



HVORDAN VED MAN OM MAN ER QUEER?

En erkendelsesteoretisk undersøgelse af
queeridentitetens tilblivelse og forhandling i det
frivillige sociale arbejde i LGBT+ Danmark

Tværfaglig specialeafhandling i Filosofi og Videnskabsteori & Kultur- og Sprogødestudier

Abstract

This dissertation traces the concept of *queer identity* and explores the implications of a queer becoming, through the traditions of feminist epistemology, social ontology and critical phenomenology via queertheorist Sara Ahmed and philosopher Frantz Fanon. To do so, this dissertation investigates the social implications of the queer identity, as it is also experienced and posited through volunteers of the organization *LGBT+ Denmark* (The Danish National Organisation for Gay Men, Lesbians, Bisexuals and Transgender persons). A guiding curiosity of this dissertation is whether a concept of immanent queerknowledge, prompted by experiences with being queer can beget a unique qualification in the context of peer-to-peer-volunteering, and nuance the concept of representation, which is often reduced to a matter of tokenism and essentialist views on identity. Thus, through three overarching questions 1. What is the significance of lived experience?; 2. What does it mean to experience oppressive structures?; and 3. What does it mean to be represented?; an investigation of how a queer becoming is conditioned by the workings of disorientating non-cis-heteronormative experiences is undertaken. It is argued that the queer subject derives its existence through its very being out-of-place, as is proven by Ahmed and Fanon. Additionally, through theorists such as Kelly Oliver, Kristin Zeiler, Linda Martín Alcoff, Nancy Hartsock, and Satya P. Mohanty and others, it is furthermore acknowledged that a queer becoming is embedded within relational, cultural, aesthetic, and historical processes, which are situated in hegemonic norms and in dialectical relations between an inherent subjectivity and its indisputable belonging within social groups and normativities. Subsequently, the dissertation explores the negotiations of a proposed queer advantage within the volunteer constellation of *LGBT+ Denmark*. Through interviews it is proven that the concept of queer identity is immanently tied to the volunteer functionality. Likewise, by tracing the concept of queeridentity through the theoretical landscapes of queertheory alongside interviews with volunteers, an intricate dialectics of queer truths within the queer becoming itself is investigated, as the ideology of norm criticism proves to be instilled within not only queertheory itself and narratives within the organization of *LGBT+ Denmark*, but also within the terminology of the volunteer's own queer epistemes. Conclusively, the concept of representation is invoked through the acknowledgement of its emancipatory potential within queerseparatist spaces and argued beneficial, albeit not entirely inconsequential if not considering intersecting mechanisms of power embedded in domains of political, individual, and/or social and aesthetic epistemic communities.

Indholdsfortegnelse

1 Indledning	2
1.1 Problemfelt	3
1.2 Problemformulering	5
1.3 Læsevejledning	5
2 Queerbegrebet og den feministiske epistemologi	7
3 Queerindividet	12
3.1 Hvordan ved man, om man er queer?	13
3.1.1 Queer fænomenologi	18
3.1.2 Hvid fænomenologi	22
3.2 Hvad er et queerindivid?	25
3.3 Hvem er et queerindivid?	27
3.4 Den levede erfaring og de undertrykkende strukturer	31
3.5 Repræsentationsproblematikken	35
4 Queer-to-queer	39
4.1 Motivationer for frivillighed	40
5 Queer opfattelser i LGBT+ Danmark	42
5.1 Queertilblivelsen	43
5.2 Det tryggere rum	46
5.2.1 Det hele menneske i queerrummet	49
5.3 Queerterminologien og dens iboende erkendelser	54
5.4 Hvilken queerperson vil foreningen have?	56
6 Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?	63
7 Litteratur	67
7.1 Andre kilder	70

1

Indledning

Denne afhandling beskæftiger sig med tilblivelsen af queeridentiteten og undersøger, hvad der foranlediger markeringen af queeridentiteten som et begreb og som en identitet. Med tilblivelse mener jeg mange ting. Det henviser til begrebet i sig selv: Hvad skaber egentlig betingelserne for tilblivelsen af queerindividet, men også spørgsmålet om, hvorfor vi har et begreb som queeridentitet, og hvad det egentlig betyder at være queer? Tilblivelse er et sjovt ord for mig, fordi det har konnotationer af noget transcendent, men også leder mig til at tænke samskabelse, og det relationelle og dynamiske sammenspil mellem flere forskellige instanser. Jeg oversætter det fra det engelske ord *becoming*, altså det at blive til og over tiden og efterhånden komme til at eksistere som en entitet. Og jeg ser den samme proces for min afhandling. Afhandlingen indikerer en længerevarende erkendelsesmæssig tilblivelse, både i processen af at skrive selve afhandlingen, men også som en længe ventet udmundning af min egen syvårige akademiske tilblivelsesproces. Og for at være tro mod begrebet og afhandlingens tematik, vil jeg lægge ud med at beskrive afhandlingens tilblivelse.

Afhandlingen er slutproduktet på utallige ambitioner og forhåbninger og afspejler en lang proces af genbesøg med originale præmisser og reorienteringer i takt med ankomsten af nye erkendelser og indsigter. Jeg blev inspireret til afhandlingens problematik under en diskussion med en ven, helt tilbage før jeg overhovedet var i gang med afhandlingen, om hvor repræsentationsbegrebet er situeret bedst: Er det i hudfarven, den seksuelle orientering eller i ens professionelle bedrifter, at potentialet for at repræsentere andre er situeret, eller findes svaret i noget, der går ud over det umiddelbart aflæselige? Diskussionen fik mig til at tænke på frivilligheden i den forening, jeg er ansat i, *LGBT+ Danmark* (Landsforeningen for bøsser, lesbiske, biseksuelle og transpersoner), hvor vi ofte taler om repræsentation, men uden egentlig at konkretisere lokationen af begrebet og forholde os til, hvor vi i grunden placerer det. Det ledte an til en ambition om at undersøge repræsentationsbegrebet i sig selv og forsøge at løsrive den fra dens uheldige placering mellem den biologiske essentialisme og socialkonstruktivismen, som den ellers er placeret i, som et skilsmissebarn mellem to forældre, der begge kræver af den at fortælle dem, hvor den helst vil være.

Jeg er født ud af en tradition, der problematiserer normativiteter og spørgsmålet om, *hvem* der må påberåbe sig retten til at være den vidende, men også hvordan viden konstrueres som det overhængende spørgsmål. Derudover er jeg også støbt af en tradition, som bestræber sig på at arbejde med akademikerens implicering i den viden, hun bedriver. I mine to år i *LGBT+ Danmark* har jeg forsøgt at begribe konstruktionen af queeridentiteten og queernormativiteten, fordi jeg for måske første gang indtrådte i et rum, hvor virkeligheden afspejlede teorien, og hvor teorien var ekstraordinært transparent i det arbejde, vi laver. Det fik mig til at undres over forholdet mellem individets queererkendelse og queerteoriens erkendelser, og over hvilken tilvejebragte den anden. Derudover er jeg desværre også situeret i en tradition, der ofte står for skud i den gængse diskurs, gennem begrundelser om at humaniora problematiserer ting, der ikke findes, eller at humaniora ikke er sand videnskab. Og i samme aspekt arbejder jeg også i en organisation, hvor queerpersoners vidnesbyrd desværre ofte slet og ret afvises af det øvrige samfund eller anses som deciderede problemskabere i den øvrige debat.

Når jeg derfor angiver, at afhandlingen er et produkt af en meget lang tilblivelsesproces, er det blandt andet derfor. Den afspejler et indblik i en proces, der har forsøgt sig på at imødekomme flere interesser og ambitioner, eksterne såvel som interne. Det afspejler en proces, hvor jeg har jongleret med både det at ville revolutionere repræsentationsbegrebet, at ville validere den humanistiske vidensproduktion og forklare mig selv og min position som akademiker i humaniora, såvel som at bevise queerlivets vilkår som en uanfægtelig minoriseret social kategori. Afhandlingen afspejler et komplekst forsøg på at bevise relevansen af humaniora på både et politisk, personligt og akademisk plan, og som et projekt der henvender sig til min tvivl og usikkerhed omkring humanioras potentiale. Afhandlingens overordnede problematisering relaterer sig dermed til et samsurium af intersekerende forhåbninger og ambitioner, hvis endelige problemfelt jeg kan konkretisere i det følgende afsnit.

1.1 Problemfelt

Det er min oplevelse, at repræsentationsbegrebet er blevet reduceret til et spørgsmål om symbolpolitik og kønskvoter, altså et spørgsmål om at man eksempelvis forpligter sig på at have en kvinde repræsenteret i bestyrelsen, således at hun kan repræsentere kvinder som en essentiel enhed. Eller at repræsentation som begreb i højere grad i dag anvendes som det

så kaldte “minoritetsmaskotisme” (Eftertrykket), hvor ét individ skal agere maskot for sin identitet og sociale kategori. Som forfatter og journalist Bim Adewunmi skriver i essayet “The Good Immigrant”, når hun bevæger sig omkring netop dette begreb, så eksisterer repræsentationsargumentet i et ontologisk, moralsk og politisk vakuum blandt to poler; i den ene som reduceret identitetspolitik og i den anden ende det “totalt, gabende fravær” (Eftertrykket) af repræsentationen. Enten kan vi sætte os til tåls med en overfladisk og reduktionistisk model, hvori vi udvælger repræsentanter af det levede liv, for eksempel i arbejdskonteksten, og tilstræber at hyre *kvinden, den brune, den homoseksuelle*, eller endda *den transkønnede* for at nå den ideelle kvote for retmæssig inklusion. Eller også lader man helt være. For er det ganske givet egentlig ikke sådan med repræsentationen i denne begrebsliggørelse, at man så netop reducerer disse personers liv til deres sociale identitet, og ikke medregner deres komplekse liv og individualitet?

Jeg er optaget af dette, fordi jeg er forpustet over at skulle tage samtalen om repræsentation, når begrebet bliver sat på spidsen. Kutyme-svaret til det gennemtrawlede spørgsmål om kønskvoter går nogenlunde sådan her: ‘Ja, men skal vi ikke også ansætte den, der er bedst kvalificeret?’, til hvilket jeg naturligvis kun kan se mig selv enig. Selvfølgelig kan det ikke være hvem som helst, der indtager en position eller funktion som følge af deres identitetsmarkør alene. Men bør vi ikke i stedet så anskue begreberne *kvalifikation* og *funktionalitet* i sig selv? Kan det være, at kvalifikationen og funktionaliteten ikke beror sig på det eksterne, det sociale, tydelige markører og den reducerede idé om kvinden, den brune, den homoseksuelle og/eller den transkønnede, men at det i stedet beror sig på det faktum, at mens disse identitetskategoriers erkendelsesmæssige afsæt givetvis er unikke og ikke-reducerbare, så implicerer deres identitetsmæssige position et føljeton af varierede og multifacetterede erkendelser, som potentielt kan omsættes til kvalifikationer for et arbejde eller en funktion?

Foranlediget af denne problematik, er jeg interesseret i at undersøge, hvordan (og om) man som queerperson har en grundlæggende “queererkendelse”, og i så fald hvordan den udtrykker sig i konteksten af det frivillige arbejde i *LGBT+ Danmark*. Hvis vi anerkender, at bestemte orienteringer såsom *queerorienteringen*, som Sara Ahmed argumenterer for, har direkte indflydelse på, hvilke erkendelsesmæssige ressourcer vi har til rådighed og er med til at rammesætte, hvordan personer fortolker deres eksistens og andres, så kan vi undersøge, hvordan det kan tales ind som en kvalifikation og funktionalitet i det frivillige arbejde, når

målgruppen orienterer sig mod queerpersoners levede liv. Altså, at det givetvis vil være en kvalifikation at have en queerorientering i en peer-to-peer relation i det frivillige arbejde, i en forening som *LGBT+ Danmark*.

Dette er min ambition med denne problemstilling, som jeg vil udfolde via en indsigt i det frivillige arbejde i *LGBT+ Danmark*, men også gennem en grundlæggende granskning af begrebet *queeridentitet* eller *queersubjektivitet*. Mine ambitioner lægger op til en fænomenologisk undersøgelse af, hvad og hvordan man kan betragte den levede erfaring som et redskab i det frivillige arbejde, samt hvordan kollektiviseringen af disse levede erfaringer spiller ind i et miljø som queermiljøet, i konteksten af det frivillige arbejde i *LGBT+ Danmark*. Afhandlingen lægger dermed op til en granskning af begrebet *queeridentitet*, både på et overordnet og konceptuelt niveau, men også med en undersøgelse af de frivilliges positionering i henhold til queerterminologien og queermiljøets iboende sandheder. Med afsæt i min motivation lyder afhandlingens overordnede ambition og problemformulering dermed som følger:

1.2 Problemformulering

Hvordan begrebsliggøres queeridentiteten i traditionen fra blandt andet Sara Ahmed og Frantz Fanon? Og kan denne teoretiske ramme bruges til at forstå frivilligrollen i LGBT+ Danmark?

Dette vil jeg undersøge ved at granske følgende spørgsmål:

1. Hvad betyder den levede erfaring?
2. Hvad vil det sige at opleve undertrykkende strukturer?
3. Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?

1.3 Læsevejledning

Min ambition med denne afhandling er at bringe queerindividet i fokus, og undersøge dets facetter og kompleksiteter fra både et teoretisk udgangspunkt, men også gennem de frivilliges egne begrebsliggørelser af fænomenet *queerindivid*. Afhandlingen er med et forsøg på at jonglere og queere forskellige aspekter af min egen vidensproduktion og de forudsætninger, som jeg er situeret i som ansat ved *LGBT+ Danmark* og som akademiker, der agter at

problematisere og inkludere relevante perspektiver. Derfor er afhandlingen bygget op som følger:

I kapitlet der følger dette, 2 *Queerbegrebet og den feministiske epistemologi*, situerer jeg mig i den feministiske epistemologiske tradition, navnlig i standpunktsfeminismen, såvel som at jeg afdækker queerbegrebets funktionalitet i afhandlingen. Kapitel 3 *Queerindividet*, lægger op til en undersøgelse af queerbegrebet som det anvendes gennem forskellige teorier, med særligt indblik i queerteoretiker Sara Ahmeds *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006) og filosof Frantz Fanons *Black Skin, White Masks* (1952). Jeg begriber, hvad der konstituerer et queersubjekt, men på samme tid også hvordan jeg kan forholde mig til problemfeltets overordnede ambition om at tale ind i diskursen om repræsentation. Jeg overgår fra dette til et kig ind i de formelle og uformelle instanser, der udgør det frivillige arbejde i *LGBT+ Danmark*, i kapitlet 4 *Queer-to-queer*, og kigger også ind i hypoteser for, hvorfor jeg tror, at frivillige kommer ind i foreningen *LGBT+ Danmark*. Mit hovedargument er, at frivillige indtræder i foreningen på baggrund af nogle umiddelbart anderledes motivationer end de ville i andre frivillige konstellationer, hvilket jeg i det efterfølgende kapitel, 5 *Queer opfattelser i LGBT+ Danmark*, undersøger dobbeltheden i, i forhold til hvad foreningen tror, og hvordan de frivillige forholder sig til spørgsmålet om deres funktion som frivillige og queerpersoner. Dernæst indtræder kapitlet 5 *Queer opfattelser i LGBT+ Danmark*, som undersøger de frivilliges positioneringer i de afviklede interviews. Jeg undersøger gennem dette kapitel, hvordan og om de frivillige forholder sig til queerindividet som fænomen, i henhold til den frivillige funktion, og overgår til en undersøgelse af queerindividets sandhedskonstruktioner. Herefter genbesøger jeg problemstillingerne *Hvad betyder den levede erfaring?; Hvad vil det sige at opleve undertrykkende strukturer? og Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?*, i kapitlet af samme navn; 6 *Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?*, når jeg har undersøgt forhandlingen mellem immanente erkendelser i queerlivet, queerteorien og en queerforening som *LGBT+ Danmark*.

2

Queerbegrebet og den feministiske epistemologi

Who are better prepared than the oppressed to understand the terrible significance of an oppressive society? Who suffer the effects of oppression more than the oppressed? Who can better understand the necessity of liberation?

Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 2005

Som du vil blive ledt gennem afhandlingen, vil du bemærke, at jeg bruger queerbegrebet i flæng, som både en betegnelse for LGBTQ+ personer, men også som en teori. Det har givet anledning til, at jeg indledningsvist dedikerer et par sætninger til at nuancere begrebets potentiale, givet at det også figurerer i alt hele 441 gange (eksklusiv forsiden).

Jeg bruger begrebet *queer* i konteksten af personer og identiteter som en generel betegnelse for dem, som falder udenfor normen for kønsidentitet og seksuel orientering. Her tillægger jeg mig Kevin Kumashiros begrebsliggørelse, som ikke nødvendigvis har været formende for min egen begrebsliggørelse, men snarere indfanger det ganske udtømmende:

The term “queer”, after all, like “fag” and “dyke”, derogates and polices not only people who feel attraction for members of the same gender, but also people who exhibit physical and behavioral traits that society deems appropriate only for those of a different gender (e.g., boys who act “like girls” and girls who look “like boys”). In addition to its inclusiveness, I choose to use the term “queer” for its pedagogical effect and political significance. (...) For many queers, (...) it has come to signify a rejection of normative sexualities and genders, a reclaiming of the terms of their identities, and a feeling of self empowerment (...). (Kumashiro, 2000: 26).

Queer er dermed en betegnelse for dem, som er tiltrukket af det samme køn (eller flere), men også dem, som afviger fra det normative kønsudtryk, for eksempel, med det normative værende heteroseksualiteten og den ciskønnede kønsidentitet. Ciskønnet, som betyder,

betegner en person, hvis oplevede køn og kønsudtryk er overensstemmende med det køn vedkommende blev tildelt ved fødslen (LGBT+ Danmark Ordbog). Det er derigennem queerbegrebet som et paraplybegreb, der dækker over alle dem, som bryder med normerne for, hvem de er tiltrukket af, hvilken kønsidentitet de har, og dem som ikke indpasser sig helt i normerne for kønsudtryk og æstetik. Det anvendes som et positivt term og som appropriation af et ellers negativt ladet begreb, som også Kumashiro anvender det. Det er dermed et begreb, som i langt højere grad i dag vinder indpas i den gængse LGBTQ-terminologi, da flere og flere bruger termen som netop et paraplybegreb, der indbefatter de mange nuancer af, hvordan de er, udtrykker sig som og opfatter sig selv som queer (Das, 2020: 96; LGBT+ Danmark Ordbog).

Derudover anlægger jeg en analytisk tilgang til queerbegrebet og begrebsliggørelsen af *queerindividet* med en ambition om at begribe den sociale kategori eller identitet, der udgør queerindividet, for også at undersøge de epistemiske implikationer og de frivilliges erkendelser som queerindivider selv. Dertil bruger jeg også queerbegrebet som et teoretisk blik. I artiklen *What Does Queer Theory Tell Us About X?* (1995) af Lauren Berlant og Michael Warner undersøger forfatterne queerteoriens overordnede ambition i konteksten af dennes kritik af ikke at formå at lade sig nedfælde til en bestemt teoretisk tradition. Teksten er i sig selv allerede i dagens kontekst angiveligt forældet, givet at den er fra 1995, men pointerne gør sig omend stadig gældende i dag og afspejler sig også senere blandt andet i Ahmeds *Queer Phenomenology* fra 2006, såvel som i nyere tid gennem Stuti Das' *Queer Methodologies and Social Science* (2020), som jeg også anvender i nærværende afsnit. Dertil følger en længere kanon af eksempelvis Gayle Salamon (2009), Jack Halberstam (2018), Judith Butler (1999), Michael Warner (1999), Nikki Sullivan (2003), og i en dansk kontekst Michael Nebeling Petersen (2016), blandt mange flere.

Berlant og Warner udfordrer anskuelsen på queerteorien som en decideret teori, og lægger i stedet op til en betragtning af queerteorien som et *queer commentary* (Berlant og Warner, 1995: 343). En queer kommentar, som tænkes som et apparat, der kan appliceres på utallige teoretiske traditioner med formålet at dreje og twist på normaliteter og antagede neutraliteter iboende i den generelle vidensproduktion. Das definerer det således:

“(…) [Q]ueer problematizes and deconstructs normative consolidations of sex, gender, and sexuality, as well as the categories, oppositions, and equations that

sustain them. Consequently, it is critical of all those versions of identity, community, and politics that are believed to evolve naturally from such consolidations. (Das, 2020: 97).

Som jeg vil beskrive i det følgende afsnit 3.1.1 *Queer fænomenologi*, er det blandt andet Ahmeds ambition at *queere* fænomenologien, såvel som at vise, at fænomenologien oftest faktisk er queer som tradition (Ahmed, 2006: 4). Når hun påtaler, at hun vil *queere* fænomenologien, er det for at fremhæve de elementer af magt, socialitet og kulturelle mekanismer, der går forud for den erkendelse, at alt perciperes - ihvertfald i den klassiske fænomenologiske tradition i hendes granskning - og opleves på lige fod, fra menneske til menneske. Og når hun derfra tilmed også angiver, at fænomenologien i sagens natur *er* queer, er det for at anerkende, at fænomenologiens ambition om at have den kropslige og situeredes erkendelse som det primære udgangspunkt *kan* foranledige en queer betragtning på konstruerede normaliteter og erkendelser (Ahmed, 2006: 5). Den kan nemlig ved fænomenologiens centralisering af subjektet, nuancere verden 'som den er'.

