådan.

När barnen blir tillfrågade om de är svenskar eller iranier insisterar de att de främst är människor vilket Moinian kommenterar. Hon talar om en ”assumed (or non-negotiated) identity” (Moinian 2009:43) och avslutar sin rapport som följer: ”This can be understood as a plea for reflexivity and deconstruction of stereotypical images related to different ethnic identities in schools and other pedagogical arenas” (Moinian 2009:46). Vad gäller religion behandlar författaren den som etnisk markör. Moinian tar alltså upp den etniska aspekten i identitetskonstruktionen, något som är aktuellt i den svenska gymnasieskolan med tanke på läroplanen som vi sett. Den dekonstruktion av etnisk identitet hon efterlyser är något som synliggörs i resonemang ur postkolonial teori och intersektionalitetsperspektiv.

Den sista studie jag vill ta upp är Ambjörnssons *I en klass för sig: Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer* (2009). Ambjörnsson har studerat ungdomar utifrån ett genusperspektiv och jag återkommer till henne i samband med diskussionen av min teoretiska utgångspunkt samt när jag diskuterar queerteori. Ambjörnssons utgångspunkt är ett dynamiskt begrepp: ”genus kan inte betraktas som ett statiskt tillstånd. Snarare måste det ses som ett verb, ett oavbrutet pågående – en process” (Ambjörnsson 2003:13). Denna process av genuskonstruktion är genomgående fortgående i samhället, inte minst under ungdomsåren.

Jag har begränsat mig här till forskning som gäller Sverige och det som ligger ganska nära i tiden då jag försöker hålla mig inom den faktiska kontexten av svenska ungdomar och den aktuella religionsundervisningen på svenska gymnasieskolor i beaktande av nyskrivna (2011) dokument. Vad gäller de teorier som utgör materialet i min analys kommer jag att vidga vyerna för att analysera begreppet identitet.

1.4 Teori

I *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (2007) läser jag i kapitlet ”Religion and Identity” följande, med referens till teorier från tidigt 1900-tal: ”In this view, ’identity’ is the sense of who one is as a social being and it is a dynamic product of interaction with significant others” (Greil & Davidman 2007:549). Dock används inte termen identitet utan

self, i detta skede: ”The term did not become a part of the social scientific lexicon until the 1960’s” (Greil & Davidman 2007:549). Vem man är som social varelse, ordvalet ger en slags känsla av enhetlighet, om än föränderlig. För 1960-talets utvecklingsteorier (t.ex. Erikson) är identitet en position som kan erövrats: ”the achievement of a mature identity” (Greil & Davidman 2007:549). Denna syn har dock fått ge vika för modernismens plastiska mångfald: ”Identity theory forces us to ask how it is possible to have multiple identities while still believing ourselves to be unitary individuals” (Greil & Davidman 2007:553). Det finns en spänning mellan enhet och mångfald, hur ska begreppet identitet förstås?

I Skolverkets formuleringar finns ord som egenart och *en* identitet. Enligt identitetsteorier kan man uppleva en enhetlig identitet trots mångfalden. Identiteten blir något som definieras i sitt sammanhang. Identitet ses som en konstruktion snarare än något givet, inte som någon slags inre essens. Enligt konstruktionalismen tolkar vi världen utifrån där vi befinner oss och med de kategorier som omger oss: ”Vi tenderar helt enkelt att se och uppleva det vi förväntar oss och vi tenderar att förklara saker och ting med utgångspunkt i det vi redan tror oss veta” (Mattsson, 2010:27). Därför kan det vara svårt att förmedla radikalt nya kunskaper som en ny världsbild t.ex. I detta sammanhang kan man också gå in på en ontologisk diskussion om verklighetens beskaffenhet men jag avstår från den och nöjer mig att konstatera att hur vi kategoriserar och definierar identitet är konstruktioner.

För att snudda vid en psykologisering av identitetsbegreppet så kan vi uppfatta identitet genom att vi konstruerar subjekt: ”Vi kan inte ha en identitet om vi inte kan förhålla den till någon annan, någon som är annorlunda och som tydliggör vad vi kan uppfatta oss själva som” (Mattsson 2010:41). Olika kritiska studier kan hjälpa till att synliggöra konstruktioner.

En aktiv komponent i konstruktionen är språket, i detta sammanhang talar man om narrativ identitet: ”when we think of identity as a story we tell about ourselves we have a way to understand how people can maintain a sense of themselves as coherent identities” (Greil & Davidman 2007:555). Den omgivande strukturen är viktig för den ger de verktyg med vilka identiteten formas. Därför väljer jag också en ingång som bidrar med multipla perspektiv på strukturer.

Det perspektiv som jag använder som övergripande analytisk ingång är intersektionalitet. Jag presenterar den utifrån två böcker varav den första är *Intersektionalitet; Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap* (2005) av de los Reyes och Mulinari, två forskare från Uppsala spektive Lund. Härmed har jag klassificerat dem som svenska forskare trots att deras efternamn inte är svenskklingande. Tillägger jag också att de är kvinnor får de ytterligare en etikett. Genom att tillskriva epitet och identitet kan det ligga nära till hands att essentialisera, det är ett av de fenomen som intersektionalitet som verktyg vill belysa. Genom att kategorisera dem som kvinnor, svenskor och forskare tror vi oss veta något om vad det innebär.

Mattsson har skrivit om intersektionalitet i professionell kontext som socionom. Hon har i sin bok *Intersektionalitet i socialt arbete* (2010) några teorikapitel som hjälper till att sprida ljus över begreppet intersektionalitet och likaså en inspiration för hur det kan praktiskt tillämpas, något som kan vara ett exempel även för undervisningssituationen. För att konkretisera intersektionalitet en smula tar jag ett exempel från vardagslivets underhållning.

Häromdagen råkade jag sätta på tv:n när det var en pratshow med Skavlan på SVT. Han intervjuade Irshad Manjid som han presenterade som kanadensisk, lesbisk, feministisk muslim. Manjid ifrågasatte etiketterna men menade inte att programledaren skulle låta bli att använda dem utan hon ville snarare ta den diskussion som det innebar att ifrågasätta epiteterna. Jag såg inte hela programmet, men detta korta lilla avsnitt av etikettering och ifrågasättande utgjorde för mig en lysande illustration på vad intersektionalitet kan vara. Den utgår från tankar och begrepp som berör oss alla.

Intersektionalitet är en kritisk förståelse av olika former av maktutövning, vilket inkluderar kunskapsproduktion, och hur ojämlikhet fungerar. Det är ett perspektiv ”ett komplext tänkande kring maktstrukturer” (Mattsson, 2010:12) som studerar genus, klass och etnicitet och ”hur olika former av makt konstruerar varandra” (de los Reyes & Mulinari 2005:90). Makt avgör också hur kunskap konstrueras. Konstruktionalism är alltså en utgångspunkt i intersektionalitetsanalyser.

de los Reyes & Mulinari menar att Ambjörnssons studie *I en klass för sig* (2004) synliggör klass likväl som etnicitet och heteronormativitet. Det är följaktligen en studie i intersektionalitet, som undersöker hur dessa tre kategorier möts och samverkar samt vilken betydelse de har inbördes. Lövheim kallar sin avhandling *Intersecting Identities* (2004) och avser att undersöka hur identitet konstrueras. Titeln anger en liknande ingång.

Historiskt sett förankras intersektionalitet i femininismen, konkret i en kritik av den vita dominansen i feminismen, dess hegemoni. Denna kritik kommer från antirasistiskt håll mot den vita feminismen. Begreppet hegemoni är hämtat från Gramsci och neomarxismen. Förutom marxismens kritiska teori som utifrån feministiskt perspektiv studerar könsarbetsfördelning och reproduktivt (oavlönat?) arbete, finns också postkolonial kritik i intersektionalitetsperspektivet. Genom att kombinera dessa kan man analysera patriarkatets könsmaktsordning, jämte andra former av maktutövning, utifrån flera olika perspektiv.

Mattsson diskuterar hur intersektionalitet kan medvetandegöra strukturer och belysa hur vi i det dagliga livet upprätthåller maktordningar genom omedvetna handlingar. En av de kategorier hon exemplifierar är rasism: ”Rasism verkar just genom att handlingar inte förstås som rasifierande” (Mattsson 2010:10). Inte minst genom vårt språkbruk kan vi bidra till att upprätthålla maktstrukturer, något som postmodernismens metod av dekonstruktion påvisat utifrån begrepp som dikotomier och asymmetriska binära motsatspar.

Intersektionalitet som perspektiv innebär att problemformuleringar kring identitet blir förankrade i den ekonomiska och sociala kontexten. Man försöker hålla fokus på flera processer i stället för att göra endimensionella tolkningar. Det visar på så sätt komplexiteten i maktstrukturer. Ett konkret exempel skulle kunna vara vita utbildade arbetare i Sverige som känner sig överlägsna arbetslösa invandrade akademiker på grund av sin etnicitet eller kultur. Dessa olika utgångspunkter som intersektionalitet utgör kan användas för att ”synliggöra, lyfta fram och namnge de erfarenheter av rasism, diskriminering och förtryck som präglar formeringen av dagens sociala identiteter” (de los Reyes & Mulinari 2005:130). Genom att analysera t.ex. språkbruk kan man förtydliga olika former av konstruktion och medförande maktordning.

Intersektionalitetsperspektiv utgår från kön/sexualitet, klass och ras/ethnicitet. Mattsson förklarar detta med att det är något vi alla har och berörs av: ”vi har alla någon form av kön, vi har alla någon form av klass och alla har någon form av ethnicitet” (Mattsson 2010:94). De los Reyes & Mulinari börjar sin tillämpning genom att analysera ras, klass och nation. De refererar andra forskare som analyserat dessa begrepp. Nationstänkande bidrar till att utestänga och skapa *andra* på ett sätt som kan innebära rasifiering, vilket kan bidra till att ethnicitet är en differentiering som är tydligare än klass och kön. Författarna diskuterar hur det globala samhället innebär en global arbetsmarknad som ibland låter arbetskraften strömma också på illegala vägar. Människosmuggling och trafficking blir en annan typ av arbetskraftsmigration där ethnicitet determinerar legalitet. I samband med detta kan man också peka på migrationens feminisering.

En forskare från Australien som studerar bl.a. det illegala fältet av migration är Papastergiadis. I sin uppsats ”Understanding Hybrid Identities: From Mechanical Models to Complex Systems” (2010) gör han en analys av migration och använder ett begrepp som han kallar *complex systems* vilken verkar lik intersektionalitet, Mattson beskriver också intersektionalitet som ”komplext tänkande kring maktstrukturer” (Mattsson 2010:12). Tyvärr har jag inte utrymme att gå vidare in på Papastergiadis diskussion här men vad som framgår hos Papstergiadis likväl som hos de los Reyes och Mulinari är det paradoxala i globaliseringen: ”Det fria flödet av varor, arbetskraft och kapital sker parallellt med en revitalisering av nationalism, höga tullmurar och en alltmer restriktiv invandrings- och flyktingpolitik i västvärlden” (de los Reyes & Mulinari 2005:19-20). Intersektionalitet är en metod att studera och synliggöra liknande strukturer samt vad som upprätthåller dessa mekanismer. de los Reyes och Mulinari ser rasism och patriarkat som en konsekvens av det kapitalistiska systemet (2005:30).

Genus och ras är inte de enda kategorier som används för att legitimera och naturalisera maktens strategier, klass är en annan exkluderingsmekanism. Inte minst den vetenskapliga kunskapen kommer till inom givna maktstrukturer. En del av de teorier jag analyserar befinner sig på olika positioner i detta fält. Det är därför intersektionalitet blir en bra teoretisk utgångspunkt med sitt tvärsnitt genom olika teorier. Vad som inte direkt diskuteras inom intersektionalitet är senkapitalismens identitetsskapande genom konsumismen i stil med Baumans och Lyons postmoderna diskussioner, vilka jag kommer att ta upp. Å andra sidan uppmärksammar intersektionaliteten just det faktum att många är exkluderade från konsumismen, en ingång jag tycker delvis saknas i de postmoderna tankesprången.

