



TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING

TEMA: KJØNN OG HISTORIE

Kjønnsforbrytelser og sedelighet
Reproduksjonens politisering
Æresdrap i antikken
Maskulinitet i industrisamfunnet
Religiøse kvinneroller

2009

Nr. 1-2

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



UNIVERSITETSFORLAGET

TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING

ÅRGANG 33, NR. 1-2 - 2009

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

ANSVARLIG REDAKTØR REDAKTØR
Jorun Solheim Åse Røthing

GJESTEREDAKTØR
Gro Hagemann

REDAKSJONSSEKRETÆR
Toril Enger

REDAKSJONENS ADRESSE
KILDEN, Holbergs gt. 1, NO-0166 Oslo
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no
Tlf.: (+47) 22 03 80 80

REDAKSJONSRÅD		
Agnes Andenæs	Norman Andersen	Pål Bjørby
Haldis Haukanes	Anne Hellum	Lise Widding Isaksen
Knut Kolnár	Vivian Lagesen	Jørgen Lorentzen
Nina Lykke	Toril Moi	Anne Marit Myrstad
Inger Nordal	Bente Rosenbeck	Anka Ryall
Knut Holtan Sørensen	Halldis Valestrand	Karin Widerberg

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

UTGIVER
© Universitetsforlaget AS, Postboks 508 Sentrum, NO-0105 Oslo
Administrasjon av rettigheter og salg av enkeltartikler ivaretas av forlaget på vegne av KILDEN

ABONNEMENT	RETTIGHETER
<i>Tidsskrift for kjønnsforskning</i> kommer fire ganger i året. Abonnementspriser 2009 (NOK): INSTITUSJON 550,- PRIVAT 400,- STUDENT 200,- E-ABONNEMENT 650,-. Løssalg 125,- + porto. Abonnerer du på tidsskriftets papirutgave, koster e-abonnement NOK 200,-. Les mer om e-abonnement og bestilling av nyhetsvarsling på www.idunn.no . Abonnement kan bestilles fra Universitetsforlaget AS Kundeservice, Pb. 508 Sentrum, NO-0105 Oslo, (+47) 24 14 75 00 eller abonnement@universitetsforlaget.no .	Artikler gjengitt i tidsskriftet reguleres av bestemmelser gjengitt i <i>avtale om normalkontrakt utgivelse av litterære verk i tidsskrift</i> av 13. mars 2006 mellom Den norske Forleggerforening, Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening, Forvaltningsorganisasjonen LINO. Avtalen kan leses i sin helhet på: http://www.nffo.no . Artikler gjengitt i tidsskriftet vil bli lagret i forlagets database og gjort tilgjengelig på Universitetsforlagets bestillingssystem for elektronisk distribusjon av tidsskrifter (www.idunn.no).

DESIGN
Terese Moe Leiner

SATS TRYKK
Brødr. Fossum AS AiT Otta AS



Medlem av Norsk Tidsskriftforening: www.tidsskriftforeningen.no
Tidsskrift for kjønnsforskning utgis med støtte fra Norges forskningsråd.

OMSLAGSILLUSTRASJON Elever, lærere og lærerfamilie ved Nylende skole og lærerbolig i Rolvsøy ved Fredrikstad fotografert i slutten av 1890-årene. (Foto: Fotograf ukjent / © Østfold fylkes billedarkiv)

Innhold

ARTIKLER

- 7 Svein Atle Skålevåg ★ Kjønnssforbrytelser. Sedelighet, seksualitet og strafferett 1880–1930
- 28 Kari Melby og Bente Rosenbeck ★ Reproduksjon som fortolkningsramme for de nordiske velferdsstater: Foucault møter Giddens
- 47 Jan Frode Hatlen ★ Æresdrap og familiedrap i den romerske antikken
- 64 Hilde Gunn Slottemo ★ Ansvarlighetens menn. Normer for maskulinitet i etterkrigstidas industrisamfunn
- 82 Bjørg Seland ★ Kjønn og makt – myndige religiøse kvinneroller

KOMMENTAR

- 100 Kari Elisabeth Børresen ★ Matristics: Medieval and Early Modern God-Language
- 110 Inger Elisabeth Haavet ★ Nyskapning og fellesskap – kjønnshistoriens historie sett gjennom de nordiske kvinnehistorikermøtene

BOKANMELDELSER

- 127 Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter* ★ Omtale ved Agnes Bolsø
- 131 Ellen Mortensen, Cathrine Egeland, Randi Gressgård, Cathrine Holst, Kari Jegerstedt, Sissel Rosland og Kristin Sampson: *Kjønnsteori* ★ Omtale ved Jorunn Økland

Kjære leser!

At Tidsskrift for kjønnsforskning gir ut et temanummer med titelen «Kjønn og historie», er ingen hverdagslig hendelse. Det er faktisk første gang i tidsskriftets historie, medregnet forløperen *Kvinneforskning*. Blant de mange temanumrene som har vært gitt ut, er det ingen som har dreid seg om historie eller hatt et klart historisk perspektiv. En rask gjennomgang av de 10–15 siste årgangene viser at historikere også er forholdsvis sjeldne å finne blant bidragsyterne, og det er heller ikke dem som i første rekke befolker kjønnsforskningsprogrammene eller strømmer til de tverrfaglige kjønnsforskningssentrene. I redaksjonen har vi hatt noen diskusjoner om den forholdsvis beskjedne rollen historikerne spiller i dagens norske kjønnsforskningsmiljø. Hva kan denne tilsynelatende avstanden mellom historie og kjønnsforskning bunne i? Er det kjønnsforskningen som er uinteressert i historie, eller er det historikerne som isolerer seg?

Et blikk utover dagens norske kontekst avkrefter i alle fall at dette er en avstand som henger sammen med historiedisiplinens egenart og derfor nærmest er unngåelig. I nabolandet Sverige er for eksempel genushistorikere mange flere, og de inntar en langt mer sentral posisjon innenfor det tverrfaglige kjønnsforskningsfeltet. I tilbakeblikk er det også klart at historie i tidligere tider har stått mer sentralt innenfor kjønnsforskningen enn det gjør nå. I starten på 1970-taller var historikere langt mer synlige i den internasjonale feministiske teoridebatten enn de er i dag.

Dette er helt slående hvis man ser på de første årgangene av tidsskriftet *Signs*, som startet i 1975, og som ble det nye kjønnsforskningsfeltets første, viktige kanal. I de første fem årene var det historikere med som bidragsytere i alle numrene, og navn som Carol Smith Rosenberg, Joan Kelly, Linda Gordon, Alice Kessler-Harris og Gerda Lerner ble kjent også i de skandinaviske miljøene. I dag inngår antakelig ingen av dem i de norske kjønnsforskernes felles «kanon».

En særlig viktig rolle kom historikere til å spille mot slutten av 1980-tallet da de i noen år ble frontfigurer i den feministiske teoriutviklingen. En nyorientering innefor den tidlige kvinneforskningen ble innledet da det prestisjetunge tidsskriftet *American Historical Review* i 1986 publiserte Joan Wallach Scotts artikkel «Gender as a useful category in historical analysis». Den markerte startpunktet for det som skulle bli en språklig vending innenfor hele kjønnsforskningsfeltet. Joan Scott var kjent i kvinnehistorikernes rekker fra 1970-tallet som en sosialhistoriker med uttalt kvinneperspektiv. Da hennes skjellsettende artikkel kom på trykk i 1986, hadde tidligere versjoner og andre paper fra hennes hånd sirkulert blant norske kvinnehistorikere i flere år, ikke minst takket være Ida Blom, som allerede da hadde et utstrakt internasjonalt engasjement. Som resultat av dette ble Joan Scotts ideer faktisk introdusert også i det norske *Historisk Tidsskrift* i 1986, i den pågående debatten i tidsskriftets spalter om

kvinnehistorien. Først etter dette ble Joan Scott et hett navn også utenfor kvinnehistorikernes rekker, noe som styrket seg ytterligere da boka *Gender and the Politics of History* (1988) kom med en samling artikler fra hele 1980-tallet. Høsten 1989 kom Joan Scott også som gjest til Skandinavia, først til det nordiske kvinnehistorikermøtet i Sverige, deretter til Senter for kvinneforskning i Oslo.

Hva var det ved Joan Scotts bidrag som traff så godt både i og utenfor historiefaget i tiåret omkring 1990? Med faglig utgangspunkt i den sosialhistoriske arbeidslivsforskningen hadde hun samme ambisjon som mange i den første generasjonen kvinneforskere: å utfordre kjønnsblindheten i de eksisterende disiplinene og dermed bidra til en ny fortolkning. Samtidig så hun i større grad enn mange andre sosialhistorikere potensialet i den radikale feminismen, det som den gang ble kalt «herstory». Men verken sosialhistorisk kvinneforskning eller «herstory» kunne få annet enn marginal innflytelse på selve den store Historien. En mer grunnleggende kritikk av den rådende historieforskningens implisitte forståelser av samfunn, politikk og makt krevde nye strategier. Joan Scotts forslag var å utnytte teoretiske ideer som allerede var i omløp innenfor mange fag og felt på denne tiden, som Foucaults maktperspektiv og Derridas dekonstruksjon, til å utvikle en ny, kjønnskritisk strategi. Hun lærte kvinneforskere å se kritisk på sosiale kategorier og begreper vi til da nokså ureflektert hadde lagt til grunn for våre samfunnsanalyser: Kvinner, interesser, erfaring, arbeiderklasse, politikk, feminisme. Hun formulerte et «forskjellighetens dilemma» (dilemma of difference) i en form som gjorde Foucaults og Derridas nokså abstrakte innsikter direkte anvendelige når vi skulle forstå kjønnsforskjellenes sosiale konsekvenser og kulturelle standhaftighet. I dag er dette temmelig selvsagte innsikter i samfunns-

fagene; for tjue år siden fremsto de som nye og radikale i forhold til den realistiske forståelsen som rådde grunnen i 1960- og 1970-tallets humaniora og samfunnsvitenskap.

Historikeren Joan Scott var en sentral referanse i den intense interessen for teori og epistemologi som utviklet seg innenfor det norske kjønnsforskningsfeltet på 1990-tallet, selv om det etter hvert kom mange andre navn opp som brakte nyorienteringen og radikaliseringen videre. At historie nå fikk en mindre sentral plass, må nok forstås på bakgrunn av flere forhold. Dels har det foregått en bevegelse tilbake til disiplinene som gjelder alle fag, og som er langt bredere enn historikernes. Kanskje er dette uttrykk for at vilkårene for tverrfaglighet er blitt magrere og disiplinene mer attraktive. Eller kanskje er de tverrfaglige arenaene blitt flere og mer mangfoldige. Uansett er det ikke lenger opplagt at det er det tverrfaglige kjønnsforskningsfeltet som tiltrekker seg de mange som forsker på kjønn. Men for historikernes del har nok også radikaliseringen av den feministiske teoridebatten vært med på å gjøre mye av kjønnsforskningen mindre relevant. Med sin empiriske forankring lar historieforskningen seg vanskelig forene med radikal poststrukturalistisk kritikk. Det er derfor mulig at for mange kjønnshistorikere har avstanden rett og slett blitt for stor mellom en del av disse teoriernes dekonstruktive ambisjoner og arkivenes fascinasjon. Endelig skal det heller ikke underslås at også historiedisiplinens konservative karakter kan ha bidratt til å øke avstanden mellom historikerne og den tverrfaglige kjønnsforskningen. Åpenheten for kjønnsforskernes nye teoretiske innsikter har ikke vært overveldende i det norske historikermiljøet, og ideen om kjønn som en sentral analytisk kategori har hatt vanskeligheter med å slå igjennom. Den viktige nyorienteringen som skjedde innenfor den historiske kjønnsforskningen på 1980- og

1990-tallet, er derfor stort sett ukjent for den yngste historikergenerasjonen – som den antakelig også er for unge kjønnsforskere.

Kanskje har denne økende avstanden vært et tap både for historiefaget og for kjønnsforskningen. Den historiske dimensjonen og historiskernes kritiske metode kan ofte savnes i dagens kjønnsforskning. Også for ikke-historikere kan det være mye verdifull innsikt å hente i historiefagets sentrale krav når det gjelder å forstå historiske fenomener innenfor sin spesielle kontekst. På den andre siden kunne kvinne- og kjønnshistorikere åpenbart ha mye å hente ved å styrke kontakten med den tverrfaglige kjønnsforskningens mangfoldighet og teoriinteresse. Da norsk historieforskning nylig ble evaluert, var det ikke minst teoretisk og metodisk refleksjon og nyutvikling som ble etterlyst av den internasjonale komiteen. Den historiske kvinne- og kjønnsforskningen fikk en forholdsvis god evaluering, blant annet for sin tidlige «problematisering av historiefagets empiriske og realistiske idealer (og) utvikling av forskningsgrep som kunne omsette sosiale og kulturelle konstruksjonsteorier til historisk forskningspraksis» (evalueringen s. 95). På den andre siden peker komiteen på den forholdsvis svake integrasjonen av kjønnsperspektivet i norsk historieforskning generelt, og den etterlyser også en fortsatt vilje blant kvinnehistorikerne til nødvendig nytolkning av forskningsresultater og videreutvikling av kjønnsperspektivet. For å åpne feltet mot en ny generasjon og for andre tolkningsrammer trengs utvikling i retning av mer differensierte temaer, metoder og teorier. En større aktivisering innenfor den tverrfaglige kjønnsforskningen vil kunne være én viktig kilde til nyorientering.

Med dette temanummeret har vi ønsket å invitere til en vitalisering av samspillet mellom historie og kjønnsforskning. Vi ville rekruttere bredt til nummeret, blant annet for å skape

kommunikasjon mellom en fagdisiplin som har ligget forholdsvis lavt i terrenget når det gjelder kjønnssteori, og et tverrfaglig felt som ikke alltid har vist stor interesse for den kildebaserte empirien. Responsen var god, og vi er glade for å kunne presentere et temanummer der historikerne er i flertall blant bidragsyterne. De artiklene vi her publiserer, viser klart at interessen for teori og for en kulturhistorisk tilnærming i høy grad fortsatt er til stede, og at slike perspektiver er høyst relevante og fruktbare for analyser av konkret historisk materiale. Samtidig viser de ulike bidragene også hvordan det historiske perspektivet, gjennom sin kontekstualisering i tid og rom, får fram en komparativ dimensjon som kan kaste nytt lys over fenomener vi tar for gitt, eller tror vi kjenner.

To av artiklene har Michel Foucaults teorier som sentral referanse i utforskning av tidlig 1900-tall i Norge og Norden. Svein Atle Skålevåg tar utgangspunkt i Michel Foucaults betegnelse av det moderne, vestlige samfunn som kjønns- eller seksualitetssamfunn. Dette betyr at seksualitet og kjønn ble oppfattet som et selvstendig felt for styring av og for kunnskap om det enkelte mennesket. Skålevåg diskuterer om denne ideen om et seksualitetssamfunn kan ha relevans for å forstå det strafferettslige reformarbeidet i Norge fra 1880-tallet til 1930-tallet. Ved å analysere to straffelovskommisjoner (1882 og 1922) og debatten som foregikk i samfunnet omkring dette lovarbeidet, avdekker han hvordan seksualiteten tydelig ble artikulert som et strafferettslig objekt. Sedelighetsdebatten fra 1800-tallet ble omdannet til en debatt om seksualmoral, samfunnets oppmerksomhet ble vendt fra de seksuelle handlinger til det seksuelle begjæret, og det nye seksualitetsbegrepet motiverte etter hvert en omlegging av straffetretten.

Kari Melby og Bente Rosenbeck tar for seg

et annet aspekt ved Michel Foucaults teorier i sin analyse av reproduksjonens politisering i Norden i 1900-tallets første tiår. Med bakgrunn i det omfattende nordiske reformarbeidet på ekteskapslovgivningens område, reiser de spørsmålet om hvordan statens inngripen i det private livet gjennom politisering av reproduksjonen skal forstås. Var det utelukkende uttrykk for en bio-politikk der regulering av befolkningen og disiplinering av kroppen sto i fokus? Eller kan dette også forstås som en politikk som fremmet individualisering og la kimen til seksuelt medborgerskap for kvinner? De to forfatterne argumenterer for at grensen mellom sosialpolitikk og eugenikk er flytende. Befolkningspolitikken ble omformulert til sosialpolitikk, og velferdsbegrepet utvides til også å omfatte det daglige livet med kroppen og den private sfære i fokus.

Jan Frode Hatlen går i sin artikkel om æresdrap i antikken atskillig lenger bakover i historien. Hans utgangspunkt er spørsmålet om hvorfor familiedrap blir akseptert og hylet i bestemte kulturer og ikke i andre. Hva ligger bak et slikt bifall av drap på barn, ektefeller og andre familiemedlemmer? Begrepet æresdrap har fått stadig mer oppmerksomhet i løpet av de siste ti årene, men verken begrepet eller fenomenet er nytt i europeisk sammenheng. Samtidig er det mye som tyder på at æresdrap henger sammen med spesifikke slektskaps- og familiestrukturer, og fenomenet har ikke vært utbredt i Nord- og Vest-Europa. Hatlen mener derimot at vi kan finne eksempler på romerske familiedrap og romersk lovgivning i antikken, som kan knyttes til æresbegreper, og som faller inn under betegnelsen æresdrap. Med utgangspunkt i slike eksempler belyses hvilken dynamikk som ligger bak og legger til rette for æresdrap.

Hilde Gunn Slottemo tar for seg normer for maskulinitet i selve kjernen av det norske industrisamfunnet i etterkrigstiden i de 1950-

årene som blir oppfattet som husmor- og forsørgersamfunnets høydepunkt. Mens mye er blitt sagt og skrevet om kvinnes ansvar for familien i denne perioden, er det langt færre som har tematisert de forventningene og uformelle kravene som ble stilt til arbeiderklassens menn som familiemenn. Med Rana-samfunnets tungindustri som sosioøkonomisk bakteppe drøfter Slottemo hvilke normer og idealer som gjaldt for etterkrigstidens mannlige familiefedre. Idealet var kjønnsarbeidsdeling: Gifte kvinner skulle være husmødre, mens ektemennene skulle ha lønnet arbeid som gjorde det mulig å forsørge kone og barn. Denne familieforsørgelsen ble sett på som en klar maskulin plikt og var av mennene begrunnet nettopp som en omsorgshandling overfor familien. Gjennom fast arbeid, regulert arbeidstid og ordnede arbeidsforhold fikk de mulighet for å leve opp til de kulturelle forventningene de opplevde.

Björg Seland skriver i sin artikkel om myndige religiøse kvinner med utgangspunkt i 1800- og 1900-tallets lekmannsrørsløse – en pietistisk bevegelse som helt opp til vår tid har markert konservative holdninger til kjønnsmessig likestilling. Hun diskuterer hvordan bedehus-kulturen har gitt rom for mer fleksible kjønnsrollepraksiser enn det som kommer til uttrykk gjennom de kristelige organisasjonenes formelle strukturer, og viser at bedehusets fortellertradisjon gestalter en rekke myndige kvinneskikkelser. Artikkelen belyser religiøse kvinneverroller i overgangen mellom tradisjonell og moderne lekmannsorganisasjon. Denne overgangen innebar blant annet at religiøse samlinger ble flyttet fra familiens og nabolagets fellesskap til bedehusets (del)offentlighet, hvor kravet om at kvinner skulle «tie i forsamlingen» ble skarpere aksentuert enn i Haugerørslas førmoderne, løst strukturerte bevegelse. Seland peker på at det er glidende overganger mellom rollene som avtegner seg i

beretninger om Haugerørslas heltinner og bedehusets kvinner i uformelle eliteposisjoner, og analyserer hvordan kvinner kunne utøve religiøs makt under ulike vilkår.

Også Kari Elisabeth Børresen tar i sitt essay for seg kvinners historiske rolle innenfor kristendommen som tradisjon. Hennes tema er hvordan matristikken – den kristne teologien som ble skapt av de store kirkemødrene fra middelalderen og fremover – har influert historiske diskurser om kjønn og likestilling. Børresen presenterer matristiske fortolkninger av forholdet mellom det guddommelige og det kvinnelige/menneskelige både fra middelalderen, renessansen og barokken. Hun diskuterer hvordan denne diskursen ble gjenfortolket av feminister på 1800-tallet som argument for kvinners sosiale og politiske likeverd, og hevder videre at det matristiske konseptet om kvinners *gudelighet* i dag står sentralt innenfor hele den kristne tradisjon når det gjelder kampen for å tilkjenne kvinner universelle menneskerettigheter.

Elisabeth Haavets avsluttende essay reflekterer over kjønnshistoriens historie sett gjennom de nordiske kvinnehistorikermøtene fra det første i Oslo i 1983 til det foreløpig siste i Reykjavik i 2008. Hennes gjennomgang viser hvor store endringer som har foregått innenfor feltet, og antyder den betydningen nordisk

samarbeid har hatt som faglig tilknytningspunkt og inspirasjon for kjønnshistorikerne. Samtidig trekker hun også fram noen av ulikhetene mellom landene når det gjelder kjønnsperspektivets gjennomslag i historiedisiplinen. Hva er grunnen til at kjønnshistorien har blitt så kraftfull i Sverige – og de senere år også i Finland – mens Danmark og Norge har hatt mindre nyrekruttering? Kan forskjeller i tverrfaglig integrering forklare ulikhetene, spør Haavet, eller finnes det strukturelle forskjeller i landenes akademiske miljøer?

God lesning!

Gro Hagemann (gjesteredaktør)

Jorun Solheim

Åse Røthing

Litteratur

- Joan Wallach Scott 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Gro Hagemann 1986. «Kvinnehistorie: Faglig blindspor eller fruktbar disiplin». *Historisk tidsskrift* 3. Også publisert i *Feminisme og historieskrivning: Inntrykk fra en reise*. Universitetsforlaget 2003.
- Forskningsrådet 2008. *Bortenfor nasjonen i tid og rom: fortidens makt og fremtidens muligheter i norsk historieforskning*. Evaluering av norsk historiefaglig forskning. Oslo: Norges Forskningsråd.

Av SVEIN ATLE SKÅLEVÅG

Kjønnsforbrytelser. Sedelighet, seksualitet og strafferett 1880–1930

Michel Foucault betegnet «vårt» samfunn som et kjønns- eller seksualitetssamfunn. I denne artikkelen blir tanken om et seksualitetssamfunn utforsket ved å se på det strafferettslige reformarbeidet i Norge fra 1880-tallet til 1930-tallet. Seksualiteten ble i denne perioden tydelig artikulert som et strafferettslig objekt; sedelighetsdebatten ble til en debatt om seksualmoral, oppmerksomheten ble vendt fra de seksuelle handlinger til det seksuelle begjæret, og det nye seksualitetsbegrepet motiverte etter hvert en omlegging av strafferetten.

I første bind av *Seksualitetens historie* karakteriserer Michel Foucault vårt samfunn som et kjønns- eller seksualitetssamfunn, et samfunn der makten snakker «om seksualiteten og til seksualiteten».¹ Dette seksualitetssamfunnet settes i kontrast til sin historiske forløper, nemlig «blodssamfunnet», et samfunn «hvor alliansesystemene, slektssystemene, slektslinjene, eneveldet som politisk styreform og oppdelingen i stender og kaster er dominerende, et samfunn der hungersnøden, epidemiene og volden gjør døden overhengende».² På et for Foucault karakteristisk vis tegnes i noen få kraftige strøk en kontrast mellom to sosiokulturelle konfigurasjoner: på den ene siden et samfunn av død og blodsbånd og på den andre et samfunn av liv og seksualitet, der seksualiteten står sentralt som et objekt for styring, men også som en kilde til kunnskap. Med begrepet kjønns- eller seksualitetssamfunn tematiserer Foucault hvordan biologiske prosesser har blitt en del av en ny styringsrasjonalitet.³ Men i tillegg, nærmest som en bieffekt, bidro han med det til at seksualiteten også ble en del av historiens inventar. Biologien, kjønnet og seksualiteten er etter Foucault ikke lenger noe historien utedkommende, en uavhengig variabel. For Foucault blir seksualiteten en foranderlig størrelse, et sentralt omdreiningspunkt for en historie som handler om de historiske forutsetningene for styring av en befolkning.

«Vårt samfunn» er et seksualitetssamfunn. Men det er ikke ukomplisert å fastslå når dette samfunnet oppstod, eller når det skulle være ferdig formet. Foucault antyder imidlertid det sene 1800-tallet som en overgangsperiode. Selv om nye maktprosedyrer som konstituerte dette samfunnet, ble utformet så tidlig som på 1600-tallet, var det på 1800-tallet at de ble «iverksatt» i stor utstrekning. Etableringen av en vitenskapelig diskurs om seksualiteten på det sene 1800-tallet blir ifølge Foucault et av

de mest pregnante uttrykk for at samfunnet hadde beveget seg fra en «blodets symbolikk» til en «seksualitetens analyttikk».

Også i norsk historieskrivning har seksualiteten blitt viet oppmerksomhet. I litteraturhistorien har man snakket om «Det moderne gjennombruddet» i andre halvdel av 1800-tallet, og denne betegnelsen har blant annet vært knyttet til hvordan nye tanker og praksiser omkring ekteskap, kjærlighet og seksualitet ble formulert i litteratur og samfunnsdebatt. Moralens historie har langt på vei vært sett som en seksualmoralens historie. Forskyvnene i seksualmoralen har likevel i mindre grad blitt satt i sammenheng med en historie om styringsrasjonalitet, slik Foucault gjorde det. I denne artikkelen vil jeg utforske forbindelsen mellom seksualitet og styring i norsk historie, hvordan omstruktureringen av moraldiskursen på slutten av 1800-tallet ble ført over i en rettslig diskurs, og hvordan den dermed kom til å sette sitt preg på strafferettsdiskursen i mellomkrigstiden. Diskusjonen vil ta utgangspunkt i to historiske nedslagspunkter: seksualitetskonstruksjoner i straffeloven av 1902 og mellomkrigstidens strafferettslige debatt om seksualforbryteren.

Sedelighet og seksualitet

Spørsmålet om sedelighet spilte en stor rolle i den norske kulturdebatten på 1880- og 1890-tallet. Dette er godt dokumentert i litteratur- og kulturhistoriske studier av det moderne gjennombruddets tid. Det stormet rundt både Ibsen, Bjørnson, Jæger og Krogh. De to siste bidro endog til å bringe sedelighetsdebatten inn for Høyesterett. Idet borgerrettigheter for kvinner for alvor ble et tema og en generasjon av borgerskapets kvinner trådte inn på arbeidsmarkedet og i offentligheten for øvrig, ble spørsmålet om kjønn og moral et sterkt omstridt tema – særlig knyttet opp mot menn og

kvinnens stilling i ekteskapet. Som også andre har påpekt, dreide denne sedelighetsdebatten seg om forholdet mellom kjønnene i samfunnet, men det var ikke egentlig en debatt om seksualmoral. «Sedelighet» var på 1880-tallet ikke det samme som seksualmoral, men de to begrepene er ikke desto mindre på en eller annen måte relatert til hverandre.⁴

Gro Hagemann har analysert 1880-tallets sedelighetsdebatt blant annet i en artikkel fra 2003, der hun tar utgangspunkt i begrepsparet individualisme/kollektivism. Hun tar tak i den konservative posisjonen i debatten, representert ved filosofen Marcus Jacob Monrad. «I Monrads språk hadde sedelighet med selve *samfunnsmoralen og den sosiale orden* å gjøre,»⁵ skriver Hagemann. Slik hun ser det, gikk det avgjørende skillet i 1880-tallets kulturdebatt mellom på den ene siden en individualistisk kulturradikalisme og på den andre siden en samfunnsorientert kulturkonservatisme (eksemplifisert ved Monrad) som var opptatt av den kollektive moralen. I denne motsetningen ble spørsmålet om kvinneemansipasjon som «selve kruttet i debatten,» skriver Hagemann.

Men en kunne like gjerne se det omvendt, noe Hagemann for så vidt også antyder, som at det var spørsmålet om sedelighet som var selve kruttet i debatten om kvinnesak: Motsetningen mellom individualisme og kollektivism utgjorde et «moralsk dilemma» som på sin side var immanent i selve det feministiske prosjektet, mener Hagemann. «Sedelighetsdebatten tydeliggjorde en ambivalens som hadde ligget i kvinnesaksbevegelsen fra starten.»⁶ Og over tid skjedde det en forskyvning i forholdet mellom de to posisjonene. Mens kulturradikalerne langt på vei støttet et likehetsfeministisk prosjekt på 1870- og 1880-tallet, kom kvinnesaksorganisasjonene utover på 1890-tallet til i sterkere grad å reflektere en verdikonservativ posisjon med kjønnsforskjell i fokus. Slik

kunne den konservative teologen Thorvald Klaveness på slutten av 1890-tallet uttale at «Kvindesagen er altsaa inderlig forbundet med Sædelighedssagen. Den sidste er i Grunden kun den førstes yderste Spidse». ⁷ Hagemann ser sedelighetssaken som en offentlig debatt som brakte fram dyptliggende motsetninger i kvinnefrigjøringen som prosjekt, samtidig som hun ser kvinneemansipasjonen som en bevegelse som i positiv forstand virket destabiliserende på de to etablerte posisjonene i moraldebatten, den radikale og den konservative.

For meg virker dette som en presis dissekering av samfunnsdebatten på 1880-tallet. «Sedelighet» handlet om individ og samfunn og kvinneemansipasjonens konsekvenser. Men det stopper ikke der. Hagemann har mer å si om debatten. Hun antyder også at dette skulle ha noe med seksualitet å gjøre. «Debatten dreide seg om sedelighet, og det er slett ikke det samme, i det minste var det ikke det i 1880-årenes terminologi.»⁸ Jeg tror også denne distinksjonen er viktig. De ulike aktørene i denne debatten snakket om ulike ting. Monrad snakket om sedelighet, Jæger snakket om seksualitet. Disse to objektene stiller seg videre noe ulikt i forholdet til det offentlige og det private. Sedeligheten trenger å vernes, seksualiteten må språkliggjøres. Dermed kan vi, om vi tøyer Hagemann litt, lese sedelighetsdebatten som en episode i historien om konstruksjonen av et seksualitetsbegrep. Det som ser ut som seksualliberalisme hos bohemen, er samtidig et imperativ om å *italesette*, om å gjøre om til litteratur og språk. For at seksualiteten skal kunne bli fri, må den snakkes om. Det vi er på sporet av, er hvordan *seksualiteten* bryter opp til overflaten i samfunnsveven, hvordan den, gjennom sedelighetsdebatten, annonserer sitt potensial som et styringsobjekt.

Det konstruksjonistiske perspektivet på

seksualiteten står enda mer sentralt hos Tone Hellesund i hennes kulturhistoriske studie av peppermøen fra 2003.⁹ For Hellesund er seksualiteten en sentral komponent i denne historien. Også for henne er det et viktig anliggende å børste støv av glemte posisjoner, av den tapende parts prosjekter i historien, av de stemmene som seksualliberalerne har brakt til taushet. Peppermøen er en figur som for alvor ble synlig i offentligheten da sedelighetsdebatten raste og den første kvinnebevegelsen fikk vind i seilene. En tid var (den borgerlige) peppermøen en sentral og aktet aktør i debatten om kvinnesak. På sedelighetsdebattens tid dreide kvinnesak seg langt på vei om den enslige (borgerlige) kvinnens selvforsørgelse og myndighet gjennom rett og mulighet til deltakelse i yrkesliv og politisk liv. Etter noen tiår ble imidlertid denne figuren marginalisert i offentligheten; kvinnesak kom i økende grad til å dreie seg om familien og den gifte kvinnen. Peppermøen ble trengt tilbake i skyggen. Hellesund ser langt på vei denne tilbakegangen i lys av en nyvunnet forståelse av «seksualitet». I sine glansdager kunne peppermøen finne bekreftelse i et enkjønnet miljø av familie og nære venner og kunne trives godt der med en ambivalent seksuell status. Et par tiår inn i det tjuende århundret var denne statusen i økende grad suspekt; «peppermø» fikk konotasjoner til mindre aksepterte seksuelle statuser: På den ene siden ble peppermøen sett på som frigid og aseksuell; på den andre siden lurte anklager om en lesbisk «legning» (som det kom til å bli kalt). Denne inneklemt posisjonen mellom den frigide og den lesbiske var knapt nok noen stilling som borgerskapets kvinner kunne finne attråverdig. Mellomkrigstidens peppermø kunne altså komme til at historien for henne var blitt ubehagelig seksualisert.