Med queerteorien, eller queerkommentaren, som et overordnet rammeværk for afhandlingen, er det også i den feministiske epistemologiske tradition, med hvilken jeg også er situeret i, en ambition for følgende afhandling, at bringe det minoriserede subjekt og dets erkendelser frem i forgrunden ud fra en indsigt om, at disse systematisk har været ekskluderet fra den dominante vidensproduktion. Sandra Harding sonderer i *What Is Feminist Epistemology?* (1991) mellem tre forgreninger af den feministiske epistemologi, navnlig *feministisk empirisme*, *feministisk standpunktsteori* og *feministisk postmodernisme* (Harding, 1991), og det er i denne afhandling standpunktfeminismens tradition, jeg tilslutter mig. Standpunktsteorien har fra den tid Harding beskrev den, været genstand for mange teoretiske diskussioner i blandt andet den kritiske teori, postkolonialisme og queerteorien, og fra en erkendelse om kvinde-figurens immanente standpunkt, i en position der fik kritik for at angive at kvindens position var ét standpunkt i sig selv, og en kritik af standpunktfeminismens hvide, cis-heteroblindhed, som særligt den sorte feministiske tradition tilvejebragte (Alcoff, 2001; Crenshaw, 1991; Collins, 1989; hooks, 1990), er standpunktfeminismens ambition nu at granske erkendelsens kompleksiteter, de marginaliseredes erkendelser og epistemers hierarkisering, gennem begrebet om den situerede vidende (Haraway, 1988; se også Collins, 1989; hooks, 1990; Pohlhaus, 2012, m.fl.).

Queersandheden, som jeg vil udfolde som begreb i de følgende kapitler, beror sig blandt andet på en erkendelse om, at kønnet er socialt konstrueret, hvilket langt hen ad vejen er tilvejebragt af Judith Butlers *Gender Trouble* (1999), eller endda tilbage til Simone de Beauvoirs *The Second Sex* (1949) i den infamøse betragtning om, at man ikke er *født* som kvinde, men at man *bliver* det i en proces faciliteret af kulturelle og sociale instanser (Heinämaa, 1999: 115). Den immanente kritik af objektivitetsidealet (Alcoff, 2001), neutralitetsbegrebet (Haraway, 1998), epistemisk ulighed (Pohlhaus, 2012) er grundlæggende for den feministiske epistemologi og er afgørende i mit teoretiske udgangspunkt for denne afhandling. Parret med queerteoriens ambition om at fordreje og undersøge kompleksiteten i magtmekanismernes intersekerende og undertrykkende strukturer, situerer jeg mig selv, ikke i dikotomien essentialisme kontra socialkonstruktivisme, men snarere i den socialt ontologiske erkendelse om den sociale identitet som en social fakta (Mohanty, 1993) og erkendelsen som værende evigt betinget af situeringen (Das, 2020; DeRocher, 2018; Grosz, 1990; Hartsock, 2006; Haslanger, 2007; Haslanger, 1995; hooks, 1990; Knoblauch, 2012; Oliver, 2003). Das skriver:

(...) [A] queer methodology has a distinct ontology and epistemology that can pose a challenge to modernist ideas of binary, stable categories. Since ontology determines what existences are made possible and visible, a queer methodology renders visible the otherwise marginalized and invisible queer and trans lives, experiences, and encounters. Thus, according to Warner (2004, p. 335), “queer methodology is a methodology of the margins that does not seek to make things intelligible in terms of the heteropatriarchy, but tries to find the words of the margins itself.” It achieves this by not attempting to reify mobile, unstable “disorientations,” instead seeking to expose hetero- and homonormativity (...). (Das, 2020: 104).

Når jeg dermed benytter mig af queerbegrebet i denne afhandling, er det med en indsigt i dets ambition om både at være et paraplybegreb for den menneskelige erkendelse - idet at man kan *være* queer - og et teoretisk-metodisk perspektiv, som heller ikke lader sig afgrænse til en bestemt tradition, i og med at man kan *queere* viden (Ahmed, 2006; Das, 2020: 97-98), gennem queerteorien og -metodologien. Det anvendes som en betegnelse for en særlig opmærksomhed på det, der afviger fra cis- og heteronormativiteten og hvidhedens hegemoni og forpligter sig på at fremhæve og granske normaliteter i erkendelsen (Ahmed, 2006: 5;

Berlant og Warner, 1995: 345; Das, 2020: 98). Queerbegrebet bruges derfor ikke eksklusivt som betegnelse for mennesker forbundet til LGBTQ+-miljøet, men begrebets mening og indhold har nødvendigvis sit afsæt i queeridentifikations-processen for netop LGBTQ+ personer.

3

Queerindividet

Normativity is comfortable for those who can inhabit it. The word ‘comfort’ suggests well-being and satisfaction, but it also suggests an ease and easiness. To follow the rules of heterosexuality is to be at ease in a world that reflects back the couple form one inhabits as an ideal.

Sara Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 2014

Ontology does not allow us to understand the being of the black man, since it ignores the lived experience. For not only must the black man be black; he must be black in relation to the white man.

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, 1952

Det følgende kapitel er en erkendelsesteoretisk undersøgelse af queeridentiteten. Med afsæt i min problemformulering vil jeg undersøge aspekterne af erfaringens muligheder og det levede liv som minoritetsperson gennem de tre problemstillinger: *Hvad vil det sige at opleve undertrykkende strukturer?*; *Hvad betyder den levede erfaring?*; og *Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?* Jeg begynder derfor kapitlet med en granskning af queerbegrebet i sig selv gennem spørgsmålet om, hvordan man ved, om man er queer. Spørgsmålet er i sig selv dybt retorisk, men tjener forhåbentligt det ærinde at problematisere vilkårene for, hvorfor queeridentiteten og -subjektet overhovedet findes som begreb, men også for at undersøge grænselandet mellem den ontologiske, metafysiske queeridentitet og dens iboende socialkonstruktivistiske arv og arnested. Det følgende afsnit tager udgangspunkt i queeraktivisten Mads Ananda Lodahls indledende kapitel “Definitionen på en Mand” i bogen *Upassende Opførsel: 100.000 ord imod Den Heteroseksuelle Verdensorden* (2018), hvor han undersøger Manden som identitet og hans muligheder for selvrealisering gennem kønnede normativiteter. Lodahls afsnit illustrerer kønnets betingede virkelighed, når han undersøger, hvad der samfundsmæssigt udgør begrebet og identiteten Mand. Med afsæt i hans funderen overgår jeg til en undersøgelse af det, der er på spil for de individer, som ikke indpasses i en hegemonisk forståelsesramme, for at undersøge, hvilke omstændigheder der i så fald gør sig

gældende for queerindividet. Derfor overgår afsnittet fra Lodahls emancipatoriske ambitioner og forhåbninger, til Ahmeds og Fanons fænomenologiske betragtninger på det at være queerindivid og et sort subjekt, gennem henholdsvis *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (2006) og *Black Skin, White Masks* (1952). Ahmeds og Fanons perspektiver illustrerer de erkendelsesmæssige konsekvenser af at være afvigende fra normen og implikationerne ved at være betinget af eksterne fortolkninger i deres blotte eksistens, som bliver grundlæggende for at undersøge vilkårene for *hvad* og *hvem* der er et queerindivid. Gennem underafsnittene 3.1.1 *Queerfænomenologi* og 3.1.2 *Hvid fænomenologi* undersøger jeg begges bud på den ikke-neutrale entitet, som den er legemliggjort og konstrueret ud fra den hvide, cis- og heteronormative hegemoniske erkendelse. Med afsæt i disse to afsnit, begriber jeg, hvad det vil sige at opleve undertrykkende strukturer, og hvad den levede erfaring betyder, jævnfør mine problemstillinger og med et dybere kig ind i, den feministiske epistemologiske traditions ambitioner. Afslutningsvist undersøger jeg repræsentationsbegrebet gennem Linda Martín Alcoffs *The Problem of Speaking for Others* (1991). Afsnittet definerer begrebet repræsentation i sig selv, som udtryk for en både partikulær og universel formidling af en levet erfaring. Erfaringerne som jeg skitserer fra Fanon, Ahmed og Lodahl vil dermed blive udgangspunkterne, hvorfra jeg vil nuancere begrebet gennem overvejelser om, hvem er det, man repræsenterer, hvad man reelt set repræsenterer, og hvordan kan man tale om repræsentation på en ikke-essentialistisk facon, når jeg overgår til kapitlerne 4 *Queer-to-queer* og dernæst 5 *Queer opfattelser i LGBT+ Danmark*.

3.1 Hvordan ved man, om man er queer?

“En mand er et menneske, der siger om sig selv: “Jeg er en mand”” (Lodahl, 2018: 26), skriver forfatter og queer-aktivist Mads Ananda Lodahl i sin bog *Upassende Opførsel: 100.000 ord imod Den Heteroseksuelle Verdensorden* (2018), i kapitlet “Definitionen på en mand”. Lodahls bog er et (auto)biografisk værk, der undersøger LGBT+ historien, queerlivet og betingelserne for at leve et queerliv i dagens Danmark, fortalt gennem interviews, statistikker og personlige anekdoter. Bogen sammenfatter i alt 100.000 ord mod det, Lodahl netop kalder ‘den Heteroseksuelle Verdensorden’, som indbefatter samtlige undertrykkende systemer, der påvirker og undertrykker personer i LGBT+ miljøet, men også udenfor miljøet.

Med et undersøgende blik på normerne for en mand, spørger Lodahl omkring i sin omgangskreds, hvad de mener karakteriserer en mand, for at kortlægge definitionen på en mand. Flere af dem, han udspørger, tilslutter sig erkendelser om, at en mand er en, som elsker kvinder, en som har en penis og har et CPR-nummer, der slutter med et ulige tal. Derudover er en mand en, som har kort hår, som er en ægtemand, far eller onkel, og en som elskes af kvinder.

Som Lodahl pointerer, er kvaliteterne og konnotationerne i sig selv ikke forkerte som elementer i en definition af at være en mand, for ganske rigtigt eksisterer netop disse mænd også. Alligevel spørger han, at hvis dette gælder for den almengyldige betegnelse af Mandeidentiteten, hvor efterlader det så dem, der ikke elsker kvinder, som ikke har en penis og dem, som endnu ikke har fået skiftet CPR-nummer efter transition? Og hvad med dem, som har langt hår, som er ugifte, barnløse, uden familie, og som ikke er elsket af kvinder? Er de ikke mænd? (Lodahl, 2018: 25).

Lodahls kapitel taler både ind i en igangværende debat om retten til at påberåbe sig den kønsidentitet, man mener, man er, men fremhæver også kønnenes helt overordnede absurditeter og retfærdiggørende performativiteter. For på hvilke grundlag og i hvilken grad er mandeidentiteten egentlig betinget af, om han kan lide IPA, at køre stærkt, at have en penis eller at være tiltrukket af kvinder (Lodahl, 2018, 25)? Og hvor går grænsen mellem det biologisk betingede, og Mandens kulturelle arv og socialitet? Så i absurditetens eksemplaritet optegner Lodahl de mange betingelser, der tilsammen udgør idéen om en mand, og som validerer mandens mulighed for at tilråbe sig identiteten Mand, ved at indlogere sig i grænsefladen mellem forestillingen om den biologiske mandlige essens og de kulturelle, sociale, æstetiske og relationelle betingelser, der omgiver mande-identitetens mulighed for selvrealisering.

På baggrund af hans mange samtaler navigerer Lodahl derfor mellem to definitioner på Manden: den *snævre* og den *åbne*, i forhåbningen om at lande i en almengyldig begrebsliggørelse af Manden. Den snævre baserer sig på det store sammensurium af konnotationer, som hans venner og bekendte har italesat, og lyder: “En mand er et menneske, der lever op til samtlige biologiske, sociale, juridiske, æstetiske, kulturelle og politiske konventioner for, hvad en mand er” (Lodahl, 2018: 25). Altså er manden den, som i sit

respektive miljø formår at efterleve samtlige sociale konventioner som i den nærværende kontekst sammenlagt tilkendegiver identiteten "Mand".

Den definition kan han ikke tilskrive sig, fordi den i hans optik begrænser mulighedsrummet for mandlig selvrealisering, og fordi den udelukker flere mænd, end den inkluderer. Hvis en mand kun er en mand qua hans evne til at leve op til flere faktorer, sætter det ikke alene transpersoner og interkønnede personer uden for den snævre definition, men også dem, som for eksempel ikke tænder på kvinder, dem som ikke tilskriver sig mandlige arketyperiske karaktertræk, som ikke foretrækker øl frem for vin, ikke kan lide motorsport og ikke kan gro et skæg (Lohdal, 2018: 25).

Den åbne definition, som han derfra tilslutter sig, er som følger: "En mand er et menneske, der siger om sig selv: "Jeg er en mand"." (Lodahl, 2018: 26). En mand er dermed den, som mener, at han er en mand, og som tilskriver sig retten til at definere sig selv som mand. Men som han skriver, er dette heller ikke en uproblematisk fordi selvom:

Det virker indlysende, når man sætter det sådan op, men så står jeg med det nye problem, at gruppen af mennesker, der er mænd, pludselig er blevet så forskelligartet, at der ikke længere er nogen anden fællesnævner end den, at de siger om sig selv, at de er mænd, og så mister ordet igen sin betydning, og hvad skal man så med det? (Lodahl, 2018: 27).

Det leder forfatteren til spørgsmålet om, at hvis end ikke kulturelle, æstetiske og sociale koder kan definere en mand, og hvis alle potentielt kan være mænd, er det dernæst ikke længere et spørgsmål om, *hvem* der kan være mænd, men *hvad* der udgør en mand? Altså, lægger det an til en undersøgelse af, hvilke sociale, kulturelle og normative koder der konstituerer en mand, hvorfra han overgår til en introduktion af blandt andet queerteoriens erkendelser (Lodahl, 2018: 28).

Om det egentligt er såre enkelt, at løsningen findes i den nominalistiske erkendelse, at så længe man blot kan betragte sig som mand, så følger det, at man bliver læst sådan, er tvivlsomt. Og hvordan forholder det sig i så fald, hvis vi betragter en nok endnu mere broget identitetskategori såsom queerpersonen? Med en række sociale konventioner for ikke alene manden, men i denne udlægning også kvinden og queerpersonen - måske nærmere betegnet den transkønnede, den lesbiske, den homoseksuelle og den biseksuelle - og mange flere

identiteter, inklusivt dobbeltminoriserede personer, hvad efterlader det så af mulighedsrum for den enkeltes ret til selvudfoldelse?

Det er nærliggende at betragte Lodahls argument som et udelukkende politisk ideologisk argument, og at det er i konteksten af retten til politisk synlighed og anerkendelse, at hans argument ræsonnerer bedst med hans erkendelsesmæssige ambition og emancipatoriske projekt. Retten til at udleve sin identitet og til at udtrykke sig uden begrænsninger og normativitetens undertrykkelsesmekanismer er nemlig den altovervejende ambition i den kulturelle og sociale bevægelse mod frigørelse i queermiljøet, så i denne kontekst ræsonnerer definitionen potentielt rigtig fint. Men hvad siger det egentlig om mennesket i sig selv, at vedkommende ifølge Lodahl kan være mand, hvis det er hans ønske og behov? Og er det på nogen måde overhovedet muligt at efterkomme erkendelsen om, at det blot er så enkelt at realisere sig som for eksempel queerperson, hvis man da bare siger det i eksempelvis ikke-queerdominante rum? Det er denne knude, jeg gerne vil undersøge.

Mit argument er nemlig, at vi ikke kan afgrænse os til en erkendelse om, at det blot handler om, *hvad* der udgør en queerperson, men at vi også må forholde os til spørgsmålet om, *hvem* der har retten til at være en queerperson, og hvornår, samt i hvilke konstellationer. Derfor vil jeg undersøge de to spørgsmål separat og derefter sammen, altså henholdsvis *hvad* der udgør et queerindivid og dernæst *hvem* der er et queerindivid. Men inden jeg gør dette, vil jeg konsultere queerteoretiker Sara Ahmed og filosof Frantz Fanon.

Fordi hvis vi køber os ind på præmissen om, at subjektet er formet og markeret af normative idealer og forventninger gennem Lodahl, leder det til en undersøgelse af, hvad det da betyder for subjektet, når det, der angiver orienteringen, ikke istemmer sig majoriteten. Som beskrevet i det indledende afsnit til dette kapitel er det fænomenologiens blik på fænomenet og subjektets virkelighed, der i denne kontekst kan åbne op for nuanceret blik på queerindividets mulighed for selvrealisering og til at undersøge spørgsmålet om, hvad det vil sige at opleve undertrykkende strukturer, har jeg valgt at tage udgangspunkt i Ahmed og Fanon.

Ahmeds og Fanons primære ambitioner er at understrege, at erkendelse til ingen tid er en neutral og universel forhandling. Gennem en intersektionel linse undersøger Ahmed, hvordan queerindividet, altså både det seksuelt- og kønsmæssige minoriserede subjekt såvel som det racegjorte subjekt, oplever desorientering som følge af at orientere sig erkendelsesmæssigt i

en ekskluderende hegemonisk forståelsesramme, og det samme gør Fanon, hvis værk er centreret om det sorte subjekt, som opstår og er konstitueret i kontrasten til det hvide subjekt. Begge arbejder fra en erkendelse om idéen om *original*-subjektet; for Fanon den hvide mand og for Ahmed den heteroseksuelle, hvide cis-mand, som agerer udgangspunktet for den universelle erkendelse (Ahmed, 2006; Fanon, 1952).

Sammen bringer Ahmed og Fanon et kritisk fænomenologisk blik på konstruerede normativiteter og aflæsninger af det minoriserede menneske. Derfor vil jeg via disse forfatters værker udfolde følgende to nedslagspunkter og variationer inden for det kritisk fænomenologiske felt: *Queerfænomenologi* og *hvid fænomenologi*. Når jeg tager udgangspunkt i to forfatters fænomenologiske udlægninger, er det, fordi de begge undersøger minoritetssubjektet gennem det henholdsvis markerede og umarkerede og for at gribe *hvad*- og *hvem*-spørgsmålet via Lodahl fra et fænomenologisk udgangspunkt. For Fanon handler *Black Skin, White Mask* om det sorte subjekt, som afstedkommer af den hvide erkendelse, og for Ahmed indbefatter *Queer Phenomenology* også det race-gjorte subjekt, ligesom at hun beskæftiger sig også med den seksuelle orientering og dennes implikationer for subjektet. Fordi mens hudfarve, skønhedstræk og æstetiske og kulturelle forventninger til det ydre i særlig grad dominerer læsningen af et subjekt, og derigennem hvordan dette subjekt oplever at navigere og være i verden, bringer Ahmed perspektivet fra det umarkerede ligeså, gennem et kig ind i effekterne af at navigere i den heteroseksuelle normativitet.

Kombinationen af de to bringer dermed et intersektionelt blik på kropslige læsninger og erkendelser gennem en samlet indsigt i det, der henholdsvis er markeret og umarkert. Selvom begge forfattere taler ind i en erkendelse, som følger af den fysiske krop i henholdsvis kønnede og racialiserede rum, kan jeg gennem kombinationen af de to forfattere nuancere, hvad orienteringen betyder for minoriserede subjekter med både tydelige, såvel som skjulte markører. At kombinere disse indikerer også et aktivt valg fra min side om at anerkende både det kønslige subjekt og det racegjorte subjekt som yderst sammenflettede i den sociale realitet og at anerkende, at vi ikke kan betragte den ene uden at anerkende den anden. Jeg tilslutter mig her Sally Haslangers betragtning i artiklen *Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?* (2000):

(...) [T]here are striking parallels between race and gender. Both gender and race are real, and both are social categories. Neither gender nor race is chosen,

but the forms they take can be resisted or mutated. Both race and gender (as we know it) are hierarchical, but the systems that sustain the hierarchy are contingent. And although the ideologies of race and gender and the hierarchical structures they sustain are substantively very different, they are intertwined.” (Haslanger, 2000: 51).

3.1.1 Queer fænomenologi

Gennem en parafrasering af Simone de Beauvoir fremskriver Ahmed: “One is not born, but becomes straight” (Ahmed, 2006: 79) og understreger dermed præmissen for queerindividets tilblivelse i *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* (2006). Værket udspringer af en interesse i orienteringen: Hvad betyder det at være orienteret *mod* noget, hvilke implikationer følger, når ens orientering ikke istemmer sig majoriteten, og hvad er konsekvenserne deraf? (Ahmed, 2006: 1). Med *queer*begrebet som præfix til fænomenologi bringer Ahmed en alternativ drejning på orienteringsbegrebet ved først og fremmest at forholde sig undrende til selve orienteringsbegrebets semantiske ladning gennem erkendelsen af, at verden *ikke* opleves og begribes neutralt af hver enkelt, men er situerede i erkendelser, som er implicerede af en såkaldt *heteroseksualiserings*-tilblivelse.

Ahmeds værk baserer sig på en interesse for fænomenologiens potentiale, i at granske konstruerede normativiteter og (heteroseksuelle) intentionaliteter i erkendelsen om at:

Phenomenology can offer a resource for queer studies insofar as it emphasizes the importance of lived experience, the intentionality of consciousness, the significance of nearness or what is ready-to-hand, and the role of repeated and habitual actions in shaping bodies and worlds. (Ahmed, 2006: 2).