Vad gäller postmodernism menar författarna att metoden ibland kan bli blind för strukturer och maktmekanismer genom sin motvilja att essentialisera: ”som under förevändning av en anti-essentialistisk position avstår från att uttala sig om ett ojämlikhetsskapande” (de los Reyes & Mulinari 2005:69). Dock är postmodernistisk dekonstruktion en metod som kan synliggöra maktstrukturer. de los Reyes och Mulinari använder själva denna metod för sina problematiseringar. Postmoderna dekonstruktioner utgör också grunden till postkolonial kritik. Postkoloniala teorier studerar hur identiteter skapas i dagens globaliserade värld samt kolonialismens påverkan till detta identitetsskapande. Dessa teorier kritiserar även modernismen som projekt, en kritik jag återkommer till.

De finns tre tunga namn med olika ingång till dekonstruktion inom postkolonial diskurs; Said som med sitt koncept *orientalism* utgör en viktig ingrediens inom postkolonial kritik, Spivak som undersöker subalternens röst, t.ex. hur kvinnor i tredje världen gör sig hörda. Den tredje i trion är Bhabha som med begreppet hybriditet också synliggör migrantens erfarenhet, ett koncept som t.ex. Moinian har använt sin forskning.

Said, Bhabha, Spivak och flera andra forskare har bidragit till att synliggöra kulturens roll i att upprätthålla koloniala maktstrukturer:

Analysen av migration, slaveri, motstånd, representation, 'ras', kön, och reaktioner på härska diskurser från det koloniala Europa visar hur dessa processer och företeelser genomsyrar produktionen av västerländsk identitet, historia, filosofi och lingvistik (de los Reyes & Mulinari 2005:63).

Härska diskurserna kommer från den position där moderniteten konstrueras. Koloniseringen innebar att den västerländska upplysningens modernitetsideal blev idealet för alla samhällen. Dock, modernitetens universalism har sina blinda fläckar. Liberalism och demokrati – för vem?

Frihet, jämlikhet och broderskap var slagorden från franska revolutionen, upplysningens kulmen om man så vill. Dessa värden skulle vara universiella, ironiskt nog strax före den mest intensiva kolonialismen under 1800-talet. Universalismen är som man kan se manlig, broderskapsidealet. Dessutom kan den vara, visar postkolonial kritik, etnocentrisk. Universalismen är en produkt av moderniteten som kritiseras i postkolonial teori: ”Modernity__ is about the historical construct of a specific position” (Bhabha 1994:348). Moderniteten konstrueras utifrån en historisk kontext, nämligen upplysningstidens Europa.

Postkolonial teori bidrar till att synliggöra den europeiska hegemonin, ett begrepp som granskas i postkoloniala teoriers strävan att de-centralisera. Språkets makt att upprätthålla konstruktioner analyseras i postkolonialismen med poststrukturalismens metod: ”Denna utgångspunkt har varit central för att fånga och teoretisera hur kolonialismen skapat och upprätthållit en över- och underordning mellan koloniserade och koloniserande länder samt de kulturella effekter detta fått” (Mattsson 2010:83). Inom postkolonial teori ryms också kritiken mot den västerländska feminismens etnocentrism. Postkolonial kritik ifrågasätter de västerländska feminister anser att de måste föra talan för dem som inte har någon röst, t.ex. tredje världens utbildade kvinnor.

Postkolonial kritik innebär vidare en ny epistemologi. Den undersöker kunskapens premisser: ”Vetenskaplig kunskap produceras alltid inom ramen för en maktstruktur” (de los Reyes & Mulinari 2005:33), maktanalys är en tanke som likaså genomsyrar intersektionalitetens perspektiv. Jag kommer i nästa kapitel att presentera identitetsteorier som fokuserar på olika ingångar inom intersektionalitetens spänningsfält med utgångspunkt från vissa metodiska nyckelord.

1.5 Metod

Fokus kommer att ligga på en analys av identitetsteorier för att diskutera hur man ska kunna förstå begreppet identitet. Jag fokuserar på teorier om identitet snarare än att, som man också till exempel skulle kunna tänka sig, undersöka hur lärare ser på identitetsbegreppet i allmänhet och religiös identitet i synnerhet.

Intersektionalitet är det analytiska redskap jag använder för att presentera ett antal identitetsteorier. Detta perspektiv blir min utgångspunkt där begrepp som identitet, genus, klass och etnicitet återkommer. Identitet därför att det är själva fokus på min uppsats, genus, klass och etnicitet därför att det är intersektionalitetens tre ingångar. Genom att använda intersektionalitet, som blottlägger maktstrukturer, vetter min uppsats mot diskursteori men den är ingen fullskalig diskursanalys.

Utifrån intersektionalitet som övergripande perspektiv analyserar jag identitetsteorier med hjälp av frågor om identitet formulerade i några motsatspar; *Kännetecknas identitetsbegreppet av enhet eller splittring? Är identiteter konstanta eller tillfälliga? Är identiteter universella eller partikulära? Rationella eller irrationella? Vad gäller identitetens autonomi, är identiteten styrd av omständigheter eller självvald?* Slutligen kommer intersektionalitetens maktanalys: *Vilka normer kategoriserar identitet?*

Dessa frågor genomsyrar min analys av identitetsteorier under intersektionalitetens paraply med sikte på att kunna placera dem i min specifika kontext som gymnasielärare i religionskunskap som ett försök att orientera mig i relation till verksamhetens styrdokument. Intersektionalitetens tre temata strukturerar denna analys men fram och tillbaka flödar också tankarna på den flytande, fladdrande identiteten i den kommersialiserade marknaden.

2. Material/analys

Här presenteras olika teoribildningar och problemformuleringar kring identitetsbegreppet med utgångspunkt från intersektionalitet. Analysen tar avstamp från Bourdieus klass- och maktanalys samt en granskning av konsumismen, vidare till den postkoloniala kritiken och dess hybriditetsbegrepp som innebär en upplösning av identitetsbegreppet ytterligare ifrågasatt av genusteori och queer. Samtliga är teorier som belyser och problematiserar identitetsbegreppet utifrån olika ingångar i intersektionalitet.

Jag börjar med att placera in identitetsbegreppet i en kontext i olika teorier kring identitet i social och kommersiell mening och går sen vidare till det fritt flödande subjektet i *liquid modernity*. Kommersialiserandet dras på sitt vis till sin spets redan i Bourdieus syn på individens kulturella kapital, trots att han är kritisk mot neoliberalismens kommersialisering. Bourdieu är också den som är mest medveten om klassperspektivet av de teorier jag studerar, fast han i stället använder uttrycket det sociala rummet. Vidare tar jag upp teorier där alla aspekter av identitet kommersialiseras, samt kritiken av detta i Baumans moraliska upprop till sociologin. Därefter kommer det etniska snittet i intersektionaliteten, tydligt synliggjord i postkoloniala teorier om hybriditet. Slutligen diskuterar jag genusteori och queer som innebär ytterligare problematisering av identitetsbegreppet.

2.1 Identitet i det sociala rummet – habitus

Bourdieu tydliggör klassdimensionen i intersektionalitetens analys. Identiteten är inte så framträdande i Bourdieus teori. Han talar om en *agent* i det sociala rummet. Bourdieu har sina teoretiska rötter i både Marx och Durkheim. Bourdieus analys färgas av klass och strukturtänk. Han går bortom strukturalismen och tillskriver agenten en viss handlingsfrihet, istället för, som hos strukturalismen, bärare av strukturer (Reed-Danahay 2005:107). Dock en agent inom givna ramar, det råder ingen total frihet i hans syn utan en slags omständigheternas frihet: ”Bourdieu called (the illusion of) choice *amor fati*: choice of destiny” (Reed-Danahay 2005:111). Denna ödestro är dock inte helt deterministisk utan ”alla ändstationer är inte lika sannolika från alla startpunkter” (Bourdieu 1993:265). Det förefaller vara en frihet beroende av strukturer.

De ramar som ges är det sociala rummet, en slags klassanalys. Detta är en sociologisk konstruktion (Bourdieu 1993:19) som innehåller både vertikala hierarkier, dvs. inom den egna klassen (livsstilarnas rum), eller transversala hierarkier, dvs. från en klass till en annan. Bourdieu verkar använda beteckningen klass ungefär som yrkesgrupp. Han påpekar att sociala diskurser ofta är linjära dvs. tvådimensionella och efterlyser möjlighet att framställa mer komplexa system, därför vill han analysera utifrån båda hierarkierna enligt ovan. Här kan jag se en parallell till intersektionalitet. Båda är metoder att belysa mer komplexa system.

Ett begrepp som Bourdieu använder för att kunna belysa individernas skillnad trots liknande förutsättningar, är habitus. Detta begrepp är, som Reed-Danahay påpekar i *Locating Bourdieu* (2005), ett begrepp som inte Bourdieu myntat utan som används tidigare av Norbert Elias såväl som Marcel Mauss. I båda fallen är det något omedvetet som präglar smak och vanor

respektive fysiskt uppförande. Habitus är ursprungligen ett uttryck från den skolastiska filosofin (Broady 1989:34) och med tanke på dess rötter misstänker jag också en förankring bakåt till Aristoteles. Bourdieu började sin akademiska bana inom filosofin.

När jag läser Bourdieus definition av habitus får jag ett intryck av att det är en förkroppsligad diskurs: ”Habitus är förkroppsligad nödvändighet, omformad till generativa dispositioner vilka ger upphov både till meningsfulla praktiker och till uppfattningar som kan ge mening åt samma praktiker” (Bourdieu 1993:298). Även hos Broady finns denna förklaring till habitus som något kroppsligt: ”Det system av dispositioner, av Bourdieu benämnt *habitus*, som bestämmer hur människor handlar, tänker, uppfattar och värderar i givna sociala sammanhang, finns nedlagt i kroppen” (Broady 1989:20). Habitus är strukturerande likväl som strukturerad. Utifrån olika förutsättningar kommer olika habitus. Samtidigt är det något som genererar praktik, dvs. påverkar hur individen handlar och tycker.

Habitus verkar på ett omedvetet plan och ” kan beroende på de sociala omständigheterna _ _ _ ge upphov till ett brett spektrum av beteenden” (Broady 1989:22). Det finns skillnader som är beroende av olika positioner och ett system av särskiljande positioner. Här någonstans kan man ana en identitet: ”i skillnaden definieras och bekräftas den sociala identiteten” (Bourdieu 1993:300). Dock lämnas inte mycket handlingsutrymme: ”Agents may explicitly state plans and strategies, but these practices are the products of habitus and not rational calculation” (Reed-Danahay 2005:109). Beräkning är kanske ändå något som ingår, Bourdieu talar om olika slags kapital.

Kapital kan sägas vara de förutsättningar en individ har med sig i livet. Det kan vara ekonomiskt kapital men också symboliskt kapital. I ett traditionellt samhälle kan det handla om heder, det kan också vara socialt kapital som släkterelationer och personförbindelser, kontakter (Broady 1989:13, n13). I det moderna samhället talar Bourdieu vidare om kulturellt kapital. Kulturellt kapital är ”en allmän förmåga att tala, att föra sig och att vara välorienterad i kulturen och samhället” (Bourdieu 1993:15), det hänger inte nödvändigtvis ihop med ekonomiskt kapital men är ett slags arv. Ett exempel på kulturellt kapital är utbildningskapital vilket inte helt kan överskrida gränser i det kulturella kapitalet. Det kan dock finnas en rörlighet i systemet, den ursprungliga positionen i det sociala rummet kan förändras.

Individens identitet är inte särskilt tydlig i Bourdieus analys, individen ses som en agent i ett socialt rum och individens handlande och uttryck är ett resultat av habitus vilket är den sfär där individen möter samhället:

Deras handlingar, tankar, uppfattningar och värderingar är inga direkta avtryck av yttre förhållanden [alltså inte direkt respons på stimuli, *min anmärkning*], utan resultatet av mötet mellan deras habitus och de sociala sammanhang där de inträder (Broady 1989:21).