Hellesund ser ut til å mene, i tråd med det også Hagemann antyder, at det skjedde noe

med seksualiteten i tiårene rundt århundreskiftet, og at dette hadde politiske konsekvenser. En slik oppfatning finner vi også hos Nils Rune Langeland i det første bindet av *Siste ord, Høyesterett i norsk historie* fra 2005. Sedeligheten spiller en sentral rolle i Langelands framstilling av norsk historie sett gjennom Høyesterett, i det han viser hvordan lovgivningen som strukturerte forholdet mellom kjønnene, endret sitt konseptuelle grunnlag i løpet av 1800-tallet.¹⁰ Mest direkte slår sedelighetsdebatten og det moderne gjennombruddet inn i Høyesterett gjennom de berømte rettssakene om Hans Jæger og Christian Krogh. Men mer grunnleggende ser Langeland et «moderne gjennombrudd» i retten selv, parallelt med gjennombruddet i skjønnlitteraturen. Den diskursen som førtes i domstolen, var langt mer grafisk og eksplisitt enn den «usedelige» litteraturen som ble offer for sensuren. Og det brede strafferettslige reformarbeidet fram mot århundreskiftet produserte nye (synlige) objekter, slik den naturalistiske litteraturen hadde gjort nye objekter synlige.¹¹ Slik formulerer Langeland et foucauldiansk poeng om sammenhengen mellom det utsigelige og det styrbare; det som er synlig, kan også potensielt bli gjenstand for styring – det som skal styres, må først bli synlig.

Et av de mest merkvverdige eksemplene på nye strafferettslige objekter som Langeland viser til, er nettopp knyttet til seksualitet. Langeland trekker fram en sak som ble prøvd for Høyesterett så tidlig som i 1838, om en husmann som hadde «søgt legemlig omgang» med to av sine døtre på henholdsvis 10 og 12 år.¹² Problemet som lovfortolkerne stod overfor, var ikke å bestemme om mannen hadde gjort noe klanderverdig, men å finne den rette lovregel. Voldtekt var utelukket ettersom faren ikke hadde brukt vold i fysisk forstand. Domstolen stod igjen med forbudet mot blodskam. Forsvareren mente at det heller var anvendelig

her, fordi «blodskam» krevde samleie med et «mandbart fruentimmer». Medisinsk ekspertise var hentet inn for å få fastslått om det var gjennomført samleie i teknisk forstand, men spørsmålet gjensvarte om hvilken rettslig betydning et eventuelt samleie skulle ha. En dommer mente at samleie var en tilstrekkelig faktor. En annen mente at «lyst og evne» til tilfredsstillelse måtte til i tillegg, noe som ville avgrense forbrytelsen til handlinger foretatt mellom voksne mennesker. Etter den gjeldende rettssituasjon mente flere av rettens medlemmer at det var denne typen handlinger loven søkte å regulere. «To ureine lyster i foreining [var] meir alvorleg enn om berre éi hadde utfalda seg,» skriver Langeland.¹³ Men dette var den forgangne rasjonalitet. Stilt over-

gelse» som burde sanksjoneres. Dette begrepet «omgjængelse» fantes allerede i Norske Lovs forbud mot «Omgjængelse som er imod Naturen». Her var omgjængelse forstått som seksuell omgang med dyr eller mellom menn. Det Høyesterett gjorde i dommen av 1838, var gjennom en begrepsoverføring å gjøre det relevant også for omgang mellom mann og ung jente. Seksti år senere skulle begrepet, som vi skal se, komme til å bli en del av en reformert strafferett.¹⁴

Langelands anliggende er ikke primært seksualitetens historie, men norsk kulturhistorie sett gjennom Høyesterett. Høyesteretts praksis viser seg i denne framstillingen å være et særdeles velegnet prisme. I domstolen møter loven den menneskelige mangfoldighet;

Seksualiteten ble trukket inn i «styringsrasjonalitetens» felt, og vi aner slik hvordan samfunnet ble et kjønns- eller «seksualitetssamfunn».

for husmannen og hans to døtre kunne ikke flertallet i Høyesterett slå seg til ro med denne rettsforståelsen. I stedet samlet de seg om en begrepsmessig nydanning: Mannen hadde gjort seg skyldig i «utugtig og voldelig Omgjængelse mod sin tolvaarige datter», og for dette skulle han sone livstidsdom som festningsslave. Dette begrepet «omgjængelse» favnet videre enn samleiet, og det var mer diffust en voldtekt.

Vi har her å gjøre med et begrep i endring om hva et barn er, og hvilken beskyttelse det bør ha krav på. Men saken vitner også om et begrep om sedelighet som er i endring. Fra den eldre rettssituasjonen der det som skulle tøyles, var to voksne menneskers lyst og evne til å gjennomføre samleie, var det nå etter Høyesteretts oppfatning den utugtig «omgjen-

her forenes en hverdagslivets analytikk med en lesning av lovgivernes styringsambisjoner vis-à-vis befolkningen. Sett gjennom dette prismet antyder Langeland hvordan seksualiteten oppstår og trer inn i synsfeltet til en makt som ikke er lokalisert, og som best kan forstås som en rasjonalitet – en styringsrasjonalitet.

Hagemann, Hellesund og Langeland peker med sine ganske ulike utgangspunkter på ett og samme trekk: seksualitetens oppkomst rundt århundreskiftet – eller i all fall dens inntrøden blant den rekken av objekter som kunne gjøres til gjenstand for styring – og dens transformatoriske kraft der den bryter inn i den offentlige debatten. Seksualiteten ble trukket inn i «styringsrasjonalitetens» felt, og vi aner slik hvordan samfunnet ble et kjønns- eller «seksualitetssamfunn». Gjennom disse

tre referansene har jeg her prøvd å innringe en historisk tematikk knyttet til seksualitetens tilsynekomst og sedelighetens transformasjon, idet aksentueringspunktet har forskjøvet seg fra litteraturhistorien til rettshistorien. Det er denne tematikken jeg her vil forfølge ved å undersøke nærmere seksualitetskonstruksjoner i straffeloven av 1902 og i mellomkrigstidens strafferettslige debatt om seksualforbryteren.

Fra akt til begjær

Foucault mente at de maktmekanismer som konstituerte seksualitetssamfunnet, ble «iverksatt» på 1800-tallet, men at de ikke desto mindre hadde lange historiske røtter. I katolske skriftemanualer fra 1600- og 1700-tallet mener han å kunne lese hvordan diskursen om kjønn der ble mindre konkret. Mens skriftefedrene i middelalderen hadde blitt instruert til å avdekke de konkrete detaljene rundt usedeligheten (stilling, bevegelse, berøring, etc.), ble de på 1600- og 1700-tallet oppfordret til å vise diskresjon ved heller å fokusere på tanker, begjær og lyst. Utviklingen tenderte slik mot å «forskyve det viktigste punktet fra selve seksualakten til begjærets problem». ¹⁵ I norsk historie kan vi finne spor av iverksettingen av en slik forskyvning i det strafferettslige reformarbeidet på 1880- og 1890-tallet.

Da Venstre kom til regjeringsmakt i 1884, stod straffrettslige reformer høyt på reformagendaen. I første rekke var det straffeprosessen som skulle reformeres ved å innføre et lekmannselement i form av en jury. Denne reformen ble realisert med straffeprosessloven av 1887 («juryloven»). Som en konsekvens av denne prosessreformen ønsket man også å forenkle straffeloven på visse punkter, slik at den ble enklere for lekfolk å forholde seg til. Dette var den direkte foranledningen til at en bred

reform av straffeloven ble satt på den politiske dagsordenen. Revisjonen av straffeloven ble utvidet til et bredt anlagt strafferettslig reformarbeid, en ny gjennomtenkning av strafferettens grunnlag. I tillegg til en ny straffelov resulterte reformen i den banebrytende vergerådsloven (1896), en ny løsgjengerlov (1900) og en ny fengselslov (1900). Vi har altså å gjøre med et helt knippe av rettsreformer, fundert på et felles strafferettsteoretisk grunnlag. Det er disse reformene til sammen som har blitt karakterisert som en «sosialhygienisk strafferett». ¹⁶

Den som ble hovedansvarlig for den strafferettslige nyorienteringen, var strafferettsjuristen og høyremannen Bernhard Getz (1850–1901). ¹⁷ Getz stod egenhendig for et fullstendig utkast til ny straffelov, og han ledet den Straffelovskommisjonen som ble oppnevnt i 1885 for å forberede en revisjon. For Getz var det et grunntrekk ved en strafferett som aspirerte mot å være moderne, at den ikke bygde på en hevntanke, men på en tanke om *hensiktsmessighet*, det vil si at den ble sett som et middel som måtte tilpasses sitt mål. ¹⁸ Strafferetten fungerte hensiktsmessig om den virket til reduksjon av kriminaliteten i samfunnet; den skulle være et redskap til å bekjempe kriminalitet, ved å angripe ondet i dets røtter. Det vesentlige spørsmålet i utformingen av en strafferett var dermed ikke hva som var en rettferdig straff, men hva som var en hensiktsmessig straff. Basert på denne grunntanken lagde Getz et utkast til en straffelov som – i motsetning til kriminalloven av 1842 – i liten grad satte minimumsstraffer, men gav stort spillerom for domstolene for en skjønnsmessig vurdering av det individuelle tilfellet.

Det forslaget som Getz la grunnlaget for, hadde et fyldig kapittel om forbrytelser mot sedeligheten (kap. 19) i tillegg til et eget kapittel om *forseelser* mot sedeligheten (kap. 34). ¹⁹

Den opprinnelige varianten av denne teksten var trykket som et bilag til Getz' utkast til «Lov til modarbeidelse af offentlig Usædelighed og venerisk smitte» i 1892. Det som stod sentralt i dette forslaget, var prostitusjonsproblemet, som ble foreslått avkriminalisert.²⁰ Den sedeligheten man her satte seg fore å beskytte, var en kollektiv størrelse, og bestemmelsene om sedelighetsforbrytelser ble begrunnet med henvisning til samfunnets interesser:

Det interesserer Samfundet, at Sædeligheden opretholdes [...] derpaa er [...] i det hele for en stor Del af dette Kapitels Forbrydelser, som enhver ved, bygget.²¹

En forbrytelse mot sedeligheten var et angrep på samfunnets kollektive moralitet, ikke en krenkelse av ett individs ære, legeme eller frihet.

I forarbeidene til utkastet til sedelighetsbestemmelser innførte Getz et nytt rettsobjekt som vi allerede har stiftet bekjentskaps med, nemlig «utugtig omgjængelse». Begrepet skulle erstatte det eldre begrepet «utugt». Det nye begrepet var helt grunnleggende i lovens kapittel 19 om forbrytelser mot sedeligheten. Mens det eldre begrepet «utugt» i strafferetten hadde vært ensbetydende med samleie,²² ønsket Getz nå å innføre et begrep som favnet videre, slik at det også omfattet andre, beslektede handlinger. Straffelovkommisjonen og Getz mente at utuktsbegrepet ekskluderte «en Række mer eller mindre samleielignende Forhold – det vil navnlig sige Forhold, i hvilke den ene umiddelbart misbruger den andens Legeme til Tilfredsstillelse af egen Kjønsdrift eller den andens Kjønsdele til Fremkaldelse af kjønslyg Vellyst». Disse fenomenene, som også sprang ut av kjønnsdriften, burde ikke utelukkes fra straffeloven.²³ Dermed oppstod begrepet «utugtig omgjængelse» som på den ene side skilte seg fra samleie, som det snevrere begrep, og på den andre siden fra «utuktige

eller uanstendige handlinger», som det videre begrep. «Omgjængelsen» ble, i motsetning til «handlingen» forstått som en handling som foretas *med* noen. Straffelovens § 196 omhandlet således utuktig omgjængelse med barn, mens § 212 omhandlet utuktige handlinger (med en mildere strafferamme enn omgjængelse). Snderingen mellom de to var imidlertid noe uklar.

Det synes dermed klart at (kjønns)lysten nå tok en prominent plass i straffeloven som et strafferettslig objekt i kraft av seg selv, og at den dermed trådte inn i styringsteknologiens gjenstandsområde – det fant her, i straffeloven, sted en stille forskyvning fra «seksualakten til begjærets problem.» Etter komiteens forslag skulle strafferetten ikke avgrense sin inngripen til samleie som en bestemt handling, ikke engang til tilfredsstillelse av kjønnsdriften, men den skulle rette oppmerksomheten mot selve fremkallelse av lyst. Samleie ble (bare) en særlig straffverdig variant av den utuktige omgjængelsen.²⁴ Dette er en ganske bemerkelsesverdig konseptuell operasjon i et strafferettslig byggverk som ellers i stor grad var preget av et ønske om å bytte ut moralsk fordømmelse med rasjonell samfunnsstyring. Men det må nettopp ikke forstås som en regressiv bevegelse, snarere som en innrulling av lysten i styringsrasjonalitetens felt.

Slik begrepet her ble konstruert, involverte den utuktige omgjængelse med nødvendighet (minst) to personer, den sprang ut av kjønnsdriften, og den rettet seg mot den offentlige sedeligheten. Slik ble disse handlingene plassert mellom de kollektive (sedeligheten) og de biopsykologiske dynamikkene (kjønnsdriften). *Forståelsen* av fenomenet knyttet an til den nye psykologiens komplekse konseptualisering av individet som et møtested for biologiske impulser og kulturens hemninger.²⁵ Legitimering av dets innskrivelse i strafferetten lå i det angrepet mot den allmenne

sedeligheten som det representerte. Den utuktige omgjængelse var slik et paradigmatiske uttrykk for en strafferett som ville avskaffe moralen som strafferettslig grunnlag, integrere en vitenskapelig forståelse av mennesket og i sitt apparat implementere en ny form for styring av individer og befolkning.

Foucault observerte som nevnt en forskyvning i oppmerksomheten «fra selve seksualiteten til begjærets problem» allerede i katolske skriftmanualer fra 1600-tallet. Denne forskyvningen fra samleie til begjær var imidlertid ikke en epistemisk revolusjon med umiddelbare effekter. Snarere var den et tidlig tilfelle av noe som fortonte seg som en langvarig bevegelse som fant sted på ulike områder til ulike tider. Getz' innføring av den utuktige omgjængelse kan også ses på som en del av denne bevegelsen, som en del av «iverksettningen» av en ny styringsrasjonalitet. I sin tur kan denne bevegelsesens som konstituerende for et moderne begrep om seksualitet.

Regulering av et homoseksuelt begjær

Det nye begrepet om utuktig omgjængelse spilte en særlig opplysende rolle for den strafferettslige reguleringen av kjønnslig omgang mellom menn. Kriminalloven av 1842 hadde inneholdt en bestemmelse om «Omgjængelse som er imod Naturen».²⁶ Formuleringen hadde kriminalloven arvet fra Christian 5s Norske Lov fra 1687 (NL 6-13-15). Regelen i kriminalloven rammet seksuell omgang mellom menn ved siden av seksuell omgang mellom mann og dyr. Bernhard Getz foreslo i sitt forslag til ny straffelov fra 1887 å inkludere «grove usædelige handlinger med person af det andet eller af samme Kjønn» i lovens bestemmelser om utukt.²⁷ Tillegget «eller af samme Kjønn» var strengt tatt overflødig, men ble formodentlig tatt med for å understreke at det her var snakk om en modifisering av gjel-

dende lov. Kjønnforskjellen var etter dette forslaget ikke vesentlig. Det var det «grovt usædelige» med handlingen som var vesentlig. Betoningen av det «grove» impliserer en gradering av seksuelle handlinger også mellom personer av samme kjønn. Ikke alle usædelige (seksuelle) handlinger mellom personer av samme kjønn skulle betraktes som utuktige, bare de som ble ansett som grove (uten at det går klart fram hva som karakteriserer en «grov» usædelighet). Getz' begrunnelse var i tråd med hans generelle syn på strafferettens funksjon: et forbud mot seksuelle handlinger mellom menn var ikke egnet til å motvirke slike handlinger ettersom de som foretok disse handlingene, handlet i tråd med sin *natur*.

På akkurat dette punktet ble ikke Getz' forslag antatt av Straffelovskommisjonen. Men i 1889 ble bestemmelsen likevel endret. Stortingets justiskomité foreslo da å endre uttrykket «omgjængelse mod Naturen» til «legemlig omgjængelse mellem Personer af Mandkjøn». Den uttalte motivasjonen var at «omgjængelse mot naturen» ikke lenger var et uttrykk som betydde noe i den alminnelige språkbruken, og at uttrykket derfor var lite egnet til bruk i den nye straffeprosessen der lekmannsjuryen skulle spille en stor rolle. Uttrykket «legemlig omgjængelse» – som da formodentlig betydde noe i alminnelig språkbruk – skulle uttrykkelig forstås som samleielignende handlinger (*coitus analis*). Denne presiseringen gikk dermed i motsatt retning av Getz' lovreform som tok sikte på å ramme spiren snarere enn planten, motivet heller enn handlingen.

Som en konsekvens av denne justeringen kom Straffelovskommisjonen til å måtte forholde seg til en forsk endring av lovgivningen. I kommisjonens utkast fra 1896 stilles det spørsmål ved hva som egentlig skulle forstås som samleielignende forhold. Som flere andre steder støttet kommisjonen seg her på prinsippet om samfunnets interesse.



Christian Krohg malte Albertine-motivet i flere utgaver. I skissen fra 1884 er Albertine i sentrum. (Kilde: Norsk kvinnelitteraturhistorie, bind 1, Pax Forlag 1988.)

Det lader sig ikke paastaa, at der er nogen for Samfundet skadelig Følge forbunden med den ene Art Pæderasti som ikke ogsaa i lige Grad gjør sig gjældende ved de andre.²⁸

Utover denne formuleringen avholdt kommisjonen seg fra å gå videre inn på innholdet i de ulike «arter» pederasti. Men det vi i det minste kan lese inn i formuleringen, er at den stødige hensyntagen til samfunnets interesser i utformingen av straffeloven tilsier at man ikke ville henge seg opp i hvorvidt en handling lignet samleie eller ikke, men i stedet retter oppmerksomheten mot handlingens forhold til sedeligheten.

I straffeloven av 1902 ble den «legemlige omgjengelse» (som var blitt innført i 1889) gjort om til «utuktig omgjengelse», i tråd med Getz' forslag og analogt med de øvrige sedelighetsbestemmelsene. Men der Getz hadde foreslått en kjønnsnøytral formulering, hadde den nye straffeloven en presisering: Det var snakk om utuktig omgang mellom menn. «Utuktig omgjengelse» skulle her som ellers forstås som noe mer enn en streng analogi til samleie. I en artikkel i *Retstidende* fra 1905 definerte lagmann Karenus Thinn begrepet til å gjelde «en utuktig Handling med nogen, som bestaar i en direkte Berøring mellem den ene Persons Kjønsdel og den andens legeme».²⁹

Paragrafen som ble vedtatt (§ 213), hadde dessuten en klausul om at bestemmelsen bare skulle håndheves når «allmenne hensyn» krevde det. Denne formuleringen søkte å begrense forbudet til der det var snakk om prostitusjon eller forførelse av unge gutter (mellom 16 og 21 år), eller der forholdet vakte «offentlig forargelse». Straffeloven gjorde slik seksuell «omgang» mellom menn forbudt, og etablerte dermed den seksuelle handlingen som en egen kategori, samtidig som den med sitt forbehold gjorde at dette nye strafferettslige objektet i liten grad var straffbart. Det som

i praksis var straffbart etter § 213, var mannlig prostitusjon (det vil i de fleste tilfeller si der en ung gutt bød seg fram for en eldre mann) eller forførelse av unge gutter.³⁰

Ifølge strafferettskommisjonens innstilling var det ikke relevant ut fra hensynet til samfunnsskade å trekke et skille mellom samleieliggende handlinger og annen seksuell omgang. I den opprinnelige konsepsjonen var denne posisjonen forbundet med et forslag om å gjøre bestemmelsen kjønnsnøytral. Kommisjonen fulgte som sagt ikke Getz her. Men da straffeloven ble lagt fram for Stortinget i 1902, kom spørsmålet om kjønnsnøytralitet opp igjen. Stortingsrepresentant lege Magnus Kjølstad Graarud argumenterte i Stortinget for at når man beveget seg bort fra samleie som den definerende faktor, burde man også fjerne den kjønns spesifikke bestemmelsen. Dermed uttrykte han et rasjonale som lå også i Getz' opprinnelige forslag; den gamle henvisningen til samleie knyttet forbrytelse til kropp og kjønn, den nye henvisning til «legemlig omgjengelse» knyttet i stedet forbrytelsen til den mindre materielle størrelsen seksualitet. Graarud fikk imidlertid like lite gjennomslag i Stortinget på dette punktet som Getz i Straffelovskommisjonen.

Også rettspraksis i denne perioden vitner om begreper i bevegelse. Runar Jordåen siterer i sin hovedoppgave fra 2003 fra en dom fra Kristiania byrett i 1889, der et mindretall argumenterer for at «omgjengelse mot naturen» (som altså nettopp dette året ble fjernet fra lovteksten) måtte fortolkes bredere enn som bare samleieliggende handlinger:

Naar Mandspersoner legemligen betjener hverandre til Kjønsdriftens Tilfredsstillelse, antager jeg nemlig, at de driver «omgjængelse imod Naturen», hvorledes de end bærer sig ad, da det maa komme ud paa et, hva enten Virkningen søges tilveiebragt ved en Legemsdel eller ved en anden, og

hva enten begge Personer ere aktive eller kun den ene.³¹

For denne dommeren var tilfredsstillelse av lysten det vesentlige. Igjen ser vi altså at det seksualitetsbegrepet som strafferetten folder seg rundt, knytter an til biologi og psykologi, snarere enn til å hvile på en teknisk definisjon av handlingens karakter.

Bernhard Getz' strafferettsreform satte en ny seksualitet på begrep, med hjelp fra en gryende sexologisk diskurs, selv om dette nye begrepet allerede var foregrepet i rettspraksis. Det vi er vitne til, er hvordan seksualiteten konstitueres som et nytt objekt som det går an å ha kunnskap om, og som et nytt objekt som kan bli gjenstand for styring. For Foucault henger den historiske konstruksjonen av seksualiteten tett sammen med iverksettingen av en ny «styringsrasjonalitet» som han kaller for biomakt. Denne makten iverksettes gjennom to poler, den virker gjennom to ulike registre: på den ene siden «menneskekroppens anatomiske politikk», på den andre en «befolkningens biopolitikk». Disse to registrene utgjør for Foucault to distinkte «teknologier» som har hatt som resultat at makten har kommet til å befinne seg på, og utøves på, «livets, artens, rasens og befolkningsmassens nivå». ³² For Foucault ligger seksualitetens betydning i historien i at den knytter sammen de to registrene, det anatomiske og det biologiske, kroppen og livet. Å regulere seksualiteten gjennom diverse styringsmekanismer innebærer å regulere menneskers mest intime liv, men det henger samtidig sammen med konstitueringen av befolkningen som art som et objekt for styring.

Norges kvinner til forsvar for samfunnet

Straffeloven som trådte i kraft i 1905, ble i mange juridiske og kriminologiske miljøer,

både innenfor og utenfor landegrensene, oppfattet som et strafferettslig pionerarbeid. Internasjonale eksperter på strafferett, som den tyske Franz von Liszt og belgiske Adolphe Prins, lovpriste loven. von Liszt mente at lovarbeidet garanterte Getz «en ufortabelig Plads i vor Videnskabs Udviklingshistorie»³³; klart, bestemt og fryktløst har «Getz vist os Fremtidens Vej».³⁴ I den norske opinionen dannet det seg imidlertid etter hvert en annen oppfatning av loven. Utover på 1910-tallet var det en tiltakende oppmerksomhet i offentligheten om seksuelle overgrep og voldshandlinger mot kvinner og barn. Stadig flere mente at denne typen forbrytere ble dømt altfor mildt av domstolene. Ved inngangen til 1920-tallet fikk denne oppfatningen form av en opinionsbølge; fengselsmannen Arne Omsted karakterisert i ettertid stemningen på 1910- og 1920-tallet som en «moralisk panikkstemning».³⁵

For mange av dem som engasjerte seg i debatten på 1920-tallet, var straffeloven av 1902 en bedrøvelig reform. Den hadde etter deres syn gjort strafferetten forbrytervennlig. Dommerne var uvillige til å gå over den i loven fastsatte minimumsstraff, forsvarere og psykiatriske sakkyndige forente krefter i jakten på formildende omstendigheter. Men for de mange som nå sluttet seg sammen i en kriminalpolitisk opinion – den mest slagkraftige man så langt hadde sett i landet – hadde viljen til å forsvare forbryterne gått ut over et annet forsvar: samfunnsforsvaret:

Det bør vel ikke for en forsvarer være det viktigste kun at finde «formildende» omstendigheter for den slags defekte individer. Hva der er langt viktigere er at finde utvei til at *forsvare* vore barn for den slags udyr.³⁶

Dette samfunnsforsvarsperspektivet kom til å dominere debatten og overskygge det tidligere perspektivets oppmerksomhet om forbrytel-

sens (og usedelighetens) årsaker. For dem som artikulerte samfunnsforsvarsperspektivet, var overgrepets *virksomheter* viktigere enn dets årsaker.

En sentral kanal for den moralske panikken ble avisa *Norges Kvinder*. Avisa ble utgitt første gang i mars 1921 og kom ut tre ganger ukentlig. Bak avisa stod Norske Kvinners Nasjonalråd, som omfattet en rekke norske kvinneorganisasjoner. I det programmet som redaksjonen proklamerte i sitt første nummer, var sedelighetssaken ett av fire punkter redaksjonen ville sette på sakskartet. Vi merker oss imidlertid at begrepet «sedelighet» her hadde fått en helt spesifikk betydning, idet programmet slo fast at avisa skulle «Arbeide for et renere og bedre samfund – og en skjærpet rettsopfatning i sædelighetssaker».³⁷ Sedelighetsspørsmålet var her forstått som likelydende med spørsmålet om en revisjon av straffeloven i retning av strengere straffer. Både mediet og budskapet plasserte sedeligheten som et strafferettslig spørsmål og kriminalpolitikken som en *kvinnepolitisk sak*.³⁸

De mange innleggene for en strengere kriminalpolitikk ble jevnt over formulert i en krigsretorikk. Samfunnsordningen var under angrep, og man var nå tvunget til å forsvare den:

Samfundet bygger op, – hjemmet bygger op ved sin opdragelse, skolen ved sin, den offentlige moral ved sin – men naar slike individer gang paa gang skal faa lov til at angripe samfundet paa denne skjændige maate, da maa der være noget galt ved selve samfundsordningen.³⁹

De angripende var «udyr», «tobenede naut», «hyæner», «sjelemordere», «svinebæst».

Kravet om strengere straffer kunne nok oppfattes som en kriminalpolitisk *reaksjon*; den harske tonene i mange av innleggene

antydde et ønske om å (gjen)etablere en strafferett basert på et hevnmotiv. Men andre avviste dette eksplisitt, og de gjorde det ved å forankre innstramningen i en idé om et samfunnsforsvar:

Det er nemlig slet ikke samfundets sak at straffe forbryderen, men det er samfundets pligt at beskytte de bra mennesker mot de onde mennesker.⁴⁰

Et krav som gikk igjen i innleggene, var at samfunnet måtte slå hardere tilbake mot seksualforbryteren. Dette betydde for det første lengre fengselsstraffer. For det andre etterlyste flere gjeninnførelse av forlatte straffeformer, som «korporlig refselse».⁴¹ Mange tok også til orde for en ny straffeform, nemlig kastrering:

Vi har et middel til at beskytte vor unge slegt og efterhvert *helt befri* den for disse dyr – og vi har bare dette ene middel: At gjøre dem uskadelige. For altid berøve dem evnene til at rekrutere samfundet med nye individer befængt med deres egen last.⁴²

Kastreringen ble ansett som en straff, men i tillegg opererte dette kravet innenfor et vagt eugenisk rammeverk, der det ble forutsatt at forbryterondet var arvelig, og at det å ta fra forbryterne forplantningsevnen ville være et effektivt kriminalitetsforebyggende tiltak:

Vi faar ta fat paa det værste først. Senere kan turen komme til de øvrige voldtægtsmænd og syfilispatienterne – saa muligens kan der være haab om at noget av det [sic] hvite race kan frelses over i den nye kultur.⁴³

I *Norges Kvinder* handlet sedelighetssaken først og fremst om å beskytte barnet:

Enhver vil forstaa en slik vergeløs anklager, som staar der med de store forskremte øine og speider efter det vern vi ikke yder dem.⁴⁴

Her lå det et kvinnepolitisk imperativ; det var kvinnen som mor, som måtte engasjere seg i samfunnets beskyttelse, det var «vi kvinner, vi mødre» som måtte mobilisere. Men sedelighetssaken handlet også om å beskytte kvinnen mot rå angrep fra mannen. Denne siden av sedelighetssaken fikk mer karakter av selvfor-svar, og under overflaten ulmet et for det meste uutalt kjønnsperspektiv på strafferetten: I strafferetten var det menn som dømte. Dette fikk kvinner lide for. «Undres paa om vi kvinder nogen gang kommer saa langt, at vi blir dømt likesaa retfærdig som manden?» spurte signaturen «En som ønsker like ret for kvinde som for mand.»⁴⁵ Og redaktøren anførte «den maskuline opfatning av specielle straffelovsparagrafer – især de som angaar sædelighetsforbrydelser mot kvinder og barn» som et argument for å kreve kvinnelig deltakelse i den kommende straffelovskomite.⁴⁶ Dette perspektivet var formodentlig kontroversielt også i en «kvinneavis». I et innlegg beklaget en mann at saken har blitt ført «ut i et saa urimelig uføre, som det i denne sak er gjort, ved at der er blandet 'kvindesak' eller 'mandssak' ind. Disse spørsmåal er saavist verken det ene eller det andet, men derimot en *samfundssak*».⁴⁷

Og signaturen P.S. Nissen uttrykte det samme:

Den dikussionen som i den siste tid har vært ført i aviserne om voldteftsforbrydelser og deres straffemaaling, har git indtryk av, at mænd ser annerledes paa dette end kvinder. Det er ganske vist ikke i tilfældet i det store og hele tat.⁴⁸

Når en altså likevel kunne få inntrykk av at så var tilfellet, var det fordi så mange av de menn som hadde deltatt i debatten, ikke var representative for sitt kjønn, men var «avlæggere av den 'bohembevægelse', som gikk for sig i litteraturen i slutningen av forrige aarhundrede».

Om sedelighetssaken var kvinnepolitisk, så var den i liten grad partipolitisk splittende. I 1921 vedtok Venstrekvinnelaget en resolusjon der de uttrykte «forfærdelse og indignation» over en rekke domsavsigelser i sedelighetssaker. Strengere straffer for voldsforbrytelser mot kvinner og barn stod også på Høyres program.⁴⁹ Da en straffelovskomite ble opprettet i 1921, var det arbeiderpartikvinnen Tove Mohr som kom til å danne den strengeste falanks til støtte for strengere straff for sedelighetsforbrytere.⁵⁰

Sedelighetsdebatten på 1880-tallet hadde dreid seg om ekteskapet og om den faren den prostituerte representerte for ekteskapet. I sedelighetsdebatten på 1920-tallet var den prostituerte en helt marginal figur. Her var det den (mannlige) seksuelle overgrepseren som representerte en trussel mot *familien*, og i videre forstand mot befolkningen. Denne trusselen antok ganske andre proporsjoner enn den prostituerte hadde hatt. Den prostituerte kvinnen hadde beveget seg lokkende i utkannten av den ekteskapelige lyssirkelen på 1880-tallet, hun hadde lokket til utroskap og uærlighet, lokket familiefaren til å følge sine dyriske instinkter og kaste vrak på den siviliserte normen. Mellomkrigstidens forbryter, derimot, braste ubedt inn i familiens nexus og tok det han begjærte med vold. Særlig var barnet utsatt. Mot en slik trussel måtte samfunnet forsvare seg med hardere midler. Den stadige henvisningen til samfunnets behov for forsvar, som vi finner blant annet i *Norges Kvinder*, signaliserer i hvilken grad sedelighetsproblemet for deltakerne i debatten handler om noe annet enn moralitet. Det vi kan se her, er *ikke*

et ekko av Monrads sedelighetsbegrep som handlet om kollektiv eller institusjonell moral, men snarere enn påkalling av flokkens krav på beskyttelse fra kjønnsaggressoren. Seksualforbryteren ble sett som en overgriper mot befolkningen, og ropet om et samfunnsforsvar var et rop om å samle seg til flokkens beskyttelse mot rovdirene på savannen.