Dog angiver Ahmed også hurtigt, at den fænomenologiske tradition har været utilstrækkelig i at begribe signifikansen af queerorienteringen. For som de to kapitler “Orientations Toward Objects” og “Sexual Orientation” udfolder sig, vil læseren nemlig bemærke, at selvom hun anlægger en særlig opmærksomhed på netop den levede erfaring, intentionaliteten af bevidstheden, betydningen af det der er ‘ready-to-hand’ og betydningen af vanemæssige handlinger, som former kroppe og verdener, så er det i rammen af, hvordan de opleves af queerpersonen - altså denne, som afviger fra det normative (Ahmed, 2006: 2).

Gennem første kapitel, begriber hun intentionaliteten og nærheden af nogle objekter frem for andre. Via Edmund Husserls bord-metafor som et fænomen, der granskes af filosofien, og et fænomen hvorfra filosofien skabes, argumenterer Ahmed først og fremmest for, at vi ikke udelukkende bør granske Husserls metaforiske bord i sig selv, men at vi må anerkende og undersøge de konstellationer og historiske konfigurationer, som muliggør for Husserl at indtage bordet og betragte dets fænomen alene (Ahmed, 2006: 29). Ahmeds argument er, at vi ikke alene kan betragte bordet, hvorfra filosofien skabes, men at man altid tillige skal have en opmærksomhed på de strukturer, der muliggør for Husserl at sidde ved dette bord og netop filosofere (Ahmed, 2006: 29-30), såsom kvindens domesticitet og den race-gjortes rolle i livet hos den hvide. Det er i fænomenologiens begriben, at Ahmed sætter erkendelsens tilblivelse under luppen. Er det alene på papiret på bordet, hvorfra Husserl sidder, at filosofien udspringer? Eller er det, som når hun relaterer til sin egen positionalitet og angiver, at "(...) my impressions of this study does not begin with the words written on this paper. My impressions are affected by other books I have read in my own literary genealogy (...). (Ahmed, 2006: 30), noget der tillige beror sig på traditioner, normer og forudgående erkendelser, der muliggør tilblivelsen af disse? Den umiddelbare erkendelse for Ahmed er, at imens Husserl altså kan se bordet som et neutralt fænomen, er det givetvis fordi hans køns historicitet og mulighedsrum tillader ham at betragte det således.

Husserls såkaldte 'blindhed' for det forudgående arbejde, dermed, muliggør hans begriben af bordet, hvilket henleder Ahmed til en betragtning af, at Husserls orientering kan være illustrativ for heteroseksualitetens normative og implicite orienteringsproces. Hun fremskriver:

By reading the objects that appear in Husserl's writing, we get a sense of how being directed towards some objects and others involves a more general orientation toward the world. The objects that we direct our attention toward reveal the direction we have taken in life. Other objects, and indeed spaces, are relegated to the background; they are only ever co-perceived." (Ahmed, 2006: 32).

Og det er fra den erkendelse, at kønsbestemte erkendelser og orienteringer muliggør for eksempelvis for Husserl at betragte bordet, mens han blot *co-perceiver* det omkringliggende, at Ahmed overgår til en betragtning af, hvad det implicerer at indtage et rum gennem

orienteringsbegrebet. Fordi queerorienteringen begynder ved desorientering, og desorientering beror sig på det rummelige, skriver Ahmed. Vi kan, mener Ahmed, være orienterede mod noget uden at være opmærksomme eller klare over, hvad vi orienterer os imod (Ahmed, 2006: 5), ligesom i tilfældet med Husserl. Og orienteringen, som hun vil beskrive derefter, handler ikke alene om at finde sin vej rent erkendelsesmæssigt, men også hvordan vi kommer til at "føle os hjemme" og hvori individet indpasses (Ahmed, 2006: 7):

Orientations shape not only how we inhabit space, but how we apprehend this world of shared inhabitation, as well as "who" or "what" we direct our energy and attention toward. A queer phenomenology, perhaps, might start by redirecting our attention toward different objects, those that are "less proximate" or even those that deviate or are deviant." (Ahmed, 2006: 3).

Det er i denne hurtige sammenkøbing, at vi overgår til begrebet *seksuel orientering*. Når Ahmed angiver, at man ikke fødes som heteroseksuel men bliver det, relaterer det sig til erkendelsen om, at tilblivelsen ikke er en neutral proces, men er faciliteret af noget så normativt, at det nærmest fremgår umarkeret, gennem det hun kalder 'compulsory heterosexuality', altså 'tvungen' heteroseksualitet (Ahmed, 2006: 91).

For at eksplicite termen 'tvungen heteroseksualitet' kan vi begynde ved begrebet *seksuel orientering* og dets historie. Seksuel orientering, som noget man *har*, er, som Ahmed beskriver det, et relativt nyt fænomen (Ahmed, 2006: 69). Det er blandt andet gennem Foucault og senere Butler, at begrielsen af den seksuelle orientering er blevet fremlagt som en markeret tilblivelse, og hvori heteroseksualitet bliver normaliseret (Ahmed, 2006: 69; Ahmed, 2006: 71). Men selve begrebet orientering, som i dets etymologiske forstand jo egentlig henleder en til at tænke i spatiole rammer, er også af nyere tid. Hun skriver:

The transformation of sexual orientation into "a species" involves the translation of "direction" into identity. If sexual orientation is understood as something one "has," such that one "is" what one "has," then what one "is" becomes defined in terms of the direction of one's desire, as an attraction that pulls one toward others. (...) In being straight, for example, one's desire follows a straight line, which is presumed to lead toward the "other sex", as if that is the "point" of the line. The queer orientation might not simply be

directed toward the “same sex,” but would be seen as not following the straight line. (Ahmed, 2006: 70).

Heteroseksualiteten følger dermed en såkaldt ’naturlig’ eller endda normal retning, så at sige, og det er således i bruddet med denne retning, at queertilblivelsen udspringer.

For at blive i de rumlige metaforer kan vi betragte det som om, at banen så at sige er kridtet op for den cis-heteroseksuelle, hvis erkendelse og tilblivelse er angivet af en iboende fremadrettet linje, som individet kan følge, hvilket dermed følger, ikke er givet for queerindividet. Det følger herunder det at blive et (hetero)seksuelt væsen i puberteten, at anticipere familiedannelse og at indgå i (heteroseksuelle) ægteskaber, og alt hvad det heteroseksuelle narrativ ellers indebærer. Det følger dermed, at queerindividet gøres til et objekt, i dets desorientering og i dets manglende evne til at efterleve den cis-heteronormative erkendelse:

In simple terms, disorientation involves becoming an object. It is from this point, the point at which the body becomes an object, that Fanon’s phenomenology of the black body begins. By implication, we learn that disorientation is unevenly distributed: some bodies more than others have their involvement in the world called into crisis. This shows us how the world itself is more “involved” in some bodies than in others, as it takes such bodies as the contours of ordinary experience. (Ahmed, 2006: 159).

Den såkaldte naturalisering, eller normalisering, af heteroseksualiteten bliver dermed en slags ‘udretningsanordning’ (oversat fra *straightening device*), der indbefatter erkendelsen om, at heteroseksualitet er i overensstemmelse med det normative, mens queerbegæret er afvigende (Ahmed, 2006: 70-71):

The lines we follow [e.g. heteroseksualitet] might also function as forms of “alignment,” or as ways of being in line with others. We might say that we are orientated when we are in line. We are “in line” when we face the direction that is already faced by others. (Ahmed, 2006: 15).

Den tvungne heteroseksualitet opererer dermed som et såkaldt “(...) straightening device, which rereads signs of queer desire as deviations from the straight line.” (Ahmed, 2006: 23), fordi det følger, at de, som ikke indretter sig i den heteroseksuelle, normative

tilblivelsesproces, er afvigere og 'bemærkelsesværdige', og bekræfter derigennem også, at heteroseksualiteten er det primære udgangspunkt for, hvad subjektet til enhver tid situeres i.

At være på linje med noget, herunder at være *straight*, retter ifølge Ahmed ens begær mod reproduktion, ægteskab og de linjer, der tilkendegiver og konstituerer ens identitet i den heteroseksuelle forståelsesramme, og således bekræftes den enkeltes identitet, i den lige linje over mod dens ikke-identitet, altså fra kvindens begær til manden og omvendt, for eksempel (Ahmed, 2006: 69). Alle der ikke følger begærets normative retning, altså følger begæret efter *manden*, som kvinde, og vice-versa, falder bemærkelsesværdigt uden for normen, og konceptet om at have en seksuel orientering tilfalder således dem, som ikke indgår i normalen. Vi kan betragte citatet: "The emergence of the term "sexual orientation" coincides with the production of "the homosexual" as a type of person who "deviates" from what is neutral." (Ahmed, 2006: 69). For i Ahmeds univers er den ikke-heteroseksuelle og ikke-cis-kønnede krop og erkendelse altså en evig forstyrrelse af det neutrale og ligefremme - det som hun i passende semantik kalder *straight*. Altså både i henhold til orienteringen, men også bare til individets formåen med at indpasse sig det normative: "The queer subject within straight culture hence deviates and is made socially present as a deviant." (Ahmed, 2006: 21).

Og således indtager heteroseksualiteten rummet ligesom bordet for Husserl, som noget folk organiserer sig omkring og som mennesket orienterer sig ud fra. Og som noget, der også forsvinder ud af syne indtil det øjeblik, hvor det bliver brudt med; når ens begær er queerorienteret. Queertilblivelsen starter dermed med desorienteringen, og desorienteringen foranlediges af cis-heteronormativitetens hegemoni.

3.1.2 Hvid fænomenologi

Ontology does not allow us to understand the being of the black man, since it ignores the lived experience. For not only must the black man be black; he must be black in relation to the white man. (Fanon, 1952: 90).

Fanons værk *Black Skin, White Mask* (1952) beskriver hans oplevelser af det sorte subjekts tilblivelse, og hvordan den sorte mand er skabt *for* og *af* den hvide krop. Fanons værk anlægger et blik på, både hvordan den racegjorte krop oplever racisme, men også i en erkendelsesmæssig forstand er konstitueret som en nødvendig modkomponent i den hegemoniske hvide erkendelse og tilblivelse. Værket understreger derigennem, hvordan

kroppens oplevelser og rådighedsrum reelt set er afgrænset til den hvide krops position, ligesom Ahmed også gør.

Hvidhed som erkendelsesmæssig kategori, i Fanons værk, er arnestedet, hvorfra mennesket forstår og realiserer sig selv, men ifølge Fanon er den så umarkeret, at den fremgår ikke-eksisterende, ligesom cis-heteroseksualiteten er for Ahmed. I realiteten ved vi end ikke, at den netop er så konstitutiv for den generelle erkendelse, fordi den agerer umarkeret og usynlig for dem, hvis erkendelse ikke istemmer sig det hvide liv. Og det er således i hvidhedens normalitet og transparens, at subjektet skabes, og derigennem hvorfra modsætningerne ligeledes konstitueres: “As painful as it is for us to have to say this: there is but one destiny for the black man. And it is white.” (Fanon, 1952: xiv).

Hvidhed, som en analytisk kategori, bliver for Fanon et redskab til at forstå oplevelser, som er markerede af en race-gørende faktor. Fanons overskyggende argument er, at ingen erkendelse er umarkeret af den racialiserede erkendelse, og at al erkendelse sker i relief til den hvide erkendelse. Herunder er det i negationer og i det dialektiske forhold mellem det hvide og det ikke-hvide, at det sorte menneske er skabt. Derigennem er hvidheden et forankringspunkt, hvorfra mennesket kan orientere sig, hvad end det er i overensstemmelse med den hvide erkendelse eller står i direkte kontrast til den hvide erkendelse, såvel som at det er heteroseksualiteten der er afgørende for Ahmed. Fanons værk handler dermed om tilblivelsen af den sorte mand, som han i *Black Skin, White Masks* argumenterer for, til ingen tid er betinget af en helt igennem neutral tilblivelsesproces. Snarere er den betinget og markeret af hvidhedens omkringliggende normativitet: “I came into this world anxious to uncover the meaning of things, my soul desirous to be at the origin of the world, and here I am an object among other objects.” (Fanon, 1952: 89).

Fanon bevæger sig imellem den postkoloniale tradition, det fænomenologiske og det psykoanalytiske, når han forholder sig til konstruktionen af det sorte individ, og fletter derigennem også flere traditioner ind i sin erkendelse om, hvad der konstituerer og muliggør realiseringen for det sorte subjekt. Fanons primære argument er, at den sorte krop altid vil være udgjort af, og skabt i negationen med, den hvide, da det sorte subjekt ganske enkelt ikke er en uafhængig eksisterende identitetskategori, men er i stedet et objekt, der kun i relationen til den hvide kan opnå erkendelsen:

In the white world, the man of color encounters difficulties in elaborating his body schema. The image of one's body is solely negating. It's an image in the third person. All around the body reings an atmosphere of certain uncertainty. I know that if I want to smoke, I shall have to stretch out my right arm and grab the pack of cigarettes lying at the other end of the table. As for the matches, they are in the left drawer, and I shall have to move back a little. And I make all these moves, not out of habit, but by implicit knowledge. A slow construction of myself as a body in a spatial and temporal world-such seems to be the schema. It is not imposed on me; it is rather a definitive structuring of my self and the world-definitive because it creates a genuine dialectic between my body and the world. (Fanon, 1952: 90-91).

Fanon medgiver i citatet, at hans erkendelse er formet af en definitiv strukturering af ham selv, som ikke er afstedkommet af hans egen subjektivitet, ligesom Ahmed. Det er altså det normative, de omkringliggende erkendelsesmæssige ressourcer og gennem markeringen af hans sorte hud, at han kan erkende.

Dermed er Fanons værk et direkte blik ind i hvidhedens normaliteter og hvidhedens hegemoni, som det opleves af en sort mand, og som det spiller ind i den realitet og virkelighed, som race-gjorte personer befinder sig i. Men som han også beskriver det, er det også i de sociale kontekster og iboende i den dominante forståelse, at hvidheden regerer. I teksten *Towards a phenomenology of racial embodiment* (1999) af Linda Alcoff, beskriver Alcoff også den sociale realitet i, hvordan race ligeledes indgår i den almene og *vanemæssige* aflæsning af mennesker, hvor hun også inddrager Merleau-Ponty:

I will argue that Merleau-Ponty's concept of the habitual body – a default position the body assumes in various commonly experienced circumstances that integrates and unifies our movements – could be useful here to understand how individuals fall into race-conscious habitual postures in cross-racial encounters. Merleau-Ponty is mainly discussing motor habits of perception and movement used in performing various operations such as driving or typing, but the concept can easily be applied to postural attitudes and modes of perception taken in interactions with others whose identities are marked by gender, race, age, and so on. Following Fanon, Gordon and Weiss, I will also

argue that racialization structures the visual sphere and the imaginary self, and can block the development of coherent body-images. (Alcoff, 1999: 18).

Som Alcoff beskriver det, er hvidhedens ressourcer for den racegjortes erkendelse altoverskyggende og gennemtrængende normativ i nærmest alle henseender. I relation til hvidheden opstår det sorte subjekt, men kun som en gensidigt afhængig og dialektisk funderet entitet kan den sortes erkendelse opnås, i en evig opposition til den hvide. Ahmed beskriver hvidhedens normalitet som "verdslig", idet den opererer nærmest umarkeret og ubemærket, og hvidhed, som altså også Fanon tilskriver sig, kan vi altså betragte som en konstant i menneskets væren (Ahmed, 2007: 150). Alcoff supplerer: "Because race works through the domain of the visible, the experience of race is predicated first and foremost on the perception of race, a perception whose specific mode is a learned ability." (Alcoff, 1999: 20).

3.2 Hvad er et queerindivid?

Det er først og fremmest et yderst ledende spørgsmål, både hvad der udgør et queerindivid, og hvem der dermed er et queerindivid, men den karikatur kan vi prøve at lege med, så længe den kan fremme læsevenligheden og -fornøjelsen.

Hvis vi Kevin Kumashiros udlægning, er et queerindivid den, som på op til flere forskellige måder bryder med den normative forventning til hegemoniske kønsforståelser, hvilket også lægger op til en alsidig amalgamation af individer i én større gruppe - det vi kan kalde queermiljøet. Og konsulterer vi Ahmed og Fanon, kan vi betragte queerindividet som det, som gøres til objekt qua dets desorientering med det normative - herunder den hvide, cis-heteronormative erkendelse (Ahmed, 2006; Fanon, 1952).

Som Lodahl fremskriver, eksisterer der utallige koder og forventninger til det individuelle menneske, både æstetiske såvel som kulturelle og sociale koder, hvorfra vi kan udlede, at begrebet *queerperson* som entydig entitet er svær at definere, hvis vi vil medregne begrebets mange nuancer og facetter, i henhold til dets subjektivitet. Det er ganske enkelt en non-starter at nedfælde alt, hvad der udgør en queerperson, hvis det ikke netop indebærer alt fra det helt partikulære, i den individuelle smag, til generaliserbare markører. Alligevel må vi italesætte en form for fællesnævner, der kan agere udgangspunktet for queerlivet, og hvorfra vi kan italesætte en essens eller en parallelitet i queermiljøet, sådan groft set.

For at begribe desorienteringen for Lodahl, Ahmed og Fanon, vil jeg introducere filosof Kelly Oliver for at undersøge, hvad der er på spil rent erkendelsesmæssigt for et queerindivid, når det er situeret i bestemte rammer, såsom det hvide, cis-heteronormative. Oliver begriber subjektets spænd mellem det individuelle og det kollektive i *Subjectivity and Subject Position: The Double Meaning of Witnessing* (2003), hvor hun undersøger konstruktionen af subjektet gennem hendes opdeling af *subjektiviteten* og *subjektpositionen*. Oliver argumenterer for, at konstruktionen af subjektet sker i en konstant forhandling mellem det helt subjektive, *subjektiviteten*, og de sociokulturelle faktorer, identitetens historicitet og de omgivelser, der positionerer og definerer subjektet gennem dets *subjektposition* (Oliver, 2003: 137). I Olivers begrebsliggørelse er subjektet altså skabt i en evig forhandling med det, der rammesætter normerne og den dominante, hegemoniske forståelse af et individ, såvel som det *at være* et individ i verden, der er situeret i gængse normer og standarder for selvrealisering. Dermed kan vi forstå konstruktionen af subjektet som det, der særligt og til enhver tid eksisterer i spændet mellem det sociale, eller kollektive, og det individuelle.

Erkendelse sker dermed ifølge Oliver i en dialektisk forhandling mellem subjektiviteten og subjektpositionen, hvori subjektet skabes, og herigennem anerkender Oliver, at eksterne, historiske og sociokulturelle faktorer kan have en potentielt stor indvirkning på subjektets erkendelse: "Our experience of ourselves as subjects is maintained in the tension between our subject positions and our subjectivity. Subject positions, although mobile, are constituted in our social interactions and our positions within our culture and context." (Oliver, 2003: 137).

Oliver anerkender altså, at mens subjektet har en subjektivitet som i sagens natur er yderst individuel, så vil den altid være i dialektisk forhandling med subjektpositionens iboende historicitet. Tager vi igen fat i Ahmed, er det den samme normaliseringsproces som orienterer sig i heteroseksualiteten, der er afgørende for subjektpositionens tilblivelse: "In shaping one's approach to others, compulsory heterosexuality also shapes one's own body, as a congealed history of past approaches." (Ahmed, 2014: 145). Det betyder altså, at subjektet aldrig er fri fra omkringliggende indtryk og associationer, både i det nuværende sociale rum, men også i det historiske sociale og kulturelle rum. Nancy Hartsock fremlægger en tilsvarende indsigt, gennem Antonio Gramscis forståelse af subjektiviteten, i artiklen *Experience, Embodiment, and Epistemologies* (2006):

I was in fact putting forward a very different understanding of subjectivity, importantly indebted to Antonio Gramsci, in which the concept of the individual, or subject, is seen as an "ensemble" of social relations. This is for me an important aspect of standpoint theories: they are not about individuals reporting their experience but groups coming to understand the social relations in which they are involved. (Hartsock, 2006: 179)

Som fremskrevet i det forrige afsnit, ser vi det illustreret gennem Fanon, når han skriver, at hans subjektivitet til enhver tid er betinget af konnotationerne til hans sorte identitet. Det er noget nær umuligt for ham at blive læst som andet, end det hans sorte huds historicitet tillægger hans subjektivitet af mening og fortolkning (Fanon, 1952). Og det samme gælder for Ahmed i den erkendelse, at hendes identitet og selverkendelse altid er betinget af desorienteringen mellem det normative og hendes selvrealisering som queerperson (Ahmed, 2006). Der vil derigennem altid eksistere eksterne faktorer og forventninger til subjektet, potentielt uagtet af dets identitetsmarkører, og vi kan derfor begynde at betragte *hvad*-spørgsmålet gennem en indsigt i, at subjektet i sig selv altid er betinget af et spørgsmål om, hvad der ligger omkring dette af normer, forventninger og forestillinger om subjektet. Dermed kan vi også gennem Lodahls blik betragte idéen om manden, eller queerpersonen, som den der bedst performer disse. Vedkommende som i bedste stil formår at indpasse, passere og gebærde sig som en konventionel mand, kvinde, queerperson med flere, inden for konventionens rammer. Med dette afsæt vil jeg nu derigennem undersøge, *hvem* der i så fald er et queerindivid.