Bourdies resonemang om habitus och symboliskt kapital har gjort stora intryck i fortsatt forskning och kan i denna uppsats bana vägen för ytterligare avsnitt som handlar om kapitalismens kulminering i kommersialiseringen av själva identiteten vilket återkommer i diskussionen hos Giddens och andra.

2.2 Identitet i moderniteten – reflexiv självidentitet

Giddens ställer frågan om begreppet självidentitet är ett fenomen som resulterats av moderniteten, en slutsats som postkolonial teori diskuterar. Giddens kommer dock fram till att det förmodligen inte är så: "But I do not think it is the exististence of the 'individual' that is at stake, as a distinctive feature of modernity, and even less so for the self. 'Individuality' has been valued – within varying limits – in all cultures and potentialities" (Giddens 1991:75). Däremot menar han att modernitetens reflexivitet och tvivel speglas i den moderna självidentiteten. Reflexivitet kan innebära bara ett passivt speglade av omständigheter men Giddens talar om en ömsesidig process, där självidentiteten placeras in i en global kontext:

The self is not a passive entity, determined by external influences; in forging their self-identities, no matter how local their specific contexts of action, individuals contribute to and directly promote social influences that are global in their consequences and implications (Giddens 1991:2).

Individen har genom sitt agerande möjlighet till socialt inflytande.

I en globaliserad värld är människor tvingade att göra val, dessa innebär risker. Den reflexiva, risktagande moderna självidentiteten analyseras av författaren utifrån flera olika aspekter. Giddens ger sin bok undertiteln *Self and Society in the Late Modern Age*. Han använder alltså inte ett begrepp som postmodernt utan talar i stället om *late modernity* eller *high modernity*. Vad som kännetecknar denna är post-traditionalism. Dessa är de villkor som styr självidentitetens utveckling: "in the context of a post-traditional order, the self becomes a *reflexive project*" (Giddens 1991:32). Medan ändringar och övergångar i en individs liv i ett traditionellt samhälle hade vissa givna former, och kanske givna riter, så ska identiteten i senmoderniteten utforskas på egen hand.

Självvet blir ett projekt. Projekt innebär för Giddens att hitta sig själv och sin egen identitet. Detta innebär risker på ett annat sätt än det innebar i ett traditionellt samhälle: "Modernity is a risk culture" (Giddens 1991:3). Risk på det sättet att vi med större valfrihet också måste kalkylera med fler risker. I traditionella kulturer kanske man led materiell nöd men man visste sin plats. Det finns dock även idag många människor som lider brist på tillgångar i livet. Men likaså för dessa finns möjligheten till livsstilsval menar Giddens: "Lifestyle habits are constructed through the resistance of ghetto life as well as through the direct elaboration of distinctive cultural styles and mode of activity" (1991:86). Hur skulle detta relatera till illegala flyktingar och andra osynliggjorda eller underprivilegerade människor? Vilka omfattas av modernitetens villkor? Giddens synliggör problemet utan att riktigt besvara det. Denna koppling görs av intersektionalitetsperspektiv likväl som postkolonial teori.

Det finns en länk mellan modernitet och konsumtion: "Modernity opens up the project of the self, but under conditions strongly influenced by standardising effects of commodity capitalism" (Giddens 1991:196). Kopplingen finns också hos Bauman med flera, vilket jag kommer att återvända till. Giddens uppfattar dock inte självidentitet som något helt fritt flytande i denna kommersialism, där finns även ett resonemang om autenticitet.

Giddens analyserar den reflexiva självidentiteten utifrån flera olika aspekter. Jag kommer att ta upp några av dessa som jag menar kan vara aktuella i sammanhanget. I det post-traditionella samhället är alltså identiteten inte något givet utan något som måste erövas. Individen kan känna sig berövad något och i behov av terapi, moderniteten är expertsamhället.

Även barnuppfostran sker med hjälp av experter snarare än traditionell socialisering. Giddens menar dock att terapi och rådgivning kan erbjuda ytterligare något annat:

Therapy is not simply a means of coping with novel anxieties, but an expression of the reflexivity of the self – a phenomenon which, on the level of the individual, like the broader institutions of modernity, balances opportunity and potential catastrophe in equal measure (Giddens 1991:34).

Möjlighet och katastrof, risktemat kvarstår.

Den reflexiva självidentiteten som projekt innebär att individen är ansvarig för sin identitet, vi är vad vi gör oss till. Detta innebär mer än att bara hitta sig själv: "far more than just 'getting to know oneself' better: self-understanding is subordinated to the more inclusive and fundamental aim of building/rebuilding a coherent and rewarding sense of identity" (Giddens 1991:75). Det är alltså en fortgående process som också är narrativ. Giddens menar i detta fall att självbiografien är ett bra exempel på hur detta projekt optimalt kan vara. Detta bygger på någon slags tanke på autenticitet, Giddens talar om "morality of authenticity" (1991:79). En del av denna autentiska identitet är kroppen, hur man klär sig kan också vara en viktig identitetsmarkör.

Identitet kan handla om att utveckla kroppsmedvetenhet och kosthållning. Man kan vidare bygga sin kropp med träning eller operativa ingrepp. Det finns tillfällen då identitetskonstruerandets fokusering på kroppen leder till beroende och sjukdom. Beroende av stereotyper är ett sådant problem och självsvält ett annat: "Anorexia can be understood as a pathology of reflexive self-control, operating around an axis of self-identity and bodily appearance" (Giddens 1991:105). Det är till största delen unga kvinnor som drabbas av detta vilket Giddens förklarar med det faktum att trots att den sena moderniteten erbjuder mängder av valmöjligheter så är möjligheterna de facto färre för kvinnor: "Women today have the nominal opportunity to follow a variety of possibilities and chances: yet, in a masculinist culture, many of these avenues remain effectively foreclosed" (Giddens 1991:106). Kvinnors identiteter har också blivit mer radikalt förändrade än mäns menar han.

När Giddens går in på psykologiska förklaringar till anorexi kommer han fram till att den är ett sätt att hantera en värld av många, men otydliga, möjligheter. Han kopplar anorexi till en modernismens vanliga baksida, alienation: "The 'alienness' of the body – in which the self cannot feel at home" (Giddens 1991:107). Anorexi är en medveten bedrift att kontrollera kroppen och därmed ett synnerligen tydligt exempel på den moderna reflexiva själv-identiteten men en något förvriden reflektion. Kroppen som identitetsmarkör leder tankarna vidare till hur kroppen kan kommersialiseras, vilket är en diskussion jag återkommer till.

Giddens resonemang om självidentitet ger en bild av något reflexivt, det som återspelar en given struktur, men också en reflekterande enhet, identitet uppfattar jag i denna teori som något ganska konstant. Nästa teori diskuterar också identitet i relation till en struktur och tillskriver den även handlingsfrihet.

2.3 Identiteten i strukturen – projektidentitet

Greil & Davidman konstaterar avslutningsvis i sitt kapitel "Religion and Identity":

The version of 'identity' that sociologists of religion are embracing in their study of contemporary religious identity is the one that emphasizes the social construction of identity and the conception of identity as narrative (Greil & Davisman 2007:560).

Författarna påpekar vidare att denna förståelse av identitet tillskriver identiteten såväl möjlighet till självständigt agerande, *agency*, likväl som den betonar den sociala strukturens betydelse.

För Castells är identiteten en dynamisk produkt, han ser identitet dels som en konstruktion för att bevara struktur, dels för att opponera sig, dels med avsikt att visa på nya alternativ. En människa kan ha en mångfald identiteter, Castells ställer sig frågan vad skillnaden är mellan roll och identitet. Roller anser han är något som definieras av yttre strukturer medan identitet förvisso kan vara given utifrån men ändå internaliserats: "Identities are sources of meaning for the actors themselves, and by themselves, constructed through a process of individuation" (Castells 2004:7). Identitet är alltså något som är meningsbyggande för individen själv, något som internaliserats och verkar inte helt flyktig men samtidigt inte nödvändig eller medfödd.

Det finns ingen essentialism i Castells identitetsbegrepp, identiteter är alltid konstruerade i en maktstruktur, här finns intersektionalitetens perspektiv synligt. Castells fokuserar i sin bok *The Power of Identity* (2004) mest på kollektiv identitet, inte individuell. Han presenterar en hypotes som han sedan prövar i olika kontexter. Han delar in identitet i tre olika typer och konstaterar: "who constructs collective identity, and for what, largely determines the symbolic contents of this identity, and its meaning for those identifying with it or placing themselves outside it" (Castells 2004:7). Det är i relation till dem som har en identitet som dess betydelse konstrueras.

Utav Castells tre typer av identitet är den första den legitimerande identiteten, dvs. den identitet som finns för att legitimera den rådande strukturen och dess maktdominans. Castells analyserar en rad olika fält och det första är fundamentalism, vilket jag väljer att referera här därför att min uppsats handlar om religion och identitet. Ett exempel på denna typ av legitimerande identitet är, enligt Castells, den amerikanska högerns fundamentalistiska kristna identitet som befäster föreställningar som ses som genuint amerikanska; individualism, fast begränsad av patriarkalism, samt idén om Amerika som det nya förlovade landet och vad det innebär av tilltro till den egna överlägsenheten. Castells konstaterar: "Christian fundamentalism is a perennial feature of American history" (Castells 2004:23). Han ser kristen fundamentalism som någon genuint amerikanskt.

Den andra typ Castells nämner är motståndsidentiteten och ett exempel på detta är den islamistiska fundamentalismens rekonstruerade identitet. Den är inte traditionalistisk utan hypermodern, hävdar Castells, och den är en motreaktion: "Islamic identity is (re)constructed by fundamentalists in opposition to capitalism, to socialism, and to nationalism, Arab or otherwise, which are, in their view, all failing ideologies of the post-colonial order" (Castells 2004:17). Fundamentalism i en annan kontext genererar sålunda en annan typ av identitet.

Den tredje identitetstyp som Castells tar upp är projektidentiteten. Projektidentitet är inte i detta sammanhang det projekt av reflexiv själv-identitet, självet som projekt, som Giddens talar om, utan ett sätt att agera i samhället. Två exempel på denna typ av agerande är ekologism och feminism. Som ideologi är ekologism en filosofi som delvis går tillbaka på 60-

och 70-talens motkultur. Denna filosofi, djup-ekologi kallar Castells den, vill ge uttryck för nya värden. Allt i naturen har ett egenvärde, inte bara människan. Denna inställning bör även påverka politiken. Metoderna kan skilja sig från eko-terrorister i stil med vissa Greenpeace-aktioner samt extrema djurrättsaktivister till ekofeminister som förenar miljötänk, andlig feminism och ny-paganism; naturen är föremål för dyrkan. Inom denna rörelse kan man hitta exempel på de nya identiteter som Castells kallar projektidentitet:

ecologists induce the *creation of a new identity*, a biological identity, a *culture of the human species as a component of nature*. This socio-biological identity does not imply denial of historical cultures (Castells 2004:184).

Det rör sig om nya identiteter men dessa är formulerade från historiska kulturer.

Något av det som är framträdande i historiska kulturer är patriarkala mönster. Patriarkala strukturer dominerar världen över: "Patriarchalism is a founding structure of all contemporary societies" (Castells 2004:192). Feminism finns i många former och har utmanat dessa patriarkala strukturer, ibland i samband med andra former av motstånd mot dominans. Feminism innebär en kamp för kvinnors rättigheter, men kan verka på många olika plan och har gett upphov till många olika feministiska identiteter, häri ligger feminismens styrka: "The strength and vitality of the feminist movement lies in its diversity, in its adaptability to cultures and ages" (Castells 2004:252). I kombination med en social verklighet av radikalt ändrade familjemönster blir detta ett kraftfullt fält av projektidentitet då familjen, där ofta kvinnor har en central roll, är där vi socialiserar nästa generation.