Foucault antyder i noen av sine tekster at «biomakten» har vært forbundet med en påkallelse av en rett og et krav om samfunnsforsvar. I *Society must be defended* kritiserer han den måten makten har blitt tenkt med

rights of race, the rights of triumphant invasions or of millennial occupations». I siste instans hevder Foucault at rasismen hviler på en slik diskurs, i det den trekker sitt rasjonale fra en forestilling om en krig mellom raser.

Det er en slik krigersk diskurs vi ser bryter fram til overflaten i *Norges Kvinder*. De som fører denne diskursen her, taler alle ut fra en tilsvarende ensidighet; de er involvert i en kamp de kjemper for å vinne. De påkaller ingen sannheter, for eksempel om hva slags skader overgriperen påfører sitt offer. De påkaller bare nødvendigheten og retten.

Seksualforbryteren ble sett som en overgriper mot befolkningen, og ropet om et samfunnsforsvar var et rop om å samle seg til flokkens beskyttelse mot rovdirene på savannen.

utgangspunkt i loven, som om loven var maktens «mest grunnleggende manifestasjon».⁵¹ I stedet spør han om det ikke er slik at det er krigen – krigslignende institusjoner og krigens prosesser – som utgjør «kjernen i politiske institusjoner». Foucault sporer krigen som analytikk, det vil si som en måte å se og å forstå på, tilbake til 1600-tallet. Han finner en helt spesifikk diskurs om relasjonen mellom samfunn og krig, både i England og Frankrike. Et sentralt kjennetegn ved denne diskursen, slik Foucault beskriver den, er at den talende ikke kan holde posisjonen som et universelt subjekt, slik det er tilfellet i den juridiko-filosofiske diskursen om suverenitet; utsagnssubjektet er tvert imot alltid og uunngåelig på noens side: «He is caught up in the battle, has adversaries and is fighting to win.» Dette subjektet kan selvfølgelig også være en kvinne. Dette er en diskurs som ikke hevder å være sann, men å ha rett – «the

Denne krigsdiskursen kretser videre omkring kjønn – det er mannen som er overgriperen, det er kvinnen (og barnet) som er ofrene. Denne kvinneskikkelsen er dessuten ladet med kulturell betydning som en samfunnsbærende skikkelse.⁵² Slik kobler denne diskursen sammen krigen og kjønn; strafferettsdebatten er for alvor i ferd med å bli en seksualisert debatt.

Jeg har ovenfor forsøkt å vise hvordan den reformen av strafferetten som knyttes til Bernhard Getz' navn, har elementer som kan knyttes til Foucaults disiplinperspektiv: Det overordnede målet var å reformere forbryteren gjennom å tilnærme seg ham som et individ, med en kropp og en historie. I spaltene til *Norges Kvinder* kom et annet syn på strafferett til orde. Den stemmen som høres her, var ikke opptatt av å reformere den individuelle forbryter, men av å beskytte samfunnet. Og det sam-

funnet måtte beskyttes mot, var først og fremst seksualforbryteren. Denne forbryteren representerte en permanent trussel, ikke mot den kollektive sedelighet, men mot kvinner og barn, ikke mot samfunnets «orden», men mot populasjonen i biologisk forstand. «Kvinner og barn» kom til å inkorporere samfunnsinteressene – de var samfunnsinteressen gjort til kjød, og trusselen mot dem var en kjødelig trussel, i kontrast til den mer abstrakte trusselen mot moralitet eller sedelighet.

Når enkelte aktører formulerte krav om å innføre korporlig avstraffelse mot denne type forbrytelser, kan dette framstå som utslag av et reaksjonært syn på strafferett. Vi kan imidlertid også se det som et symptom på at den nye sedelighetsdebatten handlet om konkrete kropp. Riktignok kunne det i 1920-tallets offentlighet fortone seg som om det var en front mellom Getz' fokusering på den individuelle forbryteren, hans begjær og hans natur, og samfunnsforsvarernes bekymring for den utemmede seksualforbryteren. Og hos enkelte strafferettreformatorer ble nok en slik front oppfattet som et skille mellom en progressiv reformorientert strafferett og en reaksjonær offentlighet drevet av primitiv hevnlust. Men saken er at vi finner den samme dobbeltheten innad i den strafferettsteoretiske tankeretningen som Getz var en viktig del av. «Den tredje skole», identifisert med den tyske strafferettsteoretikeren Fanz von Liszt, belgieren Adolphe Prins og nederlenderen G.A. von Hameln, begrunnet strafferetten med samfunnets rettmessige krav på beskyttelse. Samtidig forankret de sine virkemidler hovedsakelig i sosiologiske så vel som biologiske teorier om kriminalitetens årsak. Det fremste teoretiske uttrykket for samfunnsforsvarsperspektivet på strafferetten finner vi i den nevnte Prins' hovedverk *La Défense sociale et les transformations du droit penal* fra 1910, hvor Getz' norske strafferettsreform endatil fremheves

som en merkestein i strafferettens historie.⁵³ For Prins utgjør samfunnsforsvaret strafferettens objektive grunnlag. Han formulerer sitt syn i opposisjon til klassisk strafferett. Denne strafferetten, skriver Prins, var grunnlagt på en idé om et autonomt, rasjonelt individ, med fri vilje og innsikt i konsekvensene av sine handlinger. Prins mener imidlertid å vite bedre. Han vet at mennesket er «et fenomen fullt av mørke sider og indre motsetninger» («plein d'obscurités et de contradictions»). Hvis Getz var den juridiske ekvivalent til Jæger, er Prins rettsteoriens tilsvar til Hamsun. Vitenskap og kunst har vist at jeg-et er et mysterium, skriver Prins – og, legger han lakonisk til: «Man grunnlegger ikke retten til å straffe på et mysterium.»⁵⁴ Det er til erstatning for dette mystiske grunnlaget at Prins vil innføre samfunnsforsvaret som et objektivt grunnlag for en strafferett. Forbrytelsens virkelighet er det sosiale aspektet ved dramaet, «en befolkning som er vettskremt av kriminalitetens gru».⁵⁵ Den vettskremte befolkningen, og ikke den autonome og rasjonelle forbryteren, er strafferettens objektive grunnlag. Forbryteren må dømmes for det han har gjort, men også for det han er i relasjon til samfunnet, nemlig en trussel. Et slikt syn på samfunnsforsvar som en av strafferettens beveggrunner, kom også til uttrykk hos Getz og i strafferetten av 1902; blant annet innførtes de nye virkemidlene «sikring» og «forvaring», som må forstås i et slikt perspektiv.

Vi ser her hvordan den straffelogikken som kommer til uttrykk i spaltene til *Norges Kvinder*, langt fra framstår som en antijuridisk eller antireformatorisk logikk, men snarere blir den å forstå som en manifestasjon av det sosiale faktum som Prins vil gjøre til strafferettens objekt. Med Foucaults begrepsapparat kan vi i strafferettsteorien til den tredje skole se begge biomaktens to poler: kroppens anatomiske politikk og befolkningens biopolitikk. I den

norske debatten finner vi likeens at det militante kravet om beskyttelse som uttrykkes i *Norges Kvinder*, med sin forbindelse til korporlig avstraffelse både i sin gamle form (pisking) og i sin moderne form (kastring og sterilisering), kan ses som å artikulere en biopolitikk, en politikk som gjør livet selv til gjenstand for styring, og som dermed blir nødt til å snakke både om og til seksualiteten.

Mot en lov til samfunnets forsvar

I mai 1922 oppnevnte regjeringen en ny straffelovskomiteé som skulle vurdere en revisjon av straffeloven av 1902. Av komiteens ni medlemmer var to kvinner. Komiteen la fram sin første større innstilling i 1925 (Innstilling I fra Straffelovskomiteen). Hovedtrekkene i denne innstillingen ble vedtatt som Endring i straffeloven i 1927 og 1929. I forbindelse med arbeidet utarbeidet medlemmene Aas og Vogt hver sin utredning om operative inngrep (dvs. sterilisering og kastring) som midler i kampen mot sedelighetsforbrytelser.

Oppnevningen av Straffelovskomiteen ble ansett som en viktig begivenhet av den opinjonen som hadde ropt høyt etter reformer. I forkant av oppnevningen hadde mange kvinnesaksorganisasjoner engasjert seg i saken, krevd kvinnelig representasjon og foreslått kandidater. 17. mai hadde *Norges Kvinder* portretter av alle komiteens medlemmer på avisas forside. Tre av komiteens medlemmer var leger: Ingeborg Aas, Tove Mohr og professor Ragnar Vogt. Det ser ut til å ha vært noe kontrovers omkring Tove Mohrs kandidatur. Mohr var bare 32 år da hun ble oppnevnt, og var aktiv i Arbeiderpartiets kvinnebevegelse, som på dette tidspunktet var en del av den internasjonale kommunistiske bevegelsen. I en artikkel hun skrev etter oppnevningen, insisterte Aas på at det nettopp var som lege og ikke «som nogen specielle kvindernes representan-

ter» at hun og Mohr var oppnevnt.⁵⁶ Ikke desto mindre begrunnet Aas også sammensetningen av komiteen med at sedelighetsforbrytelsene går ut over kvinner og barn:

[...] da er det vel ikke saa helt søkt, at man ogsaa vil ha vort kjønn repræsenteret naar det gjælder om at søke botemidler.⁵⁷

At debatten om sedelighetsforbrytelsene var den direkte foranledning til at komiteen ble satt ned i 1922, var det nemlig fullstendig enighet om.

Da komiteen holdt sitt første møte i 1922, bestemte den at straffelovens bestemmelser om forbrytelser mot sedeligheten skulle «optas til særlig behandling forut for straffelovens øvrige deler, idet vår retstilstand på dette område måtte anses som særlig utilfredsstillende».⁵⁸ Andre områder, som tilregnelighetsbestemmelsene, strafferettslig ansvar under rus, sikring av utilregnelige og forminsket tilregnelige, forvaring av residivister og farlige forbrytere, fulgte med som avledninger av det store området sedelighetsforbrytelser.

Et fundamentalt spørsmål for komiteen var spørsmålet om hvorvidt sedelighetsforbrytelser hadde tiltatt i «den senere tid». De tilgjengelige tallene viste en sterk økning i antall sedelighetssaker for retten etter 1905, da straffeloven trådte i kraft, særlig i «utuktsforbrytelser» mot barn. Ikrafttredelsen av straffeloven falt sammen med en dobling av denne type forbrytelser. Var det en følge av endrede begreper, eller var tallene et uttrykk for en reell økning? Hva angikk voldtekt, mente komiteen at begrepet ikke hadde endret seg. Selv om straffeloven av 1902 utvidet utuktsbegrepet til å gjelde andre ting enn samleie og rettet bestemmelsen mot begge kjønn, hadde de nye objektene «så vidt man vet» ikke opptrådt i rettspraksis. Fra rettspraksis kjente man stadig bare en type voldtekt som også

ville vært rammet av den eldre kriminallov. Konklusjonen på dette punktet var at det hadde funnet sted en markant økning i seksualforbrytelsene:

Alt i alt er der visstnok grunn til å anta, at økningen i voldtekt og utukt med barn, ikke er saa stor, som statistiken synes å vise, men at den dog er meget betydelig.⁵⁹

Med dette utgangspunktet presenterte komiteen en todelt problemforståelse: Problemet i rettspraksis var 1) at kjønnsforbrytelsene ble bedømt for mildt, og 2) de ble bedømt veldig ulikt. Det var det første av disse problemene som var mest framme i forkant av oppnevningen av Straffelovskomiteen, mens det var det andre problemet som ble mest vektlagt av departementet da regjeringen la fram sin innstilling for Stortinget. Komiteen uttrykte visse reservasjoner med hensyn til straffeskjerpelse som middel i bekjempelsen av disse forbrytelsene. Sedelighetsforbrytelser, forstått som driftshandlinger, lar seg muligens ikke «temmes av større strenghet».⁶⁰ Disse reservasjonene var knyttet til hva man forstod som problemets årsaker. Sedelighetsforbrytelsen skyldtes ifølge komiteen «en mangfoldighet av nedbrydende krefter» som lå utenfor straffelovens rekkevidde:

Den synes alltid og overalt å være en følge av samfundslivets utvikling bort fra den ordening, hvor legemlig arbeide er det økonomiske grunnlag og et hjem en samlende makt.⁶¹

Samfunnsutviklingen hadde den konsekvens at den skapte *ofre* for usedelige handlinger. Det var særlig barna i byen som i den nye tid var unndratt det manuelle arbeidets sedelige innflytelse og familiens kontroll. Barna kunne tidlig bli «vakt til erotisk begjær og avstumpet i sin bluferdighetssans [og var] sterkt utsatt for

misbruk både fra eldre venner og voksne personer; de gir visstnok ikke sjelden selv anledningen til den straffbare utukt».⁶² Moderniteten og urbaniseringen produserte altså potensielle *ofre* for misbruk, forsmådde barn som representerte omvandrende fristelser, anledninger til misbruk. Ikke desto mindre hadde de, som produkter av utviklingen, krav på beskyttelse:

Særlig utsatt er alle de barn, som på grunn av foreldrenes økonomiske kår ikke kan ha stadig tilsyn og de, som lider under bolignød (dele seng, losjerende etc.). Nettopp disse trenger den beskyttelse, som en almindelig straffetruddel kan gi dem.⁶³

Når komiteen fremmet forslag om å definere minimumsstraffer for disse forbrytelsene på tross av at virkemidlet her muligens ikke stod i forhold til problemets årsaker, var det fordi 1) dette var nødvendig for å oppnå ensartet bedømming, og 2) for å få til straffer som stod i forhold til de «interesser som står på spill». Det handlet om å «skjærpe det forsvar samfundet råder over [...]». Komiteen avvek på denne måten markant fra det som hadde vært Getz' viktigste strafferettslige rettesnor: å utrydde ondet ved dets rot ved å utarbeide virkemidler som siktet mot kriminalitetens årsak. Nå stod en med ryggen mot vegg. Det handlet om forsvar.

Bare ett medlem av komiteen var motstander av å heve minimumsstraffene for sedelighetsforbrytelser. Ekspedisjonssjef Arne Omsted, med lang fartstid fra fengselsvesenet, delte ikke problemforståelsen til komitéflertallet.⁶⁴ Gjennom en nitid kritikk av eksisterende statistikk forsøkte han for det første å vise at det ikke hadde funnet sted en økning i denne typen kriminalitet. Tallene viste bare hvordan «kvinnen i vår tid [har] frigjort sig fra meget av den falske undseelse som man almin-

delig fant hos den forrige generasjons kvinner». ⁶⁵ Den tilsynelatende økningen var i virkeligheten et uttrykk for et mer effektivt påtalesystem og en sterkere kvinnebevegelse, mente Omsted. Også når det gjaldt utukt mot mindreårige, mente han at statistikken var misvisende: Det økte antallet saker var et resultat av den voksende opinion mot sedelighetsforbrytelser.

Videre var Omsted uenig i flertallets henvisning til urbanisering som forklaring på en angivelig økning i sedelighetsforbrytelser. Her kunne han støtte seg på statistikken som tydet på at byene var underrepresentert når det gjaldt forekomsten av seksualforbrytelser. Omsted trakk den slutningen at disse forbrytelsene ikke skyldtes miljøet, men at de hadde «endogene årsaker». Dermed var det desto mindre grunn til å skjerpe straffene.

Endelig mente Omsted at et argument («den vesentligste grunn») mot høye minimumsstraffer for sedelighetsforbrytelser var den heterogene karakteren av denne gruppen forbrytelser. I mange enkelttilfeller ville spørsmålet om hvor den moralske skyld skulle plasseres, være tvilsom:

[...] der må antas å ha foreligget like stor skyld på begge sider, idet det fremgår at kvinnen av fri vilje har innlatt sig med mannen og godvillig har funnet sig i hans erotiske tilnærmelser, inntil hun, i siste øieblikk, har ydet en motstand som den annen part har hatt grunn til å opfatte som ikke alvorlig ment.

Det høyst tvilsomme skyldforholdet kunne også være til stede i visse tilfeller av utukt mot barn:

Der finnes i Oslo – og uten tvil i de fleste andre større byer – et ikke lite antall piker under 16 år, som offentlig byr sig frem til utukt. Å innlate sig med disse er en hand-

ling hvis staffverdighet ikke kan sammenlignes med den forbrytelse å skjende et uskyldig barn. ⁶⁶

Omsted markerte seg som den avvikende røsten i komiteen. De tiltakene som lå på bordet, var for ham løsninger på et fiktivt problem. Omsted mente at man burde individualisere straffepleien *mer* enn det som var tilfellet, ikke mindre. Overgrepene årsaker lå for Omsted i *individ*et, ikke i samfunnet, og samfunnet måtte følgelig individualisere sin reaksjon. En slik individualisering krevde at mer av det strafferettslige skjønnet ble overført fra domstol til fengselsapparat. For Omsted var hensynet til forebygging viktigere enn hensynet til forsvar: «Det må derfor være de fremtidige offere man tenker på.» ⁶⁷

På den motsatte fløyen i komiteen stod arbeiderpartikvinnen og legen fru Tove Mohr. Mohr var det komitémedlemmet som gjennomgående ville sette minimumsstraffene høyest, og hun stemte mot alle forslag om unntaksbestemmelser («særdeles formildende omstendigheter») ettersom hun mente de ville bidra til å underminere den generelle skjerpingen. Spørsmålet om minimumsstraffer handlet i realiteten om å heve de reelle straffene. Mohr legitimerte den harde linjen ved å vise til samfunnets rett til forsvar:

Fra prinsippet om samfundets ret til å beskytte sig mot farlige individer bør de vigtigste paragrafer i kap. 19 sees.

Hun uttrykker en sterk mistro til domstolene, som hadde vist at de ikke kunne ta ansvar for et slikt samfunnsforsvar. Gav man åpninger for å omgå minimumsstraffene, ville resultatet bli «en fullstendig ophevelse av minimumsstraffen». ⁶⁸

Det er interessant å merke seg at ingen i straffelovkomiteen ser ut til å ha funnet det påkrevd å redegjøre for *hva slags* skade det var

ofrene ble påført i sedelighetssakene. Kampen mot den typen forbrytelser det her var snakk om, trengte ikke noe rasjonale; det handlet om en forsvarsreaksjon, ikke om en kalkulert samfunnsplanlegging. Det nærmeste vi kommer en eksplisitt diskusjon av skade er en kort bemerkning som knyttes til spørsmålet om å skille mellom samleie og annen utuktig omgjengelse med barn:

[...] en sjelelig forgiftning er i alle tilfeller en sikker følge, ogsaa i de tilfeller, hvor forbrydelsen øves mot gutter eller mot pikebarn så unge, at samleie er umulig.⁶⁹

Overgrepet ville innebære en «forgiftning» av barna, med potensielt langvarige skader til følge, men hva slags skader som gjemmer seg i den dunkle metaforen, skadenes *natur* så å si, er innstillingen påfallende stille om.

Straffelovskomiteen stilte i sin innstilling ganske gjennomført hensynet til forbryteren opp mot hensynet til samfunnet. «Samfundets interesser må bli betryggende ivaretatt»⁷⁰ var omkvedet i en innstilling som ville etablere minimumsstraffer for å forebygge «forbrytervennlighet» i domstolene. Sedelighetsforbrytelsene, overgrepene mot kvinner og barn, spilte en helt sentral rolle i argumentasjonen for disse innstrammingene. Faren for «sjelelig forgiftning» trumfet over alle andre hensyn. Den opplevde økningen av sedelighetsforbrytelsene var årsaken til at straffelovkomiteen trådte sammen, og denne bakgrunnen satte tydelige spor i komiteens innstilling.

Implementeringen av straffelovkomiteens innstilling i 1927/1929 innebar en betydelig styrking av et samfunnsforsvarsperspektiv i strafferetten. Også i forarbeidene til 1902-loven hadde sedeligheten blitt stilt opp som en kollektiv kvalitet som det var i samfunnets interesse å opprettholde.⁷¹ Men forskyvningen er merkbar fra ambisjonen i 1902 om å

legge til rette for å opprettholde sedeligheten til 1920-tallets rop om å forsvare samfunnet. Det er kommet en følelse av påtvingende alvor inn i diskusjonen. Situasjonen har blitt krigslignende; oppfordringen har blitt et imperativ: Samfunnet må beskyttes! Den innbilte eller reelle overfallsbølgen rettet mot barn hadde resultert i en mobilisering til forsvar av samfunnet. I denne konteksten ble «samfunnet» på sett og vis satt lik barna; et angrep mot barna var et angrep på samfunnet. Referansen til den konkrete skade det enkelte barn risikerte, var vag; det var samfunnet selv som var under angrep gjennom de brutale overfallene mot barn. Det var i denne situasjonen i første rekke kvinnene som tok på seg å etablere et forsvar. Dette forsvaret var ikke som på 1880-tallet knyttet til en moralsk opprustning i betydning en styrking av den individuelle sedelighet. I stedet krevde tiden en mer krigersk retorikk. Udyrene måtte uskadeliggjøres.

Konklusjon

Foucaults begrep om et kjønns- eller seksualitetssamfunn har bidratt til å rette oppmerksomheten mot seksualitetens historie, mot hvordan seksualiteten har blitt konstituert som et objekt det går an å snakke om, og som det *bør* snakkes sant om – og samtidig et objekt som i seg selv anses som en kilde til sannhet om individet. Og begrepet har videre bidratt til å rette oppmerksomheten mot hvordan dette nye objektet har vært et sentralt omdreiningspunkt for iverksettelsen av en ny måte å tenke styring og regjering på, en ny «styringsrasjonalitet». Med en viss rett kan det sies at den første delen av problematikken, konstitueringen av seksualiteten som et objekt for en vitenskape-lig diskurs, har fått større oppmerksomhet i forskningslitteraturen enn den andre delen, den som handler om seksualitet og styring. I denne artikkelen har jeg villet fokusere på

styringsproblematikken gjennom å diskutere hvordan seksualitet og kjønn har blitt konstituert og vært konstituerende for en tenkning om strafferett i norsk historie. For det første har jeg sporet hvordan en sedelighetsdebatt, som var mest opptatt av å holde kjønnnet tilbake, beveget seg i retning av en seksualitetsdebatt opptatt av å talesette kjønnnet, med straffeloven av 1902 som det fremste eksemplet. For det andre har vi sett hvordan debatten om en revisjon av denne straffeloven var kjønnnet, og hvordan seksualforbryteren og deler av kvinnebevegelsen var drivende figurer i en bevegelse av strafferetten fra individualprevensjon i retning av samfunnsbeskyttelse. På et plan kan det se ut som om det i disse debattene har handlet om en konfrontasjon av ulike samfunnsideologier. Foucaults perspektiv på seksualitetshistorien viser hvordan de i stedet kan leses som en konfrontasjon av ulike styringsrasjonaliteter. ★

Noter

- 1 Michel Foucault, *Seksualitetens historie I: Viljen til viten* (Oslo 1999), s. 161. I originalen heter det «une société du 'sexe' ou plutôt à sexualité».
- 2 Foucault 1999:161.
- 3 Det finnes flere forsøk på å oversette Foucaults neologisme «gouvernementalité». På engelsk brukes vanligvis «governmentality». Oversettelsen «styringsrasjonalitet» er foreslått av Hans Christian Farsethås i *Forsørgelsesbyrden: en samtale med Foucault om biopolitikk, rasjonalitet og regjeringskunst* (Mastergradsoppgave, Bergen 2006).
- 4 Gro Hagemann, «Seksualmoral eller samfunnsmoral: stridende diskurser i sedelighetsdebatten». I: *Feminisme og historiskrivning. Inntrykk fra en reise* (Oslo 2003):124–145.
- 5 Gro Hagemann 2003:127 (kursivering i originalen). En eldre versjon av denne artikkelen er trykket i 1994, med tittelen «Det kvinnelige element, lutret og styrket. Kvinnesak og kvinnelighet i forrige århundrets Kristiania». (I: Hagemann, Gro og Anne Krogstad *Høgskrekke: kvinner og offentlighet* Oslo 1994).
- 6 Hagemann 2003:137.
- 7 Th. Klaveness, sitert etter Hagemann 2003:143.
- 8 Hagemann 2003:127.
- 9 Tone Hellesund. *Kapitler fra singellivets historie*. (Oslo 2003)
- 10 Nils Rune Langeland, *Siste ord. Høsterett i norsk historie Bind I. 1814–1905* (Oslo 2005).
- 11 Langeland 2005:377–435.
- 12 Langeland 2005:102–106.
- 13 Langeland 2005:102.
- 14 Langeland unnlater imidlertid å gjøre oppmerksom på at det uttrykket som assessor Peder C. Lasson introduserte i 1838, dukket opp igjen i Getz' lovforarbeider på 1880-tallet.
- 15 Foucault 1999:28.
- 16 Langeland 2003:414 ff.
- 17 Getz var professor i lovkyndighet fra 1876, dr.jur. i 1889, ordfører i Kristiania 1891–1892, leder av Straffelovskomiteen, Den Norske Nobelkomiteens første formann 1900–1901. Om Getz strafferettsprogram, se Tove Stang Dahl, *Barnevern og samfunnsvern. Om stat, vitenskap og profesjoner under barnevernets oppkomst i Norge*. UniPax (Oslo 1978).
- 18 For Getz strafferettsteoretiske grunnsyn, se Francis Hagerup, «Strafferettsreformen». I: Francis Hagerup (red.): *Den norske kriminalistforenings sjette møte* (Kristiania 1901). Jf. også Ragnar Hauge, *Straffens begrunnelse* (Oslo 1996).
- 19 Straffelovkommissionen (1896): *Udkast til almindelig borgerlig Straffelov for Kongeriget Norge II. Motiver*. Kommisjonens motiver var langt på vei identiske med de motivene vi finner i Getz (1892) *Utkast til Lov til modarbeidelse af offentlig Usædelighed og venerisk smitte*.
- 20 Straffeloven av 1902 inneholdt, i tråd med Getz' forslag, ikke noen alminnelig bestemmelse mot å prostituere seg. Derimot inneholdt loven bestemmelser som søkte å ramme medvirkning til prostitusjon. Den som solgte seg, kunne også rammes av § 378, som inneholdt bestemmelser mot «innbydelse til utugt». (Bernhard Getz, *Udkast til Almindelig borgerlig Straffelov for kongeriget Norge* (Kristiania 1893):55–58. Jf. straffelovens § 378)
- 21 Straffelovkommissionen 1896, s. 181, note 1. Til sammenligning er utformingen av et rettslig begrep om en kollektiv sedelighet og dets kjønnspolitiske konsekvenser analysert av Marcela Iacub i en studie av det franske rettsuttrykket «pudeur publique» fra Napoleons rettsreformer til vår tid. Marcela Iacub, *Par le trou de la serrure: une histoire de la pudeur publique (XIXe–XXIe siècle)* (Paris 2008).
- 22 Ifølge Langeland var dette ikke konsekvent tilfelle. Han viser til en høyesterettsdom av 1853 der Høyesterett avgjorde at samleie ikke var et nødvendig kriterium for utukt mot barn under 12 år. Likevel mener også Langeland at Høyesterett opererte med et «smalt» begrep om overgrep (Langeland 2005:138).
- 23 Straffelovkommissionen 1896, s. 175.
- 24 Bare i paragrafen om blodskam ble det beholdt en eksklusiv referanse til samleie (jf straffelovens § 207). Dette blir desto mer slående når man tar i betraktning at forbudet mot blodskam tidligere hadde vært rettet mot ekteskapsinngåelse, mens det nå altså ble rettet mot samleie (Straffelovkommissionen 1896, s.187).
- 25 En påvirkning fra medisinsk, biologisk og psykologisk tenkning er kanskje særlig merkbar i Getz' behandling av tilregnelighetsproblematikken, jf. Svein Atle Skålevåg, «Between rule of law and the living life. The irresponsible criminal in Norwegian medico-legal discourse 1840–1929». I: Astri Andresen mfl. (red.): *Citizens, Courtrooms, Crossings*. Rokkansenteret rapportserie nr. 10 (Bergen 2008).
- 26 Runar Jordåen, «Frå synd til sjukdom? Konstruksjon av

- mannleg homoseksualitet i Norge». (Hovedfagsoppgave, Universitetet i Bergen 2003): 22.
- 27 Gjengitt i Jordåen 2003:36.
- 28 Straffelovkommissionen 1896:198.
- 29 Sitert etter Jordåen 2003:61.
- 30 Forsøket på å ramme den mannlige prostitusjonen står i en viss grad i kontrast til den generelle avkriminaliseringen av prostitusjon i straffeloven. På den andre side gav straffeloven også mulighet til å ramme den kvinnelige prostituerte om hun «innbød» til utukt. Dette ble imidlertid regnet som en forseelse og ikke en forbrytelse (jf. straffelovens § 378).
- 31 Jordåen 2003:46.
- 32 Foucault 1999:150–152.
- 33 Franz von Liszt. «Kritik af det norske Straffelovudkast». *Tidsskrift for Retsvidenskab* 1889:357.
- 34 Francis Hagerup. «Strafferetsreformen». I: Francis Hagerup (red.): *Den norske kriminalistforenings sjette møte*, (Kristiania 1901), s. 5.
- 35 Arne Omsted, *Fra Mangelsgården til Sing Sing* (Oslo 1949).
- 36 *Norges Kvinder* nr. 8 13/4 1921. *Barn og sædelighetsforbryderne* (usignert artikkel).
- 37 *Norges Kvinder* nr. 1, 15/3 1921.
- 38 Jeg har gått gjennom den første årgangen av avisa for å se på dekingen av kriminalpolitikk i opptakten til utnevnelsen av Straffelovskomiteen i 1922. Jeg skylder Tone Hellesund en takk for å ha satt meg på sporet av denne kilden.
- 39 *Norges Kvinder* nr. 8 13/4 1921. «Barn og sædelighetsforbryderne» (usignert artikkel).
- 40 *Norges Kvinder* 16/11 1921. «Samfundet og forbyderen», Sigrid Michelet.
- 41 Se for eksempel *Norges Kvinder* nr. 80, 2/6 1921: «Forbrydervelighetsens kulmination», Carl Sund: «Fremstaaende politimænd med lang erfaring har sagt mig, at det eneste, som voldsforbrydere frygter, er legemlig avstraffelse.» Artikkelen er foranlediget av en sak i Drammen der en beruset mann voldtok en 13 år gammel jente og smittet henne med en sykdom. Mannen ble frifunnet ettersom retten fant ham bevisstløs i gjerningsøyeblikket.
- 42 *Norges Kvinder* 16/11 1921. «Samfundet og forbyderen», Sigrid Michelet.
- 43 Sigrid Michelet: «Samfundet og forbyderen». *Norges Kvinder* 16/11 1921. Om eugenikk i mellomkrigstiden, se for eksempel Nielsen, Torben Hviid, Arve Monsen og Tore Tennøe. *Livets tre og kodenets kode. Fra genetikk til bioteknologi. Norge 1900–2000*. Oslo: Gyldendal akademisk 2000.
- 44 *Norges Kvinder* nr. 8 13/4 1921. *Barn og sædelighetsforbryderne* (usignert artikkel).
- 45 *Norges Kvinder* 3/12 1921. «Et offer».
- 46 *Norges Kvinder* 10/12 1921. «Kvinderne og straffelovskommissionen».
- 47 *Norges Kvinder* 30/03 1921. «Domstolene og voldsforbrydelser», Birger Mørk.
- 48 *Norges Kvinder* nr. 115/3 1921. «Voldtektforbrydelser» (P.S. Nissen).
- 49 *Norges Kvinder* nr. 30 2/7 1921: «Oprørende» (S.G.D.).
- 50 Agerholt mener at den sosialistiske kvinnebevegelses sterke tilknytning til Arbeiderpartiet, stilt imot den borgerlige kvinnebevegelses partipolitiske neutralitet, var en hovedgrunn til at alle forsøk på en bred fellesfront ikke hadde lyktes Anna Caspari Agerholt, *Den norske kvinnebevegelses historie*. (Oslo, Kjempefakkel 1973):176. Det er imidlertid mulig at vi i 1920-tallets kriminalpolitiske opinion ser nettopp en slik fellesfront som Agerholt snakker om.
- 51 Michel Foucault «*Society must be defended*», Lectures at the College de France (London 2003).
- 52 Jf. Tone Hellesund 2003:133–137.
- 53 A. Prins, *La Défence sociale et les transformations du droit penal* (Bruxelles et Leipzig, 1910):97.
- 54 Prins 1910:10. Jf. Hamsuns foredrag om psykologisk litteratur fra 1890. Trykt i Hamsun, Knut. *Paa Turné. Tre foredrag om litteratur* (Oslo 1960). For en diskusjon av Hamsuns litterære program i en vitenshistorisk kontekst, se Svein Atle Skålevåg «At belyse en sjæl lige ind i Mysteriet». I: Hilde Bondevik og Anne Kveim Lie (red.): *Tegn på sykdom. Om litterær medisin og medisinsk litteratur* (Oslo 2007).
- 55 Prins 1910:38.
- 56 I. Aas «Revision af straffeloven. Hvilke forandringer i loven maa kvinderne kræve likeoverfor sedelighetsforbrydere». I: *Nylænde* 1922:307.
- 57 Aas 1922:323.
- 58 «Innstilling fra den av Justisdepartementet 11. mai 1922 opnevnte komité til revisjon av Straffeloven». Oslo 1925:2.
- 59 Innstilling 1925:8.
- 60 Innstilling 1925:23.
- 61 Innstilling 1925:8.
- 62 Innstilling 1925:8. «Nutidens boligmangel» ble også framholdt som «én viktig årsak også til moralsk usundhed». (s. 8) En tredje faktor komiteen peker på er «utbredelsen av utuktige bilder og skrifter» som har økt sterkt de siste 20 år. «Man vil i denne forbindelse ikke undlate å nevne, at også avisene tildels inneholder notiser og (under estetisk maske) artikler som er lite egnet til barnelæsning» (s. 9).
- 63 Mohr i Innstilling 1925:28.
- 64 Omsted var direktør ved tvangsarbeidsanstalten på Opstad 1915–1923; direktør ved Botsfengselet 1923–1925, ekspedisjonssjef (sjef for fengselsvesenet) 1925–1930, skifteforvalter 1930–1939) (opplysninger fra Omsted 1949).
- 65 Innstilling 1925:25.
- 66 Innstilling 1925:27.
- 67 Innstilling 1925:27.
- 68 «Man kan nemlig med sikkerhet gå ut fra at de dommere, hvis misforståtte humanisme gjør legale minimumsstraffer nødvendige, vil finne at der foreligger sådanne formildende omstendigheter praktisk talt bestandig.» Innstilling 1925:29.
- 69 Innstilling 1925:32.
- 70 Mohr i Innstilling 1925:140.
- 71 Se ovenfor, s. 10.