3.3 Hvem er et queerindivid?

Hvis det er i diskrepansen mellem subjektpositionen og subjektiviteten, at subjektet realiserer sig selv, eller i desorienteringen, er det nærliggende at undersøge de konkrete betingelser, subjektet netop er situeret i, hvorfor jeg fristes til at stille *hvem*-spørgsmålet på samme tid, som jeg stiller *hvad*-spørgsmålet. For først at vende tilbage til Lodahls afsluttende ræsonnement om, at en mand er en mand, når han postulerer, at det er det, han er, er det essentielt, at jeg gransker denne logik, inden jeg selv havner i en snørklet konflikt mellem Lodahls essentialisme og den biologiske essentialisme.

For selvom jeg i overvejende grad er tilhænger af Lodahls argument, hvis jeg alene forholder mig til hans politiske og endda idealistiske ambition, er den kritisabel i den forstand, at den

kommer til at overgå til en nærmest essentialistisk karakter, som ellers er netop det, jeg forsøger at undgå. At en mand er en mand, når han siger, han er en mand, tillader potentialet for, at alle kan påberåbe sig retten til den retmæssige individuelle aflæsning, men er dette rigtigt og overhovedet muligt? Hvis vi ikke kan definere en mand ud fra, *hvem* han er, men blot må kigge på, *hvad* der udgør ham, anerkender vi, at manden er skabt af eksterne normer og strukturer, der rammesætter hver enkeltes forudsætninger for at realisere sig selv. Når jeg derfor, gennem Lodahl, spørger til, *hvad* der udgør et queerindivid, befinder svaret sig i erkendelsen om, at queerindividet både er skabt i negationen med det, det ikke er; en del af majoriteten, som vi også har kunnet granske via Oliver, og som også udledte fra Ahmed og Fanon. Alligevel må vi ikke slippe spørgsmålet om, *hvem* der må være et queersubjekt helt endnu.

Givetvis er hvem-spørgsmålet et komplet arbitrært spørgsmål, fordi i en ideel verden, og i den som Lodahl visualiserer, kan jeg udlede, at de fleste principielt set kan være queerpersoner og har den frie ret til at udfolde deres queeridentitet, som de ønsker. Kigger vi så alligevel på både de strukturelle og institutionelle niveauer, men i særlig grad også de sociale rammer, som queerindividet er situeret i, er det hurtigt, at vi bemærker, at queerindividet ikke i alle henseender og i alle miljøer helt må være queerperson alligevel, og at rammerne og normerne for, *hvem* der må være queerperson, også er fastlagte i de sociale kontekster, som de eksisterer i.

I den helt modsatte ende af, hvad Lodahl angiver konstituerer Manden, er det underfundigt, at Kumashiros position nærmest tilkendegiver, at queerpersonen defineres ud fra det komplette fravær af overholdelsen af normative idealer. Hvor manden i Lodahls snævre definition er ham, som på bedst vis kan balancere samtlige sociale og kulturelle, såvel som æstetiske og juridiske forventninger til idéen om Manden, som han ikke selv tilslutter sig, er queerpersonen den, som i bedst formåen lykkes med at bryde samtlige konventioner, herunder sociale, kulturelle, æstetiske og juridiske forventninger til sin umiddelbare læsning, om det så er i henhold til det mandlige køn, det kvindelige køn eller i queeridentiteten som sig selv. Det kan lede os til en indsigt i, at queerindividet altid vil være det, der står i helt skarp kontrast til det normative, ligesom vi udledte ved Ahmed og Fanon (Ahmed, 2006; Fanon, 1952).

Men helt så enkelt er det heller ikke, når vi bevæger os væk fra den heteronormative kontekst og i stedet situerer os i queermiljøets egne kontekster og sociale miljøer. Fordi som ene-kategori eksisterer queeridentiteten heller ikke nødvendigvis, som Lodahl siger om Manden og som Kumashiro jo også egentlig siger om queerpersonen. Og en afgrænset social gruppe og et politisk fællesskab eksisterer heller ikke givetvis altid. I forhold til mennesket i sig selv findes der queerpersoner som indgår i miljøet på grund af deres seksualitet. Det gælder oftest lesbiske, biseksuelle, bøsser, panseksuelle, aseksuelle med flere. Dertil findes der queerpersoner, hvis identitet er den bærende markør. Det inkluderer transpersoner, nonbinære og genderqueers. Og så er der naturligvis også kombinationen af begge. Derudover kan vi yderligere tale om queerpersoner, som er dobbeltminoriserede, altså eksempelvis queerpersoner, der også er etniske minoriteter eller handikappede og/eller tilhører en religiøs minoritet blandt flere, og som skaber queerkollektiver, der prioriterer anerkendelsen af deres dobbeltminorisering. Altså er det ikke alle queerrum såvel som sociale grupper, hvori queeridealet opererer på samme vilkår, hverken uden for queermiljøet eller inden for queermiljøet. For eksempel er det heller ikke alle queerrum, der inkluderer transpersoner i deres politiske og ideologiske kampe, alene af den grund at de ikke anerkender transidentiteter (TERFs Explained). Og så er der queerkollektiver, der prioriterer at skabe rum for BIPOCs (black, indigenous people of color), og som derigennem fastholder retten til at skabe separatistiske rum på baggrund af års race- og etnicitets-diskrimination internt i LGBTQ+ miljøet (NY Times). Så for at det ikke skal være nemt at kunne definere, hvem et queerindivid er, ej heller hvad der udgør det, komplicerer vi yderligere spørgsmålet, ved at granske de forskellige miljøer queerindividet situeres i.

Vi kan prøve at beskrive det som det eksterne og det interne, henholdsvis det hvori den heteronormative ramme dominerer, og det hvori queerkollektiviteten dominerer, ved at granske begrebet *at passere*. I queerterminologien henviser det at *passere* til det faktum, at man som eksempelvis transperson kan *passere* som en ciskønnet person, altså at man for eksempel kan *passere* som *mand*, efter at man har transitioneret, og ikke oplever at blive fejllæst i sit kønsudtryk eller qua sit kønsudtryk (LGBT+ Danmark Ordbog). Fordi det relaterer sig også til, hvorvidt man kan *passere* som heteroseksuel, hvis man eksempelvis som lesbisk kvinde klæder sig feminint og ikke som en stereotypisk lesbisk, hvad end det ellers indebærer. At *passere* afhænger af æstetiske markører i henhold til det udtryksmæssige, men beror sig også på sociale afkodninger såsom hudfarve, attitude, femininitet, maskulinitet

blandt mange flere, og evnen til at indfri den hegemoniske forventning til, hvordan man udlever sit køn. Og så er det i de fleste tilfælde også dybt kontekstuelle og komplekst. For er det eksempelvis et ønske for en queerperson at passere, i ikke-queerdominante rum? Og er det ikke også et ønske for en nonbinær, ikke nødvendigvis at passere som hverken eller? Iboende i erkendelsen om, at alt er socialt konstrueret, kan vi altså ikke underkende, at æstetiske og kulturelle koder definerer og reproducerer essenser, men også at de varierer fra miljø til miljø, som blandt andet også er Lodahls primære argument (Lodahl, 2018: 26), såvel som det er Olivers, gennem hendes betragtning af subjektpositions-begrebet (Oliver, 2003) og Ahmeds og Fanons, gennem orienteringsbegrebet (Ahmed, 2006; Fanon, 1952). Altså, er *hvem*-spørgsmålet også ret kontekstuel betinget.

Spørgsmålet om, *hvad* og *hvem* der er en mand, bliver dermed på én og samme tid blandet sammen, fordi vi ikke alene kan kigge på de eksterne strukturer og den hegemoniske kønsforståelse, der bestemmer kønnet, men også må tolke på, hvilke kulturelle koder der i mange forskellige kontekster tillader nogle og ekskluderer andre, hvis de for eksempel ikke performer deres køn i tilstrækkelig grad i henhold til de sociale forventninger. Spørgsmålet om, *hvem* der må være queerperson, leder os til en betragtning af, at *hvem*-spørgsmålet er gensidigt afhængigt af *hvad*-spørgsmålet og dermed tillige er afhængigt af de sociale og kulturelle bestemmelser, der omgiver subjektet. *Hvem* er dermed også lige så arbitrært, fordi det tillader for nogle at udtrykke sig på den ene måde i den ene kontekst, og på den anden måde i en anden kontekst, såfremt af de lykkes med at passere, eller ikke lykkes med at passere. Følger vi igen Ahmeds linje-begrebsliggørelse, er det i nogle kontekster et givent at den heteroseksuelle krop er på linje med normaliteten, og potentielt omvendt, eller ihvertfald nuanceret, i queermiljøet (Ahmed, 2006: 15). Queertiblivelsen er dermed også markeret af det nærværende miljø, som konstituerer mulighedsrummet, og som queerindividet er situeret i, ligesom at queerindividet til enhver tid vil være situeret i op til flere kontekster:

The spatiality of this term [queer] is not incidental. Sexuality itself can be considered a spatial formation not only in the sense that bodies inhabit sexual spaces (...), but also in the sense that bodies are sexualized through how they inhabit space.” (Ahmed, 2006: 67).

Dermed kan vi altså betragte idéen om manden, via Lodahl, som et udtryk for en konflikt mellem forhåbningen om den absolutte individualitet og den eksterne og strukturelle ramme,

hvori subjektet realiseres. *Hvad* der udgør, og *hvem* der må være en queerperson, vil til enhver tid være afhængigt af de sociale rammer og kontekster, der definerer subjektets mulighedsrum, og det er heri, at vi kan begynde at betragte potentialet for den levede erfaring.

3.4 Den levede erfaring og de undertrykkende strukturer

Jeg har bevæget mig omkring spørgsmålet om, *hvad* der udgør et queerindivid, og *hvem* der må være et queerindivid gennem Lodahls argumentation og gennem Ahmed og Fanons fænomenologi, såvel som Olivers subjekt-begreb, men også det nok lidt direkte spørgsmål om, hvordan man ved, om man er queerperson. Som jeg beskrev tidligere, giver Lodahls argumenter mening, hvis jeg betragter det fra hans moralske position, men bliver straks mere konfliktende, hvis det anskues gennem de essentialistiske implikationer, som hans udsagn bærer med sig. Lodahl bevæger sig mellem det strukturelle, gennem den socialkonstruktivistiske position, og anerkender, at mennesket er skabt af diskurser og - i hans optik - absurde forventninger. Men han bevæger sig også over i en nyminalistisk position ved at erklære retten til komplet selvbestemmelse, som det eneste alternativ til det strukturelles implikationer på subjektet. I en overhængende grad efterlader det os i en position som ligger imellem Lodahls essentialisme og den biologiske essentialisme, hvis vi altså betragter hans argument som værende situeret i konteksten af den cis-heteronormative erkendelse. Derfor vender jeg tilbage til de oprindelige spørgsmål: *Hvad betyder den levede erfaring?* og *Hvad vil det sige at opleve undertrykkende strukturer?*

Ahmed og Fanon understreger implikationerne af at være minoritetsperson, både i henhold til om det er markeret eller umarkeret. Begge forfattere kontradikterer derigennem idealet om den ontologiske neutralitet og italesætter en slags *dobbeltbevidsthed* iboende minoritetspersonen, som er immanent i erfaringen med at være ikke-normativ (Fanon, 1952; Ahmed, 2007: 153; Ahmed, 2006). Følger vi Satya P. Mohanty i teksten *The Epistemic Status of Cultural Identity: On "Beloved" and the Postcolonial Condition* (1993), kan vi gennem Fanons, Ahmeds og særligt Olivers udlægninger, forstå subjektet som både værende konstrueret i lige så høj grad som det er ægte, så at sige:

First, this account of cultural identity explains an important way in which identities can be both constructed (socially, linguistically, theoretically, etc.) and "real" at the same time. Their "reality" consists in the fact that they refer

outward, to causally significant features of the social world. (Mohanty, 1993: 69)

Lodahl, Fanon og Ahmed orienterer sig i perspektivet om positionens begrænsning. Selvom Lodahls argument uheldigvis lander i en ukonstruktiv absolutisme, kan vi alligevel ikke undlade at betragte hans karikerede og næsten absurde udlægning gennem dets kritik af mande-begrebets iboende konnotationer og normer. For alt imens Lodahls kapitel i glimrende grad illustrerer de mange forventninger til mandens kønnede fremtoning og performance, som decideret absurde, er det også tydeligt at gennemskue, at de mange venner og kollegaer, som han har udspurgt, baserer deres overbevisninger på en række forventninger om biologisk essens og iboende mandlige identiteter.

Gennem de sidste afsnit har jeg kredset om begreberne *mand*, *sort* og *queer*. Uden at ville betragte nogle af deres udlægninger for udtømmende karakteriseringer af livet for henholdsvis manden, den sorte mand og queerpersonen, noget som heller ingen af forfatterne heldigvis påberåber sig retten til, kan jeg i stedet betragte deres udlægninger som udtryk for konflikten mellem deres iboende subjektivitet og deres subjektpositioner (Oliver, 2003).

I afrundingen af Lodahls kapitel går han over til at sige, at han hvis han følger de mancefacetterede definitioner på en mand, må han erkende, at han ikke er en mand, fordi: "Jeg føler ikke, at jeg kan gøre krav på ordet mand, for jeg aner simpelthen ikke hvad det betyder." (Lodahl, 2018: 92). Lodahl medgiver dermed, at forventningerne til Mandeidentiteten er så indlejrede i dennes sociale kategori, at han end ikke føler, at han formår at indpasse sig i den og derfor må give afkast på Mandeidentiteten i sig selv.

I den anledning vil jeg derfor postulere, at det er erfaringens vægtning, der er et afgørende element for de tre forfattere og herunder forstået, at det er erfaringen med at blive afkodet og kategoriseret qua sin subjektposition og bestemte, men afgørende, sociale, kulturelle, æstetiske koder i et givent miljø, som netop er tilvejebragt af det hetero-ciskønnede hvide rum. Det er erfaringen med ikke at passe ind i majoriteten, at blive aflæst via stereotyper og normative forventninger og oplevelsen af desorientering som følge af ikke at indpasse sig de linjer, man er givet af majoritetsbestemmelsen (Ahmed, 2006; Fanon, 1952; Lodahl, 2018). Begrebet *mand*, *queerperson* og *sort* indgår givetvis i forskellige kollektive forståelsesrammer og positioneres forskelligt afhængigt af de miljøer, hvorfra de tolkes. Eksempelvis vil den sorte mand altid afkodes i henhold til et hvidt system i Fanons og Ahmeds perspektiver,

queerpersonen er til enhver tid underlagt det cis-, heteronormative, følger vi Ahmed, og manden vil altid være påvirket af det patriarkalske system ifølge Lodahl. Men det er i fællesheden med at oplevede det undertrykkende, at potentialet for den levede erfaring udspringer.

For at begrebsliggøre det yderligere kan vi vende os mod Kristin Zeiler i artiklen *Phenomenology of Excorporation, Bodily Alienation, and Resistance: Rethinking Sexed and Racialized Embodiment* (2013). Zeiler bruger begreberne *incorporation* (inkorporering) og *excorporation* (ekskorporering), når hun gransker den kønnede og racegjorte legemliggørelse. I denne dualisme er det inkorporerede overbevisninger og normer, der angiver og muliggør orienteringer, ligesom Ahmed også fremskriver (Zeiler, 2013: 74; Ahmed, 2006: 15), og ekskorporering, derimod, er:

(...) an unwanted disruption of one's body-world relations where certain beliefs and norms with regard to the subject's own bodily existence that she or he has previously incorporated now stand forth as hindrances to her or his being-in-the-world. (Zeiler, 2013: 78).

Så hvordan ved man egentlig, om man er queer? Det er selvfølgelig et ledende spørgsmål, fordi vi jo allerede har etableret, at queeridentiteten ikke eksisterer som en entydig identitet, og fordi der ikke foreligger et facit til queeridentiteten som sådan. Queer er ikke længere blot et spørgsmål om, at man er homoseksuel, eller hvorvidt man er transkønnet og/eller nonbinær, fordi det i langt højere grad har opnået en ny markering som en endnu mere kompleks kollektiv identitet. Så langt er vi med. Måske vi kan tilskrive os den fortrøstningsfulde erkendelse, at queeridentiteten til dels er betinget af en nogenlunde universel omend yderst subjektiv dissonans med de nærværende epistemiske rammer (Ahmed, 2006; Fanon, 1952). At det netop er erfaringen med ikke at passe ind, ekskorporeringen via Zeiler, som udgør det primære omdrejningspunkt, der foranlediger en istemmelse i et større queernarrativ om undertrykkende strukturer. Og som derigennem substantierer en nogenlunde fælles queeridentitet. At det er i den kropslige såvel som epistemiske konflikt, at queeridentiteten opstår. Eller at det er i den dialektiske forhandling mellem subjektiviteten og subjektpositionen, som Oliver beskrev (Oliver, 2003: 173).

Vi bevæger os hermed også ind i den feministiske epistemologiske tradition og anerkender den situeredes epistemer i artikuleringen af sandheder, som blev tilkendegivet i epigrafen med

Paulo Freire's citat om den undertrykte (Freire, 2005: 45). Vi kan vende tilbage til Mohanty, som eksempelvis anskuer identiteten Kvinde som et *social fact* (Mohanty, 1993: 70), og altså afviser, at vi udelukkende kan forholde os til kvindeidentiteten i spændet mellem det essentielle i den ene ende og det kulturradikale postmodernistiske i den anden ende (Mohanty, 1993: 71). I stedet, bør vi anerkende at Kvinden som et køn og som en social gruppe også kan betragtes som en kollektiv identitet, fordi det udgøres af et uomtvisteligt socialt faktum i den kollektive begrebsliggørelse. Mohanty situerer sig her, i det han kalder den postpositivistiske realisme, og anerkender ligesom Alcoff (1999), Ahmed (2006), Fanon (1952) og endda også Lodahl (2018), at identiteter og deres individuelle oplevelser er samkonstruerede af de nærværende *sandheder* om de sociale grupper, de umiddelbart tilhører. Patricia DeRocher beskriver det som følger i artiklen *Feminism, Epistemology, and Experience* (2018):

Within the framework of postpositivist realist theory, social "identity" is understood as necessarily constitutive of our life experiences; it does not predate them. One of the theory's core principles is that humans do not have stagnant and innate characteristics based on social group. Rather, social groups are understood as developing in response to imposed social conditions. Identity is not something we "are," but is a causal relationship between people and things: "What we 'know' is intimately tied up with how we conceptualize the world and who we understand ourselves to be in it. (DeRocher, 2018: 35).

Det er altså i samspillet mellem den levede erfaring, det epistemiske rådighedsrum, og i forhandlingen mellem de nærværende rammer for fortolkning, at subjektet skabes, hvorfor vi kan tale om den blotte eksistens som en medieret oplevelse via Hartsock (2006), DeRocher (2018) eller Mohanty (1993). Og det er igennem det, som Linda M. Alcoff også kalder det *kontekstuelle blik* på de sociale kategorier som eksempelvis *køn* og *race*, at vi kan anerkende de faktiske implikationer, som virkeligheden byder for minoritetspersoner (Alcoff, 1999: 16-17). Det er dermed den levede erfaring, som bliver et centralt udgangspunkt, hvorfra virkeligheden og sandheden forhandles og i indsigten i at deres tilhørsforhold til bestemte sociale identitetskategorier afføder bestemte vilkår, hvis vi genbesøger Zeiler:

We are born into a world already inhabited, shaped, and made familiar to us by others. The familiar is both that which is given to us by others and that "which

in being given 'gives' the body the capacity to be oriented in this way or in that," as Sarah Ahmed puts it (...). (Zeiler, 2013: 71).

Afslutningsvist er det dermed i den dialektiske forhandling med de undertrykkende strukturer, hvad end det er patriarkatet, det cis-heteronormative system og/eller det hvide hegemoni, hvorfra subjektet eksorporeres, eller desorienteres, og forhandler sit subjekt, i spændet mellem subjektiviteten og subjektpositionen (Ahmed, 2006; Oliver, 2003; Zeiler, 2013). Jeg vil vende tilbage til dette, når jeg overgår til analysen. Men da spørgsmålene om den levede erfarings relevans, og implikationerne af undertrykkende strukturer også til dels besvares i det følgende, vil jeg hastigt springe videre til en afklaring af repræsentationsbegrebet.

3.5 Repræsentationsproblematikken

For at svare på spørgsmålet om, hvad det betyder, eller hvilken rolle det spiller at blive repræsenteret, bliver vi derfor nødt til at anskue begrebet i sig selv først. Hvordan forstår jeg begrebet repræsentation, og hvordan agter jeg at bruge det i denne sammenhæng? Det er nemlig særlig vigtigt i samtalen om repræsentation, at jeg forholder mig til den reelle kontekst, hvori begrebet kan, skal og bør situeres i denne afhandling. Kan man for eksempel repræsentere en iboende identitet til enhver tid, eller skal vi betragte begrebet som langt mindre kontingent med en identitet som sådan?