Är dessa projektidentiteter autonoma? Vem har tillskrivit identiteterna? De förefaller strukturellt givna och den enskilda individen har en viss handlingsförmåga i relation till dem. I Castells projektidentiteter finns handlingsfrihet, i exemplen ovan både inom klass/strukturkategorier likväl som genus vilka utgör två av intersektionalitetens ingångar. Ett perspektiv som inte är så tydligt i intersektionalitetstänkandet men som jag ändå ser som en konsekvens av klassamhället och den kapitalistiska strukturen, är kommersialismens krafter vilka bl.a. Bauman diskuterar.

2.4 Identitet i ett flöde

Bauman använder gärna begreppet *liquid* dvs. vätska eller kanske bättre i sammanhanget, flytande. Han skriver om vår samtid och dess sociologiska villkor som flytande. I denna obestämbarhet finns också begreppet identitet.

Bauman argumenterar för sin analys av samtiden som flytande med att definiera moderniteten som en process som handlar om att bryta upp de fasta strukturer som fanns, i hans analogi att omvandla det fasta till flytande: "Was not modernity a process of 'liquefaction' from the start?" (Bauman 2000:2). Han menar också att detta handlar om att profanera det solida. Det som inte sägs här i texten, men som jag ändå reflekterar över är givetvis också det specifikt religiösa i denna kontext av att profanera strukturen, då den ofta innefattar åtminstone någon form av organiserad religion som därmed även den blir profanerad i denna process.

Marx var en del av denna profanering med sin kulturkritik och religionskritik där religionen inte ses som eviga givna sanningar utan en överbyggnad, ett resultat av ett politiskt system och en maktstruktur där de ekonomiska förutsättningarna utgör basen. Detta innebär, menar

Bauman, att ekonomin frigörs från traditionella värderingar och sammanhang, inte för att skapa nya fasta system utan för att bli fritt flytande. Det ekonomiska blir ett egenvärde i sig, något som blir helt dominerande, en ordning som kännetecknas av frihet. Detta är vad Bauman kallar den nya ordningen: "Rigidity of the order is the artefact and sediment of the humans agent's freedom" (Bauman 2000:5). Denna frihet karakteriseras av mångfald och ändrade relationer mellan tid och rum. Teknologin har övervunnit tiden, territorium är inte längre så viktigt. Bauman exemplifierar det genom att beskriva hur moderna krig inte längre handlar om territorium. Makten blir rörlig: "In the fluid state of modernity, the settled majority is ruled by the nomadic and exterritorial elite" (Bauman 2000:13). Vad innebär då detta för identiteten? Ju mer flytande, desto mäktigare? Jag återkommer till denna fråga.

Kapitalism och kommunism är egentligen bara två sidor av samma mynt vilket Bauman kallar *fordism*; rationalisering, industrialisering och konsumism. Som en konsekvens av detta menar han att identitet är en fråga om konsumtion. I samtidens lätttrörliga konsumism har *fordismens* auktoritära kapitalism gett plats för en konsumtionsvänlig kapitalism med en mångfald av auktoriteter. Mångfald kännetecknar också konsumtionsidentiteten: "The world full of possibilities is like a buffet-table set with mouth-watering dishes _ _ _ The diners are consumers" (Bauman 2000:63). Det är genom ägande man får sin identitet. En av de varor man kan äga är den egna kroppen vilket ger ytterligare tillfälle att konsumera, detta handlar inte bara om att konsumera utan kan innebära missbruk, ett resonemang som återfinns hos Giddens.

Att söka en identitet blir ett sätt att försöka stoppa ett flöde : "the search for an identity the ongoing struggle to arrest or slow down the flow" (Bauman 2000:82). Det finns en slags dröm om en sann identitet men valen är så många och det finns inte rätt eller fel. Identitet blir som en skör hinna: "identities are more like the spots of crust hardening time and again on top of volcanic lava", den tycks bara stabil på avstånd: "Identities seem fixed and solid only when seen, in a flash, from outside" (Bauman 2000:83). Identiteten är alltså både tillfällig och splittrad i denna teori.

Baumans identitetsbegrepp tycks mycket mindre kontextbestämt än Bourdieus och Giddens. För Bauman är identitet en konsumtionsvara: "to pick and shed one's 'true self', to 'be on the move', has come in present-day consumer society to signify freedom" (Bauman 2000:87). Baumans identitetskoncept har samma flytande kvalitet som han tillskriver moderniteten i stort. Att Bauman nämner Marx i sin analys kan indikera en ideologisk kontext men den sociala strukturen är ganska vag kring hans diskussion av identitetsbegreppet. Jag återkommer till Bauman då han i sin senare bok delvis slår an en annan ton.

Medan identiteten är determinerad av strukturen i Bourdieus analys och ses som en reflektion av moderniteten hos Giddens, är den mer fritt flytande hos Bauman, dock en *fordismens* konsumtionsvara. Denna syn på identiteten diskuteras vidare hos Featherstone och Lyon.

2.5 Identitet som handelsvara, underhållning

Featherstone tar avstamp från den klassiska sociologin när han behandlar identitet som handelsvara. Han menar att Weber genom att analysera protestantismen som kapitalismens förutsättning placerade religion på marknaden (Featherstone 2007:110). Vidare visade Durkheim att det heliga är en funktion i samhället, därmed kan vad som helst vara heligt:

”anything can become sacred, so why not the ’profane’ goods of capitalism?” (Featherstone 2007:119). Featherstone menar också att vi tenderar att förenkla det förflutna, även under medeltiden kunde värderingar ställas på huvudet, som t.ex. under karnevalen. Värderingar då kanske inte heller var så homogena som vi kan frestas anta och t.o.m. idealisera om: ”Perhaps just the scale and ’normality’ of deviance has changed” (Lyon 2000:83). Lyon är inne på samma typ av resonemang.

För Featherstone är konsumtionsmönster något som kan uttrycka sociala band. Vad gäller dagens konsumtionskultur när allt kommersialiseras, kan det heliga försvinna i tv-världens mångfald och det allmänna informationsflödet. Likväl kan tv-mediet förmedla sakrala upplevelser, inte bara gudstjänster, Featherstone tar stödgalor som exempel på ny betydelse av helighet: ”As Durkheim pointed out, such occasions generate intense feelings of excitement, ’liquid emotions’, and are reinforced in the accompanying communal activity” (Featherstone 2007:119-120). Därmed menar författaren att det heliga inte alls försvunnit utan snarare tar sig andra uttryck, både i *liquid emotions* och konsumtion som inte nödvändigtvis behöver avfärdas moralistiskt som masskonsumtion. Uttrycket *liquid emotions* förstås tankarna till Bauman och hans tankar kring *liquid modernity*, tanken med det heliga utvecklas vidare hos Lyon. Det är intressant att Featherstone tar just tv som exempel, detta tycks vara ett uttryck för det fokus som Lyon finner hos Featherstone på konsumtionens underhållningsaspekt och dess visuella kraft, konsumtionens bildspråk (Lyon 2000:78). För att anknyta till bildspråk, några ord om Featherstones tankar om den nya estetiken.

Featherstone presenterar olika aspekter av postmodernismen, dels som en kulturkritik mot den etablerade konsten, dels går han in på den filosofiska aspekten, uppgörelsen med meta-berättelsen. Han diskuterar vidare hur tiden fragmenteras, mycket på grund av ny teknik. Tekniken bidrar även till verkligheten blir bilder, det visuella betonas. Därmed kommer vi in på hur världen estetiseras: ”Art and aesthetic experiences therefore become the master paradigms for knowledge, experience and sense of life-meaning” (Featherstone 2007:122). Han talar om en sinnenas estetik, kroppens oreflekterade upplevelse. Denna kroppsliga estetik kopplar han likaså till den religiösa marknaden med dess nya religiösa rörelser och medvetandeterapier (Featherstone 2007:124).

Hos Lyon återfinns tankarna om hur konsumismen kan innefatta det durkheimiska helighetsbegreppet: ”If, as Durkheim insisted, anything can be sacred, then this could include commodities” (Lyon 2000:83). Redan med Berger (1967) kom tanken på den samtida religionen som en marknadsvara: ”the contemporary world resembles a supermarket” (Lyon 2000:76). Trots att detta då skulle kunna ge bilden av en ytlig och ombytlig religiositet ställer sig Lyon frågan om inte valmöjligheten kan innebära att det blir en mer seriös tro eftersom det handlar om personliga ställningstaganden snarare än nedärvd tro. Jag funderar dock på giltigheten i detta uttalande, dels i ett globalt perspektiv då det finns samhällen där religionen är mer av en samhällsangelägenhet, något man föds in i, men även utifrån det faktum att föräldrars religiositet ofta tycks påverka även barnens (Hood, Hill & Spilka 2009:139).

Lions poäng är dock i sammanhanget att lyfta fram konsumismens betydelse för den religiösa identiteten i den ekonomiska kontexten: ”The quest for elements of religious identity is, I propose, part of a more general response to identity fragmentation characteristic of postmodern times” (Lyon 2000:76). Att vara en skicklig konsument är en viktig del av den

postmoderna kapitalismen, resultatet blir att människor vill prova inte bara nya varor utan också ”new identities, fresh personalities, different partners” (Lyon 2000:79). En annan aspekt, som Lyon utvecklar från Featherstone, är hur konsumtionsbeteende blir det kitt som håller samman människor, dels kan det uppstå en symbolisk rivalitet men också ett sätt för människor att finna sin tillhörighet och identitet, som t.ex. de som köper samma bilmärke eller kanske ännu tydligare bland tonåringar och deras olika attribut. Det intressanta i sammanhanget är att det är dock viktigt att ha en stark personlighet, den ska gärna vara autentisk: ”Being authentic, expressing oneself, is raised to a high status” (Lyon 2000:93). Dessa tankar spårar Lyon till romantikens tankar och 1960-talets motkultur. Även Giddens, har jag visat, diskuterar autenticitet som en del av identiteten. Tanken på det autentiska självet, menar Lyons, kan vara ett resultat av reformationens betoning av individen snarare än kyrkan. Dvs. denna föreställning är kontextbestämd, precis som postkolonial kritik hävdar.

Individen som konsument finns dock inte bara i ett vakuum. Det finns en marknad som saluför det goda livet och marknadsföring som avser att rikta in sig på rätt grupper. Att ge efter för detta tryck på konsumtion ska ge ett välbefinnande och att konsumera ska vara ett nöje: ”As Pierre Bourdieu suggests, they are pressures not of coercion but above all of seduction” (Lyon 2000:80). Dimensionen av förförelse ligger likaså i den emfas på underhållning som Lyon tar fasta på redan i titeln till sin bok *Jesus in Disneyland* (2000).

Disney står för konsumtion i nöjesparkens speciella upphävande av tid och rum, där de religiösa erfarenheterna kan bli ytterligare en attraktion. Konsumismen kan också ses i betydelsen att världen uppfattas i tecken, symboler och varumärken, här återfinns religion. I denna upplevelsesfär av konsumtion avlägsnar sig religion från den puritanska uppfattningen och det behöver även forskarna göra, de som tidigare nedvärderat kommersialismen: ”Rather sociology should seek to move beyond the negative evaluation of consumer experiences inherited from mass culture theory” (Featherstone 2007:13). Att tala om något som masskultur kan innebära en värdering i sig, det är det som ses som mindre autentiskt.

Vad innebär då konsumismens mångfald för den religiösa identiteten? Lyon ger exempel på hur det är ganska vanligt nu för tiden att den person som upplever sig som troende kan plocka olika element från olika sammanhang. Det kan gälla troende inom etablerade religioner likväl som inom New Age. Lyon talar om ”the relatively autonomous ways in which fresh religious identities are put together” (Lyon 2000:75). Som en del av det faktum att privat och offentligt blandas samman, inte minst genom vår användning av media, har religionen blivit privatiserad och individualiserad. Men redan reformationen innebar till viss del att religionen individualiserades, är dagens tillstånd därmed ett resultat av reformationen? Fenomenet finns globalt dock, inte bara i protestantiska länder. Lyon menar att i det amerikanska samhället var religion alltid en handelsvara på grund av pluralismen. Intressant nog är det ett land som också har en tydligt religiös retorik, i alla fall offentligt.