ARTIKLER

AV KARI MELBY OG BENTE ROSENBECK

Reproduksjon som fortolkningsramme for de nordiske velferdsstater: Foucault møter Giddens

Artikkelen tar for seg den politisering av reproduksjonen som foregikk i nordiske land, med særlig vekt på Danmark og Norge, i de første tiårene av 1900-tallet. Spørsmålet som reises er hvorvidt reproduksjonens plassering i det politiske feltet og statlig inngripen i det private livet kun var et uttrykk for en biopolitikk med fokusering på regulering av befolkningen og disiplinering av kroppen, eller også fremmet individualisering og la kimen til seksuelt medborgerskap for kvinner. Forfatterne argumenterer for at grensen mellom sosialpolitikk og eugenikk er flytende. Befolkningspolitikken ble omformulert til sosialpolitikk, og velferdsbegrepet utvides til også å omfatte det daglige livet med kroppen og den private sfære i fokus.

Politisering av reproduksjonen

Reproduksjon, her forstått som det som bestemmer befolkningens størrelse og avkomets kvalitet, står sentralt i moderne velferds-samfunn. Etter at det moderne samfunnet med urbanisering og industrialisering hadde avløst agrarsamfunnet på 1800-tallet, begynte barnetallet å falle markant ved overgangen til det 20. århundret. Samtidig la den nye arvelighetslæren et vitenskapelig grunnlag for eugenikk, det vil si muligheter til tiltak for å hindre eller fremme reproduksjon ut fra kvalitative hensyn. Det reproduktive var tidligere blitt sett som en naturlig prosess og familien som noe privat. Dette begynte å forandre seg i begynnelsen av 1900-tallet, og reproduksjon ble langsomt gjenstand for politikk. Staten tok de første skritt til å intervenere i familien og i den private sfære. Laissez faire-holdningen som var basert på markedskreftenes frie spill, ble oppgitt. Staten påtok seg en ny rolle som gikk ut på å fremme og beskytte befolkningens velferd. Nye former for sosial sikkerhet og sosial kontroll fulgte.

I de nordiske landene kom ekteskap, abort, fødselskontroll, enslige mødre, illegitime barn og befolkningens kvantitet og kvalitet i det politiske fokus fra 1910-tallet av. Vi skal her se nærmere på den økende politiske interesse og statlige kontroll som reproduksjonen ble gjenstand for i Danmark og Norge tidlig på 1900-tallet, der den danske sosialdemokraten K.K. Steincke og den norske radikal-liberale Johan Castberg fremfor noen satte sitt preg på en lang rekke sosiale reformer.¹ Vi anvender begrepet reproduksjon ikke i en bred betydning, som reproduksjon av arbeidskraft, men i en snever betydning, som forplantning og reproduksjon av barn. Et viktig spørsmål for oss er hvorvidt en politisering av reproduksjonen – i den forstand at den ble mål for offentlige initiativer og tiltak – med nødvendighet

medførte en økende statlig regulering av individenes atferd. Var det nødvendigvis slik at statlig inngripen og politisering innebar økt kontroll og disiplinering? Eller styrket staten gjennom sin politikk individualiseringen – også av kvinnene? Ble gifte kvinner inkludert i medborgerskapsbegrepet på dette tidspunkt, nettopp ved at det private og reproduksjonen ble inndratt i samfunnet og gjort til gjenstand for politikk?

Vårt arbeid med den nordiske ekteskapslovreformen, vedtatt i alle nordiske land i perioden mellom 1909 og 1929, danner utgangspunktet for artikkelens diskusjon om reproduksjon og bio-politikk. I boka *Inte ett ord om kärlek. Äktenskap och politik i Norden ca. 1850–1930* (Melby mfl. 2006) påviser vi at det er rimelig å tale om en nordisk ekteskapsmodell. Reformen illustrerer godt hvordan reproduksjonen i familien ble gjenstand for politisk regulering. I de nordiske landene ble ekteskapet regulert som en moderne, sekulær institusjon. Staten gikk i allianse med vitenskapen, som overtok en rolle religionen tidligere hadde spilt i å regulere ekteskapet.² I denne artikkelen vil vi videreutvikle ideene fra boka om at ekteskapet ble gjenstand for politikk, og se nærmere på statens interesser i reproduksjonen.

Vårt utgangspunkt i boka var interessen for de ulike grupper av aktører som deltok i prosessen, men den franske filosofen Michel Foucaults politikkbegrep hjalp oss til etter hvert å se det politiske ved den nordiske ekteskapslovreformen. Det er et synspunkt vi her bygger videre på ved å legge vekten på ekteskapets reproduktive sider. Denne nye politikken omkring reproduksjonen, som ekteskapsreformen var et eksempel på, vil vi etter inspirasjon fra Foucault kalle bio-politikk. Den vedrører kroppen i bred forstand og er relevant for studiet av kjønn, modernitet og individualitet. Foucault forbinder i sine analyser makt og viten. Selv om hans analyser har sitt utgangs-

punkt i 1800-tallet eller enda tidligere, har de stor aktualitet også for 1900-tallet. Foucault kan bidra til å kaste lys over vitenskapens rolle i utviklingen av det moderne samfunn. Spesielt i 1920- og 1930-årene inngikk politikerne en allianse med vitenskapen som institusjon, en allianse som fikk stor betydning for velferdsstaten. Begrepet bio-politikk kan føres tilbake til Foucaults essay *Nietzsche, Genealogy, History*, som utkom i 1971, der biologi og historie knyttes sammen. Inspirert av Nietzsche forbinder Foucault legemet og historien og utvider politikkbegrepet. Det biologiske ble reflektert i politikk. Man kan tale om en bio-politikk der reguleringen av befolkningen og disiplinering av kroppen sto i fokus, slik det senere ble utdypet i *Seksualitetens historie* bind 1 (Foucault 1978, dansk utgave).

De nye ekteskapslovene var uttrykk for politisk regulering og statlig inngripen gjennom rettslig reform. En slik intervensjon i privatlivet var ikke selvsagt i samtiden. Da den skandinaviske familierettskomiteen gikk i gang med sitt reformarbeid, hadde den ikke stor tro på at samarbeidet kunne resultere i felles lovgivning, nettopp fordi man beveget seg inn på det private område. I en felles uttalelse konstaterte komiteen at familieretten «griber paa det dybeste ind i Folkets hele private Leveart og følgelig mer end nogen anden Lovgivning maa rette sig nøje efter Folkets Sædvaner og Forestillinger» (Udkast (DK) 1913:412).

Den aktive rollen staten spilte i de nordiske landene, er en forklaring på at ekteskapslovgivningen ble reformert langt tidligere her enn i Europa for øvrig (Melby mfl. 2006:306 f.). Den britiske rettshistorikeren David Bradley (2000) har konstatert at det er vesensforskjell mellom britisk, tysk og nordisk rettskultur når det gjelder regulering av forholdet mellom staten og familien/kvinnene. I England var familien privat sfære, beskyttet mot rettslig og sosialpolitisk intervensjon. Kvinnene ble inte-

grert i samfunnet som mødre og omsorgspersoner, i kraft av sin rolle i familien. Det står i kontrast til Tyskland og Norden, der staten intervenerte i familielivet, men på ulike måter. Mens man i tysk familiepolitikk gikk ut fra at kvinnene skulle forbli i familien under ektemannens autoritet, ble kjønnsmessig likestilling et styrende prinsipp i den nordiske ekteskapsmodellen.

David Bradley (1996, 2000) ser nordisk familielovgivning som et eksempel på en sekulær rasjonalisme og sikter til et kompleks av familierettslige reformer, som foruten ekteskap kom til å omfatte likestilling av barn født i og utenfor ekteskap, liberalisering av adgangen til abort og avkriminalisering av homoseksualitet. Noen av de første institusjonene som ble sekularisert og profesjonalisert, var jus og medisin, som begge fikk betydning for familiereformene. Sekulariseringen omfattet ikke bare institusjonene, men innebar også en «avfortryllelse» (uttrykt av Max Weber) av naturen med stigende rasjonalitet til følge. Det betydde at naturen, for eksempel forstått som reproduksjon, ikke lenger ble betraktet som noe hellig og gudegitt, men som sosial og foranderlig og mulig å gjøre til gjenstand for politikk.

Det er denne politiseringen av reproduksjonen – muliggjort gjennom sekularisering, vitenskapeliggjøring og statlig intervensjon – vi her skal studere nærmere. Med det ønsker vi å plassere reproduksjonen tydeligere i det politiske feltet og bidra til utforskningen av skandinavisk – her først og fremst dansk og norsk – statsintervensjonisme. Vi ser på statsintervensjon som et element i en nordisk demokratisk politisk kultur, der det har blitt oppfattet som en statlig oppgave å forandre og reformere samfunnet og gi rom for borgernes deltakelse i prosessen (Melby mfl. 2006:306 ff.). Nettopp statens interesse for befolkningens kvantitet og kvalitet er velegnet for å

drøfte dens rolle som henholdsvis *kontrollør* av og *tilrettelegger* for individets rett og utfoldelse. Det nye ved reguleringen på 1900-tallet var at det ikke lenger var snakk om forbud og straff, men om avkriminalisering og liberalisering: Forbud mot leiermål oppheves, enslige mødre hjelpes istedenfor å bli straffet, samtidsig som det ble lagt mer vekt på befolkningens kvalitet fremfor kvantitet. Hensynet til individet og dets lykke trådte i sentrum fremfor hensynet til kollektivet. Det er åpenbart at en offentlig bekymring for befolkningen både kan utløse velferdstiltak for å bedre forholdene for

For det tredje ble adgangen til skilsmisse liberalisert, og man fikk rett til «no-fault»-skilsmisse.

Et uttrykt motiv for lovreformen var frykten for at kvinnene skulle snu ryggen til ekteskapet fordi de som gifte mistet deler av den myndigheten de hadde som ugifte. Juristene og politikerne var redde for at mangelen på likestilling ikke bare skulle hindre kvinnene i å gifte seg, men at det også kunne føre til uoverensstemmelser i ekteskapet med skilsmisse som resultat. Det politiske svaret på bekymringen for reduserte ekteskapstall var likestilling.

Loven la til rette for at kvinner skulle være hustruer og mødre ved å slå fast at husarbeid var bidrag til forsørgelse, og ved å pålegge mannen forsørgeransvar.

familier, først og fremst kvinner og barn, og motivere disiplinering til og kontroll av reproduksjonen.

Politisering av befolkning og ekteskap

Den nordiske ekteskapslovreformen

Ekteskapsreformen – som ble vedtatt gjennom nasjonale lover mellom 1915 og 1929 – hvilte på tre viktige elementer. For det første ble ektefellene økonomisk likestilte og pålagt gjensidig plikt til forsørgelse. Det styrket kvinnenes økonomiske selvstendighet og satte dem i stand til å ta større økonomisk ansvar for familien. For det andre ble betingelsene for å inngå ekteskap endret. Fra gammelt av var de viktigste ekteskapshindringene at partene var i slekt med hverandre eller var under minstealder. Nå ble slektskapsreglene liberalisert, men det ble innført nye, medisinsk begrunnede restriksjoner. Ekteskapshindringene fikk altså først og fremst en vitenskapelig begrunnelse.

Styrkingen av de gifte hustruenes økonomiske selvstendighet viser direkte til den nøkkelrollen hustruen og moren hadde i å holde barnetallet oppe og sørge for befolkningens kvalitet (Rosenbeck 1995). Man kan si det slik at patriarkatet ble avskaffet for å styrke familien. Imidlertid var det snakk om likestilling av det forskjellige. Loven la til rette for at kvinner skulle være hustruer og mødre ved å slå fast at husarbeid var bidrag til forsørgelse, og ved å pålegge mannen forsørgeransvar.

Likestilling – i form av kjønnskomplementære roller – var ett viktig grep for å hegne om ekteskapsinstitusjonen og befolkningen. Det andre sentrale grepet var å balansere hensynet til befolkningens kvantitet med dens kvalitet gjennom regulering av ekteskapsinngåelsen. Mer spesifikt handlet det om på hvilke premiser reproduksjon skulle aksepteres eller foretrekkes. I forbindelse med ekteskapsreformen ble spørsmålene stilt slik: Skulle de venerisk syke, de sinnssyke, epileptikere og døvstumme

få anledning til å reproducere seg? I denne sammenhengen ble spørsmålet spesifikt hvorvidt medisinske ekteskaphindringer var egnet reproduksjonspolitisk redskap for å fremme befolkningens kvalitet.

Ekteskapsreformen – dens motiver og løsninger – illustrerer at kjønnnet var blitt et politisk anliggende. Ekteskapet ble oppfattet som en samfunnsinstitusjon av stor betydning for befolkningen. Det regulerte det heteroseksuelle kjønnsarrangementet og reproduksjonen.

Rasehygiene og velferd

Den engasjerte debatten om medisinsk begrunnede ekteskapsbetingelser viste hvordan legene og legevitenskapen fikk en ny rolle. Mens det tidligere hadde vært opp til prestene å skulle avgjøre om partene var ved sin fulle fornuft og skikket for ekteskapet, var nå leger (Markussen 1999) – og kvinneaktivister – de nye eksperter man spurte til råds. Kirken var satt på et sidespor, og argumentasjonen knyttet til ekteskapsbetingelser ble vitenskapelig. Det var nettopp i forbindelse med den nordiske ekteskapslovreformen at eugenisk tankegang for alvor ble introdusert i Norden. De første artiklene om rasehygiene ble publisert i Norden omkring 1910, på samme tid som den skandinaviske familierettskomiteen ble nedsett. Komiteen etablerte umiddelbart kontakt med de medisinske miljøene og ba om råd i spørsmålet om ekteskaphindringer (Melby mfl. 2006:129).

I forslaget til dansk ekteskapslov ble det betonert at vitenskapen hadde gitt grunnlag for å «værne om Ægtefællernes og deres Afkoms Sundhed». Her måtte hensynet til individet vike for hensynet til kollektivet (Melby mfl. 2006:138). I Sverige gikk man enda lengre og viste direkte til rasehygien. I Norge var holdningen noe mer avventende, både blant leger, jurister og politikere, og i lovutkastet het det at «(d)e sætninger, som opstilles fra racehygi-

ensk hold, er imidlertid ikke saa anerkjendte, at de egner sig til at lægges til grund for en lovordning av egteskabsstiftelsen» (Melby mfl. 2006:139). Men heller ikke her stilte alle seg avvisende overfor tanken om at staten hadde legitim rett til å gripe kraftig inn for å fremme befolkningens kvalitet. Lege og venstrepolitiker Johan Scharffenberg, som senere ble pådriver for steriliseringsloven, slo fast at det var samfunnets rett å gripe regulerende inn i ordningen av menneskenes kjønnsniv, fordi det var i samfunnets interesse «at de barn som fødes, er aandelig og legemlig friske, med de bedst mulige arvelige anlæg». Når man så sterkt fremhevet samfunnets plikt til å ta seg av alle – også de «aandssvake og sindssyke, døvstumme og blinde, vanskapte», kunne man ikke så tvil om samfunnets rett «til mest mulig av forebygge, at det fødes slike barn» (Melby mfl. 2006:152). Dermed ble det trukket en klar forbindelseslinje mellom velferdssamfunnet og eugenikken. Liknende argumentasjon fremførte den danske politikeren K.K. Steincke vel tjue år senere, da han skulle forklare hvordan han som sosialminister hadde forberedt mulighetene for en utvidet sterilisering av åndssvake:

Hvis vi derfor ikke fortsat skal udrede endda voksende Udgifter til Pladser – Paladser siger mange – for det tiltagende Antal af Aandssvage m.fl., medens de for Landets Velfærd værdifulde Børn vokser op i Barakker for ved deres Uddannelses Afslutning at kastes ud i Arbejdsløshed og alskens moralsk Fornedrelse, maa vi tage Skeen i en anden Haand og supplere vor Sociallovgivning med en efter vor Viden afpasset Form for Racehygiejne. (Steincke 1934:105)

Ekteskapslovreformen introduserte en rasehygienisk begrunnet lovreform, selv om resul-

tatet var en forsiktig regulering både i Danmark og i enda større grad i Norge.³ Mye tyder på at usikkerheten omkring rasehygienens vitenskapelige grunnlag ble svekket etter hvert. For eksempel begrunnet rasehygien en utvidelse av ekteskaphindringene i Danmark i 1938. Her ble også abort på eugenisk indikasjon (arvelig belastning) tillatt i 1937. Selv om Norge ikke tilsvarende endret sin abortlov på 1930-tallet, foreslo Straffelovkomiteen i 1935 å legalisere abort på arvebiologiske indikasjoner (Gulli 1980). Og ikke å forglemme; midt på 1930-tallet var det vedtatt steriliseringslover i alle nordiske land, der rasehygieniske hensyn utgjorde en av flere begrunnelser.

Så langt kan vi slå fast at ekteskapslovformen åpner opp for to perspektiver. På den ene siden ble loven et redskap til å kontrollere befolkningen og reproduksjonen, kvantitativt og kvalitativt. På den andre siden ble de gifte kvinnene likestilte i en helt annen grad enn hva som var tilfellet i tidligere lovgivning. Deres individuelle rettigheter ble flere; økte sivile rettigheter var viktige skritt på veien mot større likhet og integrasjon i samfunnet – *selv om* likestilling kan betraktes også som et virkemiddel for å opprettholde det kjønnsdelte ekteskapet. Kvinnene ble politiske og økonomiske subjekter på en måte de ikke hadde vært tidligere. Det handlet om både frigjøring og kontroll. Vi vil se nærmere på de to sidene av saken.

Frigjøring eller kontroll?

Ekteskapsreformen uttrykte et statlig ønske om å regulere seksualiteten og reproduksjonen i tråd med ny medisinsk kunnskap og liberale ideer om frivillighet og likestilling. Ifølge Michel Foucault kan dette forstås som et tegn på at seksualiteten er blitt et særlig knutepunkt mellom forvaltning og befolkning. Seksualiteten er ikke å betrakte som noe i seg selv, den er

underlagt reproduksjonens logikk. Av interessen for reproduksjonen fulgte en fokusering rettet mot familien, befolkningen og kjønnsforholdet. Den sterke politiske betoningen av moderskapet kan oppfattes som en strategi for å motvirke fallet i barnetallet (Rosenbeck 1995:41 f.). Kjønnnet ble dermed et viktig statlig anliggende, blant annet gjennom medisinen, som var opptatt av kvinnes seksuelle fysiologi, og gjennom demografien, som omhandlet fødselsregulering. Arvelighetslæren plasserte kjønnnet – seksuelle relasjoner, veneriske sykdommer, perversjoner – i en posisjon av «biologisk ansvarlighet» overfor arten. Kjønnnet kunne ikke bare rammes av kjønnssykdom, men overføre og skape nye sykdommer hos fremtidige generasjoner. Det medisinske og politiske prosjektet med å organisere en statlig forvaltning av ekteskap, fødsler og menneskenes overlevelse hadde sitt utspring i arvelighetslæren. Kjønnnet og fruktbareheten skulle administreres (Foucault 1978). Den nordiske ekteskapslovgivningen tidlig på 1900-tallet eksemplifiserte en slik tankegang ved at frykten for arvelig sykdom ble vurdert i forbindelse med regler om ekteskapsinngåelse. Det rasehygieniske programmet – som omfattet både «positive» tiltak for å få folk til å gifte seg og reproducere seg «best» mulig, og «negative» tiltak for å hindre at de «dårligste» formerte seg – ble gjort relevant for ekteskapslovgivningen. Loven bidro til å regulere det avlende heteroseksuelle par i samsvar med det nye århundrets vitenskapsbaserte kunnskap og liberale ideer. Fortsatt ble paret holdt under oppsyn av statistikk og demografi om befolkningsforhold og fødselsregulering. Det nye er knyttet til liberalisering, til det at kunnskapen ble vitenskapeliggjort og objektivisert med positivismens gjennombrudd.

Historien kan imidlertid også fortelles på en annen måte. Ekteskapsreformen kan ses

som uttrykk for individualisering og modernisering. Adgangen til å oppnå skilsmisse ble liberalisert i alle de nordiske landene, mange tiår tidligere enn i Europa for øvrig. I diskusjonen om ekteskaphindringer var det en linje for å verne om individets frihet til å inngå ekteskap, klarest uttrykt i Norge. Forbud mot ekteskap mellom nære slektninger ble modifisert, så man kan også snakke om en liberalisering av adgangen til å inngå ekteskap. Reguleringen av det økonomiske forholdet mellom ektefellene var preget av likestilling. Kvinners selvstendighet ble styrket og patriarkatet svekket. I loven ble gifte kvinner behandlet som individer. Kvinner fikk økonomiske rettigheter, men med rettighetene fulgte plikter; de gifte hustruene fikk forsørgeransvar og ble inndratt i forsørgerplikten. Ved å få plikter og ansvar fikk kvinnene en form for subjektivitet. Men samtidig måtte de på flere områder (navn, skatt, statsborgerskap) fortsatt følge mannen og underlegge seg hensynet til kollektivet, det vil si til familien (Ravn 2008). Frigjøringen hadde sine grenser, og kvinner ble henvist til et sekundært medborgerskap. Medborgerskapsbegrepet som i Marshalls (1950) utforming omfatter sivile, politiske og sosiale rettigheter, kan kritiseres for å ha lagt vekten på det offentlige og utelukket forhold relatert til det private. Blant annet ble vold mellom partene og i forholdet til barn betraktet som et familieanliggende som ikke angikk utenforstående, til langt inn i annen halvdel av 1900-tallet. For å inkorporere hjem og familie er det derfor viktig å se nærmere på relasjonen mellom privat og offentlig. Gjennom ekteskapslovens likestillingsprinsipper oppnådde kvinner sosialt medborgerskap som hustruer og mødre, men deres medborgerskapsstatus var begrenset av at de ble knyttet til privatsfæren. Ifølge Carole Pateman, som har anlagt et kjønnsperspektiv på T.H. Marshalls teorier om medborgerskap, var det ikke kvinners politiske plikt å delta i lønns-

arbeid eller det militære. Deres plikt var moderskapet. Gifte kvinner fikk først og fremst flere rettigheter innenfor ekteskapsinstitusjonen og en sterkere posisjon som mødre. Kvinner ble inkludert som mødre, men ekskludert fra det aktive medborgerskapet (Pateman 1988, 1992).

Eksplisitt sto det lite om kjønnsforholdene i lovgivningen. Loven var i prinsippet kjønnsnøytral, med bare få avvik fra likestillingsprinsippet. I motivene ble det likevel gjort helt klart at det var tale om en kjønnsarbeidsdeling der kvinnen normalt skulle være husmor. Mannen kunne, etter familierettskomiteens mening, ikke pålegges å ta seg av husarbeidet (Melby mfl. 2006:180). Det lå mange selvfølgeligheter og oppfatninger om naturlighet og kjønnsnormer i ekteskapsreformen.

Like fullt kan historien om ekteskapsreformen *samtidig* ses som et opplysningsprosjekt der stikkordene er modernisering, liberalisering og likestilling. Reformen er slik ledd i en begynnende demokratisering henimot kjærlighetsekteskap og medborgerskap, som man ser i 1920- og 1930-årene. For eksempel signaliserte liberalisering av skilsmisse at man ikke lenger skulle være bundet til et ekteskap som ikke var tilfredsstillende. Individualitet kom etter hvert til å omfatte kvinner og barn. Enslige mødre fikk rettigheter, uekte barn ble likestilt med ekte – mest utpreget i Norge – og abort ble avkriminalisert – i Danmark og Sverige, men ikke i Norge. Det foregikk en sekularisering – en «avfortryllelse» av naturen – som kan se ses som en viktig forutsetning for å liberalisere individets adgang til reproduktiv kontroll.

Ekteskapslovreformen var altså karakterisert av *både* bio-politikk og hva vi kan kalle en tidlig form for «statsfeminisme» og moderne kvinneemansipasjon. Å erkjenne denne dobbeltheten har vært viktig for oss, enten vi har beskjeftiget oss med ugifte mødre eller kvin-

ner i ekteskap. Det er vanskelig ikke å se de fremskritt det 20. århundret har brakt. Vi vil gjøre et forsøk på å la Michel Foucault møte Anthony Giddens for å arbeide videre med denne tosidigheten. Giddens (1994) står her som representant for flere teoretikere, som for eksempel de engelske sosiologene Jeffrey Weeks (1998) og Ken Plummer (2003), som, trass i inspirasjonen fra Michel Foucault, fastholder at verden har forandret seg til det bedre, og at nye friheter er oppnådd. De to sistnevnte har bidratt til å utvikle begrepet om det seksuelle medborgerskapet i andre halvdel av 1990-tallet. Både Giddens analyser av intimiteten, som betegner ideer om en demokratisering av forholdet mellom partene i den private sfære, og begrepet om seksuelt medborgerskap, hvor også kjønn og seksualitet inkluderes, har sitt utgangspunkt i 1970-årenes bevegelser. Det er imidlertid vårt syn at kimen til forandringene kan spores tilbake til 1920- og 1930-årene. Det henger sammen med at reproduksjonen langsomt ble flyttet ut av det guddommelige og det naturlige univers og underlagt menneskenes kontroll. Det var ikke lenger Gud som bestemte hvor mange barn en familie fikk. Ekteskapet var heller ikke lenger uopløselig. Individene kunne bestemme over disse områdene av livet, og staten la til rette, samtidig som den la hindringer i veien for en uhemmet reproduksjon fra såkalt mindre skikkede individer.

Foucault versus Giddens

Regulering og disiplinering

Når man arbeider med ekteskapslovgivning, er det viktig å huske på at Michel Foucault i *Seksualitetens historie* faktisk har reist spørsmålet om hvorvidt ekteskapet mistet sin betydning i det moderne samfunnet. Omkring den seksuelle relasjon har det tidligere vært en allianseinstallasjon; et system for inngåelse av

ekteskap, for å fastslå og utvikle slektskap, for overdragelse av navn og eiendom. Dette mistet betydning og ble erstattet av en ny installasjon; seksualitetsinstallasjonen, som i likhet med alliansesystemet sammenfører seksualpartnerne, men på en helt annen måte (Foucault 1978:119). Alliansesystemer er bygget opp rundt et regelsystem som definerer det som er tillatt og forbudt, det foreskrevne og det uttallelige, mens seksualitetsinstallasjonen er underlagt andre og mer diffuse maktteknikker, der befolkningen kontrolleres og «normaliseres» på en mer indirekte måte.

Michel Foucault var ikke særlig interessert i loven, men i diskurser som angår barnets legeme, kvinnekjønn og barnebegrensende praksis. Han ser slik mer på lokale maktforhold (Foucault 1978:109). Seksualiteten er bindeledd mellom menn og kvinner, foreldre og avkom, mellom forvaltning og befolkning, og dermed kommer reproduksjon, heteroseksualitet og ekteskapelegitimitet i sentrum. Ansvarlighet overfor samfunnet omfattet både de økonomiske forholdene og forplantningen. Foucault skriver om sosialisering til forplantningsatferd. Det dreier seg om en sosialisering som dels omfatter økonomiske forhold, og som formidles av sosiale eller finansielle regler som fremmer eller hemmer parenes seksualitet, dels av politisk sosialisering, hvor parene gjøres ansvarlige med hensyn til hele samfunnet, og for det tredje av en medisinsk sosialisering (Foucault 1978:117 f.). Selv om ekteskapet mistet betydning, ble paret likevel en del av samfunnet. Det gifte paret og foreldre ble stilt til ansvar for reproduksjon, forsørgelse og sosialisering av barn.

Seksualitetens historie kan leses i forlengelse av *Overvåkning og straff* fra 1975, som med sine analyser av de føyelige kroppene og panoptikon peker fremover. Siste setning eller siste note lyder:

Jeg avbryter her denne boken som skal danne historisk bakgrunn for forskjellige studier over normaliseringens makt og hvordan kunnskapen oppstår i det moderne samfunnet. (Foucault 1994:273)⁴

Foucault redegjør for disiplinerings teknikker som retter seg mot det moderne mennesket og de forvaltende institusjonene. Han henter sine eksempler fra militære og medisinske institusjoner, fra skolen og arbeidslivet, men antyder at han like gjerne kunne ha hentet eksemplene fra livet i koloniene, slaveriet eller spedbarnstellet (1994:130). Selv om det er langt fra slaveri til spedbarnsoppdragelse, er det for Foucault snakk om fengselsaktige institusjoner og om føyelige kropp. Vi skal alle tvinges til å være nyttige for samfunnet. En ny type kontroll dukker opp, en kontroll som på samme tid er kunnskap og myndighet over individer som motsetter seg den disiplinære normaliseringen. Foucault regner opp en rekke tiltak som gjør bruk av fengselsliknende mekanismer, som filantropiske foreninger og arbeiderboliger (Foucault 1994:265). Dette gir et utgangspunkt for å benytte analysene i forbindelse med velferdssamfunnet, særlig knyttet til det sosialpolitiske området.

Ved å være oppmerksom på kontinuiteten mellom *Overvåkning og straff* og *Seksualitetens historie* flyttes fokus fra de kriminelle til de normale, fra homoseksuelle og kvinner, til mainstream, folk flest, til befolkningen og kjønn, og til naturalisering og normalisering. Foucault introduserte i *Seksualitetens historie* to akser for hvordan makt begynte å utfolde seg gjennom livet fra det 18. århundret. En dimensjon utgjøres av bio-maktens metoder og disiplinære teknikker vedrørende kroppen. Det handler om makten over livet, som effektivt optimerer kroppens muligheter og samtidig forsterker den økonomiske nytte (disiplinering av den menneskelige kroppen).