Her tillader jeg mig at lægge ud med en anekdote:

Sidste eller forrige sommer blev foreningen kontaktet af *Menneskebiblioteket*. Konceptet *Menneskebiblioteket* er et samtalebaseret, dialogskabende projekt, der muliggør for borgere at 'låne' mennesker, der på forskellig vis er medlemmer af minoritetsgrupper, og som oplever diskrimination. 'Menneskebøgerne', dermed, "(...) repræsenterer grupper i samfundet, som ofte er udsat for forudfattede meninger, fordomme og diskrimination på grund af deres livsstil, beskæftigelse, sociale status, etniske oprindelse eller lignende." (Menneskebiblioteket).

Menneskebiblioteket ville låne en LGBTQ+ person til at fortælle om sine oplevelser som minoritet. Foreningen måtte beklaget afvise invitationen, men hvad var egentlig begrundelserne for, at de sagde nej, og hvilke ræsonnementer blev afgørende? Vi kan tage et kig på tænkte konsekvenser:

Forestil dig, at en queerperson udlånes og bliver spurgt om, hvordan de havde det med at springe ud for sine forældre. Queerpersonen svarer, at det forløb ganske fint og problemfrit, og at vedkommendes forældre i øvrigt altid har været støttende. Forestil dig så, at en queerperson udlånes og spørges ind til oplevelser med at være queer i lokalmiljøer, men at vedkommende ikke har erfaringen, fordi de er fra byen og altid har haft let til queerkollektiver og -grupper. Og forestil dig så, at en queerperson udlånes og skal berette om samtlige kønsidentiteter og seksuelle orienteringer, samt orientere om korrekt gebærden i forbindelse med eksempelvis pronomenerbrug til en person, hvis queeridentitet måske først lige akkurat er ved at realiseres, eller til en queerperson som måske endda ikke ser et nær så stort behov for at dedikere sin egen selvforståelse 100% til queermiljøet og disse 'normkritiske' ideologier.

Det er karikerede eksempler, men de illustrerer også kompleksiteten af individets identitet og nuancerne af selverkendelse, tilhørsforhold, lokalitet og temporalitet, samt de sociale betingelser der omkranser individets tilblivelse. Og så er det på ingen måde en kritik af *Menneskebiblioteket* som koncept, da denne type henvendelser ganske ofte sker af andre også. Men underliggende i afvisningen beroede erkendelsen om, at det ville være en kompleks misere at indsætte en LGBTQ+ person som ene repræsentant i et sådant koncept. Og der er til dels politiske grunde til, at foreningen ikke vil fremhæve enkelte repræsentanter, fordi det komplicerer det arbejde, de laver på et større politisk, men også kulturelt og socialt plan. Sæt en af menneskebøgerne siger, at LGBTQ+ personer slet ikke har det så slemt endda? Eller at det at springe ud jo egentlig ikke er så slemt igen? Er LGBT+ Danmarks arbejde så ikke overflødigt?

Og så følger det blotte faktum, at konteksten som *Menneskebiblioteket* lægger op til, situeres i en majoritets-minoritets-dikotomi, hvor det at en queermenneskebog skal være repræsentant udadtil, i et angiveligt ikke-queerdominante rum og ikke indadtil i det queerdominante rum, kan have konsekvenser for ikke alene personen selv, men potentielt også queermiljøet i sig selv. Eksemplet peger altså ind i en grundlæggende problematik i repræsentationens emancipatoriske projekt og karakteriserer det som Emmalon Davis refererer til som *de dicto inklusion* i artiklen *Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice* (2016), og refererer også tilbage til min indledende problematik med repræsentationsbegrebet, som jeg afklarede i *1.1 Problemfelt*:

Compulsory representation introduces a unique form of epistemic exclusion. Although marginalized knowers are invited to participate in epistemic exchanges, the invitation is extended to the individual only insofar as the individual satisfies a certain description (woman, person of color, sexual minority, and so on). We might refer to this kind of inclusion as *de dicto* inclusion. (Davis, 2016: 490).

Linda Martín Alcoff orienterer sig i en enslydende problemstilling i *The Problem of Speaking for Others* (1991), hvori hun undersøger grænserne for repræsentationsbegrebets kapabilitet. Alcoff anskuer sig selv som et menneske, der tilhører op til flere sociale grupper, og beskriver sig selv som en: "Panamanian-American, and a person of mixed ethnicity and race: half white/Angla and half Panamanian mestiza." (Alcoff, 1991: 8), men betvivler hvor grænsen for, hvornår og for hvem hun kan tale for, kan placeres. Kan hun eksempelvis tale på vegne af hvide eller på vegne af panamanere og/eller amerikanere uden at fejlrepræsentere den ene eller den anden kategori? Og kan hun overhovedet udtale sig på vegne af kvinder som sådan?

Alcoffs problemstilling placerer sig præcis der, hvor den intersektionelle linse knuder bedst. Intersektionalitet som et begreb, der er coiné af Kimberlé Crenshaw (1991), er en opfordring til både metodisk, teoretisk og praktisk at anskue magtmekanismers kompleksitet, når de går på tværs af sociale grupper og identiteter. Crenshaws hovedargument er, at mens en sort mand kan opleve racisme, og en hvid kvinde kan opleve sexismen, vil den sorte kvinde opleve den komplekse sammensætning af både racisme og sexismen, som henholdsvis den hvide kvinde og sorte mand vil være komplet udestående for qua deres identitetspositioner (Crenshaw, 1991). Det samme kan vi applicere til queerpersoner, som på intersekterende måder kan være udsat for homofobi, transfobi, racisme og misogyni til enhver tid og indgår i et komplekst net af undertrykkende og intersekterende magtmekanismer. Hvis vi applicerer det på konteksten af queermenneskenbogen fra anekdoten, ville det for eksempel betyde, at hvis det hvide queerindivid repræsenterede queeridentiteten som en helhed, ville denne slet og ret være blind for dobbeltundertrykkelsen som for eksempel følger det sorte queerindivid.

Alcoffs pointe er, at hun jævnfør intersektionalitetens præmisser altid *de facto* er ude af stand til reelt at repræsentere en bredere befolkningsgruppe. Den umiddelbare løsning i denne kontekst er dermed enten at afgrænse enhver udtalelse og forsøg på repræsentation til udelukkende at henvende sig det helt genkendelige relaterbare individ, eller i den anden ende

af spektret at frasige sig enhver forpligtelse på endda at forsøge at repræsentere nogen som helst i første omgang. Begge løsninger er naturligvis ikke ideelle, fordi repræsentationens moralske og etiske potentiale bør veje over dets epistemiske implikationer.

Men at tale for andre, eller at tale på vegne af andre, implicerer ifølge Alcoff en grundlæggende subjektiv mediering af den andens udsagn. Det vil dermed til enhver tid være umuligt at tale på vegne af andre, eller om andre, uden at sammenblende egne fortolkninger og erkendelser. Vi forholder os altså ikke længere udelukkende til den medierede subjektive oplevelse, som vi har kridtet op i de forrige afsnit, men nu også med den medierede oplevelse i handlingen af at tale på vegne af andre. Queermenneskebogen har hermed i den forståelse, muligheden for at invalidere og underkende queeridentitetens vilkår helt og aldeles, hvis vedkommende altså vælges som repræsentant for et samlet miljø. Og dette er i sagens natur problematisk.

Jeg lagde an til en betragtning af repræsentation i det foregående afsnit *3.4 Den levede erfaring og de undertrykkende strukturer* med tesen om, at repræsentationens bedste formåen tilvejebringes af fællesnævneren for de minoriserede subjekter, i oplevelsen af at afvige fra det normative og i den delte oplevelse med eksistensens betingede referenceramme i den hvide, cis-heteronormative erkendelse. Altså er det med et udgangspunkt i fællesheden ved oplevelser som minoritetsperson, der er afgørende for, at repræsentation fungerer. Men med en frivillig forening som *LGBT+ Danmark*, som beror sig på repræsentation som redskab, og som er immanent i det normkritiske arbejde, vil jeg undersøge repræsentationsbegrebet i de følgende kapitel *4 Queer-to-queer*, og dernæst gennem de frivilliges egne begrebsliggørelser i kapitlet *5 Queer opfattelser i LGBT+ Danmark*, for at undersøge hvordan repræsentation tolkes hos de frivillige gennem deres funktion og queeridentitet, og derigennem også undersøge rummets betingelser for repræsentationsbegrebet succes.

Queer-to-queer

Foreningen *LGBT+ Danmark* har eksisteret siden 1948, hvor den blev grundlagt. Siden 1948 har foreningen været et socialt og politisk fællesskab med frivilliggrupper og lokale foreningsliv (*LGBT+ DK*). I dag er der omkring 22 forskellige tilbud, som afvikles og varetages af frivillige. Nogle af dem er fondsfinansierede, såsom *AURA*, *Besøgsvennerne*, *Rådgivningen* og *Ungdomslejrene*, mens andre er opstået på egne initiativer fra eksempelvis frivillige selv, såsom *Bi+ Gruppen*, *Queer Reads* og *Voksentid* (*LGBT+ DK*, Grupper). Mens nogle af grupperne er koncentreret inde omkring København, findes der også tilbud rundt omkring i landet, eller nogle som har internationalt fokus som *Global Queer Volunteers* (*LGBT+ DK*, Grupper). Aldersgrupperne i de forskellige tilbud varierer fra børn til ældre, både i forhold til mål- og frivilliggruppernes aldre. Frivillige kan være helt ned til 18 år gamle, mens deltagerne er blevet registreret helt ned til 10 år gamle.

Der er ingen krav til, at frivillige som starter op i foreningen selv skal være queerpersoner. De eneste krav, som foreningen fremsætter, vedrører sig et adfærdskodeks og nogle normkritiske imperativer, såsom at respektere pronomenbrug og navne, som præsenteres gennem en frivillighåndbog og et introduktionskursus som introducerer dem til normkritikken. Alligevel er det i en overvejende grad kun queerpersoner, som bliver frivillige, og som opsøger *LGBT+ Danmarks* frivillige sociale og/eller politiske tilbud, hvorfor foreningen ihvertfald internt lægger vægt på, at det er peer-to-peer metoden, der i særlig grad gælder for *LGBT+ Danmark*.

Peer-to-peer henviser grundlæggende til det at aktivere frivilliges egne erfaringsmæssige ressourcer i mødet med en eller flere i en bestemt målgruppe. Peer, på dansk oversat til *sidestillet*, er en person med samme sociale position eller med ens forudsætninger og ressourcer som den anden. Peer-to-peer-fællesskaber har potentielt store udbytter i form af at styrke trivsel og forbedrede kompetencer og sociale kontakter for målgrupper (VIVE, 2019). Spørgsmålet for denne afhandling falder dermed på, hvordan peer-to-peer-begrebet fortolkes i konteksten af *LGBT+ Danmark*, og hvad der præsupponerer peer-to-peer-metoden, som jeg passende har valgt at kalde queer-to-queer, for nærværende kontekst.

4.1 Motivationer for frivillighed

LGBT+ Danmarks arbejde er, og har i hele foreningens levetid været, understøttet af frivilliges indsatser. Peer-begrebet fungerer i konteksten af *LGBT+ Danmark*, som en usagt grundlæggende forudsætning for de frivilliges engagement i foreningen og som en stor indikator i, hvorfor de frivillige vælger at blive frivillige i foreningen. Selvom der naturligvis er mange grunde til, at man kan vælge at blive frivillig, og at det ikke er muligt at fremsætte en udtømmende opsamling på motivationer og ræsonnementer, synes jeg at bemærke, at der tegner sig en række overordnede tematikker i de frivilliges motivation for at blive frivillige, som jeg har bemærket i samtaler med dem under min toårige ansættelse i foreningen. Det drejer sig om en *personlig* motivation, en *social* motivation, en *politisk* motivation og, angiveligt i mindre grad, en *professionel* motivation, som jeg har valgt at inddele dem i, og som er mine overvejende hypoteser for frivilligheden i *LGBT+ Danmark*. De fire motivationer overlapper og vægter forskelligt fra frivillig til frivillig. Og så er de fire elementer ikke til enhver tid gældende for alle. De fire motivationer kan begrebsliggøres som følger:

Den personlige motivation: De frivillige er motiverede af en personlig årsag. De vil ofte relatere til udsagnet om, at de er frivillige for at tilbyde et fællesskab til andre, fordi de ikke selv har haft sådan et, hvorfor vi også kan betragte den personlige motivation som havende reparerende elementer. I samtaler med frivillige har jeg oplevet, at de ofte refererer til frivilligtilbuddet som et rum, de gerne vil give til andre, da de ikke selv havde det. Altså indgår de i det frivillige arbejde med henblik på at reparere på det, de ikke selv har haft adgang til som unge queerpersoner.

Den sociale motivation: De frivillige er motiverede af at indgå i et socialt fællesskab. Den primære drivkraft er fællesskabet og det at indgå i et socialt rum med andre (ofte jævnaldrende) frivillige, hvor det sociale dyrkes både i det frivillige arbejde såvel som udenfor det frivillige arbejde. I min opfattelse dyrkes der særligt stærke bånd mellem de frivillige selv, som begynder at danne fællesskaber uden om den frivillige aktivitet. De følger hinanden på sociale medier, dater hinanden og deltager i andre queer arrangementer som Pride og fredagsbarer på sekretariatet.

Den politiske motivation: Den politiske motivation kan også tolkes som en “ideologisk motivation”, altså med ønsket om at indgå i et værdimæssigt tilsvarende fællesskab, hvor der

hersker konsensus i diskurser om LGBT+ liv, terminologi og -erfaringer. De frivillige indgår i et rum hvor deres eksistens ikke er nær så debatérbart, som det typisk ville være i andre konstellationer, og oplever at indgå i fællesskaber, hvor normkritikken agerer det ideologiske udgangspunkt. Her vil de næsten garanteret ikke opleve at blive fejlkønnet, udspurgt om oplevelser, der relaterer sig til deres identitet eller seksuelle orientering, eller forventes at forsvare dem selv.

Den professionelle motivation: Afslutningsvist kan vi tale om en professionel motivation. En motivation for at udmærke sig i forhold til ens kompetencer. Nogle kan påtage sig roller med administrerende eller koordinerende funktion, andre motiveres af pædagogiske og didaktiske metoder, at afprøve sig med grafisk arbejde eller noget helt fjerde. De indtager rollen som frivillig for at bedre deres muligheder på jobmarkedet og opsøger funktioner eller opgaver, der kan tjekke bestemte kompetencer af.

Min antagelse er, at den professionelle motivation vægter mindre end den personlige, sociale og politiske motivation. Den antagelse beror sig på en overvejelse om, at frivilligheden i foreningen adskiller sig fra frivillighed i andre foreninger, hvor frivillige i særlig grad også engagerer sig, med henblik på at få job-relevante erfaringer, udmærke sig professionelt og skrive relevante organisationer på deres CV, og i mindre grad gør det på baggrund af en personlig investering i sagen i det reparerende element eller det netværksskabende. Og på samme tid anerkender jeg, at frivilligheden i *LGBT+ Danmark* ikke er unik i at bero sig på peer-to-peer-metoden, men at der også er andre organisationer og foreninger, der beror sig på peer-to-peer-metoden og aktivt benytter sig af den levede erfaring som et udgangspunkt for den frivilliges funktion. Alligevel vil jeg gerne undersøge, hvordan de frivillige selv forstår deres vej ind i foreningen, og hvordan de konceptualiserer frivilligfunktionen, i henhold til queeridentiteten. Altså spørge til hvad det er, hvis noget overoverhoved, at queeridentiteten kan for repræsentationsbegrebet? Det er dette der følger i det kommende kapitel.

5

Queer opfattelser i LGBT+ Danmark

I mit arbejde i *LGBT+ Danmark* er jeg nødt til at være et mere "helt menneske", eller et mere sammensat menneske.

Frivillig F, Interview C

Jeg har lagt an til en undersøgelse af frivilliges oplevelser med frivillighed i *LGBT+ Danmark*, fordi jeg tror på, at motivationen for frivilligheden forholder sig anderledes for en organisation som *LGBT+ Danmark*. Min påstand er, at motivationen for en forening som *LGBT+ Danmark* i langt højere grad forudsætter, og måske endda forventer, den personlige og identitetsmæssige investering, end den gør for andre organisationer og det er denne hypotese jeg agter at undersøge i analysen.

Analysen vil dermed undersøge de frivilliges positioneringer, når de forholder sig til queeridentiteten som begreb, som en erfaring og som et redskab i det frivillige arbejde, og bliver derigennem en undersøgelse af forhandlingen af queeridentiteten hos forskellige frivillige. Jeg har gennem en række interviews med i alt otte frivillige talt om oplevelser med frivillighed i foreningen og forsøgt at italesætte motivationsfaktorerne for, hvorfor de frivillige er kommet ind i foreningen, samt hvorfor de er blevet som frivillige.

Spørgsmålene i interviewet var formuleret ud fra en interesse for de ræsonnementer og de associationer, som de frivillige tillægger deres frivillige funktion, såvel som fra et forsøg på at undersøge mine egne forestillinger og antagelser om deres begrebsliggørelse af det at være frivillig. Selvom spørgsmålene blev sat op i en semistruktureret interviewform, har jeg prioriteret at lade samtalen tage de drejninger, som den gjorde helt organisk, med ambitionen om at åbne op for emner og konceptualiseringer, som jeg ikke selv har haft direkte adgang til givet min personlige forståelses begrænsethed. Af samme grund har jeg også prioriteret, at samtalerne flød som de naturligt ville gøre, hellere end rigtigt at følge et spørgeskema, som ellers er vedhæftet som Bilag B, til orientering. Intentionen med afhandlingen er ikke som sådan at optegne de store nedslagspunkter, forslag til forbedringer eller at revolutionere queeridentiteten og repræsentativitet som begreber, til trods for problemfeltets ambition. I

stedet er det et forsøg på at nuancere og forstå de ræsonnementer, oplevelser og verdener, som åbner sig for de frivillige, når de indtræder i frivilligt socialt fællesskab, og at belyse ambivalensen af at være queerperson som individ, men også at være queerperson som funktion i *LGBT+ Danmark*. Alle interviews er vedhæftet som bilag, men ikke i deres fulde længde, da jeg har fjernet passager, der var særligt sensitive. Interviewene er samlet i Bilag A, såvel som at interviewpersonerne er angivet ved alfabetets første otte bogstaver, således at vi har at gøre med personerne *A, B, C, D, E, F, G* og *H*.

De følgende afsnit opererer mellem fire tematikker: *Queertilblivelsen, det tryggere rum, queerterminologi* og *queerfunktionaliteten*. Som interviewene er forløbet, synes jeg at have bemærket, at de frivillige genanvender begreber og termer, som udspringer af foreningens egne narrativer samt narrativer der er iboende queerteorien selv. Det har ledt mig til en undersøgelse af de relationelle og kontekstuelle elementer af queertilblivelsen, gennem de frivilliges betragtninger. Med indblik i hvad der udgør en queeridentitet i de frivilliges udsagn, overgår de følgende afsnit til en undersøgelse af vigtigheden i queerseparatistiske rum, til en undersøgelse af de frivilliges konkrete betragtninger på ideen om den frivillige funktion. Gennem begrebet 'det hele menneske', og undersøger jeg den dialektiske erkendelsesproces for queerpersoner i foreningen *LGBT+ Danmark*, og opsamler gennem et kig på konsekvenserne af dedikationen til den frivillige sociale rolle, som det realiserer sig i foreningen.

5.1 Queertilblivelsen

Alle frivillige, som jeg interviewede, taler ind i, hvad jeg vil kalde en *queer becoming* - på dansk en *queertilblivelse*. Queertilblivelsen indbefatter for hver frivillig dissonansens med deres lokale miljøer og sociale cirkler og med oplevelsen af at føle sig *fremmedgjorte* i deres omgangskredse (Bilag A, Interview A, s. 2), for at bruge en af de frivilliges egne begreber. De istemmer sig alle en nærmest almengyldig erkendelse om, at deres identitet er afstemt ved dens modstand og opposition til majoritetens erkendelse, men også hvordan deres identitet er konstitueret qua erfaringen med at være en *outsider*, så at sige.

I det første interview med to frivillige som har startet deres eget initiativ, spørger jeg, hvad det giver dem at være frivillige i deres tilbud. Frivillig *A* svarer:

Det giver mig bare rigtig meget glæde at mødes med nogen, hvor den barriere allerede er væk, og hvor man ikke ubevidst bliver brugt som en, der ved alt om miljøet, og man bliver bare behandlet som enhver anden person, synes jeg. Jeg har haft rigtig mange oplevelser af, altså i min vennekreds og hos bekendte og kollegaer og så videre, at man bliver lidt det der orakel for alt, hvad der sker inden for miljøet, og skal kunne svare på alle spørgsmål om alting. Og det er rigtig rart ikke at skulle alt det her. Så jeg glæder mig altid til at lave noget omkring det [frivilligaktiviteten]. (Bilag A, Interview A, s. 7-8).

A har en klar oplevelse af at blive gjort repræsentant for folk 'som hende' på baggrund af hendes queeridentitet i de cis-heterodominante rum. Hun medgiver, at selvom hun nærmest udelukkende har haft hetero-venner hele sit liv (Bilag A, Interview A, s. 9), så har hun først efter at have indgået i et queerdominant frivilligfællesskab indset, hvor meget hun har måttet forklare sig selv (Bilag A, Interview A, s. 9), og derudover måtte redegøre for queermiljøets brede bedrifter og ambitioner over for hendes hetero-venner:

“(...) den følelse af, at du kommer til at blive sådan en pocket gay, er bare så prominent, når man har mange hetero-venner. Så jeg synes bare, at det giver så meget glæde, når man kan mødes med nogen, hvor den barriere ligesom allerede er væk. Altså du skal slet ikke, du skal nærmest ikke forklare mange ting, fordi at folk selv har oplevet det. Altså du skal slet ikke forklare den der følelse af ensomhed, og du skal slet ikke forklare følelsen af at være så anderledes, og at folk ikke forstår de valg, man tager. (Bilag A, Interview A, s. 7).