Mitt i denna mångfald och denna lekfulla lätthet mellan identiteter har sekulariseringen bidragit till en avreglerad religion, vilket också inneburit att fundamentalistiska krafter fått större genomslag. Fundamentalism är något genuint postmodernt: ”Fundamentalism completes postmodern quest for special guidance and counseling” (Lyon 2000:95). Giddens talar likaså om expertsamhället som typiskt för vår tid, vilken kännetecknas av valfrihet. Det

finns olika förhållningssätt visavi denna postmoderna frihet. Lyon talar om tre typer av själv, det plastiska, det expressiva och det underordnade.

Det plastiska självet är det typiskt postmoderna, flexibelt och snabbt föränderligt men, påminner författaren: "it must be remembered that children seldom seem to lose their selfhood just because they play role games" (Lyon 2000:92). Han talar om den heliga hedonismen som inom New Age konsumtionen, men att det ändå är viktigt att vara genuin, autentisk. Det genuina uttrycket är ännu viktigare i det som han kallar det expressiva självet. Det expressiva självet handlar om sökare inom samma fält som det plastiska självet men ofta dem som följer en ny metanarrativ, inte plockar lite här och där utan kanske byter ut en tro mot en annan.

Vad gäller den tredje typen av själv, det underordnade, säger författaren:

Fun and fundamentalism appear as points on a continuum of such choices [consumer choices], thus producing the possibility of new extremes of opinion and conduct far less frequently encountered in modern, let alone premodern, varieties of religious expression (Lyon 2000:95).

Fundamentalism är alltså inte traditionalism, vilket redan påpekats i diskussionen om Castells, utan en ny postmodern form av religion.

Konsekvenserna av det plastiska självet låter nästan som en beskrivning av buddhismens filosofi, för att behålla kopplingen till religion. Lyon talar om självet som kan flyga från symbol till symbol och ständigt omforma sig själv: "so the self – and life itself – becomes transient, ephemeral, episodic, and apparently insignificant" (Lyon 2000:92). Att omforma sig själv kan också innebära att omforma kroppen, det är en annan aspekt av postmodernismen. Kroppen som reglerades av modernismens mätbarhet har blivit ett föremål för manipulation, ett uttryck för stil, ett resonemang som jag redan belyst hos Giddens och Bauman. Lyon påpekar att även inom kristna traditioner uppgraderas kroppens värde (Lyon 2000:147).

Lyon och andra postmoderna teoretiker talar gärna om upphörande av tids- och rumsdimensionen i vår värld av snabba kommunikationer. Detta är delvis sant men tiden har dock sin gång, rent kroppsligt sett, trots alla möjliga ingrepp som kan göras för tillräckligt med kapital. En annan aspekt som inte berörs så mycket i de tankar som ser identiteteten som ett resultat av konsumism är de människor som står utanför och inte kan konsumera: "What Bauman calls failed consumers" (Lyon 2000:80). Detta är en grupp som blir tydligare i Baumans *Liquid Life*.

2.6 Identitet som handelsvara, utanförskap

I *Liquid Life* (2005) är det som om intersektionalitet, mitt övergripande analysverktyg, lagts som ett raster på Baumans tidigare resonemang. Han skriver inte bara om senkapitalismens konsumism och kommersialisering av livsstilar: mode, inredning, kultur, mat- och dryckesvanor, hälsa, fitness, utbildning samt barndom utan också om de som ställs utanför. Det som driver det hela framåt är principen att de behov som skapas aldrig kan tillfredställas: "Liquid life feeds on the self's dissatisfaction with *itself*" (Bauman 2005:11). Även miljömedvetenhet placeras in i konsumismens sammanhang, ett missbruk av tillgångar stör dess flöde. Frågan är om de aktuella Wall Street-protesterna (hösten 2011) är en protest mot kommersialismen som sådan, eller mot att behöva stå utanför den.

Ett samhälle byggt på konsumism innebär med nödvändighet utanförskap för dem som inte kan konsumera, detta är ett perspektiv som inte är så tydligt i den tidigare bok av Bauman som jag diskuterat. I *Liquid Life* beskrivs det antika straffet exil från staden, *polis*, som det ultimata straffet. På samma sätt är många människor idag utanför. De har kanske blivit berövade sin traditionella tillhörighet, eller lämnat den. Dock är deras exil inte så tydlig som i det antika Grekland utan mer osynliggjord. De är de som t.ex. Spivak kallar subaltern. Bauman beskriver: "The millions of *sans papiers*, stateless, refugees, exiles, asylum or bread-and-water seekers of our time" (Bauman 2005:6). Det handlar om dem som är exkluderade från konsumismen, och då de är papperslösa, dessutom i viss mån inte finns.

Konsumtion innebär också avfall, att ta hand om detta har blivit dominerande industri i sig: "the waste-disposal industry takes over the commanding positions in liquid life's economy" (Bauman 2005:3). Här tänker jag på de bilder som visas från de stora megastäderna i vilkas utkant de allra fattigaste bor, ibland sysselsatta med att arbeta på gigantiska sophögar. En slags illustration hur även människor kan reduceras till avfall, de misslyckade konsumenterna.

Bauman målar en ganska mörk bild av konsumenter som fladdrar från vara till vara, ständigt på jakt efter den tillfredställelse som är systematiskt omöjlig i kommersialismens flöde. Han menar också att det politiska engagemanget står i skuggan av konsumismen. Nationella regeringar tar en ny roll i kommersialismens namn: "the role of the 'honest brokers' of the market's needs" (Bauman 2005:58), transnationella företag står över nationalstaterna och den enskilda människan blir konsument när identitet är likvärdigt med det du konsumerar (Bauman 2005:86). Jakten på identitet överskuggar medborgarskapet: "The consumer is an enemy of the citizen" (Bauman 2005:126). Att vara konsument är något motsatt till att vara en aktiv medborgare.

I samband med tankar kring stat och medborgarskap diskuterar Bauman hjälterollens betydelse för nationalstatens uppbyggnad och jämför med begreppet martyrskap som innebär att man offerar sig själv utan att nödvändigtvis få uppskattning för det. I båda fallen handlar det dock om att överskrida döden. Bauman går inte vidare här och analyserar dagens martyrer som faktiskt verkar förena båda funktionerna. Jag tänker på självmordsbombare som kan offra sitt liv, både för sin övertygelse och för andra. I stället associerar Bauman till kändisskapet som en slags samtida hjältar och konstaterar att kändisskap likväl som resten av *liquid life* är flyktigt och övergående, ett tillfälligt privilegium.

Individualitet är ett privilegium anser Bauman. Han gör skillnad mellan 'individual *du jure*' och 'individual *de facto*' (Bauman 2005:21-22) och menar att erövra sin individualitet inte är allom givet: "Being an individual in the society of individuals costs money" (Bauman 2005:25). Identitetens problem ser olika ut var man befinner sig i samhället: "At the top, the problem is to choose the best pattern from the many currently on offer __ __ At the bottom, the problem is to cling fast to the sole identity available and to hold its bit and pieces together" (Bauman 2005:6). För dem som befinner mellan de två extremerna ligger problemet i att försöka balansera däremellan.

Individen betraktas här i sitt sociala sammanhang och Bauman ifrågasätter om vi egentligen har någon frihet eftersom frihet förutsätter en mån av säkerhet, trygghet, men att densamma begränsar friheten: "when *security* is missing, free agents are stripped of the confidence without which freedom can hardly be exercised __ __ When, on the other hand, it is *freedom*

that is missing, security feels like slavery or like a prison” (Bauman 2005:36). Han menar att vi på ett globalt plan måste hitta en lösning för balansen mellan frihet och trygghet då globaliseringen, kommersiellt sett, innebär mer osäkerhet för de flesta, de som inte är privilegierade. Frihet är ett slagord för de rika: ”More and more, the appeals for freedom, the presentation of freedom as a universal cure for all present and future ills__ look suspiciously like an ideology of the emergent global elite” (Bauman 2005:149). Frihet att köpa identitet/er är ett privilegium för dem som har råd med det och frihet finns egentligen bara för dem som kontrollerar kommersialismen, vilket inte är de nationella regeringarna utan marknadskrafterna som är globala aktörer.

De som står utanför, de misslyckade konsumenterna blir marginaliserade, osynliggjorda, men även toppskiktet står utanför t.ex. territoriella nationalstater. Eliten som inte är bunden till territorium har en kärna av hybridisering, Bauman menar att hybriditet är att söka en identitet i att inte tillhöra. Hybriditet handlar om jämställdhet mellan kulturer medan assimilering innebär en hierarki av kulturer. Hybriditet är en självständighetsförklaring menar Bauman (2005:29). Hybriditet blir i detta sammanhang en slags elitens frihet:

And let me note that it is the knowledge of the elite, first and foremost, that experiences its own condition as 'transnational', and that it is this kind of experience which it tends to reprocess into the idea of 'global culture' with 'hybridization' as its dominant trend (Bauman 2005:145).

Det är eliten själva som betraktar sig som transnationella och gör anspråk på hybriditet. Begreppet hybriditet finns också hos Bhabha vilket är nästa ingång i den intersektionella analysen av begreppet identitet.

2.7 Identitet i mellanrummen – hybriditet

Medan hybriditet kritiserar av Bauman för att vara ett val endast för en global elit tycks Bhabha diskutera hybriditet på olika nivåer. Han talar om den multikulturella multinationalismen som inte innefattar: ”refugees, political exiles, or the poor” (Bhabha 2004:xiv). Det skulle kunna vara denna internationella världskultur som Bauman avser i sin kritik tror jag. Bhabha, däremot, tar sin utgångspunkt i Naipaul och talar om ”another cosmopolitanism of the Trinidad-variety, figuratively speaking, that emerge from the world of migrant boarding-houses and the habitations of national and diasporic minorities” (Bhabha 2004:xvi). Detta kallar han *vernacular cosmopolitanism*. Bhabha främsta fokus är litteraturkritik men jag tycker ändå hans teori är användbar i denna kontext eftersom han analyserar identitet utifrån begreppet hybriditet.

Bhabha nämner tre processer av identifikation i den rasistiska, dvs koloniala världen, också modernitetens värld: i relation till *den andre* (i Lacans mening, alltså det som inte är en själv), i relation till platsen, längtan att vara någon annanstans samt i identifieringen med bilden av den givna identiteten. Det handlar om det koloniala subjektet som blir till i sin strävan att inte vara *den andre* men ändå bli tillskriven den identiteten. Bhabha talar om påhittet identitet, *the artifice of identity*: ”the otherness of the Self inscribed in the perverse palimpsest of colonial identity” (Bhabha 1994:63). Tanken på självet antas utgå från kolonialismens identitet. I sammanhanget kan det vara bra att påminna om att trots att Bhabha skriver om kultur så är Fanon, en av hans inspirationskällor psykoanalytiker, vilket kan märkas i språkbruket.

Vad gäller identitet säger Bhabha att det finns två traditioner i identitetens diskurs, den första är den filosofiska: "identity as the process of self-reflection in the mirror of (human) nature" (Bhabha 1994:66). Den andra traditionen han talar om är den antropologiska, dvs. i uppdelningen av natur och kultur. Var i detta sammanhang befinner sig det konstruerade koloniala subjektet? Bhabha talar, precis som intersektionalitetsanalysen, om mer komplexa sätt att studera identitet. Han nämner subjektets position inte bara i relation till ras, genus och sexualitet utan också generation, samt position, geopolitiskt såväl som institutionellt. De sistnämnda kategorierna uppfattar jag som social positionering på olika sätt. Generation är en kategori som inte tas upp i intersektionalitetsperspektiv så som jag studerat det. Det är inte heller en aspekt jag valt att lägga fokus på i denna uppsats, främst av utrymmesskäl.