Den andre dimensjonen, befolkningens biopolitikk, vedrører arten, for eksempel reproduksjon, mortalitet, sunnhet (regulering av befolkningen). Sentralt her er hvordan disse disiplinære maktteknikker ble knyttet til viten og kunnskap. Relasjonen mellom makt og viten inkluderte reproduksjon og seksualitet, som var utgangspunktet for å utforme maktrelasjoner rettet mot individet og befolkningen.

Seksualiteten ble betydningsfull fordi den var inngangen til både kroppens liv og artens liv. I møtet mellom de to aksene oppsto disiplineringen av kroppen og reguleringen av befolkningen. På denne måten blir reproduksjon og seksualitet politisk. Reguleringen skjer gjennom normaliseringsprosesser. Det er tydelig at det i 1920- og 1930-årene foregår en rekke normaliseringsprosesser gjennom befolkningspolitikken og sosialpolitikken. Det nye er at man omformulerer en befolkningspolitikk til sosialpolitikk. Det er derfor viktig ikke å se disse to politikkkfeltene i motsetning til hverandre, men tvert imot som et kontinuum. Dermed blir det mulig å operere med et bredere velferdsbegrep, som ikke bare omfatter økonomiske spørsmål og omsorg, men også det daglige liv hvor kroppen og den private sfære står i fokus.

Reproduksjonen skulle styres ved å gjøre befolkning, sunnhet og seksualitet til et vitenskapelig, medisinsk og politisk objekt. Foucaults begrep «biopolitikk» og dominansbegrepet «governmentality» – som henviser til den omfattende (selv)regulering som finner sted i det moderne samfunn gjennom vitenskapelige diskurser og teknikker avledet fra dem – kan uten tvil bidra til å fornye analysene av politikk ved å inndra det private (Foucault 1991; Rosenbeck 2005). Den moderne stat er ikke en stat som er likeglad overfor sine borgere, men som forsøker å integrere individene. Medisin, sunnhetspolitik, sosialpolitikk og velferd spiller inn. Maktens mål var regulering

av befolkningen og disiplineringen av individet. Den store nordiske ekteskapslovreformen var et eksempel på slik regulering. Den ble presentert som aktiv samfunnsplanlegging og et ledd i en statlig kontroll av reproduksjonen for å realisere målet om «talrike hjem mellom sunde mennesker, hvor et sunt avkom fødes» (Melby mfl. 2006:144).

De diskursive mekanismene som konstruerer kroppen – hva Foucault kaller «føyelige kropper» («docile bodies») – knytter forbindelsen mellom det daglig levde liv og det system av disiplinære og regulerende praksiser, som skaper dets form og atferd. Denne foucaultske ramme er blitt kritisert for å overbetone passivitet på bekostning av et aktørperspektiv. Derfor benytter vi Foucault etter eget for godt-befinnende (som han selv sa at han benyttet Nietzsche), og kombinerer ham med andre teoretikere. Vårt valg har falt på Anthony Giddens og hans ideer om plastiske forhold, ideer om at intime relasjoner er endret og relatert til en demokratisering av den private sfære (Giddens 1994), og begrepet om seksuelt medborgerskap (Weeks 1998; Plummer 2003).

Demokratisering

Med sekulariseringen skjedde det ikke bare en avkriminalisering av visse former for seksualitet: leiermål, utenomekteskapelige fødsler, homoseksualitet, abort, opplysning om prevensjonsmidler. Seksualitet fikk etter hvert sin egen berettigelse, ikke kun til forplantningens skyld, men forbundet med lyst. Slike forandringer er ikke Foucault opptatt av. Det er derimot Anthony Giddens med sitt mer aktør-orienterte perspektiv. Det er noe befriende i Giddens sin kritikk av Foucault i *Intimitetens forandring* (1994), en kritikk som i all sin enkelthet går ut på å påpeke at det har skjedd forandringer siden 1800-tallet, og på å fremheve refleksiviteten i det senmoderne, hvor aktørene får en ny rolle. Giddens går inn i

Foucaults univers med de føyelige kroppene, perversjonene og seksualiteten som sosial konstruksjon, men han mener at Foucault legger for stor vekt på seksualiteten på kjønnets bekostning. Giddens kritiserer Foucault for ikke å si noe om seksualitetens forbindelse med den romantiske kjærligheten, et fenomen som er nært forbundet med endringer i familien (Giddens 1994:31). Foucault kritiseres dessuten for å forbli på diskursnivå. Giddens løfter fram atskillelsen mellom seksualitet og forplantning, som han ikke kaller heteroseksualitet, men plastisk seksualitet løst fra en sammensmeltning med forplantning, slektskap og generasjoner. Dette, sammen med perversjonenes «tilbakegang» og at heteroseksualiteten mister status som målestokk, ses som forutsetning for de siste tiårenes seksuelle revolusjon. Endelig setter Giddens et mer selvrefleksivt subjekt inn i moderniteten og fokuserer på kjærlighetens natur og romantiske kjærlighetsidealene (Giddens 1994:419).

Selv om verken kjærlighet eller følelser tilsynelatende spilte noen rolle i ekteskapsreformen, foregikk det samtidig en følelsesmessig revolusjon. Seksualitet og reproduksjon ble atskilt og «heteroseksualiteten», i betydningen ikke-reproduktiv seksualitet, ble «oppfunnet». Seksualitet mellom de to kjønn var tidligere blitt oppfattet som en perversjon, når målet ikke var avl, men lyst. Denne atskillelsen mellom reproduksjon og seksualitet representerer en stor forandring i oppfattelsen av seksualitet, og derfor er også heteroseksualiteten en perversjon i Michel Foucaults seksualitetsinstallasjon. Seksualitet som bryter reproduksjonens logikk, er pervers. Ekteskapet ble i Norden i 1920- og 1930-årene langsomt frigjort fra den reproduktive logikk, og ekteskapsreformen var med på å institusjonalisere heteroseksualiteten i en moderne betydning. Vi vil derfor, med støtte i Giddens, mene at de personlige relasjonene ble demokratisert.

Forandringene knyttet til kroppen, og reproduktive og seksuelle rettigheter, åpner opp for en ny kultur vedrørende det intime. Flere har definert et seksuelt og intimt medborgerskap, som fra midten av 1990-årene er blitt nøkkelform i diskusjoner om seksualitet og reproduksjon. Medborgerskap har i sin tradisjonelle utforming omfattet det økonomiske, det politiske og det sosiale medborgerskap, men mye har skjedd siden sosiologen T.H. Marshall utviklet dette medborgerskapsbegrepet omkring 1950. Medborgerskapet ble senere kritisert for ikke å være tilstrekkelig inkluderende i forhold til for eksempel kjønn. Innenfor kjønnsforskning har det vært sett som nødvendig å bryte ned grensen mellom privat og offentlig for å inkorporere spørsmålet om medborgerrettigheter i tilknytning til familien. Multikulturelt medborgerskap er også blitt satt på dagsordenen. I midten av 1990-årene introduserte seksualitetsforskerne et begrep om seksuelt og intimt medborgerskap som tar utgangspunkt i kroppen, og en nedbryting av grensen mellom det private og det offentlige (Weeks 1998; Plummer 2003). Medborgerskapet handler om å høre til, å bli anerkjent, om plikter og rettigheter, og her har en lang rekke grupper og spørsmål vært utelukket. Trinn på veien fra eksklusjon til inklusjon har vært rett til selvbestemmelse over fertilitet, adgang til prevensjonsmidler, avkriminalisering av abort og homoseksualitet, aksept av alternative familieformer, beskyttelse mot privat vold og reproduktiv sunnhet (Weeks 2007:11).

Kroppens politikk – demokratisering og disiplinering

Vi skal i det følgende etterspore hvordan det seksuelle medborgerskaps genealogi/opphav i Norden kan identifiseres i de første tiårene av 1900-tallet. Enslige mødre fikk rettigheter og

uke barn likestilling, abort ble avkriminalisert og ikke lenger betraktet først og fremst som et moralsk, men som et sosialt problem (i Danmark, ikke i Norge), prevensjonsmidler og seksualundervisning ble debattert, og homoseksualitet ble avkriminalisert (i Danmark, litt senere i Sverige, ikke i Norge). Det foregikk en sekularisering, som kan ses som viktige skritt i retning av liberalisering av individets adgang til reproduktiv kontroll. Vår antakelse er at den utstrakte individualitet som kom til å omfatte kvinner og barn, sammen med den modifiserte religiøse og moralske forståelse av illegitimitet, abort og prevensjon, demokratiserte individets mulighet for å ta kontroll over reproduksjonen. Her støtter vi David Bradleys (1996) syn: at det foregikk en liberalisering og modernisering, og vi betrakter disse reformene som kvinnevennlige (Melby mfl. 2006). Henrik Berggren og Lars Trädgårdhs (2006) ideer om statsindividualisme, hvor staten støtter opp om og sikrer betingelsene for individualisme, peker i samme retning. Politiseringen av reproduksjonen – slik den gikk for seg i de nordiske landene tidlig på 1900-tallet – innebar derfor etter vårt syn også individuell reproduktiv frigjøring. Kvinnene høstet fordel av at det private ble politisk og offentlig. På den andre siden skal vi ikke slippe kontrollaspektet og etterspør også den politiske reguleringens disiplinerende sider.

Seksuelt medborgerskap allerede på 1910-tallet?

Våre tidligste empiriske eksempler er knyttet til Johan Castberg og Katti Anker Møller. Begge var sentrale sosialpolitiske aktører i Norge – han i posisjon som stortingsrepresentant og statsråd, hun innenfor kvinneoffentligheten. Castberg og Anker Møller tok til orde for å offentliggjøre og politisere reproduksjonen, de gikk inn for statlig regulering samtidig som de forsvarte individets rett.

Johan Castberg sto bak to viktige lovrefor-

mer som er sentrale i vår sammenheng: skilsmiselloven i 1909 og barnelovene i 1915. De var radikale og delvis omstridte i sin samtid og viser hvordan Castberg ville modernisere staten og gjennomføre sosial reform med retten som verktøy. Han så individenes velferd som et felles samfunnsmessig ansvar. Den norske skilsmiselloven, som la grunnlaget for nordisk reform i forbindelse med den store ekteskapsreformen, hadde individets rett til skilsmisse som en bærende idé. I samtiden var mange bekymret for det økende tallet på skilsmisser og de samfunnsmessige konsekvensene av ekteskapsoppløsning. Castbergs hevdet tvert imot at det var en velsignelse å få anledning til å oppløse de mange ulykkelige ekteskapene. Hans grunntanke var at ekteskapet var basert på frivillighet. Det var verken i individenes eller fellesskapets interesse å tvinge ektefeller til å fortsette et samliv. Fellesskapets interesse i å hindre ekteskapsoppløsning ble underordnet individets frihet til å skille seg – med de konsekvenser det måtte ha for reproduksjonen. Kvinners og menns like rett til å kreve skilsmisse ble slått fast. Når loven likestilte kjønnene med hensyn til rettigheter og plikter ved skilsmisse, innebar det at kvinner ble betraktet som individer på linje med menn. Lovreformen var et tydelig uttrykk for en individualisering, som også omfattet kvinnene (Melby mfl. 2006:116 f.).

Gjennom barnelovene førte Castberg arbeidet for individets rett et langt steg videre. Staten skulle gripe inn for å styrke de ugifte mødrenes forsørgelse og ivareta barnas sivilrettslige og økonomiske interesser. De «uekte» barna fikk rett til navn og arv etter far, på lik linje med barn født i ekteskap. Fars forsørgerplikt ble mer uttalt. Dermed ble velferden for de ugifte mødrene og barna deres forsøkt styrket, og reproduksjon *utenfor* ekteskapet ble legitimert i rettslig forstand. Et hovedmotiv for loven var å redusere barnedødeligheten, som

var langt høyere blant de «uekte». Når barna først var født, skulle kårene bedres, selv om det skjedde utenfor ekteskapets ramme. Kontroversen i samtiden om lovgivningen viste at det var dype politiske skillelinjer i spørsmålet om hva som var akseptabel reproduktiv atferd.⁵ I både nordisk og europeisk sammenheng var lovgivningen svært radikal i den forstand at den gikk langt i å ville ivareta mødrenes og barnas individuelle rettigheter. Selv om det foregikk arbeid også i de andre nordiske landene for å bedre forholdene for de ugifte mødrene og barna deres, og for å få fedrene til å bidra økonomisk – noe som i europeisk sammenheng i seg selv unikt – ble tilsvarende *lovgivning* først vedtatt i slutten av 1930-årene i Danmark, og 1960-årene i Sverige (Bergman 2003).

Barnelovene hadde imidlertid også en annen side. Reproduksjonen utenfor ekteskap ble underlagt sterkere offentlig kontroll. Foreldreplikter uavhengig av ekteskap ble tydeliggjort, både fedrenes forsørgeransvar og mødrenes omsorgsansvar. Regler som styrket mødres og barns rettigheter, innskrenket tilsvarende fedrenes ansvarsfrihet, og fedrene ble pålagt økte økonomiske og sivilrettslige forpliktelser. Det var altså snakk om både emansipasjon og disiplinering i dette offentlige engasjement i det private livet i de utenomekteskapelige familiene, slik historikeren Helena Bergman har påvist i sin analyse av den svenske «barnavårdsmannaverksamheten», det vil si den institusjonen som fikk i oppgave å overvåke utenomekteskapelige barns rett og interesse etter at den svenske barneloven ble vedtatt i 1917 (Bergman 2003:19 ff.).

Katti Anker Møller delte Johan Castbergs syn på statens rolle og var en pådriver for barnelovene. Med stor tydelighet og offentlig slagkraft politiserte hun reproduksjonsfeltet allerede på 1910-tallet. Anker Møller var mer opptatt av rettigheter enn av disiplinering.

Hun tok til orde for et utvidet medborgerskapsbegrep som omfattet kroppen og argumenterte for en omfattende liberalisering av kvinners adgang til reproduktiv kontroll i foredragene *Moderskapets frigørelse* (1915) og *Kvindernes fødselspolitikk* (1919). Anker Møller var en tydelig eksponent for krav om rettigheter for kvinner som mødre, hun samarbeidet med sosialdemokrater og liberale politikere om sosialpolitiske og økonomiske rettigheter for kvinner og barn, men fikk ingen ubetinget støtte i kvinnesaksbevegelsen. Det var ulike syn på statens rolle og på politiseringen av reproduksjon. En av Anker Møllers argeste

utsatte rådighet over egen kropp, og kroppslig frihet var selvsagt i et sivilisert samfunn, hevdet hun (Mohr 1969:108). Katti Anker Møllers argumentasjon for kvinners individuelle reproduktive kontroll omfattet krav om rettslige endringer som avkriminaliserte abort og hindret seksuell tvang i ekteskapet. Hun avviste en ekteskapelig seksualplikt, tok avstand fra «fødetvang» og utropte «kvindens selvbestemmelsesret over sin egen krop i ekteskapet» til den egentlige kvinnesak (Mohr 1969:120 ff.). Hun omtalte fenomener som voldtekt og uønskede svangerskap i ekteskapet og initierte tidlig på 1920-tallet de første

Moderskapets frigørelse var et kampskrift for avkriminalisering av abort, men også et program for hvordan kvinner kunne ta kontroll over reproduksjonen.

motstandere var Husmorforbundets mektige leder, Marie Michelet, som skarpt tok avstand fra «at staten kjøper barnene av mødrene og paatar sig deres hele opdræt» (Melby 1995:101), en annen var forfatterinnen og nobelprisvinneren Sigrid Undset, som så fødsler og politikk som «polære motsetninger» og stemplet bestrebelsene på å gjøre politikk ut av familielivet som det reneste vrøvl (Johansen 1998:193 f.).

Katti Anker Møllers lanserte et radikalt moderskapspolitisk program som hvilte på to pilarer: Moderskapet skulle være frivillig, reproduksjonen kontrolleres av kvinnene og reproduksjonsarbeidet likestilles med annet arbeid når det gjaldt status og betaling. *Moderskapets frigørelse* var et kampskrift for avkriminalisering av abort, men også et program for hvordan kvinner kunne ta kontroll over reproduksjonen. Anker Møller brakte det private og kroppen inn i politikken. Individets frihet for-

mødrehygienekontorene, som skulle gi kvinner råd om hvordan de kunne beskytte seg mot uønskede svangerskap.

Forutsetningen for å realisere individuell frihet var ifølge Anker Møller mødrelønn. Kvinnene måtte være økonomisk uavhengige av sine ektemenn. I *Kvindernes fødselspolitikk* la hun fram en politikk for å heve morsarbeidets status og verdi og foreslo at mødrene tok i bruk arbeidslivets virkemidler for å få sine krav igjennom. Mødrene må holde opp med å yte uten å få betaling, skrev hun og truet med fødselsstreik. I mødrenes lønnskamp var en reduksjon i barnefødsleene den eneste farbare veien til kvinners autonomi; fordi «(d)er er kun levnet os en magt: herredømmet over livskilderne» (Mohr 1969:155 ff.).

I Danmark var Thit Jensen på noen måter en parallell til Anker Møller. I 1920-årene reiste hun land og strand rundt med et foredrag om frivillig moderskap og agiterte åpen-

lyst for prevensjon, i 1924 stiftet hun foreningen «Frivilligt Moderskab». Men Jensen arbeidet mer isolert og hadde ingen tett kontakt til politikerne. Det var en rekke andre, blant annet legen J. H. Leunbach og «Arbejderkvindernes oplysningforbund» med Marie Nielsen i spissen, som arbeidet med seksualpolitiske spørsmål, men også de uten forbindelse til politikere (Rosenbeck 1987:218 ff.). Foreningen «Mødrehjælpen» – som først var privat, men fra 1939 en offentlig institusjon – hadde i oppgave å hjelpe mødre og barn, men fikk ikke lov til å opplyse om prevensjonsmidler før i 1948 (Rosenbeck 2001). I forhold til i Norge på samme tid kan det se ut for at det i Danmark var mindre tyngde bak forsøkene på å politisere reproduksjonen. Like fullt hadde krav om frivillig moderskap og prevensjon satt i gang en seksualpolitisk debatt som bidro til å skille seksualitet og reproduksjon, tema som ble brakt videre av det offisielle Danmark i forbindelse med arbeidet i Svangerskabskommissionen som ble nedsatt i 1932 og Befolkingskommissionen i 1935 (Rosenbeck 1987:226).

Disse eksemplene viser *for det første* en tydelig tendens i retning av å politisere reproduksjonen allerede omkring 1910. Men de viser også at dette ikke var ukontroversielt – sterke røster hevet seg mot å gjøre politikk ut av reproduksjon. *For det andre* ser vi at offentlig intervensjon i reproduksjonen var tiltenkt både en disiplinerende, kontrollerende rolle og en individualiserende rolle gjennom å sikre individene flere reproduktive rettigheter. Aktører som dem vi har trukket fram, kjempet for å utvide kvinners og barns individualitet, de satte ugifte mødre, illegitime barn, abort, prevensjon, seksualopplysning og seksuell tvang på dagsordenen. De innarbeidet kroppen og det intime i frihetsbegrepet og tok til orde for kvinners kontroll over reproduksjonen. De politiserte reproduksjonen med individet i sentrum, men det var likevel bare den

ene siden av bildet. Den andre siden handlet om statlig regulering og kontroll gjennom rettslig regulering av ekteskap – blant annet lovbestemmelser om medisinske ekteskaphindringer – og av utenomekteskapelige barns rettigheter.

Bio-politikk og seksuelt medborgerskap på 1930-tallet

Vi skal forfølge reproduksjonen konfrontert med empiri hentet fra 1930-tallet. Steriliseringslover – som ble vedtatt i alle nordiske land mellom 1929 og 1935 – er i ettertiden gjerne forbundet med reproduktiv kontroll, tvang og overgrep. Men kan lovgivningen også forstås i et rettighetsperspektiv og som uttrykk for seksuelt medborgerskap og individualisering? Var det snakk om både bio-politikk og demokratisering?

Etter at ekteskapslovene ble vedtatt omkring 1920, hadde det lyktes legene å overbevise politikerne om at eugenikken var tilstrekkelig vitenskapelig til å gi grunnlag for handling. Det ga argument for en sterkere kontroll med befolkningen. Og utsikten til hva som var i ferd med å skje i Tyskland, fikk ikke politikerne til å tvile. Et politisk resultat var steriliseringslovgivningen. Et annet var ytterligere skjerpelse av de medisinske ekteskaphindringene i den danske ekteskapsloven i 1938. I de øvrige nordiske landene ble ekteskapslovgivningen ikke endret, men sterilisering ble stilt som betingelse for ekteskap for visse grupper. Det representerte en ny form for kontroll. Handlet det bare om befolkningspolitikk og rasehygiene, eller også om sosialpolitikk?

Den danske sosialdemokraten K.K. Steincke gir et godt utgangspunkt for diskusjonen (Rosenbeck 2005). Vitenskapen fikk stor betydning for hans nytolkning av sosialpolitikken, men hans *mål* var sosialpolitikk, ikke rasehygiene. Likevel, som i de andre nordiske landene, ble rasehygiene også for ham et mid-

del. Han stolte helt og holdent på vitenskapen og ekspertene, og ønsket å supplere sosiallovgivningen med «en efter vor Viden afpasset Form for racehygiejne», slik han skrev i boka *Arv og Race* (Steincke 1934:105). Boka var den første egentlige introduksjon til rasehygien i Danmark. Den var skrevet av ledende leger og presenterte steriliseringslovgivningen i Danmark og andre land. Legene støttet sterilisering og gikk inn for tvang etter tysk modell. De foreslo også at man skulle innrette klinikker hvor folk som aktet å inngå ekteskap, kunne søke råd. Det banet veien for en endring av den danske ekteskapsloven, en endring som riktig nok ble varslet allerede da loven ble vedtatt i 1922. I 1937 presenterte Retslægerådet et nytt rasehygienisk begrunnet lovforslag som skulle bringe ekteskapslovens bestemmelser i overensstemmelse med de rasehygieniske mål som lå til grunn for steriliseringslovgivningen (Koch 1996).

Det har vært en alminnelig oppfatning at vi i steriliseringslovgivningen har å gjøre med en av velferdsstatens mørkeste sider, der det handlet om tvang og overgrep mot de svakest stilte (se også Lundberg og Tydén 2008). Dette har motivert en omfattende forskning siden siste halvdel av 1990-tallet, der spørsmålet om tvang eller frivillighet har stått sentralt (Broberg og Roll-Hansen 1996; Runcis 1998; Koch 1996; Koch 2000; Koch 2001; Haave 2000; Tydén 2002). Var sterilisering «nødvendig» sosialpolitisk tiltak, en forutsetning for oppbyggingen av velferdsstaten og prisen man måtte betale for en sjenerøs stat som skulle sikre alles velferd? Uttrykte steriliseringspolitikken på 1930- og 1940-tallet først og fremst tvang og kontroll over individet, eller også en liberalisering av individets adgang til reproduktiv kontroll som en forutsetning for seksuelt medborgerskap?

Lovene var langt på vei basert på et begrep om frivillighet og regulerte betingelsene for

«frivillig» sterilisering. I tillegg ble det åpnet opp for sterilisering av sinnssyke og personer med «mangelfullt utviklede sjelsevner» etter prøving gjennom bestemt prosedyrer, men uten eget samtykke. Den tvang det var snakk om, var «indirekte»; sterilisering ble ikke gjort obligatorisk for visse grupper eller tillatt gjennomført med fysisk tvang, men ble for eksempel satt som et vilkår for abort på eugenisk grunnlag og dispensasjon fra lovregulert ekteskapsforbud. Prinsippet om frivillighet og individenes rettssikkerhet sto sterkt, *samtidig* som det er riktig å snakke om en viss tvang.

Forskning på steriliseringslovene bekrefter at frivillighet var et sterkt moment også i *praktiseringen* av lovgivningen, og slår fast at det *ikke* er overbevisende grunnlag for å hevde at tvangs- og kontrollaspektene dominerte i Norden (Haave 2000; Tydén 2002; Koch 2001). Selv om det er velkjent at enkelte, særlig blant leger, hevdet at sterilisering var et middel til å hindre «abnorme» eller «antisosiale» i å forplante seg, er det sparsomt belegg for å hevde at sterilisering ble benyttet som et rasehygienisk virkemiddel i stort omfang. Per Haave, som har undersøkt praksis i Norge, finner at fem prosent av steriliseringene ble foretatt uten eget samtykke og at anslagsvis ti prosent av antatt «åndssvake» kvinner ble sterilisert mellom 1900 og 1959 (Haave 2000). De *frivillige* steriliseringene dominerte og ble utover i etterkrigstiden en mye anvendt metode i familieplanleggingen, slår Haave fast (2000). Også Mattias Tydén's undersøkelse fra Sverige bekrefter at frivillighet var et fremtredende trekk ved både loven og praksis. Spesielt utover på 1950-tallet og senere kom de fleste søknadene om sterilisering fra vanlige kvinner som ikke ønsket seg flere barn. Tydén forkaster velferds- og kontrolltesen som overordnet forståelsesramme og avviser at de eugeniske motivene var så dominerende som man i ettertidens selvransakende lys har trodd. Sosiale

motiver var viktigere, også i den «mest eugeniske» perioden, hevder han.

Dette gir grunnlag for å trekke fram steriliseringslovgivningens sosialpolitiske side og frivillighetsaspektet. Sterilisering var også et reproduksjonspolitisk tiltak som ga muligheter for individuell kontroll over reproduksjonen, og som muliggjorde realisering av seksuelt medborgerskap. Et tydelig eksempel på det var at i Sverige presset kvinner fra sosialdemokratiet på for å få utvidet retten til frivillig sterilisering (Tydén 2002). Bestemte kriterier skulle være oppfylt for å få innvilget frivillig sterilisering, og liberalisering var omstridt. På den andre siden skal det ikke underslås at steriliseringslovene også var motivert i ønsket om kontroll med reproduksjonen, og heller ikke at individene er underkastet en disiplinering som styrer «frivillige» valg.

Et annet eksempel på politisering av reproduksjonen på 1930-tallet representerte Alva og Gunnar Myrdal med boka *Kris i befolknings-*

frågan (1934). Den ble oversatt til dansk og norsk og førte til stor debatt. I Danmark og Sverige ledet den til at det ble nedsatt befolkningskommisjoner som skulle foreslå løsninger på befolkningsproblemet. Det illustrerer igjen de tette koplingene mellom sosialpolitikk og befolkningspolitikk.

Befolkningsspørsmålet, slik det ble behandlet av ekteparet Myrdal, ble et motiv og en brekkstang for et offensivt sosialpolitisk reformprogram med familien i sentrum. *Krisen i befolkningsspørsmålet* (norsk utgave 1936) presenterte en sosialpolitikk for å motvirke «den kraftige avfolkning som nu finner sted», altså «en positiv befolkningspolitikk» (Myrdal 1936:13). De reproduksjonspolitiske implikasjonene, i betydningen kontroll eller demokrati i Alva og Gunnar Myrdals budskap, har fått mindre oppmerksomhet i forskningen. Og det var faktisk slik at de to tok til orde for en begrensning av individets rett til selv å ta kontroll over reproduksjonen. De betraktet barne-



— Dette er et bilde tatt like ut av virkeligheten! Barna har fått lov til å hjelpe mor med maten og har for en stund erobret hele kjøkkenet. Som riktige små husmødre har de tatt forklær på og går op i arbeidet med liv og lyst. Der stekes og bakes ved komfyren, på kjøkkenbordet eltes der deig og kjevles ut kaker, og borte ved ovnen ser man hvorledes deigen forvandles til en hel plate full av deilig duftende bakverk. Resultatet tegner til å bli glimrende overallt og mor blir sikkert fornøyd med sine flinke hjelpere.

— Men det er jo ikke alltid at kjøkken og matvarer i større mengde overlates familiens yngste medlemmer. Da har man et utmerket surrogat i dukkekøkkenet! Her skal der ikke så meget til for å sette sammen en middag. Og selv om man vil prestere noget så elegant som tre retter og dessert, kan det utmerket godt la seg gjøre hvis man bare følger op skrittene i kokkeboken her som nettop er skrevet til bruk ved småpiken's lek med komfyren.

begrensning blant økonomisk velstilte som asosialt, som utslag av «individualistisk egoisme» og «moralsk sett forkastelig». Individuell valgfrihet ble først og fremst gjort gjeldende for økonomisk vanskeligstilte. De støttet kravet om selvbestemt abort, men betraktet det som en økonomisk nødløsning, ikke en generell individuell rettighet (Myrdal 1936:17). Med Foucault vil vi si at Alva og Gunnar Myrdal sto for en meget aktiv sosialisering til forplantningsatferd og formulerte seg moralsk og sosialt oppdragende, spesielt overfor «den dessverre meget fåtallige over- og middelklasse», der det var berettiget å kritisere kvinnene for «makelighet og forlystelsesyke» (Myrdal 1936:212 f.). Individuell frihet og utfoldelse ble underordnet en «reproduksjonens jernlov» (Melby 2007:60). Likevel – det var ikke snakk om en tvang som for eksempel omfattet forbud mot prevensjonsmidler. Riktignok skulle det fødes flere barn, og moderskap og foreldreskap ble betraktet som en forpliktelse og utformet som en norm, men grunnlagt i en form for frivillighet. Alva og Gunnar Myrdal var slik parate til å akseptere heteroseksualitet i betydningen seksualitet atskilt fra avl og reproduksjon, men man kan samtidig si at de stilte heteroseksualitet med kjernefamilie og barnreproduksjon opp som en norm.

Konkluderende betraktninger

Vi har vist hvordan reproduksjonen ble plassert i det politiske feltet i nordiske land allerede i de første årtier av det 20. århundret. Det skjedde en politisering av reproduksjonen, gjort mulig av sekularisering, vitenskapeliggjøring og statlig intervensjon. Vi har også vist at statlig inngripen i det private, det som dreier seg om befolkningens størrelse og kvalitet, ikke med nødvendighet var ensbetydende med kontroll og disiplinering. Det var én side

av saken, den andre var individualisering og kimen til seksuelt medborgerskap for kvinnene.

Vitenskap la grunnlaget for bio-politikk med fokusering på regulering av befolkningen og disiplinering av kroppen. Legene fikk en ny rolle og introduserte eugenikken i forbindelse med ekteskapslovreformen tidlig i hundreåret og gjennom steriliseringslovgivningen noe senere. Vår analyse viser imidlertid at det er en tett forbindelse mellom befolkningspolitikk og sosialpolitikk, mellom sosialpolitikk og eugenikk. Det er viktig å betrakte grensene mellom sosialpolitikk og eugenikk som flytende. Hittil har det vært en tendens å hevde at politikken hadde en sosialpolitisk fremfor en befolkningspolitisk innretning. Men spørsmålet er om det er mulig å skjelne så skarpt mellom «god» sosialpolitikk og «ond» (og marginal) befolkningspolitikk (Kulawik 2002; Götz 2002). Selv om initiativene i Norden hadde sosialpolitiske mål, var det en sammenheng mellom befolkningspolitikk, sosialpolitikk og eugenikk.

Profesjonalisering forbindes i de nordiske land med «social engineering», med forsøk på å legge vitenskapen til grunn for økonomiske, sosiale og politiske reformbestrebelse. I 1930-årene ble rasjonalisering del av moderniseringsprosessen. Det ble etablert en ny politisk kultur hvor naturvitenskapelige og samfunnsvitenskapelige eksperter fikk en fremtredende plassering (Lundqvist 2008). Vitenskapelig rasjonalisme erstattet etisk religiøs rasjonalisme. Sekulariseringsprosessen ble også ensbetydende med en vitenskapeliggjøring (Eyerman 1985; Bradley 1986). Vitenskapen ble aktiv deltaker i og verktøy for statlig intervensjon, rettet mot familien. Malthus' jernlov var opphevet, og fertilitetsraten ble ikke lenger betraktet som en biologisk konstant, men som en historisk variabel. Det moderne samfunn hadde bruk for et mer moderne hverdagsliv

med mer moderne familier og kjønnsroller. Vitenskapen fikk som oppgave å løse sosiale problemer. Nettopp fordi befolkningsspørsmålet var som en magnet for vitenskapeliggjøringen av politikken, kom kvinner og kjønn i sentrum.