Queerfællesskabet i *A*'s tilfælde repræsenterer den puslespilsbrik, hun har manglet for at blive sig selv, og at følelsen af ensomhed i at være den “(...) eneste homo i byen” (Bilag A, Interview A, s. 2) har været den altoverskyggende realitet for hende.

I et andet interview, tilslutter interviewperson *G*, sig til queerfællesskabet som et sted for ligesindede (Bilag A, Interview C, s. 24). Altså at dem, der indgår i dette sociale fællesskab, deler en erfaring med at være på kanten af normen og dermed er ligesindede i kraft af at kunne relatere til ikke at passe ind i deres majoritetsbestemte fællesskaber. I et andet interview tilslutter interviewperson *E* sig også med denne oplevelse:

Altså jeg tænker også i forhold til det med, at non-queer-spaces, som hvor de fleste queer folk er minoriteten, så for eksempel det her, at når jeg går på arbejde, hvis jeg pludselig skulle begynde at snakke om en kæreste (...), så vil jeg blive mødt med en masse spørgsmål eller kommentarer, og så kommer man ligesom som queerperson på arbejde i, at man skal *springe ud konstant* [min kursivering], og man skal forklare sig konstant (...) (Bilag A, Interview B, s. 15).

Det er med vægtning på termene *non-queer-spaces* (Bilag A, Interview B, s. 15), *pocket gay* (Bilag A, Interview A, s. 7) og endda *orakel* (Bilag A, Interview A, s. 7-8), der, omend deres karikerede og metaforiske konnotationer, illustrerer positionaliteter og oplevelser med at være ved siden af normen, og den konstante påmindelse for hver enkelt om at de er out-of-place (Ahmed, 2012: 2). Hvert udsagn i denne kontekst illustrerer tilblivelsen af queerpersonen gennem erkendelsen af at være noget andet end det, der er normalt, og gennem oplevelsen af at kunne indtræde i rum, hvor de faktisk ikke er nødsaget til at forsvare deres position. Queerfællesskabet bliver dermed også et rum, hvor disse forklaringsbehov udviskes, og hvor deres identitet ikke er betinget af ikke at være inden for det normative.

Frivillig C nævner i samme svar på et af mine spørgsmål, at de i frivilligfællesskabet kan være 100% sig selv (Bilag A, Interview B, s. 16) og indikerer, at de i andre sammenhænge går på kompromis med deres egen fulde identitet for at passe ind. Ahmed beskriver dette som en slags sorg over ikke at formå at *passé ind*. At konstant skulle mindes om, at man fejler med at leve op til normen:

No matter how 'out' you may be, how (un)comfortably queer you may feel, those moments of interpellation get repeated over time, and can be experienced as a bodily injury; moments which position queer subjects as failed in their failure to live up to the 'hey you too' of heterosexual self-narration. (Ahmed, 2014: 147).

Det er en uomtvistelig sandhed for interviewpersonerne, at deres liv er betinget af en overordnet modstand på deres væsen eller påmindelse om at de ikke formår at efterleve heteronormen, og at det frivillige sociale fællesskab tilbyder dem et sted at 'være sig selv', som E kalder det. Det hegemoniske cis-heterorum skaber vilkårene for de adspurgte frivillige, hvor de er nødt til at *springe ud konstant*, fordi de gang på gang oplever at være malplaceret

(Ahmed, 2006: 12; Ahmed, 2012: 2). Deres kroppe strækker sig ikke ud i det rum, de overvejende og for det meste er situeret i, og som konsekvens er de fordret til at forhandle deres identitet og seksuelle orientering konstant. Ahmed skriver: "(...) it takes time and work to inhabit a lesbian body; the act of tending toward other women has to be repeated, often in the face of hostility and discrimination (...)" (Ahmed, 2006: 102), for netop at medgive, at queeridentiteten, qua dens betingelse om at være evigt afvigende, står til evig forhandling og retfærdiggørelse.

Queertilblivelsen er betinget af erkendelsen om, at den enkeltes kønsidentitet og seksuelle orientering er en faktor, ulig det for deres cis-heteromedmennesker, hvis seksuelle orientering fortsat perciperes neutralt, eller ihvertfald er på linje med det normative (Ahmed, 2006: 69).

Som Zeiler beskriver det, bliver deres seksuelle orientering eller kønsidentitet et objekt, der granskes og tematiseres via ekskorporeringen (Zeiler, 2013: 75), eller gennem det, som Oliver forstår som den dialektiske forhandling mellem deres *subjektivitet* som queerpersoner over for deres subjektposition som *afvigere* (Oliver, 2003). Vi kan igen vende tilbage til Fanon, gennem Zeiler: "Fanon examines the situation where his body schema disrupts. Under this body schema, he suggests, lies a historical-racial or epidermal-racial schema and this was not apparent until his body schema disrupted." (Zeiler, 2013: 77). Som Fanon altid vil aflæses som følge af hans sorte hud, og til enhver tid eksisterer i tredje-person, som et objekt der granskes i relation til det hvide "gaze" (Fanon, 1952: 92; Zeiler, 2013: 77), brydes de frivilliges kropslige skema, hver gang de tvinges til at skulle springe ud, når deres queeridentitet igen skal forhandles i det ikke-queerdominante rum, eller når de igen skal repræsentere et fællesskab, på baggrund af deres egne såkaldte afvigelser fra det cis-heteronormative, og hvor de som konsekvens må navigere mellem at passere som heteroseksuelle og/eller queerpersoner.

5.2 Det tryggere rum

Queerlivet handler dermed om en tilblivelse, der er betinget ved dets unormale og såkaldte afvigende eksistens. Det er ikke just sådan at blive queer, og langt hen ad vejen er queeridentiteten ene og alene konstitueret og reproduceret i kraft af dets natur som afvigende fra normen og i dets kontrast til hetero-livet (Ahmed, 2006). De frivillige istemmer sig oplevelser med at tappe ind i op til flere rum, der heller ikke rummer (intentionelt ordvalg) deres identitet, fordi det kontrasterer med den cis-heterohegemoniske erkendelse og taler ind i

oplevelser med at skulle springe ud konstant (Bilag A, Interview B, s. 15), at skulle lægge låg på sig selv og at skulle minimere deres queer-selv (Bilag A, Interview C, s. 25). Derfor påberåber de sig også friheden i at indgå i queerrum, som i deres udlægninger er fritaget for denne erkendelsesmæssige granskning og evige påmindelse om deres malplacerede eksistens, og hvor deres kropslige eksistens ikke “står i vejen” for rummets overbevisninger og normativiteter (Zeiler, 2013: 78). Et queerrum, som i Ahmeds formulering tillader, at “(...) the non-transcendence of queer (...) allows queer to do its work.” (Ahmed, 2014: 165).

De istemmer sig dermed ikke alene en men to af mine hypoteser for, hvorfor de har valgt at blive frivillige. Navnlig det, at de søger et sted, hvor de kan få et netværk, og det, hvor de så at sige kan give det til ungdommen, som de ikke selv havde. Eller som *C* på ganske Ahmediansk vis sagde; spore dem ind på dem selv (Bilag A, Interview B, s. 13), som jeg også udfolder om lidt.

Derfor vil jeg overgå til at skrive om queerseparatistiske rum. Jeg gør det med en todelt ambition. Dels fordi jeg afkoder deres interviews og vores samtaler som et kald på separatistiske rum. *A* siger for eksempel helt i starten af vores interview, at “Alle er velkomne” (Bilag A, Interview A, s. 1), da jeg spørger, hvem deres målgruppe er, men tilføjer lige efterfølgende, at “Det skal være folk, som er en del af miljøet” (Bilag A, Interview A, s. 1), som jeg vælger at tolke som et udtryk for, at det rum, hun skaber, kun skal henvende sig til dem, som *G* senere vil beskrive som *ligesindede* (Bilag A, Interview C, s. 24). Og derudover er det dels, fordi jeg senere vil undersøge, hvordan deres udlægninger relaterer sig til en såkaldt *queer sandhed*, som rummer en særegen terminologi og erkendelse, blandt andet om separatistiske rum, som vi kan belyse via Mohantys *theory-mediated identity*-begreb (Mohanty, 1993: 70). For nu vil jeg holde mig til den første del.

Lad os betragte udsagnene:

Frivillig C: Så tænkte jeg at hvis jeg kan være med til at skabe et trygtere rum og en oplevelse for nogle hvor jeg på, hvis jeg havde været deres alder altså det kunne jeg jo have haft sindssygt god brug for samtidig også (...) give mig muligheden for at møde nogle andre LGBT mennesker, altså i frivilligruppen (...), så det var sådan en dobbelt ting: Jeg vil gerne hjælpe børn og unge og jeg vil også gerne finde nogle nice mennesker at være sammen med. (Bilag A, Interview B, s. 11).

Frivillig F: (...) for mig så er det en todelt ting tror jeg. Og det ene af det er at jeg har fundet et virkelig fedt fællesskab og nogle rigtig gode venskaber, primært og - også udelukkende - med de andre frivillige. (...) Men den anden del af det er også at jeg har kunne se den reelle indflydelse det har gjort for de deltagere vi har [i arrangementerne] (...). (Bilag A, Interview C, s. 24).

Frivillig E: Ja jeg tror egentlig også at de vægter lige meget for mig, men jeg tror også at hvis jeg ikke havde et godt fællesskab med de andre frivillige, ville jeg ikke være med. (...). Selvfølgelig er det vigtigt at være noget for andre, men jeg skal også selv kunne trives i det. (Bilag A, Interview C, s. 25).

Frivillig G: Men I de der relationer at kunne mærke, at man ligesom sådan gør noget godt for andre, hvor man måske selv stod og manglede nogen der kunne gøre det samme for en da man selv var ung. Det er derfor jeg stadig er her. (Bilag A, Interview D, s. 34).

Selvom jeg skylder min situerethed et cadeau gennem det blotte faktum, at de frivilliges motivation ræsonnerer med mine hypoteser, istemmer de frivillige i disse fire citater sig erkendelsen om, at de er en del af det frivillige sociale fællesskab for at tappe ind i et større queer-netværk og tilkendegiver at have opsøgt det frivillige fællesskab både for at give til unge, hvad de selv var forundt, og for at tappe ind i et nyt netværk af *ligesindede*, som G kaldte det. For det er nemlig nogenlunde samme ordlyd, der går igen i hvert enkelt udsagn og nogenlunde de samme grunde, de frivillige opridser i spørgsmålet om, hvad der har motiveret dem til at blive frivillige, og hvad der senere hen har holdt dem i foreningen. Det ræsonnerer umiddelbart med erkendelsen om, at queerpersoner har brug for et rum, hvor de ikke behøver forklare sig selv, og hvor de kan indgå frit, uden bekymringer for både diskrimination men også mikroaggressioner (Nadal et al., 2016) og med følelsen af en immanent malplacering.

Men jeg vil også holde på, at det afstedkommer af et altovervejende narrativ og en kollektiv erkendelse om separatisme og dets potentialer, som de frivillige på en eller anden måde taler ind i, som både tilvejebringes af foreningen selv, men også afstedkommer af en større queerdiskurs. Genbesøger vi for eksempel *LGBT+ Danmarks ordbog* kan vi læse, at separatisme defineres således: "En minoritetsgruppes bevidste udelukkelse af det øvrige samfund og andre minoritetsgrupper fra dens sociale liv." (LGBT+ Danmark Ordbog). Det lyder måske groft i dets korte version, men betegner altså en erkendelse om, at eksempelvis

udelukkende queerrum er tryggere rum end ikke-separatistiske rum. Altså henleder separatisme til det koncept, hvori visse rum skabes til og for bestemte minoritetsgrupper.

I konteksten af *LGBT+ Danmark* er de fleste tilbud separatistiske af karakter, og til dels, og som tidligere beskrevet, er de også faciliteret af queerpersoner selv, hvilket også taler ind i præmissen ved queerseparatisme, og interviewene med de frivillige illustrerer, hvad det separatistiske rum kan, som øvrige rum ikke kan: Give queerpersonen et afbræk fra det cis-heterodominante rum i forståelsen af, at et sådant rum er tryggere.

Ud fra samme betragtning kan vi derfor skærpe os ind på begrebet *det trygge rum*, som er altovervejende i foreningen såvel som queermiljøets overordnede terminologi og erkendelse. Både frivillig *A*, *C*, *E*, *F* og *G* anvender alle begreberne *trygt rum*, *trygge rum* og *'safer space'* i samtaler om de queerseparatistiske rum (Bilag A, Interview A, s. 3; Interview A, s. 6; Interview B, s. 11; Interview B, s. 17; Interview C, s. 21; Interview C; s. 25; Interview C, s. 27; Interview D, s. 42). For *E* er det for eksempel grundlæggende, at deltagerne kan spejle sig i de frivillige og vedkommendes kønsidentitet og/eller seksuelle orientering:

(...) det er bare rart at man har frivillige med som på en eller anden måde er en som deltagerne kan spejle sig i. Og som man måske også som deltager måske er mere tryk ved at snakke med en frivillig der minder om en selv, end en som ikke gør. (Bilag A, Interview C, s. 22).

Eller *F*, som senere i samme interview fortæller om frivilligruppen, at de: "(...) ser hinanden i nogle sårbare situationer, og vi er i et trygt rum, hvor vi deler ud af erfaringer og følelser og tanker som bare gør at man hurtigere får oprettet (...) tiltro til hinanden (...). (Bilag A, Interview C, s. 27).

Queer-to-queer-relationen er dermed grundlæggende for det arbejde de frivillige bedriver i foreningen, og er et uundværligt redskab, som også tilvejebringes af erkendelsen om, at de frivillige, såvel som deltagerne, skal kunne indtræde i et rum, der er foruden forhandlingen.

5.2.1 Det hele menneske i queerrummet

"(...) jeg synes bare at det giver så meget glæde, når man kan mødes med nogen, hvor den barriere ligesom allerede er væk." (Bilag A, Interview A, s. 7), siger interviewperson *A*, da jeg spørger hende, hvad et queerfællesskab gør for hende. *A* er hende, som primært har

omgivet sig med hetero-venner, som også blev en såkaldt “pocket-gay” (Bilag A, Interview A, s. 7), og som først nu, i lyset af dette queerfællesskab har indset, at hun kan indtræde i et rum, hvor hun ikke tvinges til at forklare sig selv. Hun fortsætter og fortæller, at hun “(...) blev overrasket over, hvor let det er at tale om ting, som er vigtige for mennesker i miljøet med andre mennesker i miljøet. Fordi den baseline ligesom er sat.” (Bilag A, Interview A, s. 9), og at grundlæggende spørgsmål såsom hendes egne rettigheder ikke sættes til vægs, fordi dem i rummet “(...) de har selv oplevet ikke at have lige rettigheder.” (Bilag A, Interview A, s. 9).

Da jeg spørger *C* og *D*, hvorfor de fortsat er i deres frivillige funktion, fortæller *D* blandt andet, at de frivillige er med til at “spore dem ind på en bedre retning end for eksempel min ekskæreste havde” (Bilag A, Interview B, s. 13), - hendes ekskæreste, som først i en sen alder erkendte at han var en mand og dermed transitionerede. Jeg tillader mig at lægge særlig vægt på det diskrete ordvalg at *spore* ind på, fordi det henviser til det fysiske og rumlige i en queertilblivelse. Hvor meget af *Queer Phenomenology* *D* har læst, er uvist - om end ikke en umulig forestilling - men at hun alligevel begrebsliggør vejen til queerlivet gennem metaforen at ‘spore nogle ind på’, leder mig til en indsigt i, at *D*’s erkendelse om queertilblivelsen er noget, man ikke alene skal finde vejen ind til, men også er noget, der ikke er givet, og som ikke er lige tilgængeligt som for eksempel heteroseksualiteten og den ciskønnedes orientering (Ahmed, 2006). Og at det er rummets potentiale, og queer-to-queer-funktionaliteten, der muliggør for *D*, at hjælpe unge med at spore dem ind på dem selv.

Da jeg spørger den samme frivillige og frivillig *C*, om hvad de tror et sådant rum, som blandt andet kan spore de unge ind på en rigtig sti, kan, svarer *D*:

Noget af det jeg tit har tænkt over er faktisk at det på en eller anden måde er apolitisk og at alt andet jo faktisk er aktivistisk. Meget af LGBT miljøet er tit aktivistisk og politisk ladet og et eller andet sted kunne *nuværende frivilligruppe* lige så godt være for flygtningebørn eller det kunne være en helt anden målgruppe. Så jeg tror faktisk at det er det her med at det bare er et socialt fællesskab. At det sociale er i fokus. Vi er der fordi vi godt kan lide at være sammen og hygge os og lave sjove spændende ting og glemme hverdagen og det der er hårdt også nogle gange. Men jeg tror noget af det det gør er at du

ikke skal tage stilling til en hel masse og du behøver heller ikke fortælle om dig selv. Der bliver ikke sat krav til dig, så vi er her for det sociale samvær. (Bilag A, Interview B, s. 14).

Queerrummet er altså uforpligtende, socialt og apolitisk, siger *D*. Jeg spørger ind til udsagnet om, at det lige så godt kunne være et fællesskab for flygtningebørn, ved at lade hende reflektere over, hvorvidt seksuel orientering og kønsidentitet er italesat eller ikke italesat, og om hun påtænker, at disse medregnes som enten en implicit eller eksplicit faktor. Dertil svarer hun:

Ja. Altså jeg vil næsten sige at det er en og samme ting, ikke? Selvfølgelig er det det der er helt underliggende at vi har en fælleshed i en eller anden grad i et eller andet spektrum af LGBT miljøet. Det er det der er fællesnævneren. Men fordi at det er fællesnævneren så behøver vi netop heller ikke aktivt at snakke om det. Jeg tror det er det der gør det stærkt også. At det er den her bevidsthed om at, jamen vi har alle sammen noget som vi kan relatere til i en vis grad hos hinanden, og bare det at vi ved det, gør at vi ikke nødvendigvis behøver at forklare os. (Bilag A, Interview B, s. 14-15).

Hun trækker nogenlunde tilbage og fortæller, at hele præmissen med de frivillige rum udspringer af en fælleshed i queeridentiteten, og at det dermed ikke i samme grad ville kunne være for flygtningebørn eller børn med handicap, men at måske det samme format tværtimod *også* ville gælde sig for netop disse to grupper; at de ikke behøver at tale om det hele tiden (Bilag A, Interview B, s. 15), såfremt at de havde et rum for sig også.

Det er altså rummets muligheder og rummets udgangspunkt i den fælles identitet eller identitetsmarkør, hvad end det er et rum for queerpersoner, for flygtningebørn eller for børn med fysiske handicaps i *D*s ræsonnement, som også *C* derfra tilslutter sig (Bilag A, Interview B, s. 15). Af disse eksempler bliver det også evident, at queerrummet er netop dette, som bryder med hverdagens forhandlinger i det blotte faktum, at queerrummet netop tager udgangspunkt i det, der i alle andre rum forhandles med. Når Ahmed gransker rummets potentiale i forhold til den lesbiskes seksuelle orientering, skriver hun:

It is the very social and existential experience of loneliness that compels the lesbian body to extend into other kinds of space, where there are others who

return one's desire (...). The sociality of lesbian desire is shaped by contact with the heteronormative, even if this contact does not "explain" such desire. We could think of this "contact zone" of lesbian desire not as a fantasy of likeness (of finding other who are "like me"), but as opening up lines of connection between bodies that are drawn to each other in the repetition of this tendency to deviate from the straight line. (Ahmed, 2006: 105).

Hvad vi måske kan betegne som en 'frihed' fra den virkelighed, hvor de skal retfærdiggøre deres identiteter eller forhandle med det hegemoniske, kan queerrummet være et helle fra i kraft af det faktum, at queeridentiteten både er primær, men også sekundær på én og samme tid. Den er primær, fordi den er til fælles og er den overordnede udslagsgivende faktor for, at de alle er samlet. Og så er den sekundær qua det faktum, at den er fællesnævneren for alle. Altså: I kraft af, at queeridentiteten er det blotte faktum, udviskes queeridentiteten i sig selv.

Jeg spørger frivillig *E* og *F*, om de tillige vurderer, at deres egen identitet som queerperson er imperativ for det frivillige arbejde og det rum, de skaber, og om de bruger deres egen identitet og erfaring som omdrejningspunkter for de aktiviteter begge skaber. *F* svarer: "Det synes jeg at man gør. Altså det er jo ligesom hele omdrejningspunktet (...). Det er jo ligesom det vi har tilfælles alle sammen som udgangspunkt" (Bilag A, Interview C, s. 32), som om det er en selvfølge, at queeridentiteten beror sig på en række ressourcer og erfaringer, der opfordrer til vigtigheden af et queerseparatistisk rum. *F* supplerer om queerfunktionaliteten at det "Ikke så meget sådan med at dele ud af konkrete oplevelser, men mere (...) sådan, italesat, [ved] at jeg godt kan følge de tanker som deltagerne lufter, fordi at jeg tror at jeg har oplevet noget lignende" (Bilag A, Interview C, s. 32), siger *F*.