För Bhabha är identitet inte bara något som behöver tillskrivas, han menar att den kan formas i det som han kallar *interstices*: "interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity" (Bhabha 1994:5). I gapet mellan den tillskrivna identiteten och den upplevda identiteten ligger en potential, en dynamik. Någonstans i mellanrummet mellan de olika kategorierna formas identiteten: "How are subjects formed 'in between', or in excess of, the sum of the 'parts' of difference (usually intoned as race/class/gender, etc.)?" (Bhabha 1994:2). Frågan ekar mot bakgrunden av synen på subjektet som format av olikheter.

Vi uppfattar vår egen och andras identitet på grund av de skillnader som råder mellan oss. Men vad gör vi av dessa skillnader? Här kommer förstas intersektionalitetsperspektivets insisterande på maktanalysen in. Vem definierar normen och tillskriver skillnader? Hos Bhabha kollapsar på sätt och vis den koloniserade identiteten. I gapet mellan tillskrivande och tillskrivna identiteter ligger en dynamik, en möjlighet till nyskapande, kanske på ett mer individuellt plan är Castells projektidentitet.

Jag har redan diskuterat hur läroplanens identitetsbegrepp tycks beskrivas övergripande i etniska termer. Det blir den ingång i intersektionalitet som verkar vara överordnad över kategorier av klass/struktur och genus/sexualitet. Hos Bhabha kan vi se att med hybriditetsbegreppet överskrids på sätt och vis de tydliga etniska identiteterna, åtminstone lyfts nya möjligheter fram. Nya möjliga identiteter eller icke-identitet är föremål också för genusteori och queer.

2.8 Könad identitet

Judith Butler, inspirerad av den franska feminismen och post-strukturalismen, utforskar identitetsbegreppet i sin bok *Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity* (1990). Hon konstaterar att identitet kan inte särskiljas från genus:

It would be wrong to think that the discussion of 'identity' ought to proceed prior to a discussion of gender identity for the simple reason that 'persons' only become intelligible through becoming gendered in conformity with recognizable standards of gender intelligibility (Butler 1990:16).

Det finns ingen identitet utan genus. Ingen köpt eller konsumerad, ingen projektidentitet, ingen reflekterande självidentitet, ingen habitus utan genus. Man kan inte först tänka sig ett ontologiskt koncept som senare tillskrivs en genusidentitet, själva konceptet identitet är genomsyrat av genus.

Butler redovisar olika ståndpunkter kring genusbegreppet som sådant med avstamp från de Beauvoirs definition av kvinnan som *den andra*, det som inte finns i männens definition av sig själva som människor, snarare än män. Män definierar sig alltså inte som genusbestämda varelser utan någon slags könsneutrala enheter, det som definierar mänsklighet i stort. En slutsats att dra ur detta resonemang är att män inte är/har genus utan bara kvinnor, de som definieras i kraft av sitt kön: "In other words, only men are 'persons' and there is no gender but the feminine" (Butler 1990:19). Detta resonemang hämtar Butler från Wittig. Om nu endast kvinnor är/har genus och det inte finns identitet utan genus, vad kan man då säga om manlig identitet? Den frågan ställer inte Butler, det är bara min fundering.

Det antas finnas en universell identitet av kvinna, det förutsätter i så fall en universell manlighet, ett universellt patriarkat. Den maktposition detta innebär är något som genusteorin studerar. Genus möter också andra identitetsmarkörer som ras, klass, identitet vilket intersektionalitetsanalysen påvisar. Det verkar svårt att hitta ett renodlat genusbegrepp, kvinna: "it becomes impossible to separate 'gender' from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained" (Butler 1990:3). Genus finns och konstrueras i en struktur. Denna struktur är, åtminstone oftast, patriarkalisk.

Butler kritiserar Kristeva och den lacanska psykodynamiken som ett upprätthållande av en paternalistisk struktur med att placera moderns kropp utanför kulturen, som en slags naturlig urkraft. Den här typen av essentialism är främmande för Butler: "what Kristeva claims to discover in the prediscursive maternal body is itself a production of a given historical discourse, an *effect* of culture rather than its secret and primary cause" (Butler 1990:81). I stället hänvisar Butler till Foucault som ser identitet och sexualitet som resultat av rådande strukturer och maktförhållanden: "Foucault suggests that the category of sex, prior to any categorization of sexual difference, is itself constructed through a historically specific mode of sexuality" (Butler 1990:23). Den historiska kontexten och strukturen måste studeras för att möjliggöra maktanalysen, något som också synliggörs i intersektionalitetsperspektivet.

För Butler är identitet en produkt av strukturen, hon ifrågasätter identitetsbegreppet: "All psychological categories (the ego, the individual, the person) derive from the illusion of the substantial identity" (Butler 1990:20). Identitet är något som tillskrivs likväl som genus, en produkt av samhället och dess diskurs: "an effect of discursive practices" (Butler 1990:19). Butler talar om interpellation vilket är den performativa funktion som språket har då t.ex. prästen förklarar ett par som man och hustru, det innebär inte bara det att de är gifta utan är också förknippat med normer och restriktioner från samhällets sida. Butlers identitetsbegrepp är bestämt av de strukturer som råder: "Within those terms, 'the body' appears as a passive medium on which cultural meanings are inscribed or as the instrument through which an appropriative and interpretive will determines a cultural meaning for the self" (Butler 1990:8). Kroppen är både mål och medel för identiteten.

Det finns ingen identitet utan genus, mannen som norm, kvinnan som kön, begreppen är fast i en lingvistisk konstruktion säger Butler när hon refererar till de Beauvoir och Wittig. Butler utvecklar resonemanget och drar i relation till Irigaray slutsatsen att kvinnor utgör en paradox i en fallologocentrisk diskurs: "Within a language pervasively masculinist, a phallogocentric language, women constitute the *unrepresentable*. In other words, women represent the sex that cannot be thought, a linguistic absence and opacity" (Butler 1990:9). Finns egentligen

kvinnor i denna identitetsdiskurs? Hur kan de synliggöras? Eller finns kvinnlighet? Vilket essentialistiskt språkbruk vilar detta begrepp på?

de Beauvoir grundtes är att kvinna inte är något man föds till utan något man blir, följden blir att begreppet är något som fortgående blir till: ”*woman* itself is a term in process, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or to end” (Butler 1990:33). Språkets är performativt. Dvs. genom att använda ett speciellt språkbruk tillskrivs individen egenskaper, identitet, genus. Språkets interpellativa funktion innebär att det finns normer som definierar tillskrivningarna. När ett barn föds är biologiskt kön det första som tillskrivs det i kraft av språket. Barnmorskan eller läkaren berättar för föräldrarna att de fått en flicka eller pojke. Med detta följer vissa förväntningar. Det är dock inte alltid självklart med kön ens på biologisk nivå. Det finns många möjliga kromosomkombinationer och anatomiska varianter.

Butler beskriver tre nivåer av förkroppsligat genus; anatomiskt sex, genusidentitet och genusuppträdande. Dessa tre sammanfaller inte alltid, något som kan ställa till det i heteronormen, ett uttryck som diskuteras inom queerteori.

2.9 Queeridentitet – identitet?

Butler anses som en förgrundsfigur i den teori som kallas queerteori. Ambjörnsson utvecklar denna teori i både internationell (främst anglosaxisk) och svensk kontext. Queer är dock mer ett förhållningssätt än teori förklarar Ambjörnsson. Det ligger just i dess poststrukturalistiska ansats att ställa frågor snarare än att komma med en helgjuten teori. Queer vill, snarare än att hitta dolda sanningar, bara öppna nya perspektiv: ”En queer läsning vill ställas jämsides med andra sorters läsningar” (Ambjörnsson 2006:127). Detta står under rubriken ”Att läsa motströms” vilket kanske egentligen sammanfattar queerteorin rätt bra. Queer är ett sätt att dekonstruera genus helt och hållet.

Det här med att definiera sexuell läggning är ett relativt nytt fenomen historiskt sett. I ett samhälle där sexualiteten frigjorts från reproduktion blir det viktigt för individen att hitta sin genusidentitet. Tidigare (före 1900-talet) skulle det betraktats som perverst också för män och kvinnor att ha sex bara för njutning. Queerteorin drar slutsatsen att även heterosexualitet är en perversion: ”Från att av läkare ha beskrivits som två olika former av perversioner, blev alltså homo- och heterosexualitet succesivt varandras motsatser” (Ambjörnsson 2004:55). Nu för tiden är heterosexualitet inte ansett som en perversion utan utgör i stället normen. Normen som genom att namnge också innefattar och synliggör det som strider mot den samma.

Vad gäller queeridentitet konstaterar Ambjörnsson att någon sådan finns inte. Det är istället detta andra, det som går motströms, det som ifrågasätter: ”Queer är inte en identitet i sig. Snarare kan det beskrivas som en sorts dissonans kopplad till sexualitet och genus – en slags käpp i maskineriet om man så vill” (Ambjörnsson 2006:169). Bara kvinnor är genus säger Butler när hon citerar Wittig (Butler 1990:19). Queerteorin ifrågasätter vidare genus överhuvudtaget. Det som finns är normer som synliggör eller döljer. Normer som är beroende av sitt sammanhang. Detta illustrerar Ambjörnsson med exempel från andra tider och andra platser än vår västerländska samtid: ”den uppdelning mellan homo- och heterosexualitet i avgränsbara identiteter som vi idag upplever som en självklarhet i västvärlden, är en historiskt ganska ny företeelse” (Ambjörnsson 2004:55). Som ett exempel på hur det kan vara i andra delar av världen tar hon upp *hijra* som är ett slags tredje genus i Indien. Själv har jag sett

kathoey så kallade *ladyboys* i Thailand som inte bara är ett nytt fenomen, numera utnyttjat i sexindustrin, utan har funnits i det traditionella thailändska samhället som ett tredje kön.

Det ligger en maktanalys i uppdelning av könen, normen är den heterosexuella, den är det som avgör vad som är normalt och inte. Därmed är det också viktigt att kunna avgöra hur en person ska kategoriseras, vilket kön och vilket genus. Det är här som queer synliggör och ifrågasätter stereotyper. Med referens till Butler skriver Ambjörnsson om den heterosexuella matrisen. Genus föreskrivs utifrån kropp, uppträdande och begär: ”För Butler existerar alltså inte män och kvinnor och manligt och kvinnligt – så som vi i dag uppfattar det - utanför den heterosexuella matrisen” (Ambjörnsson 2004:113). Queer synliggör denna matris.

Ambjörnsson har forskat kring ungdomar och hur de uppfattar olika typer av sexuella normer och hon konstaterar att det finns en större öppenhet i samhället idag, inte minst tack vare media. De ungdomar som Ambjörnsson studerar tycks ha mindre bekymmer med diskrepans mellan kropp och begär än mellan kropp och uppträdande. Innebär det att den heterosexuella matrisen tappat sin makt, eller har queer blivit inlemmat i den? Det finns inga svar på det hos Ambjörnsson men hon menar att det är lättare för de unga att ta åt sig av queerteori: ”Det verkar väldigt mycket lättare för den yngre generationen att använda sig av queera tankar, än för äldre homo- bisexuella och transpersoner” (Ambjörnsson 2004:215). En viktig observation att tänka på i undervisningssituationen, speciellt med tanke på att det inom religioner kan finnas föreskrifter angående sex och genus.

Författaren talar också om queeraktivism, innebär det att det ändå blir en queeridentitet? Med tanke på att vi alldeles nyligen fått HBTQ-festival i Göteborg indikerar det kanske just en sådan queeridentitet. Queer leder dock till identitetens kollaps. Det innebär att ett begrepp som queeridentitet är en motsägelse, en paradox. Queer är det som händer i mellanrummet mellan kategorierna. På det sättet är det en oetiketterbarhet, likväl som hybriditet.