Vi har i denne artikkelen tillatt oss å gjøre med Foucault som han gjør med Nietzsche, nemlig bruke ham etter eget for godt befinnende. Det har vi gjort ved å holde fast et dobbeltperspektiv som forsøker å gi rom for forandring, utvikling og et aktørperspektiv, og samtidig en normativitets- og maktkritikk. For å få det til har vi latt Foucault møte Giddens. Den mest utbredte Foucault-lesning i dag er neo-liberal, der vekten ligger på en allestedsnærværende disiplinering av sosiale relasjoner, på maktregimer og ledelsesteknikker, og på hvordan menneskene leder seg selv og ledes av andre. Det er tale om en ledelse hvor individet tvinges til å være fritt. Vi har inntratt teorier som også legger vekt på demokratisering, på grasrotaktivitetenes makt til forandring, på nye friheter og positive identiteter og som gjenstenker medborgerskapsbegrepet ut fra begreper om det intime (Weeks 2007: 132). Det mener vi er i overensstemmelse med Foucaults egne svært stringente og dekonstruerende historitetsanalyser. Han tar et oppgjør med naturalisering av en rekke fenomener, som for eksempel galskap og seksualitet, og viser til forandringer, til at noe er historisk og ikke naturlig. Foucault rommer slik selv dobbeltheten forandring og disiplinering.

Foucault bruker Nietzsche til å si at det gode kan bli det onde. Det er antakelig et paradoks vi må leve med i analysene av velferdssamfunnet. I de senere år har det i deler av nordisk forskning vært en tendens til først og fremst å se det onde, til å se statens prioritering av kollektivet fremfor individene, og til å vektlegge makt- og kontrollperspektiver. Vi mener imidlertid at det er nødvendig å se nær-

mere også på det gode, den gode hensikt, og det at staten har lagt til rette for individualitet. Det er i tråd med hva Urban Lundberg og Mattias Tydén (2008) gjør når de nylig har argumentert for en tredje vei i analysene av velferdsstatens historie. Det er også i overensstemmelse med hva Henrik Berggren og Lars Trädgårdh gjør med sine analyser av det moderne Sverige, der frihet og uavhengighet ikke underordnes familien og andre fellesskap (Berggren og Trädgårdh 2006). ★

Litteraturliste

- Berggren, Henrik og Las Trädgårdh 2006. *Är svensken människa? Gemenskap och beroende i det moderna Sverige*. Stockholm: Norstedts.
- Bergman, Helena 2003. *Att fostra till föräldraskap. Barnavårdsmän, genuspolitik och välfärdsstat 1900–1950*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Bradley, David 1996. *Family Law and Political Culture. Scandinavian Laws in Comparative Perspective*. London: Sweet & Maxwell.
- Bradley, David 2000. «Family Laws and Welfare States». I: Kari Melby, Anu Pylkkänen, Bente Rosenbeck og Christina Carlsson Wetterberg (red.): *The Nordic Model of Marriage and the Welfare State*. Nord 2000:27. Copenhagen: Nordisk Ministerråd.
- Broberg, Gunnar og Nils Roll-Hansen (red.) 1996. *Eugenics and the Welfare State. Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland*. East Lansing, Mich.: Michigan State University Press.
- Eyerman, Ron 1985. «Rationalizing Intellectuals: Sweden in the 1930's and the 1940's». *Theory and society* 14 (6).
- Foucault, Michel 1971. «Nietzsche, Genealogy, History». I: Poul Rabinow (red.): *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Foucault, Michel 1978. *Seksualitetens historie 1*. København: Bibliotek Rhodos.
- Foucault, Michel 1991. «Governmentality». I: G. Burchell mfl. (red.): *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and interview with Michel Foucault*. London: Wheatsheaf.
- Foucault, Michel 1994. *Overvågning og straf: det moderne fængsels historie. Forord ved Thomas Mathiesen*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Giddens, Anthony 1994. *Intimitetens forandring*. København: Hans Reitzel (org. 1992).
- Gulli, Brita M. 1980. «Abortlovgivningens historie». I: Anne-Marit Gotaas, Brita Gulli, Kari Melby og Aina Schiøtz: *Det kriminelle kjønn. Om barnefødsel i dølgsmål, abort og prostitusjon*. Oslo: Pax Forlag.
- Götz, Norbert 2002. «Att lägga historien till rätta. Försöket att göra folkehemmet folkehemsk». *Tvårsnitt* 1.
- Haave, Per 2000. *Sterilisering av tatere 1934–1977. En historisk undersøkelse av lov og praksis*. Oslo: Norges forskningsråd.
- Johansen, Kristin 1998. *Hvis kvinner ville være kvinner*.

- Sigrid Undset, hennes samtid og kvinnespørsmålet. Oslo: Aschehoug.
- Koch, Lene 1996. *Racehygiene i Danmark 1920–56*. København: Gyldendal.
- Koch, Lene 2000. *Tvangssterilisering i Danmark 1929–1967*. København: Gyldendal.
- Koch, Lene 2001. «Tvangssterilisering i Danmark 1929–67». I: Hilda Rømer Christensen, Urban Lundberg, og Klaus Petersen (red.): *Frihed, lighed og tryghed. Velfærds-politik i Norden*. Skrifter udgivet af Jysk Selskab for historie nr. 48. Århus: Historisk Institut.
- Kulawik, Teresa 2002. «The Nordic Model and the welfare State and the Trouble with a critical Perspective». *Nyhedsbrev. Netværk for nordisk velfærdsstatshistorie* 21.
- Lundberg, Urban og Mattias Tydén 2008. «Stat och individ i svensk välfärdspolitisk historieskrivning». *Arbejderhistorie* 2.
- Lundqvist, Åsa 2008. «Family policy between science and politics». I: Kari Melby, Anna-Birte Ravn, Christina Carlsson Wetterberg (red.): *Gender equality and welfare politics in Scandinavia. The limits of political ambition?* Bristol: The Policy Press.
- Markussen, Ingrid 1999. «Handkapp och äktenskapspolitik i Norden». I: Kari Melby, Anu Pykkänen og Bente Rosenbeck (red.): *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Nord 1999:14. København: Nordisk Ministerråd.
- Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
- Melby, Kari, Anu Pykkänen og Bente Rosenbeck (red.) 1999. *Ægteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Nord 1999:14. København: Nordisk Ministerråd.
- Melby, Kari, Bente Rosenbeck, Anu Pykkänen og Christina Carlsson Wetterberg 2006. *Inte ett ord om kärlek: äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*. Centrum för Danmarksstudier 11. Göteborg: Makadam Förlag.
- Melby, Kari 1995. *Kvinnelighetens strategier. Norges Husmorforbund 1915–1940 og Norges Lærerinneforbund 1912–1940*. Dr.philos.avhandling, Universitetet i Trondheim.
- Melby, Kari 2003. «Ektekapets vitenskapeliggjøring? Debatten om medisinske ektekapshindringer blant leger omkring 1910». I: Edgeir Benum mfl.: *Den mangfoldige velferden*. Festskrift til Anne-Lise Seip. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Melby, Kari 2007. «Disiplinering til reproduksjon». I: Trine Annfelt, Britt Andersen og Agnes Bolsø (red.): *Når hete-roseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Mohr, Tove 1969. *Katti Anker Møller en banebryter*. Oslo: Tiden Norsk Forlag.
- Myrdal, Alva og Gunnar Myrdal 1936. *Krisen i befolknings-spørsmålet*. Norsk utgave ved Aase Lionæs og Arne Skaug. Oslo: Tiden Norsk Forlag.
- Pateman, Carole 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Pateman, Carole 1992. «Equality, Difference, Subordination: the politics of motherhood and women's citizenship». I: Gisela Bock og Susan James (red.): *Beyond Equality and Difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity*. London: Routledge.
- Plummer, Ken 2003. *Intimate citizenship. Private decisions and public dialogues*. London: University of Washington Press.
- Ravn, Anna-Birte 2008. «Married women's right to pay taxes: Debates on gender, economic citizenship, and tax law reform in Denmark, 1945–83». I: Kari Melby, Anna-Birte Ravn og Christina Carlsson Wetterberg (red.): *Gender equality and welfare politics in Scandinavia. The limits of political ambition?* Bristol: The Policy Press.
- Rosenbeck, Bente 1987. *Kvindekøn. Den moderne kvindeligheds historie 1880–1980*. København: Gyldendal.
- Rosenbeck, Bente 1995. «Det er morens skyld. Forplantning og reproduktion i det moderne samfund». I: Bente Rosenbeck og Robin May Schott (red.): *Forplantning, køn og teknologi*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Rosenbeck, Bente 2001. «En fribare social skole – da det danske sociale hjælpearbejde blev til en uddannelse». I: Grethe Ilsoe, Karen Hjorth og Anette Warring (red.): *Handlingens kvinder*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Rosenbeck, Bente 2005. «Velfærdsstatsforskning og køn». I: Nils Bredsførr og Niels Finn Christiansen (red.): *Det kritiske blik: en antologi*. København: Tiderne skifter.
- Rosenberg, Lise 1981. *Hagar og Ismael i Saras Telt? Holdninger til familie og ekteskap i debatten om de Castbergske barnelovene, belyst gjennom studiet av sentrale kvinnetidsskrifter*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Bergen.
- Runcis, Maja 1998. *Steriliseringar i folkhemmet*. Stockholm: Ordfront förlag.
- Steincke, K.K. 1934. «Den truede Degeneration». *Arv og race*. København: Martins forlag.
- Tydén, Mattias 2002. *Från politik till praktik. De svenska steriliseringslagarna 1935–1975*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Udkast til lov om Ægteskabs Indgaaelse og Opløsning med tilhørende bemærkninger. 1913. København.
- Weeks, Jeffrey 1998. «The sexual citizen». *Theory, Culture and Society*, 15 (3–5): 35–52.
- Weeks, Jeffrey 2007. *The world we have won*. New York: Routledge.

Noter

- 1 I de første årtier av det 20. århundret var Danmark og Norge førende når det gjaldt sosiale reformer. Sverige – som gjerne blir sett som sosialpolitisk forbilde i Norden – tok rollen som modell først etter andre verdenskrig (Melby mfl. 2006:296).
- 2 Vi vil understreke at 1900-tallets ekteskapsreform synes å være solid forankret i en nordisk tradisjon, der ekteskapet først og fremst var en verdslig sosial institusjon, som kirken aldri helt lyktes å ta kontroll over (Melby mfl. 1999).
- 3 For en nærmere diskusjon av forskjellene i de nordiske landene – der Sverige og Finland innførte strengere medisinske ekteskapsbetingelser enn Danmark og Norge – se Melby 2003 og Melby mfl. 2006, kap.4
- 4 I Norge fikk kriminologen Thomas Mathiesen tidlig oversatt verket. Den norske utgaven kom på et dansk forlag i 1994.
- 5 De Castbergske barnelovene ble av mange oppfattet som en legitimering av utenomekteskapelige forhold og som en trussel mot ekteskapet og det «ekte» avkommet (Rosenberg 1981).

JAN FRODE HATLEN

Æresdrap og familiedrap i den romerske antikken

Hvorfor blir familiedrap både akseptert og hyllet i noen kulturer? Hva ligger bak et slikt bifall av drap på barn, ektefeller og andre familiemedlemmer? Begrepet æresdrap har fått stadig mer oppmerksomhet i løpet av de siste ti årene, men verken begrepet eller fenomenet er nytt i europeisk sammenheng. I denne artikkelen knyttes eksempler på romerske familiedrap og romersk lovgivning mot utroskap til æresbegreper og æresdrap for å belyse hvilken dynamikk som ligger bak og legger til rette for æresdrap.¹

Hva er bakgrunnen for æresdrap? Problemstillingen er kompleks, men å studere fenomenet i historisk kontekst for å få fram variasjoner, likheter og forskjeller gir mulighet for å forstå den bedre. I denne artikkelen vil jeg vise hvordan familiedrap i den romerske antikken kan forstås som æresdrap, og hvilke strukturelle forklaringer en kan gi på disse drapene.

Æresdrap har generelt blitt knyttet til undertrykking av kvinners seksualitet. Dette passer også med drap på romerske kvinner, mens menn ble drept av andre årsaker, selv om også drapene på menn hadde en kjønnsdimensjon. I det materialet jeg her gjennomgår, var menn oftest offer, og de ble drept etter å ha sviktet samfunnets mannsideal. Drapene på kvinner har en noe klarere parallell til samtidige æresdrap, og i denne sammenhengen vil ekteskapet og ekteskapsstrukturer trekkes fram som en forklaring på hvorfor drapene ble begått. Artikkelen er en preliminær studie, men jeg håper å kunne peke på noen sammenhenger mellom æresdrap i antikken og æresdrap i dag.

Eva Cantarella (1972, 1991) er meg bekjent den eneste som eksplisitt har diskutert æresdrap i antikken. Hun har studert lovenes behandling av slike drap fram til det moderne Italia. Spesielt Susan Treggiari (1991b), men også Cohen (1991), har skrevet om utroskap og hvilke konsekvenser det kunne få. Videre finnes det en bred litteratur om drap i antikkens Roma (f.eks. Cloud 1971; Rüpke 1992) og den romerske fars makt (f.eks. Rabello 1979; Harris 1986; Saller 1994). Æresdrap som sosial institusjon i antikken er likevel lite belyst. Med unntak av Cantarella har familiedrapene blitt diskutert under tematikken *patria potestas*. Treggiari (1991b:312) mente at lovgivningen og normene som omga ekteskapet hos romerne, ikke hadde noen fremstående æreskodeks knyttet til seg fordi kildene ikke omtaler menn med utro koner som

«såret». Jeg bygger her videre på Cantarellas lovstudier som tyder på at en æreskodeks likevel var knyttet til ekteskapsnormene.

Antikken er en lang periode og omfatter en enorm og flerkulturell region. Mitt kildemateriale består av antikvariske, historiske og litterære verker av romere og grekere innen det romerske riket. Kildematerialet er sparsomt, og i tillegg skrev romerne ofte om forhold langt forut for sin tid. Selv om de bygde sine beretninger på skriftlig materiale, må vi erkjenne at de ofte skrev etter modeller og idealer som var noe ulike fra våre, og mindre preget av vektleggingen av det faktiske, som vi har i våre historievitenskaplige normer. Det må understrekes at mange av eksemplene jeg skal vise til i denne artikkelen, kan leses på en alternativ måte: Jeg tar her utgangspunkt i at de gir uttrykk for faktiske forhold, riktignok med noen forbehold om hvor riktige detaljene er. De kan imidlertid også leses som fortellinger med et budskap, en idealisering av en fortid ut ifra en androsentrisk forståelse. Referansene til kilder i denne artikkelen føres etter standard forkortelser som står forklart bak litteraturlisten.

Artikkelen er i tre deler. Jeg vil først innlede med en avgrensning av begrepet æresdrap og en introduksjon til det romerske æres-samfunnet. Deretter vil jeg gi en beskrivelse av de mest relevante tilfellene av romerske drap. Etter at de empiriske forholdene er presentert, vil jeg diskutere hvorvidt ekteskapskulturer kan spille en rolle for at æresdrap forekommer i enkelte samfunn.

Ære, drap og æresdrap: avgrensning av begrepet og fenomenet

Ære ble av Franklin Henderson Stewart (1994:21) forstått som en rettighet til å være verdt noe, dette «noe» er ikke likt for alle, men er situasjonsbestemt. Definisjonen er påvirket

av Julian Pitt-Rivers som sier at ære er verdien på en person slik personen selv og samfunnet ser det (Pitt-Rivers 1966:21²). På norsk kan vi kanskje bruke aktelse som synonym, det viser hvordan æren preges av en ytre bedømmelse. I middelhavsområdet har forskningen på ære spesielt blitt knyttet til antonymet skam (Peristiany 1966; Gilmore 1987; Peristiany og Pitt-Rivers 1992). En slik dikotomi er beskrivende fordi æren «[...] er absolutt, et spørsmål om enten–eller. Den kommer ikke i grader»

ler dem, ved at drapsmannen hylles for drapet (Wikan 2008:43). Wikan har videre understreket at æresdrap handler om kontroll over kvinners seksualitet.⁴ En klar definisjon er vanskelig fordi forklaringene varierer også innen de miljøene der dette forekommer (Warraich 2005:78). Flere forskere bruker begrepet æresdrap til å dekke ulike former for æresrelaterte drap. Tor Halfdan Aase (2007) viser god forståelse for hvilken dynamikk ære kan bidra til, men hans bruk av begrepet i egen analyse

Hensikten med et æresdrap er at familiens ære skal gjenreises.

(Wikan 2008:11). På andre språk finnes begreper om den form for ære beskrevet ovenfor, men også en form for ære som handler om prestisje – som kan være gradert (Wikan 2008:11–12). Når det gjelder æresdrap, møter vi imidlertid først og fremst enten–eller-formen av ære, og den har, for å låne Unni Wikans ord, en «kjønnet dimensjon» i den betydning at ære forvaltes og tilkjennes på ulikt vis for menn og kvinner (Delaney 1987:36; Wikan 2003:59; Wikan 2008:9; Cohen 1991:113–123).

Ifølge Unni Wikan (2008:57) er æresrelatert vold et relativt nytt begrep i Europa. Om æresdrap inkluderes i denne kategorien, er ikke det helt korrekt. Æresdrap forekom svært sannsynlig i eldre historie og har vært et tema i europeisk lovgivning siden den franske revolusjon. I Italia ble drap etter tap av ære (*de honoris causa*) i sammenheng med utroskap lovfestet som et familieanliggende og ble forbudt først i 1981 (Cantarella 1991³).

Wikan definerer et æresdrap som et drap som gir drapsmannen ære. Æresdrap skiller seg fra familietragedier, slik media ofte omta-

av feider i Pakistan passer etter mitt syn bedre inn i kategorien blodhevn fordi det ikke er tale om drapsmenn som tar livet av egne familiedlemmer. Lars Gule har i likhet med Wikan forfektet at vi bør skille mellom overlagte drap og affektdrap (*Dagbladet* 08.01.09). Jeg vil her avgrense begrepet æresdrap til å gjelde drap der drapsmann og drapsoffer kommer fra samme familie (se også Wikan 2003:61, 67).

Hensikten med et æresdrap er at familiens ære skal gjenreises (Wikan 2008:65). Drapet begås altså ikke for drapsmannens ære, men for kollektivets. Simon Ekström (2005:19) har påpekt at betydningen av skam og ære gjør at drapene har et kommunikativt aspekt ved seg: Det hele skal skje offentlig slik at æren forsvares og gjenopprettes utad. Æresdrapene har også et preg av sammensvergelse (fra familiens side) og er forsettlig (Wikan 2008:66). De forekommer i miljøer der familietilhørigheten er svært sterk og familieoverhodet har juridisk myndighet over medlemmene av familien (Wikan 2008:44).

Generelt hersker det et bilde av at dette er et fenomen som tilhører andre kulturområder

(Aase 2007:228–230, *Dagbladet* 08.01.09). En gruppe svenske og norske forskere har vist at æresdrap ikke er lett å finne i nordisk historie før i nyere tid (Johansson 2005, *Dagbladet* 08.01.09). For det meste har kvinner vært ofrene. Blant ofrene både i Skandinavia og i Midtøsten finner vi imidlertid også menn (Güvercile 2003; Wikan 2003:67–68; *Östersunds-Posten* 24.11.08) og som vi skal se, var dette i stor grad tilfellet i antikken.

Det romerske æressamfunnet

I teorien levde romerne i storfamilier der overhodet (*pater familias*) var den eldste levende mannspersonen i en patrilineær slektslinje. Alle i denne slektslinjen, samt slaver, sto under *pater familias*' autoritet, og de utgjorde en juridisk og eksklusiv enhet. Kjernefamilien, foreldre og deres barn, var likevel normen for familiehold i antikkens Roma. Familier var i dette henseende mindre eksklusive og overlappet mer gjennom ekteskap, fødsler og adopsjon (Gardner 1998; Parkin og Pomeroy 2007:74).

Ifølge Stewart (1994:34–53, se også Wikan 2003:63ff.) oppsto det mer moderne æresbegrepet vi kjenner til fra vår egen kultur, der æresfølelsen er knyttet til individets ansvar overfor seg selv og sine moralske standarder, mellom 1200- og 1700-tallet. Det som er av betydning for æresdrapene, er imidlertid det førmoderne som primært handlet om sosial anseelse, «om en 'ytre' komponent» (Wikan 2003:63). Carlin Barton (2001) har vist at romernes æresfølelse er sammenlignbar med denne formen for ære. Ære var knyttet til begreper som verdig (*speciosus*), fornem (*illustis*), anselig (*clarus*), adelig (*nobilis*) og stor-slått (*splendidus*), og for kvinner gjaldt også begrepene oppriktig (*candida*), kysk (*casta*) og anstendig (*pura*). De første begrepene kan alle oversettes med begreper som alluderer til

lys; strålende, glimrende og så videre. (Barton 2001:34). Selv om jeg her fokuserer på den romerske perioden av antikken, er det verdt å peke på at også innen den greske kulturen, fra Homer til Aristoteles, var spenningsforholdet ære-skam (*timé-aidós*) av stor betydning (se Cairns 1993). Ære har vært betydningsfullt i dette området fra antikkens grekere til moderne tid. Menns ære, eller eventuelle skam, var avhengig av kvinnes seksuelle renhet. Kvinnene var ekteskapsemner som mistet sin verdi om de hadde mistet jomfrudommen før de var gift (Cairns 1993:120–121; Cohen 1991; Cantarella 1991). Ansvaret for kvinnes kyskhets lå hos hennes mannlige slektninger. Plutark bemerket for eksempel at ekteskapsalderen måtte være lav for å sikre at bruden var jomfru. Dersom en kvinne hadde blitt forført eller voldtatt, og hennes mannlige slektninger ikke evnet å hevne fornærmelsen, var dette forbundet med stor skam (Cohen 1991:113, 117).⁵

De mannlige æresbegrepene var sterkt knyttet til menns to hovedarenaer i antikkens Roma: den militære og politikken. For oss er en politisk løpebane kanskje noe vi tenker på som en individuell karriere, men i Roma var dette en maktkamp mellom store familier. Det var noen få slekter som satt på de mektigste posisjonene i århundrer, og disse var nøye med å vise fram sine mektigste forfedre med for eksempel andre, dødsmasker og statuer.⁶ Det personlige og det offentlige var tett vevd sammen. Det høyeste embetet av alle, sensoren, hadde som oppgave å slå ned på skammelig framferd og kunne sende senatorer ut av maktens korridorer dersom de hadde oppført seg usømmelig. Romerne skilte seg fra atenerne ved at moraliseringen ikke tok slutt ved inngangen til hjemmet deres. Sensorens rekkevidde nådde helt til romernes seng (Barton 2001:21, parafraisert fra Plut. *Cat. Mai.* 20.13).

Romerne kommenterte selv kvinnens rolle for familiens æresstatus. Kvinner som giftet seg bare én gang gjennom livet, ble ifølge romernes tradisjoner hedret med en kyskhetskroner (Val. Max. 2.1.3). Cicero mente at en dydig kvinnes ære kom fra hennes mannlige slektninger, men hun ga også tilbake gjennom et plettfritt rykte. En mors seksuelle feiltrinn brakte skam over henne, hennes familie og sønner (Cic. *Clu.* 15.188, Cohen 1991: 118). Utroskap var ikke bare et problem fordi en utro kvinne brakte skam over seg selv, men også fordi det førte til spørsmål om farskap (Cohen 1991:116). Ryktet til en kvinne var i antikkens Roma av så stor betydning at også løgner kunne få konsekvenser. Ifølge den romerske biografen Sveton skilte Caesar seg fra sin kone fordi det verserte rykter om henne, mens den greske historikeren Thukydides (400-tallet f.Kr.) mente at det beste for en kvinne var at hun ikke ble omtalt i det hele tatt (se Cohen 1991:114).

Pater familias – familieoverhode med rett til å drepe?

Som de fleste nok er klar over, kommer ordet patriarki av de to ordene *pater* og *arché*, de greske ordene for (bl.a.) far og makt. Det er mange myter knyttet til den romerske *pater familias* og den makt han hadde over familien. En slik myte er at den romerske faren hadde rett til å ta livet av sine familiemedlemmer (lat. *vitae necisque potestas*: «makt over liv og rett til å drepe»). Dette var en arkaisk formulering som synes å ha overlevd praksisen. Mye kan tyde på at menn innen eliten en gang hadde denne makten. Gellius siterte Cato d.e. (234–149 f.Kr.) som sier at menn hadde rett til å drepe hustruene sine dersom de hadde vært utro:

Vir [...] cum divortium fecit, mulieri iudex pro censore est, imperium quod videtur habet, si quid perverse taetreque factum

est a muliere; multitatur, si vinum bibit; si cum alieno viro probri quid fecit, condemnatur. [...] In adulterio uxorem tuam siprehendisses, sine iudicio inpune necares; illa te, si adulterares sive tu adulterarer, digito non auderet contingere, neque ius est.

En mann som skiller seg, dømmer sin hustru som en sensor med full myndighet hvis hun har gjort noe avskyelig galt. Hvis hun har drukket vin, skal hun bøtelegges, hvis hun har gjort noe skamfullt med en annen mann, blir hun dømt til døden.⁷ [...] Hvis du griper din hustru i utroskap, kan du drepe henne uten rettslige følger. På den andre siden, om du er utro, våger hun ikke å legge en finger på deg, ikke er det heller lovlig. (Gell. NA. 10.23.4–5)⁸

I Catos syn ble kvinner og menn altså dømt ulikt for de samme handlingene. Å drikke alkohol og å ha seksuelt samkvem med andre enn sin hustru var for menn ikke engang en forseelse, mens det for kvinner var forseelser som krevde en alvorlig straff – utroskap medførte døden. Mens kvinners ære var et anliggende for menn, kanskje for begge kjønn, ser menns ære derimot ikke ut til å ha vært et anliggende for kvinner. Grekeren Dionysios av Halikarnassos, som levde samtidig med keiser Augustus, har vært en av historikernes hovedkilder om *pater familias*' rett til å drepe familiemedlemmer. Dionysios mente også at hustruen kunne drepes dersom hun hadde vært utro, og samme straff kunne gis dersom hun hadde drukket vin. Kvinner skulle unngå vin fordi alkohol førte til utroskap⁹ (Dionysios 2.25.6). Dionysios mente også at *pater familias* kunne selge barna til slaveri, piske sønnen sin, fengsle ham, legge ham i lenker eller drepe ham (Dionysios 2.26.4; 2.27.4–5, også Plut. Numa 17.4).



(Foto: © iStockphoto)

Dionysios' syn var med all sannsynlighet passé og hypotetisk allerede på hans egen tid. Kvinnene hadde tidligere forblitt i sin fars makt, mens på Dionysios' tid ble kvinnene mer og oftere selvstendige (Eyben 1991; Saller 1991, Saller 1994:102–105). Mens juridiske studier av *pater familias* har ledet til konklusjonen om den uinnskrenkede makten, har Brent Shaw (2001:56–77) vist at disse påstandene er basert på sene kilder som synes å mimre om bedre tider, og som inneholdt misforståelser om betydningen av arkaiske formuleringer.

Shaw mener at tankegangen om den totalherskende familiefaren er en av mytene som oppsto innen historiefaget på 1800- og tidlig på 1900-tallet. Dekreter fra tidlig på 100-tallet e.Kr. og i århundrene som fulgte, tyder heller på at statens makt ble styrket på bekostning av familieoverhodets makt. Det faktum at de fleste romere levde i kjernefamilier, ville dessuten ha skapt en avstand mellom familieoverhodet og hans barn når de ble voksne, som i praksis svekket *patria potestas* (Lassen 1997:106).¹⁰

Fremfor en paternal juridisk rett til å drepe kom en ny utvikling etter Augustus' lovgivning. En far kunne unngå straff for drap på en datter som hadde vært utro, på grunn av den emosjonelle påkjenningen (*dolor*) sviket hennes påførte ham. Han hadde både et behov for og en plikt til å korrigere den krenkelsen (*injuria*) som hadde blitt påført hans familie, og retten til å drepe strakk seg utover de rettighetene han hadde som *pater familias* (Cantarella 1991:232).

Romerske eksempler på familiedrap

Drap på menn

Jeg har sett på 16 konkrete beskrivelser av familiedrap i antikken. 13 av disse drapene har fedre som drapsmenn, i et tilfelle en bror, i et annet en ektemann og i et tilfelle var det tilsynelatende hele familien som drepte. Både ved drap på menn og på kvinner var det menn som sto for drapene. Eksempelene jeg trekker fram, tar utgangspunkt i Harris' (1986) liste over drap begått av *pater familias* på familiemedlemmer. Jeg har supplert listen med noen egne funn av familiedrap, men mine eksempler er for det meste de eksemplene Harris har funnet og diskutert i sammenheng med *patria potestas*. I tillegg til disse konkrete eksemplene finner vi forklaringer av lover og normer som peker på at disse drapene ikke var unike. Før jeg diskuterer drapene på et overordnet nivå, kan det være nyttig å se på hendelsesforløpene.

Det er betegnende at i mange av de første tilfellene av drap begått av fedre mot barn, var det ikke seksuelle overtramp som hadde blitt begått, men politiske.¹¹ L. Brutus var stamfaren til den mer kjente Brutus og den som etablerte republikken i den eldste og mest myteomspunne perioden i Romas historie. Han oppdaget at sønnene hans ønsket å gjeninnføre kongenes makt i Roma og fikk dem

arrestert, pisket med kjepper, bundet til staker og til slutt drept ved halshugging. I et annet tilfelle i 485 f.Kr. ble en mann drept av sin far fordi han hadde planer om å gjøre seg selv til konge. Fedrene i begge disse tilfellene synes å ha oppfattet sønnenes planer som et overtramp overfor romernes aristokratiske elite, som hadde etablert et politisk hegemoni ved opprettelsen av republikken. I år 431 f.Kr. drepte A. Postumius Tubertus sønnen sin fordi sønnen forlot posten han hadde blitt tildelt av faren i forbindelse med et stort slag. Politikere gjorde ved flere tilfeller eksempler ut av sønnene sine. I 340 f.Kr. ignorerte en sønn farens lov (faren var konsul) mot dueller, og faren dømte ham til døden, mens sensoren M. Fabius «Censorinus» Buteo fikk sin sønn drept rundt 220 f.Kr. etter anklager om tyveri (Harris 1986:84). I senrepublikken tok også A. Fulvius livet av sønnen sin på grunn av politiske skuffelser. Sønnen hadde valgt side med landsforræderen Catilina (senere henrettet på Ciceros ordre). I motsetning til de andre fedrene var ikke Fulvius embetsmann, han drepte som privatmann, *privatus*.

Drapet Q. Fabius Maximus begikk på sønnen sin en gang mellom 104 f.Kr. og 102 f.Kr., skiller seg ut. Historien er noe dårlig kildebelegt, men Harris mener at alt tyder på dette gjaldt en seksuell forseelse, sannsynligvis et seksuelt forhold med en annen mann (Harris 1986:84, se også Cloud 1971:39). Valerius Maximus, som samlet og katalogiserte det han mente var minneverdige utsagn og handlinger, beskrev episoden slik:

Q. uero Fabius Maximus Seruilius honoribus, quos splendidissime gesserat, censurae grauitate consummatis exegit poenas a filio dubiae castitatis et punito pependit uoluntario secessu conspectum patriae uitando.

Etter at Quintus Fabius Maximus hadde fullført sensorembedet på beste og mest strålende måte, krevde han sin sønn av tvilsom anstendighet straffet og led selv straff for sin straffede sønn ved frivillig å dra i eksil borte fra fedrelandets åsyn. (Val. Max. 6.1.5)

Pseudo-Quintilian skriver at sønnen var *impudicus* – usedelig (se også Harris 1986:84). Blant drapene på menn er dette det eneste som har noen relasjon til seksuelle normer. Det er også et sjeldent tilfelle fordi faren ikke fikk drapet sanksjonert og ble vist i eksil.

Vi har også to interessante tilfeller med selvmord som kan innlemmes i denne oversikten. Etter at D. Iunius Silanus hadde gjort underslag i den tiden han var guvernør i Macedonia, ble han forvist fra sin (adoptiv)fars åsyn. Han hengte seg. En annen hadde stukket av under et slag i 102 f.Kr., ble nektet adgang til sitt fars hus og tok livet av seg. Disse to begikk riktignok selvmord, men Harris (1986:85–86) antyder at fedrenes reaksjoner oppfordret til selvmordene.