I samtalen med disse to frivillige omtaler *F* sin funktion som en, der krævede 'et helt menneske'. Han beskriver det således:

(...) [I] mit arbejde i LGBT+ Danmark er jeg nødt til at være der som et mere sådan "helt menneske", eller altså sådan et helt, mere sammensat menneske, hvor at jeg for eksempel i et servicejob, der er man der på en helt anden måde og skal ikke ligesom give så meget af sig selv. Så derfor så kan jeg også mærke at når jeg har været til aktiviteter med vores, eller i vores frivillighed, at så er det tit også meget udmattende, fordi at man ligesom har givet så meget af sig selv, og man har delt så meget ud af sin person. Altså ikke på en dårlig måde,

men man har ligesom givet så meget af sig selv og som et helt menneske og fra alle mulige vinkler som man ikke giver til folk når man serverer dem en kop kaffe, på en café for eksempel. (Bilag A, Interview C, s. 26).

Det hele menneske, som *F* kalder det, er nærmest et vilkår som queerperson i en queerorienteret social aktivitet, og som adskiller sig fra arbejdssituationer, hvor det i hans oplevelse ikke på samme måde forventes at gå ind på en præmis, der er baseret på ens minoritetsidentitet eller seksualitet (Bilag A, Interview C, s. 26-27). Det minder om, at når *C* beskriver, at når de ikke kan være 100% sig selv på sin arbejdsplads, så kan de i det mindste være netop dette i det frivillige sociale fællesskab (Bilag A, Interview A, s. 16), hvormed de også dermed taler ind i den nogenlunde delte erkendelse om, at de frivillige først og fremmest anskuer det frivillige sociale fællesskab som et sted, hvor de *kan* være sig selv, men også et rum hvor de *skal* være sig selv, for at hele præmissen går op.

Det er nemlig det at være fuldt på med hele sin identitet, som er det afgørende og særligt karakteristiske for frivilligheden i foreningen, hvis man spørger de frivillige, og som de også betragter som et vilkår. Det giver *C* en følelse af “fulfillment” (Bilag A, Interview B, s. 19), men det gør også, at *E* betragter sin funktion som en, der er meget ‘rå’, fordi “Der er ikke meget som man kan gøre for at skjule sig.” (Bilag A, Interview B, s. 28).

D skelner mellem det at være frivillig som en form for professionalisme og det at være sig selv 100%, som hun mener kan sameksistere, og som ikke umiddelbart kontrasterer med *F*'s udsagn (Bilag A, Interview D, s. 18). For alt imens at de frivillige angiver at skulle være opmærksomme på deres sprogbrug, udvise normkritiske hensyn, såsom ikke at fejlkønne deltagerne eller bruge forkerte navne eller pronomener og have et helt generelt overblik eller agere *facilitatorer*, som *A* kalder det (Bilag A, Interview A, s. 4), så skal de også indgå i rollen som det hele menneske, som *F* kalder det, og som *D* også refererer til som sit “hele being” (Bilag A, Interview B, s. 18).

Det er dermed i den forstand, til dels korrekt fortolket, at de frivillige er der, som deres hele væsen. Både som queerpersoner, men også som queerpersoner hvis selve queeridentitet, er en funktion og et redskab i det frivillige arbejde. Dette undersøger jeg videre, når jeg inkluderer konflikterne i denne funktionalitet, i de følgende afsnit.

5.3 Queerterminologien og dens iboende erkendelser

Som foreningen bryster sig på at være en frivilligt drevet forening, som er bygget af og drevet af frivillige, drypper bestemte termer, begreber og erkendelser også ned i de frivilliges egne begrebsliggørelser og fortolkning på deres funktion, ihvertfald ved den første og umiddelbare læsning. Det er ihvertfald de samme ordvalg, konnotationer og associationer, de tillægger deres funktioner, når jeg beder dem om at reflektere over deres funktion som frivillige: *De giver unge det, som de ikke selv havde; De søger et fællesskab, som de kan være en del af; De ville ønske, at de havde haft det tilbud, de nu selv faciliterer; De giver de unge en mulighed for at spejle sig i andre*, som jeg illustrerede ovenover, og som også har udformet mine hypoteser helt tilbage i kapitel 4 *Queer-to-queer*. Og det får mig til at overveje, at alt imens deres egne tolkninger på deres virke i foreningen selvfølgelig også spiller en større anpart i deres positionalitet, så er foreningens egen begrebsliggørelse også dominant i deres selvbillede, på godt og ondt. For det er bemærkelsesværdigt, at ordlyden afspejler sig i op til fleres selvfortælling. At de harmonerer, skyldes uomtvisteligt min egen situering. Hypoteserne var ikke kommet til mig, havde jeg ikke haft et indgående kendskab til foreningen og endda de interviewede frivillige, hvis vi kigger mod Haraway (1988), eller ved at referere til mig selv som en “outsider-within” som Patricia Hill Collins gør (1989), i kraft af min position som både akademiker såvel som ansat og endda som ansat med relation til de frivillige, og i kraft af min situering i et epistemisk kollektiv, igen både som ansat, som akademiker og som et individ mig selv, der indgår i forskellige relationer med de frivillige også.

Genbesøger vi Mohanty (1993), kan vi begynde at brede det teori-medierede identitetsbegreb ud i konteksten af de frivillige i *LGBT+ Danmark*. Queererkendelsen beror sig på en række sandheder, som til dels er immanente, i hvert fald i konteksten af de frivilliges sandheder i *LGBT+ Danmark*. Det implicerer i Mohantys udlægning, at deres identitet, selvforståelse og erkendelse er medieret af et bagland af teorier og erkendelser, som er iboende queerteoriens overordnede imperativer. Mohanty skriver:

Our experiences do not have self-evident meanings, for they are in part theoretical affairs; our access to our remotest personal feelings is dependent on social narratives, paradigms, and even ideologies. (Mohanty, 1993: 47-48).

Eksempelvis er normkritikken nærmest uanfægtet for de adspurgte frivillige, ligesom at repræsentationsbegrebet er en uomgængelig faktor og aktiv i deres frivillige arbejde. For eksempel benytter de frivillige sig flere gange af ordet spejling. Logikken i deres udsagn følger, at spejling er godt for den enkelte, og at spejling som et redskab til repræsentation er direkte forbundet med tryghed (Bilag A, Interview C, s. 22). Altså er et tryggere rum blandt andet konstitueret af spejling og repræsentation. Men hvorfra afstedkommer den logik egentlig? Den er i hvert fald i forlængelse af Crenshaws intersektionalitetsbegreb (1991), som anskueliggør kompleksiteten af undertrykkelsesmekanismer på de forskellige identitetskonstruktioner, fordi de frivillige også medgiver kompleksiteten af repræsentationsbegrebet, i og med at de ikke kan repræsentere alle til enhver tid, som *G* siger (Bilag A, Interview C, s. 22). Så er den dernæst nødvendigt udsprunget af Judith Butlers toneangivende *Gender Trouble* (1999), som for alvor problematiserede kønnets konstruktion og den heteroseksuelle matrice (Butler, 1999), men måske også Haraways *situerede viden* (1988) eller Hardings kortlægning af den feministiske epistemologiske tradition (1991) og Jack Halberstams udlægning af transtilblivelsen (2018). For ikke at nævne Eve Kosofsky Sedgwick, Chandra Talpade Mohanty, Audre Lorde, Jasbir Puar, med flere, som ikke indgår i denne afhandling, men hvis værker er underliggende for queerterminologiens udtømmende potentialer.

Alle disse erkendelser og sandheder, som jeg på ingen måde kan fremlægge i deres udtømmende kompleksitet og sammenvævedhed, er fedtet ind i queertilblivelsen i dens dialektiske forhandling mellem subjektpositionen og subjektiviteten (Oliver, 2003), såvel som den er imperativ for *LGBT+ Danmarks* arbejde, som netop baserer sig på erkendelserne om at arbejde intersektionelt (Crenshaw, 1989), at køn er en social konstruktion, og at den normative seksualitet er heteroseksualitet (Butler, 1999), og at epistemer fra marginaliserede identiteter og befolkningsgrupper er grundlæggende for at arbejde mod den 'bedre verden' (Collins, 1989; Crenshaw, 1989; Haraway, 1988; Harding, 1991).

Som Patricia DeRocher også fremskriver det, er det netop i amalgamationen af det virkelige og det konstruerede, at erkendelsen udspringer:

My own working definition of "experience" argues that our experiences are always both "real" and "constructed," at once referring to actual, outward, objective events, but always necessarily filtered through our subjective lens as

embodied subjects, and further shaped by language and available social narratives as we attempt to convey our experience to others. While experiences refer outwardly to actual events in the world, experience itself is always a narratively crafted account of the event—interpreted within, processed within, and therefore affected by our locations within our worldscape. (DeRocher, 2018: 30)

Haslanger betegner *ideologi*-begrebet som “representations of social life that serve in some way to undergird social practices” (Haslanger, 2007: 75) og understreger, at vi ikke er såkaldte ‘tandhjul’ i det strukturelle, men snarere reproducerer de iboende sociale fakta, som tilvejebringes af den nærværende ideologi - såsom normkritikken. Så i et komplekst sammenspil mellem foreningens egne narrativer, queerteoriens rammesætning og de frivilliges selverkendelse, afspejler de frivillige en queertilblivelse, som er medieret af op til flere immanente erkendelser, som *embodied subjects*, som DeRocher kalder det, der kan henvise til queerteoriens overordnede ideologiske ærinde. Queertilblivelsen er dermed betinget af det teoretisk-medierede fællesskab (DeRocher, 2018: 30; Hartsock, 2007: 75; Mohanty, 1993) eller de sociale rammer og kontekster (Oliver, 2003) og subjektivitetens oplevelse, der skaber rammerne for erkendelsen (Ahmed, 2006; Fanon, 1952).

5.4 Hvilken queerperson vil foreningen have?

Spørgsmålet jeg stiller om hvilken queerperson foreningen vil have, er et forsøg på at indfange facetterne af den ideelle queerperson for en forening som *LGBT+ Danmark*, og det er også et spørgsmål, der til dels er svært at svare på. *F* beskrev funktionen som det hele menneske som en personlig investering for ham, men også som en nødvendighed for det frivillige sociale fællesskab. At det også i en vis grad er en forventning, at han formår at være hele sig selv. Noget som ikke engang en psykolog i hans opfattelse forventes at gøre (Bilag A, Interview C, s. 31). Det pudsige er, at frivillig *D* har den præcis samme opfattelse. Frivilligheden i *LGBT+ Danmark* “giver noget andet end hvad en lærer kan, eller en pædagog kan, eller en socialrådgiver eller en psykolog.” (Bilag A, Interview B, s. 12), siger *D*. Men hvem er egentlig den hele queerperson, og hvad forventes der fra foreningens side?

Vi kan gå den nemme vej og vende tilbage til afsnittet 3.1 *Hvordan ved man, om man er queer?* og indkapsle queerpersonen derigennem, eller vi kan gå helt tilbage til Kumashiros betegnelse, som jeg fremlagde i 2 *Queerbegrebet og den feministiske epistemologi*

(Kumashiro, 2000: 26). Men begge begrebsliggørelser indgår i så brede kategorier, at det ikke nødvendigvis indpasses i foreningens forventninger, sådan helt specifikt. Derfor kigger vi nu indad og betragter de officielle rammer for queerpersonens formåen og forventninger. Som jeg skrev i kapitlet 4 *Queer-to-queer*, findes der en række dokumenter, som den frivillige skal forpligte sig på ikke alene at læse, men også at rette ind efter, heriblandt den normkritiske tilgang. Vi kan i første ombæring lige definere selve konceptet:

[Normkritik] [b]etegner en måde at tænke og arbejde på hvor man kritiserer og udfordrer de antagelser og normer, som er accepterede i samfundet. Det er det at stille sig kritisk og undersøgende over for de antagelser, vi har om virkeligheden, for eksempel opfattelsen af, at der kun eksisterer to køn og at det “normale” er at være heteroseksuel. (LGBT+ Danmark Ordbog)

Det er en forventning, at frivillige tilgår deres funktion med en normkritisk tilgang, ved at de blandt andet respekterer pronomener, undgår kønnet sprogbrug og anerkender forskellige måder at udtrykke sig på, som ikke er i overensstemmelse med det normative, som et redskab i at skabe et trygtere rum. I jobopslag, frivillig hvervnings-opslag og i generelle opslag, der inviterer folk ind i foreningen, er det desuden angivet, at man vil kunne indgå i et fællesskab, hvor ens navn og pronomener følgelig vil blive accepteret (LGBT+ Danmark, Bliv frivillig).

På den måde bliver fællesskabet også herigennem og fra foreningens side konstitueret som et politisk og ideologisk fællesskab, og foreningens egen forventning er også politisk motiveret, i kraft af at ville skabe en større platform for queerpersoner, ved til gengæld at give dem et trygt socialt fællesskab. Ikke alene vil foreningen derigennem mobilisere queerpersoner, men også konstituere et trygtere rum for dem lige så. Normkritikkens imperativer, som jeg vil tillade mig at betragte som den overordnede ideologi, både i foreningens interne, men også eksterne arbejde, er dermed en forventning til den type queerperson de også søger; er man ikke normkritisk, kan man groft set ikke forbindes med foreningen. Normkritikken er i sin essens yderst queer, hvis vi betragter queer som et teoretisk blik, eller som en kommentar via både Berlant og Warner (1995), Ahmed (2006), Crenshaw (1991), Das (2020), Salamon (2009) og Sullivan (2003), fordi den opfordrer til et kritisk blik på det normative og lægger op til en nuancering af normaliteter. Og så er det nok også netop det, de frivillige tapper ind i, når de finder *ligesindede* i det frivillige arbejde og søger fællesskaber, de bedre kan relatere til

(Bilag A, Interview B, s. 24; Interview B, s. 25). Så det er dermed også en motivation, som ikke alene gælder de frivillige, men også afspejler sig i foreningens målsætninger.

Men både *D* og *G* udtrykker også problematikker i netop den normkritiske ideologis ånd. *D* siger indskudt på et tidspunkt, i en samtale om spejling:

(...), og I kan nok godt allerede mærke at jeg ikke er det oplagte, standard queervalg og igen, repræsentation er måske ikke der hvor jeg sådan, eller at det er min stærke side (...) (Bilag A, Interview B, s. 19).

Det er altså hendes oplevelse, at hun ikke opfylder kravene for at være en såkaldt *repræsentativ* figur i queerfællesskabet, fordi hun i egne ord, er ret "straightpassing" (Bilag A, Interview B, s. 19). Og hvad indikerer det? Det indikerer ihvertfald, at hun oplever og mærker nogle bestemte rammer, for at være queerpersion, som hun ikke indfrier. *G* fortæller tilsvarende, at hun følte sig "(...) virkelig ved siden af. Jeg følte at jeg var forkert fordi jeg kom i blazer, fordi det havde jeg på på arbejde" (Bilag A, Interview D, s. 35), og istemmer sig også erkendelsen om, at hun ikke var en rigtig queer i den queerforening, hun ellers var på vej ind i. *G* medgiver godt nok, at det har ændret sig med tiden, og at hun føler sig langt mere tilpas i dag (Bilag, Interview D, s. 36). Men alligevel indikerer begge tilfælde, en dissonans med en antagelig queerfigur, som rangerer højere end den, som de hver især legemliggør.

Vi kan dermed vende tilbage til afsnit 3.3 *Hvem er et queerindivid?*, og atter granske *hvem* der *må* være et queerindivid. For i deres opfattelse, er det ihvertfald ikke dem, som følge af, at de enten ligner en heteroseksuel, som *D* siger, eller ikke klæder sig som en arketypisk queerpersion, som *G* hentyder til. *D* mener, at konsekvensen heraf er, at hun ikke er stærk i repræsentationens øjemed, men hvad er det hun skal repræsentere? En æstetik, en socialitet, en bestemt væremåde eller et udtryk, som hun ikke har? Og *må G* ikke have blazer på, fordi den franarrer hende det queeræstetiske udtryk? Det henleder ihvertfald til, at repræsentationsspørgsmålet, iboende i det normkritiske, såvel som queeræstetiske domæne, angiver *hvem* der *må* være med, og *hvem* der er en mere rigtig queer, hvorfra et hierarki af queeridentitet konsolideres, og hvorfra at deres oplevelse er, at de ikke indpasser i foreningen som konsekvens heraf. Eller ihvertfald ikke er entydigt repræsentative i deres hele væsen. Jeg samler op på denne pointe om lidt.

For da jeg spørger *F* ind til implikationerne for at være det hele menneske, svarer han, at det også optegner et såkaldt vurderingsgrundlag for den enkelte frivilliges formåen:

Jeg tror netop også det der med at det bliver - altså hvis man skal snakke om succesoplevelser, eller succeskriterier - at hvis man har klaret sig godt som frivillig *på sådan et her tilbud* så er det også på en måde en vurdering af at man har klaret sig godt som menneske. Fordi at det ligger så tæt op af hinanden i forhold til den service man yder. (Bilag A, Interview C, s. 27-28).

At de frivillige skal være situeret i et fællesskab, der netop kræver deres ressourcer og i grunden beror sig på deres identitet, muliggør også det, at den enkelte måles på nogle helt andre målestokke end frivillige i andre foreninger, eksempelvis også æstetiske og sociale, som vi kortlagde i afsnittet før.

F tilføjer, at for den frivilligaktivitet han tager del i, så er: "(...) det som er vores ultimative mål med *pågældende frivilligaktivitet* det er at få skabt et fortrolighedsbånd mellem de frivillige og deltagerne." (Bilag A, Interview C, s. 30), og peger heri på, at den største bedrift og formåen for en frivillig i hans funktion er evnen til at investere sig emotionelt og personligt i det arbejde. Det interpersonelle er dermed i langt højere kurs, og den frivilliges formåen i at "(...) kunne formidle sine egne tanker og snakke med om andre folks følelser og tanker" (Bilag A, Interview C, s. 28), implicerer en større emotionel og personlig investering, som også overgår til at blive en måleenhed på deres evne til netop at være frivillige: Kan de ikke investere sig og balancere frivilligfunktionen med det dybt interpersonelle, vil det resultere i oplevelsen af at have fejlet som frivillig. Foreningen forventer dermed en normkritisk queerperson, som formår ovenstående, og som i øvrigt checker af på flere bokse i repræsentationens øjemed, fordi det er elementer, der er grundlæggende for den normkritiske ideologi, herunder også interpersonelle såvel som æstetiske.

I et interview jeg foretog med to frivillige, tog jeg mig selv i at føle mig magtesløs undervejs, fordi jeg syntes, at interviewet stak i, hvad der føltes som, en forkert retning. I de forrige interviews havde samtalerne drejet sig særligt om det positive ved frivillighed og om, hvordan de frivillige så deres queeridentitet som et aktiv i deres funktion. I det pågældende interview var tonen anderledes og den generelle stemning tog en anden drejning end den hidtil overvejende positive tone. De frivillige var frustrerede over foreningens store narrativer, og deres oplevelse var, at foreningen underkendte de frivillige som ressource, fordi

de blot kunne kassere eller finde andre frivillige andetsteds (Bilag A, Interview D). Interviewet blev en samtale, der satte mine egne hypoteser og antagelser om *LGBT+ Danmarks* såkaldte unikke frivillighedskonstellation til vægs i kritikken af, at vi som forening ikke formåede at anerkende ressourcen i det frivillige arbejde. Det fik mig til at genoverveje foreningens store fortælling om frivillighed som en grundsten i vores arbejde og udfordrede mig på mine egne fortolkninger af deres frivilliges motivation. Fordi narrativet om den frivilliges funktion i foreningen beror sig nemlig på i hvert fald to succeskriterier, som jeg vil skitsere. De går på, at:

1. *det er en succes*, at de frivillige får nære relationer og kan tappe ind i netværker, som de ikke har haft tilgang til før

Og *F's* oplevelse om, at:

2. *det er en succes*, at de frivillige kan bruge dem selv og deres erfaringer som et aktiv i det frivillige arbejde, da det fremmer repræsentationen og nærværet

Selvom de fleste, og endda dette interview med *G* og *H* ligeså, istemte sig de narrativer som beskrevet tidligere, og selvom majoriteten af dem, jeg talte med, kunne relatere til fortællingen om deres frivillige rolle som en forlængelse af deres egne individuelle behov, så understreger det fortsat, at funktionen *frivillig* er altoverskyggende, også endda udover deres queeridentitet - eller i hvert fald at der er behov for netop den sontring.