Queerteorin kontextualiserar alla former av genuskategoriseringar och uppmärksammar makt likväl som intersektionaliteten gör det. Queer har dock ett tydligare fokus på genus och bidrar till könskategoriernas upplösning. Flytande gränser är ett av kännetecknen i postmodern kritik som vi sett, enligt konsumismens anda och i postmodern religionskritik likväl som inom postkolonial teori.

I postkolonial kritik uppmärksammas hur den koloniala identiteten tillskrivs utifrån, på samma sätt blir det också i genusperspektiv, det är normen som tillskriver det avvikande. Normen i sig är oftast osynlig: ”Maskulinitet, heterosexualitet, medelklass och vithet är normaliserande positioner som ofta är förgivettagna och osynliga” (Mattsson 2010:92). Det förgivettagna är det som befinner sig inom strukturerna. Att synliggöra dessa strukturer och använda de olika teorier jag presenterat utifrån intersektionalitetens analys blir något att implementera i religionsundervisningens betoning på identitet och religion anser jag.

3.Resultat

Jag har analyserat olika teorier om identitet i syfte att med intersektionalitetens raster försöka ge en bild av olika infallsvinklar till en problematisering av identitetsbegreppet. Dessa teorier befinner sig i stort sett inom kategorierna genus/sexualitet, klass samt etnicitet/ras. Något som jag lagt mer fokus på än de böcker jag använt om intersektionalitet, är kommersialismen som viktig kraft i identitetskonstruktion och konstruktion inte minst av religiösa identiteter. Dock har jag på det stora hela försökt förhålla mig till den komplexa analys som intersektionalitet kan lägga på olika teoretiska ingångar. Intersektionalitet handlar just om en ambition att belysa komplexitet och inte låsa fast sig i enstaka förklaringsmodeller: ”intersektionalitet är inte en teori i sig” (Mattsson 2010:89) utan ett försök att undersöka samspel, vilket jag också gjort genom att låta olika teorier belysa och komplettera varandra.

3.1 Vad är identitet? Ett försök till syntes

Här ska jag försöka besvara min frågeställning och de metodiska frågor jag ställt i min uppsats. Jag kommer att kortfattat koppla mina frågor till de svar jag tycker mig funnit i de identitetsteorier jag studerat. I denna process kan jag inte ta med alla de aspekter av teorierna jag diskuterat, inte för att jag inte tycker att de är intressanta, utan jag försöker hålla mig till det som mest konkret kan belysa mina frågor.

Min frågeställning lyder: *Vilka betydelser kan begreppet identitet inrymma? Hur kan jag som lärare förstå begreppet identitet i religionsundervisningens sammanhang?* Jag anser att jag måste problematisera identitetsbegreppet för att kunna ta upp det. Ska vi, som vissa sociologer menar, göra oss av med begreppet identitet? Måste vi kontextualisera det? Postkolonial kritik har diskuterat identitet som en västerländsk konstruktion: ”This image of human identity and, indeed, human identity as *image* – both familiar frames or mirrors of selfhood that speaks from deep within Western culture – are inscribed in the sign of resemblance” (Bhabha 1994:70). Om tanken på självet är västerländsk, vilket inte t.ex. Giddens håller med om, hur ska det begreppet i så fall vara relevant för individer från andra kulturer?

Uppfattningar om identitet beror på vilka perspektiv som frågan ställs ur. Där bidrar intersektionalitetens analys till att uppmärksamma flera perspektiv samtidigt. Min metod är att analysera identitetsteorier utifrån olika motsatspar, dessa har legat som en underton i min analys och förtydligas här i mitt resultat.

Kännetecknas identitetsbegreppet av enhet eller splittring? I den mån Bourdieu talar om identitet är det som skillnaden mellan de olika habitus som kulturellt kapital kan resultera i, i det sociala rummet. Dvs. en individ från arbetarklassbakgrund kan med hjälp av sitt utbildningskapital förflytta sig transversalt och byta klass men ändå kanske inte uppföra sig på samma sätt som en person i samma klass med ett annat socialt kapital. Ett ganska enhetligt identitetsbegrepp som jag ser det. Likaså hos Giddens finns det tankar om det autentiska självet som projekt. Castells talar om roller respektive identiteter och indikerar att likaväl som att ha flera roller kan en individ ha flera identiteter, dessa är dock mer internaliserade än roller, vilka tillskrivs utifrån.

Bauman, Lyon och Fatherstone talar om konsumismens identiteter, dessa uppfattar jag som mångfaldiga. Lyon tar postmodern religiös identitet som exempel och diskuterar hur samma person kan beskriva sig som kristen men ändå ha hinduiska trosföreställningar. Att vara identitetsöverskridande passar inte alltid strukturen. Inom t.ex. episkopalkyrkan ska prästerna hålla sig till *en* religiös identitet: ”The Episcopal Church has defrocked Ann Holmes Redding, the Seattle Episcopal priest who announced in 2007 that she is both Christian and Muslim” (The Seattle Times, 2009-04-01). Kan man som kristen inte också betrakta sig som muslim? Detta kan vara ett dilemma, kanske även för svenska gymnasieelever.

Med olika attribut kan individer signalera olika identiteter, åtminstone om man har råd med det, som Bauman påpekar, annars är man en misslyckad konsument och får klamra sig fast vid den enda identitet man har. Butler diskuterar om identitetsbegreppet överhuvudtaget finns, identitet likväl som genus är något som tillskrivs av samhället. Idén om en enhetlig identitet ser hon som en produkt av en patriarkalisk maktordning.

Är identiteter konstanta eller föränderliga? Historiskt sett kan påpekas att modernitetens identitet ofta sågs som en komplett enhet medan postmoderna teorier visar på ett mer fragmentariskt identitetsbegrepp. Generellt har de teorier jag presenterat en dynamisk aspekt. Identitet ses som någon föränderligt, åtminstone den egna identiteten. Det är det ofta *den andres* identitet som essentialiseras och ses mer som oföränderlig. Utifrån begreppet subaltern och i beaktande av att postkolonial kritik ställer frågan om dessa grupper kan göra sin röst hörda är det mer troligt att de fortsätts betraktas som avslutade identiteter. Bauman skriver om de illegala migranterna som bara klamrar sig fast vid den identitet de har, medan det är de privilegierade som kan välja identitet.

Utifrån genusperspektiv belyser man hur människor ofta tar för givet att könsidentiteterna är kompletta, gärna tillskrivna från födelseögonblicket, medan Butler och queerteorin vill ställa frågor som synliggör hur dessa identiteter konstrueras.

Castells exemplifierar legitimerande respektive motståndsidentitet, dvs. de som upprätthåller eller opponerar sig mot systemet. En annan aspekt som Castells tar upp är projektidentitet. Det är en föränderlig form av identitet som inte bara förstärker eller opponerar sig i relation till givna omständigheter utan också presenterar alternativa identiteter. Likaså i Bhabhas hybrida identitetsbegrepp, den identitet som befinner sig mellan kulturer, ligger en dynamik, en möjlighet till förändring: ”creating new modes of agency, new strategies of recognition, new forms of political and symbolic representation” (Bhabha 1994:xviii). Castells och Bhabhas teorier ger ett handlingsutrymme åt individen i strukturen. För Bourdieu tycks identitetens föränderlighet hänga ihop med förändring i det sociala rummet.

Är identiteter universella eller partikulära? Den som tydligast talar om dessa kategorier i mitt material är Butler, hon menar att det finns en slags idé om en universell kvinnlighet respektive manlighet. Detta är en av de delar av feminismen som den svarta feminismen kritiserat, vilket har lett till intersektionalitetsstudier där olika kategorier analyseras. Genusteorin uppmärksammar även den det faktum att genus alltid finns i relation till andra skillnader som klass och ras/ethnicitet. Postkolonial kritik har kritiserat modernismens universionalism för att egentligen inte vara universell utan en västerländsk konstruktion.

Castells talar om tre typer av identitet, den första kallar han den legitimerande. Denna identitet syftar till att upprätthålla existerande strukturer och han tar som exempel amerikanska fundamentalister som menar sig stå för det typiskt amerikanska. Detta anser jag är exempel på universell identitet i sin kontext.

En annan personlighetstyp som jag också tycker har drag av universalitet kallar Castells motståndsidetitet. Här exemplifierar han med islamistiska fundamentalister som är en reaktion mot modernism och västerländskt. Lyon talar även han om olika typer av identitet och han kategoriserar fundamentalister som underordnade. Dvs. de som i en värld av valmöjligheter väljer att underkasta sig en given identitet.

I den plastiska identiteten ser Lyon den typiska postmoderna individen som konsumerar olika identiteter och religiösa identiteter. Här finns ingen universell enhetlighet utan partikulära tillfälligheter. Både genusteori och postkolonial teori bryter upp universalistiska bilder och fragmentariserar identitetsbegreppet, likväl som de teorier som analyserar identitetsbegreppet utifrån kommersialism. Genusteorin ser tanken på universella könsidentiteter som givna av en patriarkalisk struktur och postkolonialismen uppmärksammar den västerländska hegemonin. Bhabha talar om det konstruerade subjektet: ”may, indeed, be ethnocentric in its construction of cultural ’difference’” (Bhabha 1994:344). Det finns ingen universell skillnad, utsagan om skillnad är i relation till en kontext.

Rationell eller irrationell? Om den västerländska modernismen har skapat en bild av en enhetlig rationell identitet så är den ifrågasatt av postmodernismens fragmentisering. Rationalism är ett arv av den västerländska modernismen och dess patriarkala strukturer vilket postmoderna teorier demonstrerar.

Bourdieu skapar med sin positionering av identiteten i det sociala rummet en ganska rationell bild av identitet tycker jag. En persons habitus är ett resultat av olika kapital. Kapitalet styr också kommersialismens identitet men Lyons pekar på förförelse och underhållning som viktigaste faktor i konsumtionen, alltså mer irrationella krafter.

Vad gäller identitetens autonomi, är identiteten styrd av omständigheter eller självvald? Utifrån genusperspektiv är identitet given, det finns ingen identitet utan genus säger Butler och sett ur ett maktperspektiv är den dominerande identiteten osynlig genom att det är den avvikande som benämns; män är människor, kvinnor är kön. Heterosexualitet är normen som sätter etiketter på det avvikande. Det som inte är normen essentialiseras. Denna typ av tillskrivning blir det också inom etnicitet. Det är inte många som är medvetna om sin vithet, däremot identifierar man sig som svart eller asiatisk eller liknande.

För Bourdieu är strukturen avgörande för identiteten, habitusbegreppet beskriver en slags kulturell präglning där agenter rör sig inom det sociala rummet, social position och kulturellt kapital avgör identitet. Identitet kan också vara en handelsvara. Lyon m.fl. målar upp en bild av subjekt som fladdrar från identitet till identitet, inte minst inom det religiösa fältet kan den postmoderna människan kombinera olika delar till synkretistiska identiteter.

Dock, hur fria är konsumenterna att välja? Giddens talar om den reflexiva självidentiteten där reflexiviteten som jag förstår det är beroende av omständigheterna som en slags spegel, men också reflekterande dvs. ifrågasättande. För Featherstone, Lyon och Bauman som betraktar

identitet ur kommersialismens synvinkel är konsumenterna beroende av marknadskrafterna. Lyon menar inte att detta nödvändigtvis behöver vara negativt och Featherstone tycker att forskare ska sluta moralisera över masskultur.

Bauman är dock mer negativ i sin bild av den postmoderna identiteten. Han diskuterar frihetens beroende av trygghet och synliggör också dem som inte har råd att konsumera. Kommersialiseringen är global, ett allmänt ideal, samma reklamaffischer finns över hela världen men alla har inte tillgång till konsumtionen. Det leder till konflikter, ett exempel på detta är oroligheterna i London och andra engelska storstäder sommaren 2011 då affärer vandaliserades och plundrades på varor som kunde fungera som identitetsmarkörer som t.ex. märkesskor. Ett annat exempel på identitet som handelsvara är modebranschen där man uppmuntras vara originell, men bara inom givna ramar. Även kroppen manipuleras, opereras eller svälts i jakten på en identitet.