Da en ridder pisket sin sønn til døde under Augustus' keisertid, ble han angrepet av en mobb på Forum Romanum. Bakgrunnen for drapet er ukjent. Drapsmannen unnslett mobben takket være keiseren som selv grep inn. Dette kan likevel tyde på at *patria potestas* var svekket fordi denne mobben tydeligvis ikke anerkjente farens rett til å drepe sønnen.

Drap på kvinner

I tillegg til de ti tilfellene med menn som (hoved)offer har vi seks tilfeller der kvinner var ofre. Et tilfelle er fra en historie fra den tidlige, mytiske perioden i Roma. Roma var i konflikt med en by i albanerfjellene, en by som hadde mye med romerne å gjøre. Datteren til en av Romas fremste borgere var blitt forlovet med en av borgerne i denne byen, i et forsøk på

å bygge fred. De to var søskenbarn. Konflikten var imidlertid ikke til å unngå, og partene møttes i et slag. I dette slaget deltok både kvinnens forlovede og hennes bror, som altså sloss for Roma. Broren overlevde, men ikke forloveden. Da broren triumferende returnerte til Roma, ble søsteren fra seg av sorg over å ha mistet sin forlovede. Broren hadde først blitt overrasket over å se henne utenfor huset, men tenkte hun var bekymret for ham. Da han innså at hun sørget over at fetteren var død, stakk han henne ned på stedet fordi hun hadde kastet skam over familien sin. Deres far sanksjonerte drapet og sa at sønnen hadde handlet passende (Dionysios 3.21.7–8; Val. Max. 6.3. Se også Rüpke 1992).

M. Horatius, interfectae sororis crimine a Tullo rege damnatus, ad populum provocato iudicio absolutus est. quorum alterum atrocitas necis movit, alterum causa flexit, quia immaturum virginis amorem severe magis quam impie punitum existimabat.

Marcus Horatius ble dømt av kong Tullius for søsterens drap. Han appellerte til folket om rettergang og ble frifunnet. Den ene ble beveget av drapets avskyelighet, årsaken [til drapet] gjorde inntrykk på andre fordi man mente at jomfruens utidige kjærlighet ble straffet hardt heller enn ugudelig. (Val. Max. 8.1)

Det er også en annen historie fra den første perioden i republikken (omtrent i år 450 f.Kr.) med sterkt mytologisk preg. Appius Claudius Crassus var en tvilsom karakter som hadde lagt sin elsk på Verginia, datteren av Verginius. Hun var imidlertid bortlovet til en annen mann. Claudius lot seg ikke hindre av den grunn og fremla en anklage om at hun var et slavebarn som Verginius hadde tatt til seg da hun var liten. Egentlig var hun, ifølge Clau-

dius, eiendommen til en av hans klienter. Verginius forsøkte å stanse rettssaken der Claudius la fram saken sin, men Claudius var blant ordstyrerne og lot ikke Verginius komme til talerstolen. Han fikk derimot lov til å forhøre datteren selv, men i stedet dolket han henne i brystet for at hun skulle slippe unna Claudius' hender. Sannhetsverdien i historien er tvilsom, men at den fortsatte å bli gjenfortalt i århundrer, antyder at innholdet var noe tilhørerne kunne identifisere seg med; å beskytte seksualiteten til familiens kvinner var svært betydningsfullt, og det lå ære i ekstreme tiltak for å beskytte den.

Andre tilfeller er av mer troverdig karakter og interessante. En kvinne ble drept av sin far for å ha mistet dyden sin til en slave (hennes lærerslave, *paedagogus*). «Fremfor å feire et vanærende bryllup, førte han henne tidlig i døden» (Val. Max. 6.1.3.). En annen ung kvinne ble drept fordi hun hadde hatt uanstendig sex, utukt. Det fremgår ikke hva denne utukten besto i, det latinske ordet *stuprum* kan være alt fra voldtekt til usanksjonert sex med en ugift part. Valerius Maximus påpeker at faren nok straffet datteren for hardt siden faren selv hadde blitt tvunget av sin patron til å prostituere seg da han var yngre (Val. Max. 6.1.6).

I et tilfelle var det tilsynelatende mange ofre for familienes vrede. En av kultene som ble importert til republikkens Roma, var *Bacchanalia*, en feiring av drikkeguden Bacchus (gresk *Dionysos*). Feiringen var av det festlige slaget, men utartet seg noe, og det oppsto raskt myter om orgier knyttet til feiringen. Historikeren Livius, som var tilknyttet hoffet til Augustus, skrev fordømmende om dem som hadde brakt denne kulten inn i Roma på begynnelsen av 200-tallet f.Kr., der kvinner og (særlig) menn deltok på fester der de var svært promiskuøse, profetier ble utropt i rus, og noen ristet som om de var gale (Liv. 39.13.10–

14). Antallet som ble trukket for retten for usømmelig fremferd, var så mange og mulighetene for å trenere rettsprosessen så god at mange ble straffet og drept hjemme av sine slektninger. Den usømmelige adferden gjaldt begge kjønn, men det er primært kvinner som synes å ha blitt straffet. Valerius Maximus mente at omfanget av skandalen var svært stor, men at de harde straffene kompenserte for omfanget. Ifølge Valerius ble kvinnene berømmet i like stor grad gjennom de harde straffene som deres egne udåder hadde brakt skam over dem (Val. Max. 6.3.7.). Livius antyder at straffen ble gjort av fedre (fordi en passende person måtte utføre den, noe som tyder på en med rett til å drepe) (Liv. 39.18.). Valerius Maximus' ord om kvinnes rolle i gjenopprettingen av orden tyder dermed på at kvinnene gjennom sin død sørget for å gjenopprette æren i samfunnet. Døden til dem som hadde skapt vanæren, var dermed det offer som krevdes for at æren skulle kunne gjenoppstå.

En viss Egnatius Mecennius skal ha drept sin kone for å ha brutt kvinners forbud mot å drikke vin. Selv om dette er en mytisk historie tilknyttet tidsalderen til Romulus, er det interessant å se Valerius Maximus' tanker om saken: «Alle anså at straffen hun betalte til Måteholdets gudinne som var blitt krenket, satte et fremragende eksempel» (Val. Max. 6.3.9; Plinius 14.14.88). Usømmelig adferd ble ikke nødvendigvis straffet så hardt; vi kjenner også eksempler med langt mildere resultater, som likevel viser hvilke begrensninger av kvinners adferd som eksisterte. En mann skilte seg fra sin kone fordi hun gikk utenfor huset uten å dekke til hodet (Val. Max. 6.3.10), mens en annen skilte seg fordi han så sin kone med kjolen dratt over hodet sitt (Plut. *Moralia* 267C). Sannsynligheten for at æresdrap fant sted i større omfang enn det vi kan finne igjen i vårt sparsomme kildemateriale, er derfor stor.

Dette støtter også Cohen (1991:118) på bakgrunn av blant annet Juvenals satirer, som påpekte farene knyttet til utroskap og truselen ektemannen utgjorde om du forførte en gift kvinne: død, tortur og ydmykelse – sanksjoner som strengt tatt lå utenfor lovens grenser.¹² Cohen understreker at det vi vet gjennom lovdiskusjonene i *Digesta* og andre tilfeller av æresrelatert vold, tyder på at reaksjoner mot en hustrus elsker eller mot en voldtektssmann ofte var langt hardere enn det lovens tillot. Samtidig synes utroskap å ha vært svært vanlig i det romerske samfunnet (Cohen 1991:119).

Drap med bakgrunn i utroskap i romerretten

Det vi kaller romerretten, er en betegnelse på alle lover som fungerte innenfor Romerriket gjennom hele dets historie. I sin mest fullutviklede form oppsto den så sent som på 500-tallet e.Kr. under keiser Justinian, som samlet uttalelser fra jurister i perioden 100–300 e.Kr. Lovverket var en viktig inspirasjonskilde for kirkeretten, middelalderens lover her i Norden, og på mange måter røttene til våre moderne lover. I disse samlingene er lovgivning om seksuallivet og utroskap blant de mest omfattende delene. Noe av det første Augustus gjorde da han etablerte keiserdømmet, var å regulere romernes seksualliv. Han ønsket å gjenreise respekten for ekteskapet og å øke fødselsraten. I lovgivningen finner vi flere passasjer som taler om retten til å drepe:¹³

Patri datur ius occidendi adulterum cum filia quam in potestate habet: itaque nemo alius ex patribus idem iure faciet: sed nec filius familias pater. (*Dig.* 48.5.20)

En far gis retten til å drepe en elsker med datteren som er i hans [farens] makt.

Ingen andre fedre har denne retten, heller ikke en far som er sønn.

En far som selv hadde sin *pater familias* i live, hadde altså ikke retten til å drepe. Det står også at en ektemanns makt ikke var ubegrenset. Han kunne i utgangspunktet bare drepe hustruen og elskeren hvis de var av lavere status (*Dig.* 48.5.25). Faren hadde med andre ord et større ansvar for å opprettholde anstendigheten og æren i familien.

Ideo autem patri, non marito mulierem et omnem adulterum remissum est occidere, quod plerumque pietas paterni nominis consilium pro liberis capit: ceterum mariti calor et impetus facile decernentis fuit refrenandus. (*Dig.* 48.5.23.4)

Grunnen til at faren og ikke ektemannen kan drepe hustruen og alle elskere med henne, er at fromhet generelt er en fars råd til barna. Videre fører ektemannens fyrighet og voldsomhet lett til at hans beslutninger må begrenses.

Det ble ikke forventet at ektemannen skulle gjenreise sin ære ved utroskap gjennom å ta livet av sin kone, men snarere ved å reise sak mot henne. Han var imidlertid pliktig å reise slik sak, og kunne straffes dersom han unnlot å skille seg hvis han hadde tatt henne i å være utro. Dette ble sammenstilt med å prostituere sin kone (som var ulovlig) (*Dig.* 48.5.2; 48.5.30). Lovgivningen hadde med stor sannsynlighet to siktemål. For det første å hindre at drapene var spontane pasjonsdrap. Ektemannens dømmekraft var ikke god nok, han ville vært «fyrig» og «voldsom». Tanken var at faren ville reflektere før han handlet (se også Cohen 1991:118). For det andre var det sannsynligvis

gode underliggende grunner til at ektemannen ikke skulle ha retten til å ta livet av hustruen sin. Dersom han hadde drept henne, kunne han bare anklage henne for utroskap og dermed slippe å stå til rette for drapet (Treggiari 1991b:272). Slik sett kan lovgivningen nærmest fremstå som en styrking av kvinnens rettssikkerhet. Faren til den utro kvinnen kunne derimot ty til drap. Dersom hun var i sin fars *potestas* i ekteskapet (*sine manu*), kunne han drepe henne under visse omstendigheter. Han måtte «gripe elskerinnen i datteren» (*in filia adulterum deprehenderit*), hjemme hos seg selv eller hos sin svigersønn, og drapet måtte skje umiddelbart. Dersom datteren flyktet mens faren drepte elskerinnen, skulle det regnes som umiddelbart når han fant henne igjen så lenge han tok opp jakten så snart drapet på elskerinnen var fullført (Dig. 48.5.24). Begge parter måtte drepes, hvis ikke kunne faren dømmes for drapet på den ene (Dig. 48.5.33).

Romerretten hadde så mange forbehold at det ble vanskelig for et familieoverhode å legitimere drap på familiemedlemmer for utroskap juridisk sett, men det var i teorien mulig. Keiseren Antoninus Pius (keiser 138–161 e.Kr.) skrev imidlertid at ektemenn som drepte sine koner dersom de var utro, skulle dømmes mildere. Menn av lavere byrd ble vist i evig eksil, mens de av bedre byrd kun ble forvist for en periode (Dig. 48.8.1.5). Marcus Aurelius og Commodus var enda mildere mot ektemenn som drepte sin utro hustru. De bestemte at om en ektemann drepte sin utro hustru i affekt, skulle han ikke dømmes som drapsmann (Dig. 48.5.39.8). Cantarella (1972:260) har vist til en oppmykning av straffep praksis der utroskap var bakgrunnen for drap. Muligheten for ektemannen til å gå ustraffet ble stadig større mot slutten av antikken, spesielt under Justinian (Cantarella 1972:261–262).¹⁴ Cantarellas studie viser også tydelig at *pater familias* og ektemannen ble behandlet svært ulikt i lov-

verket dersom de drepte sin datter (underlagt sin fars *potestas*) respektive hustru. I farens tilfelle var det ikke tale om drap i lovens forstand, og handlingen ble betraktet mer som en plikt og en rett. I ektemannens tilfelle var det derimot et drap, men han kunne forvente å slippe å dømmes som en vanlig drapsmann (Cantarella 1972:248, 264). Over tid oppsto dessuten den tidligere nevnte utviklingen der krenkelsen av familiens ære ga familiefaren (også om han ikke var *pater familias*) myndighet til å drepe (se ovenfor; Cantarella 1991:232).

Et viktig poeng er at straffen for utroskap sannsynligvis ble forvaltet av hele familien (Treggiari 1991b:264–267). *Bacchanalia*-episoden er ett eksempel, men som Treggiari (1991b:267) har påpekt, nevner biografen Sveton at keiser Tiberius (14–37 e.Kr.) også ville styrke gamle skikker og moral ved at familier skulle straffe ukyske matroner i mangel av offentlige anklagere (Suet. *Tib.* 35). Det er noe usikkerhet om det var ektemannens eller hustruens familie som sto bak drap med bakgrunn i utroskap, men det meste tyder på at mannens familie dannet et råd der den utro kvinnens skjebne skulle bestemmes (Cantarella 1972:254).

Familiedrap etter antikken

Romerretten ble nedtegnet i Øst-Romerriket på 500-tallet, etter Vest-Romerrikets oppløsning. I de nye rikene i vest forekom det også familiedrap etter usanksjonert sex. Julia Smith (2005:102–104) har vist til flere eksempler som tyder på at innføringen av kristendommen betydde lite i så henseende. Selv om Smith ikke direkte tar det opp i denne sammenheng, vet vi at mange sosiale praksiser fra det «gamle» samfunnet fortsatte også under kristendommen. Da Romerriket i vest kollapset, oppsto nye germanske kongedømmer i

disse områdene. Disse tok opp mange romerske skikker, men ofte farget av germansk kultur. I flere av de største kongedømmene ble det skrevet ned lover på latin som også ga ekte-menn retten til å ta livet av utro koner (Cantarella 1991:234).

I Le Mans i 584 oppdaget en familie av god byrd at en av kvinnene i familien kledde seg som en mann for å stikke av og gifte seg i hemmelighet. Familien kunne ikke leve med denne skammen og brente henne levende. Mannen hun var i ferd med å stikke av og gifte seg med, var presten, som forøvrig bare ble fengslet (Smith 2005:103, fra Gregor av Tours). På midten av 700-tallet skrev misjonæren Bonifatius om kvinner tatt for utroskap i Sachsen, på den tiden fremdeles hedensk, som enten ble tvunget til å ta sitt eget liv, eller ble herjet med av andre gifte kvinner (matroner). På en nærmest rituell måte kunne kvinnen bli ført fram for gruppen av kvinner før matronene gikk til angrep med kjepper og begynte å slå henne. Ved disse slagene og ved å påføre henne småsår med kniver, ble hun en advarsel for andre kvinner. Bonifatius var ikke udelt negativ til denne praksisen fordi han mente at kvinner i hans eget anglosaksiske hjemland var for løslupne (Smith:103).

I middelalderens England ble derimot utro kvinner straffet ved at ektemannen fikk hennes eiendeler, og hun skulle miste nesen og ørene (brev av Knut den store, *EHD* 53, Smith 2005:103).¹⁵ Ole Jørgen Benedictow (2005) mener lovverket i den norske middelalderen var klart – æresdrap var å regne som hvilket som helst annet overlagt drap. En gruppe svenske og norske historikere har da heller ikke klart å finne æresdrap i nordisk historie (Johannsson 2005). Årsaker til dette er vanskelig å påvise. En mulighet er at slektsgruppene var vage og kortvarige og basert på individuell eiendomsrett og kjernefamilier. Selv om slektssystemet hadde en overvekt av patri-

lineære trekk (som videreføring av slekten), var det norrøne slektssystemet bilateralt. Dette gjorde slekten svakere enn rene patrilineære slektssystemer (se Krag 2000:211–212; Øye 1999:58; Sigurðsson 1999:33–34).

Utviklingen i Europa var noe forskjellig. Julio Caro Baroja mente (1966:83) at «the pride of blood» oppsto i middelalderen og ble kultivert av de germanske folkene som overtok de tidligere romerske områdene. Æresdrap fortsatte stedvis å være legitime, selv om regionale forskjeller eksisterte. Da Italia fjernet lovligheten av æresdrap i 1981, var det en to tusen år gammel tradisjon som forsvant (se sluttnote 3).

Familiedrap, æresdrap og familiestrukturer

Hvilke strukturer ligger så til grunn for at et samfunn legitimerer æresdrap, mens et annet ikke gjør det? Antropologer og andre som driver med komparative studier, har generelt sett kanskje et bedre utgangspunkt for å svare på det spørsmålet enn en historiker som konsentrerer seg om én spesifikk kontekst. Likevel er det noen forhold som peker seg ut i det romerske materialet. Det er åpenbart, slik Wikan (2003; 2008) og Gule (se db.no 08.01.2009) har uttrykt, at æresdrap begås i samfunn der ære har stor betydning, og der æren er kollektiv. Men kollektiver kan være så mangt. Aase (2007) har vist at ære også kan ha betydning innen subkulturer i nordiske samfunn. Dersom æresdrap skal fremholdes som et familieanliggende, må innsikt i familiestrukturene være av størst betydning for å forstå dette.

Göran Therborn (2004) har pekt på noen grunnleggende familiestrukturer som bidrar til å definere kjønnes plass i familielivet forskjellig, i ulike deler av verden. Det tradisjonelle (nord)vesteuropeiske familiesystemet har neolokale ekteskapsdannelser (nygifte

danner eget hjem), isolerer ikke kvinner, og ekteskapet er ikke universelt (ikke alle gifter seg) (Therborn 2004:297¹⁶). Nordafrikanske og vestasiatiske familiestrukturer er ifølge Therborn (2004:298) generelt patrilokale og kvinneisolerende, ekteskapet er universelt, husholdsnormene styrt av ekteskapets patrilo-kalitet, rettstenkning og teologi er knyttet til familieanliggender, og forandring i familiean-liggendene er derfor svært sensitiv. Fami-liestrukturen og ekteskapsmønstrene i disse områdene innebærer følgelig at familien er spesielt opptatt av å kontrollere kvinnes seksualitet. I disse områdene er kontroll over kvinnelig seksualitet av stor betydning, og til-dekking av kvinner er vanlig (Therborn 2004:298).

met universelt (i hvert fall innen eliten). Aulus Gellius siterte for eksempel en senator i senre-publikken som sa at hvis mennene kunne ha sluppet å ha hustruer, ville de ha gjort det, men naturen har arrangert det slik at de ikke kunne leve komfortabelt med dem, og ikke i det hele tatt uten dem (Gell. NA. 1.6). Cicero så på forholdet mellom mann og kvinne og ekte-skapet som det grunnleggende mellommen-neskelige forholdet:

Nam cum sit hoc natura commune, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi semi-narium rei publicae.

Familiestrukturen og ekteskapsmønstrene i disse områdene innebærer derfor at familien er spesielt opptatt av å kontrollere kvinnes seksualitet.

Therborns modell er selvfølgelig sterkt forenklet, men den peker på noen ulikheter i hvordan familieliv er strukturert. En sammen-ligning av vestasiatiske og nordafrikanske familiestrukturer med romernes viser flere likheter, selv om det er vanskelig å være tyde-lig på hva som var vanlig i antikken. Ekteska-pet var åpenbart viktigst innen eliten, der alli-anseforhold var av stor betydning, og hadde mindre frivillighet enn det moderne vestlige samfunnet er vant med (Treggiari 1991). Det er vanskelig å se for seg romersk politikk uten ekteskapsalliansene, og de medførte også at politiske aktører sto til ansvar overfor en stor gruppe slektninger innen politikken.

Beskrivelser av ekteskapets status antyder at det var universelt, eller i det minste tilnær-

For siden denne naturen er felles, at de har lyst til å frembringe barn, er ekteskapet det første fellesskapet, så barna, og der-etter et hus felles for alt, følgelig er dette grunnsteinen og nesten som en plante-skole for staten.

Den lave ekteskapsalderen innen eliten antyder også at ekteskapet var universelt i Roma. I tillegg var samfunnet i mange sammenhenger kvinneisolerende. Vi har riktignok mange his-torier om sterke romerske kvinner, men til syvende og sist var de avskåret fra de viktigste politiske og økonomiske samfunnsområdene. I den nevnte historien om broren som drepte søsteren, fremgår det at hun skulle holdt seg i huset. Ut ifra det vi vet om boforhold, er det

nærliggende å tro at romerne varierte mellom patrilokalitet og neolokalitet, men det er også verdt å merke seg at hustru og ektemann i noen sjeldne tilfeller (blant rike) kunne ha hvert sitt hus. I romerretten har vi også sett at husholdsnormene i stor grad var styrt av farens og menns perspektiv, og en manifestering av familieanliggender i juss. Den eldre lovgivningen om kvinners forbud mot å drikke vin antyder også en tanke om at kvinner ikke er i stand til å kontrollere sin egen seksualitet.

Therborn har ikke tatt for seg hvorvidt vold mot kvinner er mer utbredt i de nordafrikanske og vestasiatiske samfunnene. Dette er imidlertid det området der æresdrap og æresrelatert vold i dag forekommer mest, ikke bare innen islam, men innen flere religioner (Welchman og Hossein 2005:13–16). Det er med andre ord strukturer i disse områdene som eksisterer på tvers av religioner, som potensielt kan føre til at vold utøves for ærens skyld.

Konklusjon

Hvordan passer de romerske familiedrapene inn i nyere definisjoner av æresdrap? Wikans avgrensninger med krav om konspirasjon, forsett og undertrykking av kvinnelig seksualitet oppfylles i mindre grad. Men de konspirasjonene hun peker på ved æresdrap i Skandinavia, har i stor grad handlet om å omgå preventive tiltak fra politiets eller sosialkontorets side. Har æresdrap i land der det ikke er straffbart, et like stort konspiratorisk preg? De romerske tilfellene har et større preg av affekt, og kvinnelig seksualitet står ikke i like stor grad i sentrum. Likevel har drap etter for eksempel utroskap vært definert som æresdrap i lovverk og samfunnsdebatter fra 1700-tallet til langt utpå 1900-tallet. Treggiari ville muligens også ha et problem med å tolke de familiedrapene jeg har gjennomgått her, som æresdrap fordi mennene ikke fremsto som

«såret» i kildene (Treggiari 1991b:312). Jeg mener hun her, på tross av sin omfattende diskusjon om utroskap og straffer, overser den dynamikken som lå bak sanksjonene mot utroskap. Som Cohen (1991:118) har påpekt, ville den romerske lovgivningen om sanksjoner mot utroskap bare ha gitt mening i en kultur der ære og skam har betydning.

Innledningsvis pekte jeg på de viktigste æresbegrepene i det romerske samfunnet. Et fellestrekk ved dem er at menns ære var knyttet til deres fremtoning innen politikken eller i hæren. Kvinners ære, derimot, var i større grad knyttet til forvaltning av seksualitet. Cantarella pekte på utviklingen av en ny tankegang, der påkjenningen for faren og krenkelsen av familiens ære tvang seg fram i jussen i en periode der *pater familias* fikk sin makt over egne barn begrenset. Tankegangen om sviket mot familien, smerten datteren påfører faren, og de konsekvenser dette skulle få, er gjenkjennelige i sammenheng med samtidige æresdrap.

Parallellen mellom samtidige og romerske æresdrap kommer spesielt til uttrykk i ekteskapsrolle. De aller fleste æresdrapene Wikan har studert i Norden, er knyttet til tvangsektenskap. Ekteskapet og storfamilien (tidvis familier eller slektsgrupper med flere hundre familiemedlemmer) er i æresdrapskulturene av svært stor betydning, og familiene har en æreskapital som er avgjørende for deres stilling i samfunnet.

Et flertall av de romerske eksemplene handler imidlertid om drap på menn. Romersk politikk skiller seg fra moderne demokratier ved at politikken for romerne var et familieanliggende. En hovedmålsetting for politisk aktivitet var å bringe ære over sin familie. Vanærende handlinger innen politikken eller i militære slag (som også er knyttet til politikk) kunne derfor føre til døden. Storfamilien og ekteskapet er følgelig et nøkkelpunkt for å forstå æresdrap. Om vi forstår disse drapene som

æresdrap, er ikke æresdrap nødvendigvis bare knyttet til kvinnelig seksualitet. Drapene av menn har likevel en kjønnnet dimensjon i den forstand at de ble straffet for å ha mislyktes i å agere slik menn skulle i sin slekt, ved for eksempel å ta side for fiender av republikken, ikke minst i de tilfellene der det mannlige kollektivet ble sveket. Slike drap kan potensielt ramme mannen hardere enn kvinnen, om kriteriene for ære ligger til rette for det.

I Romas maktkamper var allianseekteskap vanlig. I denne sammenheng fikk kvinnes seksualitet stor betydning fordi de måtte kunne giftes bort. Deres seksualitet ble dermed så viktig at den måtte forvaltes av familien, og da spesielt av de mannlige slektningene. Kvinner og menn ble tilsynelatende drept av helt ulike årsaker. Sønner fordi de ikke levde opp til standarden en satte til å være en mann, kvinner fordi deres framferd eller seksualitet ikke var «ren». Fellestrekket blant drapene jeg har vist til, er imidlertid at de alle ble drept på grunn av tap av ære, men æren hadde ulike kjønne uttrykk. ★

Litteraturliste

- Aase, Tor Halfdan 2007. «Ærens grammatikk». I: Øyvind Fuglerud og Thomas Hylland Eriksen (red.): *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Oslo: Pax Forlag.
- Baroja, Julio Caro 1966. «Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts». I: John G. Peristiany (red.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.
- Barton, Carlin A. 2001. *Roman Honor: the fire in the bones*. Berkely: University of California Press.
- Benedictow, Ole Jørgen 2005. «Den baktalte middelalderen». <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article1021689.ece>. Sist aksessert 24.11.2008.
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidós. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cantarella, Eva 1972. «Adulterio, omicidio legittimo a causa d'onore in diritto Romano». I: Giuseppe Grosso (red.): *Studi in Onore di Gaetano Scherillo*, Vol. 1. Milano: Istituto editoriale Cisalpino.
- Cantarella, Eva 1991. «Homicides of Honor: The Development of Italian Adultery Law over Two Millennia». I: David Kertzer og Richard P. Saller (red.): *The Family in Italy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Cloud, J.D. 1971. «Parricidium: from the lex Numae to the lex Pompeia de parricidiis». *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* (88): 1–66.
- Cohen, David 1991. «The Augustan Law on Adultery: The Social and Cultural Context». I: David Kertzer og Richard P. Saller (red.): *The Family in Italy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Dagbladet 08.01.2009. «Har nordmenn ingen ære?» <http://www.dagbladet.no/magasinet/2006/06/14/468862.html>. Sist aksessert 08.01.09.
- Delaney, Carol 1987. «Seeds of Honor, Fields of Shame». I: David D. Gilmore (red.): *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: Special publication (American Anthropological Association), bd. 22.
- Ekström, Simon 2005. «Vad mord vill säga. Om heder, ära och våldets emblematik». I: Kenneth Johansson (red.): *Hedersmord: tusen år av hederskulturer*. Lund: Historiska media.
- Eyben, Emiel 1991. «Fathers and Sons». I: Beryl Rawson (red.): *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Gardner, Jane F. 1998. *Family and Familia in Roman Law and Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilmore, David D. (red.) 1987. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: Special publication (American Anthropological Association), bd. 22.
- Güvercile, Sengül 2003. *Æresdrab*. Viborg: Aschehoug.
- Hajnal, John 1965. «European Marriage Patterns in Perspective». I: V.D. Glass og D.E.C. Eversley (red.): *Population in History*. London: Edward Arnold.
- Harris, William V. 1986. «The Roman father's power of life and death». I: Roger S. Bagnall og William Harris (red.): *Studies in Roman Law. In memory of A. Arthur Schiller*. Leiden: Brill.
- Johansson, Kenneth (red.) 2005. *Hedersmord: tusen år av hederskulturer*. Lund: Historiska media.
- Krag, Claus 2000. *Norges historie til 1319*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lassen, Eva Marie 1997. «The Roman Family: Ideal and Metaphor». I: Halvor Moxnes (red.): *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. London: Routledge.
- Parkin, Tim og Arthur Pomeroy 2007. *Roman Social History. A Source book*. London: Routledge.
- Peristiany, John G. (red.) 1966. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.
- Peristiany, John G. og Julian Pitt-Rivers (red.) 1992. *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitt-Rivers, Julian 1966. «Honour and Social Status». I: John G. Peristiany (red.): *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.
- Rabello, Alfredo Mordechai 1979. *Effetti personali della «Patria Potestas» Dagli origini al periodo degli Antonini*. Milano: A. Giuffrè.
- Rüpke, Jörg 1992. «You Shall Not Kill. Hierarchies of Norms in Ancient Rome». *Numen* (1): 58–79.

- Russel, Brigitte Ford 2003. «Wine, Women, and the Polis: Gender and the Formation of the City-State in Archaic Rome». *Greece & Rome* 50 (1).
- Saller, Richard 1994. *Patriarchy, property and death in the Roman family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saller, Richard 1991. «Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household». I: Beryl Rawson (red.): *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Shaw, Brent D 2001. «Raising and killing children: Two Roman myths». *Mnemosyne* 54 (1): 31–77.
- Sigurðsson, Jon 1999. *Norsk historie 800–1300*. Oslo: Det norske samlaget.
- Smith, Julia M.H. 2005. *Europe after Rome: a new cultural history 500–1000*. Oxford: Oxford University Press.
- Spierenburg, Pieter 1998. *Men and Violence. Gender, Honor and Rituals in Modern Europe and America*. Columbus: Ohio State University Press.
- Stewart, Franklin Henderson 1994. *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Therborn, Göran 2004. *Between Sex and Power. Family in the World, 1900–2000*. London: Routledge.
- Treggiari, Susan 1991. «Ideals and Practicalities in Match-making in Ancient Rome». I: Kertzer & Saller 1991.
- Treggiari, Susan 1991b. *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Clarendon press.
- Warraich, Sohail Akbar 2005. «'Honour killings' and the Law in Pakistan». I Lynn Welchman og Sara Hossain (red.): «Honour»: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*. London: Zed Books.
- Welchman, Lynn og Sara Hossain (red.) 2005. «Honour»: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*. London: Zed Books.
- Wikan, Unni 2003. *For ærens skyld. Fadime til ettertanke*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wikan, Unni 2008. *Om ære*. Oslo: Pax forlag.
- Östersunds-Posten. «Pappa knivhogg son politen utreder hedersvold.» <http://www.op.se/parser.php?level1=2&level2=6&id=974563>, sist akseptert 24.11.08.
- Øye, Ingvild 1999. «Kvinner, kjønn og samfunn. Fra vikingtid til reformasjon». I: Ida Blom og Sølvi Sogner (red.): *Med kjønnsperspektiv på norsk historie*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.
- Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2000.
- Plutark: *Plutarch's Lives, Numa*. Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1914.
- Moralia*, oversetter Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1972.
- Plinius: *Pliny: Natural History*. Oversetter H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1968.
- Suetonius, *Lives of the Caesars*, vol. I. Oversetter J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1998.
- Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, oversetter D.R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (2 bind) 2000.