Fordi gransker vi de forskellige succeskriterier, erkender vi også nogle grundlæggende konflikter. Ikke alene, er der herskende forventninger til typen af queerpersion som foreningen antageligt forventer. Denne har angiveligt en queeræstetik, som ikke rummer noget der lugter af en heteroseksuel fremtoning (Bilag A, Interview B, s. 19), eller den beklædningsgenstand som er blazeren (Bilag A, Interview D, s. 30). Dernæst er det en problematik, at de oplever deres queeridentitet være korresponderende til deres formåen som frivillige, til trods for at de også ser den som en nødvendig funktionalitet (Bilag A, Interview c, s. 27-28), og som frivillig *H* også afslutter den længere samtale om problematikken i at være frivillig ved at sige:

Det fik mig bare til at tænke på sådan det som du sagde i starten af denne her samtale, Amanda, at sådan det der med at jeg tror at frivillighed er meget anderledes end mange andre steder, og det tror jeg netop er lige præcis det som

der gør, at det er så anderledes. At det er noget som folk poster så meget personlig værdi i, fordi at det ligesom er så stor del af ens identitet, og det er netop det, som jeg også sådan personligt føler er det der bliver brugt mod en, hvilket jeg egentlig også synes er fucked op i forhold til, at det er en forening, der står for de her ting, som kæmper for LGBT personers tryghed og rettigheder.” (Bilag A, Interview D, s. 40-41).

Kigger vi på succeskriterie nummer 1, at de frivillige får nære relationer og kan tappe ind i netværker, som de ikke har haft tilgang til før, er det jo ikke et problematisk udsagn i sig selv. Men som *G* siger, kan det ikke være den primære forventning til de frivilliges engagement, at de får nære relationer, ved at indtræde i et sådant rum. Eller ihvertfald bør det ikke være et overhængende narrativ, som foreningen beror sine ræsonnementer for de frivilliges engagement på. *G* siger:

Jeg har i hvert fald før oplevet meget sådan "Nå men det er jo for jeres egen skyld. Det er jo fordi så har I et sted at hygge jer, sådan lidt kaffeklub". Så er det jo jeres frirum" hvor det er sådan, men det er jo ikke derfor jeg sidder her. Altså hvis jeg gjorde det, så sad jeg og drak kaffe. Men så så jeg ikke gad og bruge energi på det her, hvis det giver mening. (Bilag A, Interview D, s. 37).

Samtalen havde vendt alt fra det positive og til slut det negative ved at være frivillig. I *H*'s oplevelse er foreningen ikke tilstrækkeligt klar over, hvor meget det kræver, den emotionelle investering i det frivillige arbejde (Bilag A, Interview D, s. 39), og *G* tilslutter sig ved at tilføje, at hendes oplevelse med foreningens forventninger til de frivillige er, at: "når du er queer, så er du også klar til at være aktivist og have vildt meget ansvar." (Bilag A, Interview D, s. 40). Og til trods for at de øvrige interviews blev afviklet på en gladere tone, er jeg ikke i tvivl om, at de potentielt ville dele denne erfaring. Så med narrativerne om succeshistorierne, den gode frivillige og endda den 'rigtige' queerfrivillige blev jeg sat til at genbesøge implikationerne for de frivilliges funktion, foranlediget af frivillig *G* og *H*, men i grunden også alle de andre. For hvad er det ved queerfunktionen, som netop bliver et redskab, som foreningen kan bryste sig at have? Og er det en implicit risiko, ved netop dette narrativ om queer-to-queer-funktionen, at den frivillige i så fald overgår til blive en genstand og et objekt som kan forhandles, og som vurderes et aktiv i selve foreningen?

Det er altså ikke uden konsekvenser, at foreningen beror sig på op til flere narrativer og succeshistorier, og potentielt endda konfigurationen om den rigtige frivillige, som ganske givet ikke er eksplicit angivet, men som alligevel figurerer i de frivilliges bevidsthed, og som drypper ned i de frivilliges indsigter om deres funktion og potentielt endda forurener dem og deres selverkendelse, når det også skaber konsekvenser for de frivilliges dedikation til det frivillige sociale arbejde.

6

Epilog

Hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?

Som indledningen lagde an til, har afhandlingen været et forsøg på at sammenkoble multiple ambitioner med det overordnede ærinde at granske queeridentiteten som begreb og dernæst at applicere dette i konteksten af repræsentationsspørgsmålet og frivilligheden i *LGBT+ Danmark*. Og selvom min erfaring er, at konklusioner oftest implicerer reduktioner af kompleksiteten af ens undersøgelse, vil jeg koge nogle centrale pointer ind for opsummeringens skyld. Med afsæt i afhandlingens overordnede ambition om at undersøge, hvordan queeridentiteten begrebsliggøres i traditionen fra blandt andet Sara Ahmed og Frantz Fanon, og hvorvidt denne teoretiske ramme kan bruges til at forstå frivilligrollen i *LGBT+ Danmark*, følger den kommende afrunding af afhandlingens tre problemstillinger:

Hvad betyder det at opleve undertrykkende strukturer? Følger vi den feministiske epistemologi og den sociale ontologi, erkender vi, at subjektets tilblivelse er betinget af divergerende mekanismer, som anlægger og angiver bestemte rettesnore, individet følger (Ahmed, 2006; Alcoff, 2011; Harding, 1991; Hartsock, 2006; Heinämaa, 1999; Fanon, 1952; Oliver, 2003; Pohlhaus, 2021; Zeiler, 2013). Gennem intersekerende mekanismer (Alcoff, 1991; Collins, 1989; Crenshaw, 1991; hooks, 1990) er denne tilblivelse ikke en symmetrisk en af slagsen, men implicerer andetgørelse, fremmedgørelse og følelsen af at være malplaceret. Ikke alle har de samme vilkår for at realisere sig selv, og forskellene beror sig på utallige komplekse mekanismer, tilvejebragt af normativiteter, temporaliteter og lokaliteter i forskellige sociale miljøer. Queerteorien medgiver, at queerindividet skabes i rammen af den cis-heteronormative erkendelse, og at queerindividets erkendelse afstedkommer af desorienteringen og det at være out-of-place i den sociale virkelighed, der er markeret af netop cis-heteronormativiteten, såvel som hvidhedens hegemoni (Ahmed, 2006; Fanon, 1952; se også Ahmed, 2007; Ahmed, 2014; Alcoff, 2011; Zeiler, 2013). Queertilblivelsen er altså en ikke-neutral, markeret tilblivelse. De frivillige møder det på arbejdet, i deres øvrige sociale cirkler og i lokalmiljøet, at skulle forholde sig til deres minoritetsidentitet, hvor de placeres på piedestaler, konstitueres som repræsentanter og skal stå på mål for queermiljøet som

helhed i ikke-queerdominante rum. Af denne grund medgiver de også, at det queerseparatistiske rum oftest er tryggere end majoritetsrummene, fordi det er i disse, at deres queeridentitet ikke fremstår ekstraordinær, men at de gennem det queerseparatistiske kan indtræde som et til dels umarkeret individ.

Hvad betyder den levede erfaring? Den levede erfaring og erfaringen med at være malplaceret eller at opleve dissonans med subjektiviteten er medkonstituerende for queeridentitetens tilblivelse (Ahmed, 2006; DeRocher, 2018; Fanon, 1952; Oliver, 2003). Det er i erfaringen med at skabes i kontrast til det antageligt neutrale og universelle, at queerbevidstheden instantieres. Den levede erfaring bliver dermed et essentielt 'adgangsgrundlag' i det queerseparatistiske rum på den erkendelse, at de frivillige kan deltage på en lige præmis om, at dette rum afviger fra de majoritetsbestemte rum ved at være blottet for den konstante forhandling af ens identitet. De frivillige betragter erfaringen som et nødvendigt redskab i det frivillige arbejde, og som hele omdrejningspunktet for deres funktionalitet i det frivillige arbejde (Bilag A, Interview C, s. 26). Det er med afsættet i den levede erfaring men også i ikke-samtalen om erfaringens byrde, at det tryggere rum skabes, fordi deltagerne såvel som de frivillige er indforståede med, at de indgår i et erfaringsbaseret kollektivt rum.

Det virker dermed som en nærmest uomtvistelig erkendelse, at repræsentation er vigtigt for de frivillige på flere niveauer, og som jeg argumenterede for i afsnit 5.3 *Queerterminologien og dens iboende erkendelser*, er det grundet den dynamiske, dialektiske kobling af egne erkendelser, foreningens narrativer og queerteoriens overordnede ambitioner og emancipatoriske målsætninger (Berlant og Warner, 1995). Både for dem selv, for deltagerne og alene også bare som en grundlæggende faktor i deres queereksistens og -erkendelse. Frivilligfunktionaliteten er dermed så komplekst forbundet med queeridentiteten, og det er helt grundlæggende, at de er frivillige i *LGBT+ Danmark*, fordi det er et sted *for dem, af dem, til dem* og *med dem* på nogenlunde en og samme tid, og fordi rummet beror sig på en fællesnævner i oplevelsen med at møde undertrykkende strukturer og at have en erfaring som minoritetsperson. Og det er i sagens natur ikke et uproblematisk vilkår. At foreningen beror sig på det queerseparatistiske rum og lokker frivillige til med lovning på tryggere sociale fællesskaber i bytte for deres 'hele menneske' har store konsekvenser for selvsamme tryggere rum, som foreningen ellers beror sit normkritiske grundlag på, fordi determineringen af

betingelserne for et sådant rum også sætter rammer som de frivillige er usikre om at navigere i.

Så hvad er det, der motiverer de frivillige? Det er langt hen ad vejen det at indtræde i et rum, hvor queeridentiteten er fritaget for forhandlingen, og hvis jeg tillader mig at reducere denne indsigt, er det oplagt at konkludere, at det er en korrekt antagelse, at de primært indtræder som frivillige på baggrund af de sociale og personlige motivationer. Navnlig det at de bliver frivillige for at få netværker, fællesskaber og for at tilbyde unge det, som de ikke selv har været forundt. Men den politiske og den professionelle motivation er heller ikke uvigtig. Først og fremmest er det politiske givetvis immanent i normkritikkens ideologiske grundlag og tilvejebragt af foreningen selv, som endda også forhandler med muligheden for at indtræde i et socialt politisk fællesskab. Så da jeg spurgte til, hvilken queerperson foreningen vil have, i afsnittet af samme navn, er det også en bestemt type frivillig, som foreningen appellerer til; En som er indstillet på at efterleve en bestemt ideologi, som - måske overraskende for udestående - ikke nødvendigvis til enhver tid er accepteret af hele queermiljøet. Men også en type queerperson, som nogle frivillige tøvende påberåber sig retten til at hævde sig som. Og så er der den professionelle motivation. Mens de frivillige medgiver, at ovenstående grunde netop udgør deres primære motivationer, er det grundlæggende, at deres funktion betragtes som en frivilligfunktion først, og at deres queeridentitet placeres i baggrunden. For selvom queeridentiteten er immanent for frivilligfunktionen, er det ikke uden konsekvenser for de frivillige, at de indgår som 'hele mennesker' og som redskaber i repræsentationen.

Så *hvilken rolle spiller det at blive repræsenteret?* I den feministiske epistemologiske tradition er det imperativt at indgå i rum, der tilvejebringer spejling, fordi det eliminerer følelsen af at være malplaceret, og fordi det mindsker ensomhedsfølelsen. Repræsentationsredskabet tilvejebringer et tilhørsforhold for queerindividet (Ahmed, 2006), og det er i det queerseparatistiske rum, at de frivillige kan danne netværk og finde personer som dem og minimere følelsen af at være den eneste homo i byen (Bilag A, Interview A, s. 2). Og de frivillige betragter det som et essentielt redskab i deres funktion. Det frivillige sociale arbejde beror sig på erkendelsen af, at repræsentation er et vigtigt redskab for deres funktion, ikke blot for dem selv og i deres netværksskabelse, men også overfor de unge, som tillige har brug for at se sig spejlet i andre queerpersoner (Bilag A, Interview C, s. 22).

Dermed anerkendes det, at repræsentation er et vigtigt redskab og et redskab, som vi kan lokalisere i det erkendelsesmæssige grundlag, men som dog også altid bør afvejes med omtanke for den specifikke kontekst, det situeres i. For det er heller ikke sådan, at erfaringer alene konstituerer repræsentationens ypperste formåen. Henvender vi os igen til *Menneskebiblioteket*, bestyrelsesposten eller arbejdspladsen, er repræsentationsredskabet ikke uden fare for at reducere individet til en social kategori. Henvender vi os et til frivilligt socialt fællesskab som det i *LGBT+ Danmark*, hvor det queerseparatistiske rum trods alt tilvejebringer lidt bedre rammer for repræsentationen, er det heller ikke helt uden fare, da det er imperativt at have for øje, hvad det implicerer for netop det 'hele menneske', som dedikerer sig til sagen og til fællesskabet i et forsøg på at være en spejling og repræsentation for eksempelvis unge queerpersoner. Og så følger der en helt central pointe, som jeg ikke har formået at eksplicite i ligeså høj grad, men netop det, at queeridentiteten i *LGBT+ Danmark* også opprioriteres som det primære fælles erfaringsgrundlag, over eksempelvis oplevelser med andre minoritetsproblematikker, såsom det at være etnisk queerperson, handikappet queerperson eller andet, hvilket også vejer ind i netop konfigurationen af det tryggere rum, og atter mudrer repræsentationsbegrebets emancipatoriske formåen, i en forening som netop *LGBT+ Danmark*, hvor hvidheden givetvis dominerer ligeså.

Det er blevet mere klart for mig i processen af at skrive denne afhandling, at queertilblivelsen i *LGBT+ Danmark* unægteligt er markeret af flere intersekterende ambitioner, der ikke alene henvender sig den enkeltes person, men også afstedkommer af queererkendelsen som en samlet kollektivitet, såvel som foreningens egne queerdiskurser og -narrativer, end jeg oprindeligt anticiperede. Dermed afrundes afhandlingen på en indsigt i queertilblivelsen, som til ingen tid er en universel tilblivelse, medmindre universaliteten udspringer af det blotte faktum, at tilblivelsen er en markeret proces, og en som foranlediges af et hav af normativiteter og følelsen med ikke at passe ind, eller oplevelsen af desorienteringen som Ahmed og Fanon har begrebsliggjort (Ahmed, 2006; Fanon, 1952).

Litteratur

- Ahmed, S. (2007). *A phenomenology of whiteness*. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168.
<https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- . (2012). “Introduction: On Arrival” I: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Duke University Press, pp. 1-17. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131d2g.4>
- . (2009). *Embodying diversity: problems and paradoxes for Black Feminists*. *Race Ethnicity and Education*, 12:1, pp. 41-52, DOI: 10.1080/13613320802650931
- . (2014). “Queer Feelings” I: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 144-167.
- . (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- . (2017). “Willfullness and Feminist Subjectivity”. I: *Living a Feminist Life*. Duke University Press, pp. 65-88. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11g9836>
- Alcoff, L.M. (2001). *Objectivity and Its Politics*. *New Literary History*, 32(4), pp. 835–848.
<http://www.jstor.org/stable/20057698>
- . (1991): *The Problem of Speaking for Others*. *Cultural Critique*, No. 20, pp. 5-32
- . (2011). *Towards a phenomenology of racial embodiment*. *Radical Philosophy*, pp. 15-26.
- Berlant, L., & Warner, M. (1995). *What Does Queer Theory Teach Us about X?*. *PLMA*, May, 1995. Vol. 110, No. 3, pp. 343-349.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Collins, P. H. (1989). *The Social Construction of Black Feminist Thought*. *Signs*, 14(4), pp. 745–773. <http://www.jstor.org/stable/3174683>
- Crenshaw, K. (1991) *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. *Stanford Review*, Vol. 43, pp. 1241-1299.
- Das, S. (2020). *Queer Methodologies and Social Science*. In *Companion to Sexuality Studies*, N.A. Naples (Ed.), pp. 95-121.
<https://doi-org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1002/9781119315049.ch6>

- Davis, E. (2016). *Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice*. *Hypatia*, 31(3), 485–501. <http://www.jstor.org/stable/44076488>
- DeRocher, P. (2018). “Feminism, Epistemology, and Experience”. I: *Transnational Testimonios: The Politics of Collective Knowledge Production*. University of Washington Press, pp. 30–53, <http://www.jstor.org/stable/j.ctvcwngf9.6>.
- Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*. Grove Press, New York.
- Freire, P. (2005). “Chapter 1” I: *Pedagogy of the Oppressed*. 30th Anniversary Edition Continuum, pp. 43-71.
- Grosz, E. (1990). “Conclusion: A note on essentialism and difference”. I: *Feminist Knowledge, Critique and Construct*. Ed. S. Gunew. Routledge.
- Halberstam, J. (2018). *Becoming Trans*. In *Trans: A Quick and Quirky Account of Gender Variability* (1st ed., pp. 45–62). University of California Press. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctv1wxs8s.7>
- Harding, S. (1991). “What Is Feminist Epistemology?” I: *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women’s Lives*. Cornell University Press, pp. 105–137. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1hhfmg.8>
- Haraway, D. (1988). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.
- Hartsock, N. C. M. (2006). *Experience, Embodiment, and Epistemologies*. *Hypatia*, 21(2), pp. 178–183. <http://www.jstor.org/stable/3810998>
- Haslanger, S. (2007). “But mom, crop-tops are cute!” *Social Knowledge, Social Structure and Ideology Critique*. *Philosophical Issues*, 17, The Metaphysics of Epistemology, pp. 70-91.
- Haslanger, S. (2000). *Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?* Blackwell Publishers Inc, pp. 31-55.
- . (1995). *Ontology and Social Construction*. *Philosophical Topics*. Vol. 23, no. 2. pp. 95-125.
- Heinämaa, S. (1999). *Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*. *Hypatia* 14(4), pp. 114-132. doi:10.1353/hyp.2005.0029.
- hooks, b. (1990). “marginality as a site of resistance”, I: Ferguson, et al, eds, *Out There: marginalisation and contemporary cultures*, New Museum of Contemporary Art, New York and MIT Press, Cambridge MA: pp. 341-343.

- Knoblauch, A.A. (2012). *Bodies of Knowledge: Definitions, Delineations, and Implications of Embodied Writing in the Academy*. *Composition Studies*, 40(2), pp. 50–65.
<http://www.jstor.org/stable/compstud.40.2.0050>
- Kumashiro, K.K. (2000). *Toward a Theory of Anti-Oppressive Education*. *Review of Educational Research*. Vol. 70, pp. 25-53.
- Lodahl, M.A. (2018). *Upassende Opførsel: 100.000 ord imod Den Heteroseksuelle Verdensorden*. Forlaget Solidaritet.
- Mohanty, S. P. (1993). *The Epistemic Status of Cultural Identity: On “Beloved” and the Postcolonial Condition*. *Cultural Critique*, 24, pp. 41–80. <https://doi.org/10.2307/1354129>
- Nadal, K. L.; Whitman, C. N.; Davis, L. S.; Erazo, T. & Davidoff, K. C. (2016) *Microaggressions Toward Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, and Genderqueer People: A Review of the Literature*. *The Journal of Sex Research*, 53:4-5, 488-508, DOI: [10.1080/00224499.2016.1142495](https://doi.org/10.1080/00224499.2016.1142495)
- Oksala, J. (2016). “Introduction: What Is Feminist Philosophy?”. I: *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Northwestern University Press, p. 3-17.
- Oliver, K. (2003). *Subjectivity and Subject Position: The Double Meaning of Witnessing*. *Studies in Practical Philosophy*, Vol. 3, No. 2, pp. 132-142.
- Petersen, N. B. (2016). “”These are queer times indeed” – en introduktion til homonationalisme i en dansk kontekst.” *Kvinder, Køn & Forskning*, nr. 4.
- Pohlhaus, G. (2012). *Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance*. *Hypatia*, 27 (4), pp. 715-735.
- Salamon, G. (2009). *Justification and Queer Method, or Leaving Philosophy*. *Hypatia*, 24(1), pp. 225–230. <http://www.jstor.org/stable/20618140>
- . (2018). *What's Critical about Critical Phenomenology?* *Journal of Critical Phenomenology*, pp. 8-17.
- Sullivan, N. (2003). *A critical introduction to queer theory*. Edinburgh: EUP. pp. 1-21. ISBN: 9780814798416.
- Warner, M. (1991). *Introduction: Fear of a Queer Planet*. *Social Text*, 29, pp. 3–17.
<http://www.jstor.org/stable/466295>
- Zeiler, K. (2013). *A Phenomenology of Excorporation, Bodily Alienation, and Resistance: Rethinking Sexed and Racialized Embodiment*. *Hypatia*, 28(1), pp. 69–84.
<http://www.jstor.org/stable/23352276>

7.1 Andre kilder

Eftertrykket: [Hvad vi snakker om, når vi taler om tokenisme | Eftertryk \(eftertrykket.dk\)](#).

Lokaliseret d. 31/5-22

LGBT+ Danmark: [LGBT+ DanmarkHjem - LGBT+ Danmark](#). Lokaliseret d. 31/5-22

LGBT+ Danmark, Grupper: [LGBT+ DanmarkLGBT+ grupper - LGBT+ Danmark](#).

Lokaliseret d. 31/5-22

LGBT+ Danmark Ordbog: [LGBT+ DanmarkOrdbog Archive - LGBT+ Danmark](#).

Lokaliseret d. 31/5-22

LGBT+ Danmark, Bliv frivillig: [LGBT+ DanmarkBliv frivillig - LGBT+ Danmark](#).

Lokaliseret d. 31/5-22

Menneskebiblioteket: [Om Menneskebiblioteket - Menneskebiblioteket](#). Lokaliseret d.

31/5-22

NY Times: [BIPOC: What Does It Mean? - The New York Times \(nytimes.com\)](#). Lokaliseret

d. 31/5-22

TERFs Explained: [TERFs: the rise of “trans-exclusionary radical feminists,” explained - Vox](#).

Lokaliseret d. 31/5-22