Ur genusperspektiv är genus grunden för identitet och kroppen är ett av uttrycksmedlen för genus: "Bodies can not be said to have a signifiable existence prior to the mark of their gender" (Butler 1990:8). Genusidentiteten blir tillskriven i en struktur men att se identiteten som konstruerad behöver dock inte innebära att se den som determinerad: "Construction is not opposed to agency; it is the necessary scene of agency" (Butler 1990:147). Frågan om identitet är resultat av val eller omständigheter är kanske helt enkelt felformulerad.

Slutligen kommer intersektionalitetens maktanalys: *Vilka normer kategoriserar identitet? I Intersektionalitet i socialt arbete* (2010) presenteras konstruktionen av subjektet utifrån vi och andra med binära motsatspar (Mattsson 2010:80-81). Kännetecknande för dem är att de också är asymmetriska dvs. det finns en hierarki mellan motsatserna, relationen är mellan överordnad och underordnad. Mattsson refererar i detta sammanhang till Stuart Hall, en forskare inom sociologi och kulturvetenskap. I kolumnen överordnad står följande: man, medelklass, heterosexuell, vit, västerländsk, kultur. I kolumnen underordnad står i ordning motsatserna: kvinna, arbetar-/underklass, annan sexualitet, svart, österländsk, natur. Det är de överordnande begreppen som är mindre tydliga identitetsmarkörer vilket förklaras om man tittar närmare på dessa begrepp och funderar på var kunskapen oftast produceras och därmed vilka som är normgivare, de som avgör hur språket struktureras och konstrueras, kanske därmed också verkligheten. De svarar mot de begrepp som kan sorteras in under överordnade, bland dessa produceras och förmedlas kunskap; västerländska heterosexuella män, medelklassens kultur. För Butler blir kvinnan osynlig i denna fallologocentriska diskurs.

De grupper som står utanför normen kan välja att synliggöra sig. I Larssons antologi *Talande tro* (2003) presenteras flera marginella grupper, de har också tydliga identitetsmarkörer som kläder och andra attribut. Ett annat exempel är religiösa fundamentalister som även de utmärker sig, ofta med konservativ klädsel vare sig de är judar, kristna eller muslimer. Därmed blir det lättare att essentialisera *den andre*, att tillskriva andra identiteter är lättare än att se sin egen, speciellt om man tillhör en dominerande grupp.

En syntes av identitetsteorier kan jag endast göra genom att konstatera att det rör sig om komplexa teorier där begreppet identitet studeras i olika kontext. Genom att försöka belysa dessa olika aspekter av identitet tror jag att vi religionslärare kan problematisera identitetsbegreppet mer än den endimensionella undervisning som Person kritiserat i sin uppsats "Religion, ungdomar och identitet" (2011).

I skolan har vi inte bara ett undervisande utan också ett fostrande syfte. Jag ska i nästa stycke komma med några reflektioner i relation till uppdraget i religionsundervisningen.

3.2 Den didaktiska kontexten, identitetsbegreppet i religionsundervisningen

”Skolans uppgift är att låta varje enskild elev finna sin unika egenart och därigenom kunna delta i samhällslivet genom att ge sitt bästa i ansvarig frihet” (Lpf 94:3, SKOLFS 2011:2). Eftersom läroplanen direkt förordar begreppet frihet kan vi i vår undervisning inte oproblematiskt förmedla en identitetsuppfattning som är helt given utifrån en struktur utan den bör faktiskt innehålla ett visst mått av frihet i stil med Castells projektidentitet, Bhabas hybrida, Baumans flytande, Lyons lekfulla fladdrande identitetsbegrepp eller den motsträvande queerteorin, bilder av föränderliga och mångsidiga identiteter.

Vad som är viktigt tror jag är dock att uppmärksamma det faktum att strukturen påverkar. Likaså det faktum att den kunskap vi förmedlar har kommit till i en maktstruktur, här kan intersektionalitet hjälpa till att synliggöra komplexiteten. Det är i denna analys vi också kan bli varse hur vi själva upprätthåller maktstrukturer genom t.ex. språkbruk. Postmodernt tänkande har hjälpt till att synliggöra makten i poststrukturalismens dekonstruktioner. De kan vara viktiga redskap i t.ex. läromedelsgranskning.

Vi kan använda analyser så att vi har ett medvetet språkbruk både vad gäller genus/sexualitet, klass och ras/ethnicitet. Samtliga är kategorier som tydligt kan granskas också i en kontext av religion och livsåskådning. En övning som jag själv nyligen prövade var att låta eleverna konstruera binära motsatspar och fundera kring inbördes hierarkier och eventuella samband.

Mattsson ger konkreta exempel på hur man kan använda intersektionalitet i socialt arbete. Hon refererar Bies *Reflektionshandboken* (2009) som föreslår sex kategorier för kritisk reflektion:

1. Välj en specifik situation eller händelse att reflektera över.
2. Observera och beskriv denna händelse.
3. Analysera upplevelsen.
4. Tolka den.
5. Utforska möjliga alternativ.
6. Förändra ditt handlings sätt (Mattsson 2010:176-177).

Denna analysmodell kan vi lärare använda i undervisningen, likaså använda på oss själva och på situationer som kan uppstå i undervisningen eller i andra sammanhang. Vi behöver inte bara lära eleverna att kritiskt granska, utan fortgående göra det själva, diskutera och synliggöra de strukturer som styr kunskapande och handlingar i vardagslivet och sätta ord på det uttalade.

Moinian avslutar sin undersökning om iranska barns uppfattning om identitet utifrån det faktum att de lever i Sverige och också är svenska, med en diskussion kring hur barnen uppfattar sig inte främst utifrån etniska kategorier utan som människor:

They reported a dynamic process of constructing different identities and self-images__ This can be understood as a plea for reflexivity and deconstruction

of the stereotypical images related to different ethnic identities in schools and other pedagogical arenas (Moinian 2009:46).

Det är där jag tror att vår främsta uppgift ligger angående identitet i religionsundervisningen, att dekonstruera stereotyper och analysera identitetsbegreppet utifrån de perspektiv som olika identitetsteorier under intersektionalitetens lupp kan bidra med och synliggöra ”det faktum att våra handlingar på olika sätt kan bidra till förtryck” (Mattsson 2010:10). Det är i vardagliga situationer strukturer kan både blottläggas och upprätthållas.

3.3 Framtida forskning

Jag kan se flera möjliga fortsättningar av denna studie. En skulle kunna vara en fördjupad genealogisk analys av Skolverkets styrdokument. Jag har här bara snuddat vid en maktanalys av ett begrepp inom religionsämnet. Detta skulle uttömmas mer fullständigt med utgångspunkt ur t.ex. Winter Jørgensen & Philips *Diskursanalys* (2000).

Vidare skulle man kunna undersöka religionslärares uppfattning av identitetsbegreppets betydelse i religionsundervisning, inte minst vad gäller religiös identitet. En fördjupad studie av identitetsbegreppet där lärares attityder och förståelse samt problematiseringen av religiös identitet i den konkreta undervisningen analyseras.

Båda förslagen tänker jag mig inom en svensk kontext, man skulle förstås också kunna vidga den till en internationell studie om begreppet religiös identitet i undervisningen även om specifik religionsundervisningen kan se olika ut i olika länder, i den mån det finns.

3.4 Slutsats

Hur ska jag som lärare uppfatta begreppet identitet i samband med religion, som det står i de dokument som styr religionsundervisningen på gymnasieskolan? Mitt svar är inte entydigt utan jag vill genom min analys av olika identitetsteorier visa på begreppets mångsidighet operationaliserat i metodiska motsatspar. Jag gör detta genom att anlägga intersektionalitetens komplexa analys som studerar identitetsbegreppet utifrån olika perspektiv och maktstrukturer, samtidigt som tankar om flytande identitet vävs in i förståelsen. Min slutsats blir att i undervisningen försöka synliggöra denna komplexitet, att vara observant på essentialiseringar av det exotiska, en position där religioner kan placeras då de kan uppfattas såsom främmande, samt att vara medveten om intersektionalitetens olika perspektiv på religiös identitet.

Bibliografi

Böcker och artiklar

Ambjörnsson, Fanny. *I en klass för sig: Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*. Stockholm: Ordfront, 2004.

Ambjörnsson, Fanny. *Vad är queer?* Stockholm: Natur och Kultur, 2006.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Life*. Cambridge, Oxford & Malden: Polity Press, 2005.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge, Oxford & Malden: Polity Press, 2000.

Bhaba, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994 och 2004.

Bourdieu, Pierre. *Kultursociologiska texter: I urval av Donald Broady och Mikael Palme*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1994.

Broady, Donald. *Kapital, habitus, fält: Några nyckelbegrepp i Pierre Bourdieus sociologi*. Stockholm: Arbetsrapport, Universitet- och högskoleämbetet, Forskning och utveckling för högskolan, 1989.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge, 1990.

Castells, Manuel. *The Power of Identity, Second edition*. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Featherstone, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism: Second Edition*. London, Thousand Oaks, New Dehli & Singapore: SAGE Publication Ltd., 2007.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Greil, Arthur L. och Davidmann, Lynn. "Religion and Identity" i Beckford, James A. och Demerath III, N.J. red. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London, Thousand Oaks & New Dehli: SAGE Publications Ltd, 2007.

Hood, Ralph W. Jr., Hill, Peter C. och Spilka, Bernard. *The Psychology of Religion: An Empirical approach*. New York & London: The Guildford Press, 2009.

Larsson, Göran, red. *Talande tro: Ungdomar, religion och identitet*. Lund: Studentlitteratur, 2003.

Lyon, David. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, Oxford & Malden: Polity Press, 2000.

Lövheim, Mia. *Intersecting Identities: Young People, Religion, and Interaction on the Internet*. Uppsala: Universitetstryckeriet, 2004.

Mattsson, Tina. *Intersektionalitet i socialt arbete: Teori, reflection och praxis*. Malmö: Gleerups, 2010.

Moinian, Farzaneh. "‘I’m Just Me!’ Children talking beyond ethnic and religious identities", *SAGE Publications*, Vol. 16 (1):31-48.

Reed-Danahay, Deborah. *Locating Bourdieu*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

de los Reyes, Paulina och Muliniari, Diana. *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Malmö: Liber, 2005.

Internetkällor

GY11, Skolverket.

http://www.skolverket.se/forskola_och_skola/gymnasieutbildning/2.2954/amnesplaner_och_kurser_for_gymnasieskolan_2011. Hämtad 2011-09-17.

Lpf 94, Skolverket. http://www.skolverket.se/2.3894/publicerat/2.5006?_xurl_=http%3A%2F%2Fwww4.skolverket.se%3A8080%2Fwtpub%2Fws%2Fskolbok%2Fwpubext%2Ftrycksak%2FRecord%3Fk%3D1071. Hämtad 2011-10-04.

Persson, Anders. "Religion, ungdomar och identitet: En intervjustudie av fem gymnasieungdomars religiösa identitetsskapande", <http://gupea.ub.gu.se/handle/2077/18424>. Hämtad 2011-09-25.

SKOLFS 2011. <http://www.skolverket.se/skolfs?id=2302>. Hämtad 2011-11-28.

Tu, Janet I. "Episcopal Priest Ann Holmes Redding has been defrocked", *The Seattle Times* 2009-04-01, http://seattletimes.nwsourc.com/html/localnew/2008961581_webdefrocked0lm.html. Hämtad 2011-11-28.

Sekundära källor

Bie, Kristin. *Reflektionshandboken*. Malmö: Gleerups, 2009.

Winter Jörgensen, Marianne och Philips, Louise. *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur, 2000.

Spivak, Gayatri Charkravorty. "Can the Subaltern Speak?" *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Spivak*. Landry, D. och Macleau, G. red. New York: Routledge, 1988.

Papastergiadis, Nikos. "Understanding Hybrid Identities: From Mechanical Models to Complex Systems", *World Futures*, 66:3-4, 243-265.