Forkortelser

Cic. Clu.: Cicero, *Pro Cluentio*.
 Dig.: *Digest of Justinian*
 Dionysios: Dionysios av Halikarnassos
 EHD: *English Historical Documents*.
 Gai. Inst.: Gaius *Institutes*
 Gell. NA: Gellius, *Attic Nights*.
 Liv.: Livius
 Plut.: Plutark
 Suet. Tib.: Suetonius, *Tiberius*.
 Val. Max.: Valerius Maximus

Noter

- 1 Jeg skylder førsteamanuensis Agnes Bolsø og Tore T. Petersen en varm takk for kommentarer, innspill og oppmuntring under utarbeidelsen av artikkelen, og professor Staffan Wahlgren og førsteamanuensis Marek Thue Kretschmer for både kommentarer og bistand med oversettelsene. Takk også til fagreferentene og redaksjonen for viktige og nyttige innspill. Ingen av disse skal naturligvis på noen måte lastes for mulige feil i artikkelen.
- 2 Se også Aase 2007:227–238 for en inngående og god diskusjon om æresbegrepet.
- 3 Cantarella (1991) viser til lovgivning i Frankrike, Østerrike og Italia for moderne eksempler. Også blant lovene under den franske revolusjonen ble æresdrap legitimert dersom utroskapet ble begått av en kvinne (senere reversert), og under Napoleon ble igjen utroskap gjort ulovlig for kvinner. Italia fikk imidlertid en særegen utvikling av lovgivningen knyttet til æresdrap. Der ble ikke bare ektemannen gitt anledning til å drepe dersom en kvinne hadde vært utro, men flere familiemedlemmer – hustruen fikk samme rett, sønner, døtre, fedre, mødre – det ble med andre ord et familieanliggende.
- 4 Dette synspunktet kom noe klarere fram på et møte i Amnesty International i Trondheim 16. april 2009, der Wikan var taler. I Wikan 2008 kommer dette fram i utsagn som for eksempel «[æ]re er et kollektivt fenomen, og beror på kvinners (antatte) dyd og moral» (s. 44).

Primærkilder

- Cicero, *Pro Cluentio. Orations*. oversetter H. Grose Hodge. Loeb Classical Library, 1927.
- Digesta: *The Digest of Justinian*, oversetter Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998 (2 bind).
- Dionysios av Halikarnassos: *Roman Antiquities*, oversetter E. Cary, Loeb Classical Library, 1961.
- English Historical Documents* bd.1. Dorothy Whitelock (red.). London: Eyre Methuen 1979.
- Gaius *Institutes: The Institutes of Gaius*. Oversetter W.M. Gordon & O. F. Robinson, London: Duckworth 1988.
- Gellius: *The Attic Nights of Aulus Gellius*, oversetter J.C. Rolfe, Loeb Classical Library, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1927.
- Livius: *Livy. A History of Rome*, oversetter Evan T. Sage,

- 5 Kvinnens seksualitet som slektens «eiendom» fortsatte opp gjennom det meste av vestlig historie. I lange perioder mellom middelalderen og moderne tid ble ikke voldtekt kategorisert som en voldelig forbrytelse, men som en krenkelse av eiendom. Kvinnens mannlige verge (f.eks. ektemann eller far) ble regnet som offeret (Spierenburg 2008:125). Cohen (1991:125) mener at voldtektsmenn krenket familiens og ekteskapets kyskhets, spesielt etter kristendommens inn- tog.
- 6 I hundreårsperioden 232–133 f.Kr. var 200 konsulembe- ter fordelt på 58 gentes, der 26 gentes sto for 159 kon- suler, og 10 gentes hadde totalt 99 konsuler.
- 7 Det er noe usikkerhet hvorvidt Cato her antyder døds- straff, han er ikke eksplisitt. Gellius skrev imidlertid at ifølge Cato var det lovlig for menn som grep konene sine i utroskap, å drepe dem (in adulterio uxores depre- hensas ius fuisse maritis necare).
- 8 Alle oversettelser fra latin i denne artikkelen er mine egne.
- 9 For mer om kvinner og vin, se Brigette Ford Russel, «Wine, Women, and the Polis: Gender and the Forma- tion of the City-State in Archaic Rome». *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1 2003:77–84.
- 10 Likevel finner vi også i romerretten (se nedenfor), 500 år senere, uttrykk for at den romerske faren hadde større makt over sine familiemedlemmer enn fedre fra andre kulturer (Gal. Inst. 1.55, jf. Dionysios' kommenta- rer om greske fedre i Dionysios 2.26.2).
- 11 Se Harris 1986:82ff for referanser om de første tre til- fellene.
- 12 Horats (satire 1.2.37–45) nevner bl.a. pisking til døde som et mulig utfall av utroskap.
- 13 Se for øvrig også Cantarella 1972 og Treggiari 1991b:264ff. om lovens utstrekning.
- 14 I likhet med ved noen moderne eksempler kunne ulov- lige drap motta mildere straff. Dette finnes det eksempel på også i Norge (se f.eks. Aase 2007:228).
- 15 I den germanske kulturen finner vi også institusjonen Wergeld som var vidt utbredt, der pengekompensa- sjon ble gitt for drap og fornærmelser. Her ble (de mannlige) slektningene gjort kollektivt ansvarlige for forseelsene og måtte betale den krenkede slekten en sum tilsvarende offerets verdi og krenkelsens alvors- grad. I beregningen av en persons verdi var æren av avgjørende betydning (Smith 200:100–101). Det er i denne sammenheng relevant å påpeke at i de ger- manske områdene vest i Europa ser de patrilineære slektstrekkene (som f.eks. navngiving) ut til å ha styr- ket seg i perioden 600–1000, men tradisjonelt var det også der bilaterale trekk ved slekten (Smith 2005: 91–93).
- 16 Therborn bygger her videre på arbeidene av bl.a. Hajnal (1965). (Se Therborn 2004:144 for en oversikt over den forskningen han bygger på.)



Ansvarlighetens menn

Normer for maskulinitet i etterkrigstidas industrisamfunn

1950-tallet er blitt sett på som husmor- og forsørgersamfunnets høydepunkt. I denne perioden var idealet kjønnsarbeidsdeling: Gifte kvinner skulle være husmødre, mens deres ektemenn skulle ha lønnet arbeid som gjorde det mulig å forsørge kone og barn. Denne familieforsørgelsen ble sett på som en klar maskulin plikt, og var av mennene begrunnet som en omsorgshandling overfor familien. Gjennom fast arbeid, regulert arbeidstid og ordnede arbeidsforhold fikk mennene mulighet for å leve opp til de kulturelle forventningene de opplevde. Med Rana-samfunnets tungindustri som sosioøkonomisk bakteppe vil jeg i denne artikkelen drøfte noen sentrale normer for etterkrigstidas mannlige familiefedre.

«Om kvelden når jeg kommer ruslende hjem- over ser jeg vårt vindu lyse rødt og varmt i mørket midt i en hel blokk full av vinduer,» skriver lyrikeren Tore Coward i diktet «Vår firkant» (1996 [1978]:99). De andre firkantene er bleke, mens hans vindu lyser «kone og barn kjærlighet og strev». Og nettopp dette har vinduet felles med alle de andre firkantene. Den lyriske beskrivelsen gir meg assosiasjoner til 1950-tallets mannlige familieforsørger som kommer ruslende hjem, sliten etter en lang arbeidsdag. Hjemme, inne i lyset og varmen, venter kone og barn. Den idylliserte framstillinga formidler mannens lengsel etter hjemmet som familieliv og hvilested; en pause og et frirom fra alle de maskuline kravene og forventningene ute i offentligheten. Med Cowards dikt som litterær inngang kan jeg nettopp spørre: Hvilke normer for maskulinitet har vært viktige for menn i den klassiske husmor-/forsørgertida i norsk historie?

I denne artikkelen skal jeg diskutere noen viktige normer som hadde betydning for menns liv i etterkrigstidas husmor- og forsørgersamfunn.¹ Her er det særlig mennenes forhold til familien som skal stå i fokus. Hva var forventningene og de uformelle kravene til hvordan menn fra arbeiderklassen skulle te seg som familiemenn og overfor kone og barn?²

For å kunne belyse dette må lønnsarbeidet og hjemmelivet sees i relasjon til hverandre. Mennenes handlinger i det offentlige rom var i stor grad preget og påvirket av deres familielasjoner. I lange perioder av 1900-tallet var kjønnssegregeringa sterk og dominerende på mange samfunnsområder. Ei arbeidsdeling der kvinner var husmødre og menn familieforsørgere, var en eksplisitt norm og delvis også en praksis mange levde etter. Forskning på dette feltet har imidlertid i liten grad fokusert på menn som familieforsørgere. Det har vært kvinnene som husmødre som har stått i fokus

(se f.eks. Asplund 1983; Avdem 2001; Hagemann og Roll-Hansen (red.) 2005; Lund 1999; Slottemo 1994; Thorsen 1979 og 1993; Wishman 1983 og Øverland 2000).

Samfunnsmessig kontekst

Det statlige industristedet Mo i Rana ble i etterkrigstida et samfunn med ei sterk og utpreget kjønnsarbeidsdeling. Med stortingsvedtaket om etablering av AS Norsk Jernverk i 1946 og senere AS Norsk Koksverk ble det opprettet en rekke arbeidsplasser for menn. Gifte kvinner var hjemme med hus- og omsorgsarbeid, mens mennene var yrkesaktive familieforsørgere. Denne arbeidsdelinga kommer tydelig til uttrykk statistisk sett, ved at Rana på 1950- og 1960-tallet hadde en betydelig større andel husmødre enn landsgjennomsnittet. Den registrerte overgangen til yrkesaktivitet skjedde også senere her enn i resten av landet. Ei forklaring er at tungindustrien hadde få arbeidsplasser for kvinner. I tillegg var mange av stedets innflyttere unge mennesker i etableringsfasen. Rana ble dermed et samfunn med mange småbarnsfamilier, uten barnehagetilbud og med manglende familiære nettverk. Det førte til at unge kvinner ble bundet til hjem, barn og familie. Rana var i tillegg et samfunn med omfattende skiftarbeid, og de hjemmевærende kvinnene ble familienes og samfunnets løsning på de utfordringene det medførte (Eidsaune 1998; Melby 1999). Kvinner på hjemmebane var en forutsetning for å få et samfunn med en utstrakt bruk av skiftgang til å fungere. Disse forholdene gjorde at Rana ble et sted hvor kjønnsforskjeller i arbeidslivet var tydelig både når det gjaldt praksis og normer.

En av de store, statlige industriarbeidsplassene var AS Norsk Koksverk. Koksverket ble vedtatt opprettet av Stortinget i 1961 og startet produksjonen i 1964. Rundt 300 ansatte –

stort sett menn – hadde Koksverket som arbeidsplass. I varme, støyende og skitne omgivelser ble kull fra Svalbard omdannet til koks i store ovner. I tillegg fantes en ammoniakfabrikk som omdannet koks-gass til flytende ammoniak i en kjemisk prosess. I overkant av 25 år varte virksomheten i Rana, og to generasjoner arbeidere rakk å stifte bekjentskap med bedriften før den ble nedlagt i 1988.³ Bedriften var rammen rundt mennenes arbeidsliv og deres utvikling av en selvforståelse som arbeidskar. Men mange av mennene var også familiemedlemmer; ektemenn og fedre. De måtte derfor forholde seg til krav og normer som gjaldt for menn i en familie, og det er altså hvordan det å være mann ble oppfattet og gitt mening innenfor *denne* konteksten som her skal belyses.

Rett og plikt til lønnsarbeid

En svært tydelig og viktig norm for gifte menn på 1950- og 1960-tallet var å være en god familieforsørger, det vil si å sørge for at familien hadde en trygg og sikker inntekt å leve av. Mannens lønn ble forstått som det som avgjorde hvordan familien greide seg. Hans inntekt var det som skulle dekke faste utgifter, regninger, huslån og mat. Å ha lønnet arbeid som kunne forsørge en familie, var ei sterk og tydelig maskulin plikt i denne perioden.

Innenfor kvinne- og kjønnsforskningen har menns lønnsarbeid blitt sett som en individuell rettighet som også kvinner har kjempet for å oppnå. Forskningen har vært opptatt av hvordan tilknytning til arbeidslivet gir noen privilegier og fortrinn, og menns lønnsarbeid er ofte blitt tolket i lys av begreper som makt og rett. Dette har trolig sammenheng med de politiske målene som fantes på den tida kvinneforskningen vokste fram som fagdisiplin. Retten til lønnsarbeid var en viktig kampsak for kvinnebevegelsen på 1970-tallet, og båndene mellom forskning og bevegelse var ofte

sterke. Fordi retten til lønnet arbeid var et gode kvinner den gangen kjempet for, ble tolkninger av lønnsarbeidet som rett og makt tatt i bruk av kvinneforskerne når de studerte kjønnsarbeidsdeling i fortida. Søkelyset ble rettet mot de godene lønnsarbeidet ga, på rettighetene som var ønsket, og i mindre grad på pliktene og byrdene ved fortidas arbeidstilknytning.

Kari Melby har analysert kjønnsarbeidsdelinga i første halvdel av 1900-tallet som ei spenning mellom individets rett og hensynet til fellesskapet (Melby 1999:231). Ifølge henne falt rettighetstanken sammen med en likestillingsideologi, mens fellesskapshensynet var tydeligere forankret i en forståelse av kjønnsforskjell. Mens individualiseringa først og fremst gjaldt menn på 1800-tallet, fikk kvinner individuelle rettigheter på lik linje med menn på 1900-tallet. Blant disse rettighetene var også retten til å ha lønnet arbeid. Lønnsarbeid blir altså sett som en rettighet kvinner etter hvert vant. Disse individuelle rettighetene måtte imidlertid balanseres opp mot hensynet til familien og samfunnet som et større fellesskap, og kvinners rett til arbeid ble ofte angrepet under henvisning til fellesskapsinteressene. For kvinner var det altså ei kontinuerlig avveining mellom individuelle rettigheter og hensynet til fellesskapet i husmor-/forsørgerperioden.

Sett fra et kvinneperspektiv kan det være fruktbart å analysere lønnsarbeidet som en rettighet. For mannlige familieforsørgere handlet arbeidet imidlertid ikke bare om *retten* til lønnet arbeid, men også om noen klare maskuline *plikter*. Det gjaldt både på individuelt og samfunnsmessig nivå. Denne plikten handlet om å skaffe familien penger og dermed trygghet og forutsigbarhet. Som familieforsørgere opplevde mennene klare kulturelle forventninger til å underholde kone og barn øko-

nomisk. Slik var mennenes lønnsarbeid en maskulin plikt, forankret i hensynet til familien som fellesskap. Husmor- og forsørgersamfunnets normative krav til mannen som forsørger representerer dermed begrensninger av deres individuelle frihet, og gjør at vi må nansere forestillinga om markedsaktivitet, offentlig deltakelse og lønnet arbeid bare som uttrykk for et maskulint privilegium. Det å ta lønnet arbeid var ikke bare et individuelt prosjekt for menn, men ble også begrunnet med hensyn til fellesskapet.

Når gifte kvinners yrkesarbeid skulle legitimeres, var det derimot hensynet til den enkelte kvinnen som telte. På 1950- og 1960-tallet kunne kvinnene begrunne og motivere sitt arbeid med trivsel og sosiale forhold. I liten grad hadde de økonomiske begrunnelser for sitt lønnsarbeid, og i så fall var det ved å knytte lønna til det å kunne realisere drømmer om økt forbruk. *Hennes* lønn ble sett som et supplement eller tilskudd, gjerne det som ga familiene «det lille ekstra» – «såne teng som va litt luksus»: sølvskjeer, kaffeservise, en kinobillett i ny og ne (Slottemo 1994:155; 2003b). Deres lønninger ble i liten grad omtalt som viktige for å dekke huslån, strøm, mat og andre nødvendige varer. Slik bekreftet kvinnene indirekte mannen som den ideologiske forsørgeren. Deres yrkesaktivitet truet ikke kjønnsgransene fordi kvinnes lønnsarbeid ble akseptert som en praksis så lenge den var sosialt forankret og begrunnet. Økonomiske og familiære begrunnelser for yrkesaktivitet var imidlertid beholdt menn. Det var mennene som var økonomisk ansvarlige for familien som fellesskap, og denne forståelsen av forsørgerplikt var sterk på 1950- og 1960-tallet. De kulturelle forventningene om en maskulin plikt til lønnsarbeid var basert på etterkrigstidas forståelser av kjønnsforskjeller. De var tydelige i husmor- og forsørgersamfunnet på midten av 1900-tallet.

Denne fortolkningen av rett og plikt blir noe annerledes enn Melbys. Ved å inkludere fokusering på mennenes historie blir fortellinga noe forskjellig fra hennes. Mens Melby fokuserer på mennenes arbeid som en individuell rett, er jeg opptatt av hvordan deres yrkesaktivitet var en plikt, begrunnet ut fra hensynet til familien. Dette ser ut til å samsvare med Jørgen Lorentzens påstand om at menns offentlige handlinger skjedde for familien (Lorentzen 2008). Når det gjaldt de gifte kvinnene, ble deres arbeidsliv ofte begrenset på grunn av familiesituasjonen. Men når gifte kvinner hadde lønnet arbeid, hadde det ofte individuelle begrunnelser. Dermed tolker Melby og jeg fortida noe forskjellig. Hun fokuserer på mennenes individuelle rett og kvinnes fellesskapsplikt, mens min vinkling er noe annerledes. Etter mitt syn skjedde menns lønnsarbeid også ut fra hensynet til familien (= fellesskapet), mens gifte kvinners yrkesaktivitet hovedsakelig ble begrunnet med at det var sosialt, hyggelig og trivelig for den enkelte (= individhensyn).⁴

Maskulin omsorg for kone og barn

I forskningen har altså menns lønnsarbeid blitt sett som en rettighet de har hatt, og i mindre grad som en plikt. I tillegg har forskere vært opptatt av hvordan lønn og yrkestilknytning har satt menn i en maktposisjon i forhold til kvinner. Lønnsarbeidet ga kontroll over inntekt og lønninger, noe som igjen ga menn maktmuligheter som kvinnelige husmødre i mindre grad hadde. Dette er viktige perspektiver og påpekninger. Imidlertid må mennenes lønnsarbeid ikke analyseres bare som makt, men også som omsorg. Sett fra deres side lå det mye kjærlighet og omtanke i det å være en god familieforsørger. Menn har dermed hatt bånd til familie og hjem som jeg mener tradisjonelt er blitt for endimensjonalt tolket i tidligere forskning.



(Foto: © Sverre A. Børresen, Scanpix)

Når menn selv forteller om sitt liv som familie-forsørgere, er omsorgen for kone og barn et element som kan leses ut av intervjuene. Imidlertid er dette vanskelig å kildebelegge med korte, direkte utdrag. Denne generasjonen menn hadde i liten grad et kjærlighetsspråk ment for det offentlige rom. I stedet kan omsorgen leses ut på mer indirekte og finurlige måter. Gjennom sammensetningen av tema i mennenes fortellinger, i grunntonen

når de snakker om familie og forsørgelse, og gjennom å følge assosiasjonsrekker i beretningene kommer det fram hvordan deres lønnsarbeid knyttes til omsorgen for en familie. To eksempler kan utdype dette. Det første er Bjarne (f. 1936). Han fortalte hvordan han flere ganger skiftet jobb for at familien skulle få en større leilighet å bo i. Både lønnsnivå og egen trivsel var underordnet når han kunne få arbeid som det fulgte en brukbar bolig med.

Det andre eksemplet er Bjørn (f. 1929). Han fortalte hvordan han kunne savne livet som fisker, men likevel skiftet arbeid på grunn av familien:

Hu ønska at æ kunne få nå å gjøre på land altså, ferr æ va' mye borte. Æ va' på tråling det siste åran, så va' vi jo ute en femten, oppi tyve døgn. Så va' vi jo berre heime en fir'-fæm tima. Så hu vart jo faktisk aleina med [...] to gutonga. [...] Ja, så hu ønska no at æ kunne fått nåkke på land å gjort, så æ ha kunne vore meire heime i lamme ...

I hele sin fortelling formidler Bjørn en følelse av savn og tap etter å ha sluttet som fisker, og tonen i hans beretning er også noe melankolsk. Hans kone framstår her som et virkemiddel som bekrefter Bjørns tapsfortelling. Hennes funksjon i livsfortellinga blir å understreke at flyttinga til Mo og overgangen fra fiske til industri, ikke var hans vilje. Tvert imot framstiller Bjørn seg som passiv og uten ansvar. Det var kona som ville flytte, og det er dermed hun som brukes som forklaring på denne hendelsen. Det understreker tapet og savnet, og hvordan det var en følelse av plikt og ikke glede som gjorde at han sluttet som fisker. Bjørn presenterer dermed et bilde av en mann som ga opp et sosialt og følelsesmessig viktig arbeid ut fra hensynet til sin nærmeste familie. Gjennom å fortelle hvordan han handlet ut fra hensynet til kona og barna, framstår Bjørn som en omsorgsfull og omtenksoffamilieliefar og ektemann.

Den maskuline omtanken kommer også til uttrykk i mennenes konkrete fortellinger om hvordan de måtte strekke seg langt i arbeidet for å mestre hverdagens økonomiske utfordringer. På spørsmål om hvordan familien klarte seg med fire barn og bare ei lønn, fortalte Bjarne (f. 1936) at «E jobba på to plassa. [...] Ha e ikkje hadd dem i bakhanda, så ha det

aldri gått.» Erling (f. 1938) fortalte en lignende historie. Han tjente så dårlig i sin butikkjobb at han «i ferien tok sjåførjobb, anleggskjøring og sånt. Det va'kje så feitt». Dette ekstraarbeidet kan knyttes til det å ha forsørgeransvar. Slike utsagn fungerer som identitetsmarkører; som symbolske uttrykk som er egnet til å fortelle hvem jeg er gjennom å formidle viktige verdier og normer. Ved å formidle slitet med dobbeltarbeid og jobbskifter, blir et mestringselement spunnet inn i fortellingene. Det som i dag kan leses som skrekkehistorier om slitsomme arbeidsliv med dårlig råd og mange tunge tak, har samtidig klare elementer av stolthet og styrke. Beretningene blir ikke bare lidelsesfortellinger om mye arbeid, dårlig råd og vanskelige tider, men har også noen positive trekk ved seg. I fokuseringa på den tunge og vanskelige tida kommer den ansvarsbevisste mannen fram, han som tok hånd om kone og barn. Det er stolthet i mennenes framstillinger av seg selv som familiens forsørgere og ansvarlige menn. Disse elementene i mennenes historier får dermed en smak av heltefortellinger. Det indirekte budskapet som kan leses ut, er at det var økonomisk tøft og fysisk slitsomt, men at de likevel klarte det! Slik blir mestringsfortellingene små helteepos på hverdagsplan.

Her er det viktig å se hvordan det å være familieforsørger ikke bare handlet om en relasjon til kona – slik det oftest er sett – men også om mennenes forhold til ungene i familien. I husmor-/forsørgersamfunnet var faderskapet knyttet til forsørgelse. Å være en god forsørger var også en måte å være god far på. Det handlet både om at mannen tjente penger som kunne forsørge ungene, men også om at hans inntekt gjorde det mulig for kona å være hjemmевærende med parets barn. De fleste menn forsto mora som barnas viktigste omsorgsperson og ønsket at hun skulle være hjemme med ungene:

E syns det va' beire ho va' heime i lag med
ongan te at dem bynt å bli såpass stor.

(Henrik, f. 1944)

For å sikre en trygg og god oppvekst for sine barn, tilbød mennene dermed økonomisk aktivitet slik at barnas mor kunne være hjemmeværende mens ungene var små. Ved å knytte kona sterkt til omsorgen for familiens barn, framsto mennene selv som økonomisk kapable. Mennenes posisjon som familieforsørgere ble dermed formet langs to relasjoner: til kona og til ungene. I begge disse relasjonene var hans omsorgsbidrag å skaffe lønnsinntekter som kunne gjøre at mor kunne være hjemme. Samtidig bekreftet og befestet det mennenes posisjon overfor andre menn, for eksempel på arbeidsplassen; i et mannsfelleskap der normene for familieforsørgelse var sterke og tydelige. En god far var en god forsørger.

I dag har vi en tendens til å nedvurdere den maskuline omsorgen som lå i det å være familiens forsørger. Jeg skal gi et eksempel fra populærkulturen. Klaus Sonstad skriver i boka *Far på ferde* fra 2007:

Far tar pappaperm og triller stolt med sin lille baby trygt nedi voksiposen. Far skifter bleier, far varmer melk, far våker i natten, far leser, trøster, leker og ler. Far er blitt en ganske så fin fyr, *finere enn før*, fordi han deltar mer, er mer til stede, tar ansvar i heimen og bruker mer tid på barn og familie enn han tidligere gjorde. (Sonstad 2007:9, min utheving)

Sonstads formuleringer representerer en typisk måte vi forstår endringene i mannsrollen: at menns væremåte er blitt kvalitativt bedre. Sett med dagens likestillingsøyne er dette forståelig, men det kan lett framstå ahistorisk og feilaktig. Hvis vi dømmer fortidas mennesker ut fra nåtidas normer, greier de

ikke å nå opp til våre standarder. For 1950- og 1960-tallets ektemenn og fedre lå det mye omsorg i det å skaffe familien penger. Mennenes tilknytning til arbeidslivet kan ikke bare forstås i lys av maktbegrepet, men må også sees som et uttrykk for omsorg. Det lå mye omtanke og kjærlighet bak det å skulle skaffe familien en trygg og sikker inntekt. Mannshistorien i det 20. århundret kan dermed ikke bare sees som en entydig prosess mot en tydeligere omsorgsrolle og et kvalitativt bedre farsideal, men må i stedet sees som ei utvikling der det betydningsmessige innholdet av maskulin omsorg har endret seg.

Etter mitt syn undervurderer også Jørgen Lorentzen den omsorgen som lå i familieforsørgelsen i sin artikkel om faderskapets historie i *Tidsskrift for kjønnsforskning* nr. 3, 2008. Han opererer med et begrepsskille mellom det å være i familien og å være for familien, men ser ut til å knytte intimitet og omsorg utelukkende til det første. I Lorentzens fortelling skjer det ei utvikling mellom 1850 og 1950, der menn gradvis inntar et mer profesjonalisert arbeid i en offentlighetssfære utenfor hjemmet, samtidig som deres posisjon i hjemmet intimiseres og privatiseres (2008:44). For Lorentzen blir omsorg og faderskap det som skjer i hjemmet. I det ligger en fare for å bruke nåtidas omsorgsforståelser i analysene av fortida, og det skjer indirekte med kvinneligheten som norm og implisitte omsorgsideal. Dermed mener jeg også han undervurderer den omsorgsdimensjonen som lå i familieforsørgelsen. For mennene i min undersøkelse var det å være familieforsørgere for familien nettopp ei intimitetshandling og en omsorgsgest. Mennenes private liv var viktig som begrunnelse for deres handlinger i det offentlige. Den splittelsen mellom det private og det offentlige Lorentzen mener skjedde, må derfor nyanseres.

Maskulin tilstedeværelse

Utover i etterkrigstida vokste de kulturelle normene om mannen som *tilstedeværende* i familien seg sterke. En ansvarlig mann og god far skulle være til stede i hjemmet. De nye forventningene om mannlig tilstedeværelse gjorde at yrker med mye fravær ble kategorisert som ungdomsjobber det var problematisk å fortsette med ved ekteskapsinngåelse. Mange av de mennene som flyttet inn til Rana under industrioppbygginga på 1940- og 1950-tallet, hadde vokst opp i fiskerbondefamilier i Nord-Norge. I barndomshjemmet hadde mange av fedrene jobbet som fiskere, sjømenn eller hatt sesongarbeid i gruver og industri-virksomheter; «gruvebønder» og «snekkerfiskere» som historikeren Narve Fulsås har kalt dem (Fulsås 1987:49). De hadde dermed yrker som medførte at de var fraværende i kortere eller lengre perioder på grunn av inntektsbringende arbeid. Barndommens erfaringer når det gjaldt forholdet mellom reising, fravær og faderskap, ble i intervjuetida ikke forstått som et gode. I stedet ble disse jobbene presentert og framstilt som vanskelige å kombinere med det å være en god ektemann og far.

Da de intervjuede mennene selv ble voksne, var arbeid til sjøs et vanlig ungdomsyrke. Mange begynte i ung alder å jobbe som sjømenn eller fiskere. De videreførte dermed sin fars arbeidserfaring med periodemessig fravær fra familien. Etter hvert fikk de imidlertid arbeid i industrien i Rana. Å begynne å jobbe i den statlige tungindustrien ble for mange omtalt som et brudd med sjølivsyrkene. Mens arbeidet til sjøs ble forbundet med ungkaren uten familieforpliktelser, ble det å få fast arbeid i statsindustrien ei symbolsk markering av en endret status. Industriarbeidet førte med seg en rekke goder knyttet til det å få fast, regulert arbeidstid og avtalefestet ferie og fritid. «Her [i industrien] går du i fra syv te fire,

og det som eg har heldt på med [fiske], så har det vorre i fra tolv te tolv. Fireogtyve tima i døgnet, og den femogtyvende så kvila du i,» uttalte Torbjørn (f. 1945), mens Hugo (f. 1934) fortalte at «Vi syns jo vi kom te' himmelriket, vi hadde bare vanlig dag». ⁵ Mange av mennene trakk fram hensynet til familien for å begrunne jobbskiftet: «Det va jo litt ille å ha familie som man ikkje hadde nå kontakt med,» fortalte en av mennene om det langvarige fraværet i forbindelse med hval- og selfangst (RM 27-28/179. Mann f. 1923). En annen mente at «når du har tatt på deg et ansvar å stifte familie, så forpliktet det, og du var jo da nødt til å begynne å få en jobb som var mer fast enn jeg hadde hatt tidligere» (RM 54-56/204-206. Mann f. 1931). På direkte spørsmål om hvorfor han gikk i land, svarte en tredje:

Det va' no væll mange årsaker til det, man ha' jo familie, og så ha man jo løst til å prøv nå annet også. Det va' jo det som va' årsaken til at man gjækk på land. (RM 12/163. Mann f. 1938)

Slik ble den uetablerte, frie ungkarens liv kontrastert mot det etablerte livet i Rana. På den måten ble de ordnede arbeidsforholdene ved industriarbeiderlivet i Mo forbundet med bedre muligheter for familieliv. Det var Mo og industrien som symboliserte godene for den etablerte mannen. For menn som var unge på 1950- og 1960-tallet – «*industrisamfunnets gullalder i Norge*» (Bjørnhaug mfl. 2000:70) – ble industriarbeidet gitt betydning som noe gledelig, og skiftet fra sjøen til industrien ble fortalt som en positiv overgang. Fordelene ble først og fremst forbundet med det å få fast arbeid, fast lønn og fast arbeidstid. Til tross for at industrien tilbød yrker med skiftgang, sosiale og helsemessige plager som følge av de fysiske omgivelsene samt uregelmessig kosthold og søvnproblemer, framstilte industriarbeiderne sine tidligere

erfaringer som vesentlig tøffere, spesielt med hensyn til arbeidstider og ferier. Det hadde sammenheng med de økte forventningene om mannlig nærvær i familien. Industriarbeidet ble knyttet til bofasthet, hjemlig tilstedeværelse og familiær nærhet, kort sagt: Menn ble sterkere bundet til hjem og familie. Samtidig ble sjøen gjort til et ungkarsyrke, knyttet til den frie, uetablerte unggutten og forstått som vanskelig forenlig med det å være en god familiemann. Fra en aksept av at kjønnene opererte på hver sin arena, ble mannligheten intimisert og forbundet med familielivet.

delvis utenlandsk middelklasse, slik Lorentzen gjør, trenger ikke gi kunnskap om de spesifikke historiske forhold i en sammensatt og mangfoldig norsk fortidig virkelighet.

Slik jeg tolker det, handlet 1950- og 1960-tallets normer om tilstedeværelse om at menn skulle bruke hjemmet som hvilested og fristed. Utover på 1970-tallet spores imidlertid også økte forventninger til mannlig deltakelse i et felles ekteskapielig prosjekt med å produsere hjemmet som et fristed for *begge* ektefellene. Etter hvert som kvinner ble mer yrkesaktive, ser forventningene om mannlig tilstedeværelse i

Fra en aksept av at kjønnene opererte på hver sin arena, ble mannligheten intimisert og forbundet med familielivet.

Det var dermed ikke slik at lønnsarbeidet nødvendigvis fjernet menn fra familien, slik blant andre Jørgen Lorentzen påstår. Han hevder at «Moderniseringen presser ham [mannen] ut av hjemmet for å kunne få et inntekts-givende arbeid», og at menn ble trukket «ut fra hjemmet av et stadig mer krevende arbeidsliv» (2008:48 og 47). Dette stemmer ikke med nordnorske industriarbeideres fortolkninger av og fortellinger om sitt eget liv. Av dem blir det nye lønnsarbeidet i stedet sett som befriende nettopp fordi det ga mulighet for familiær tilstedeværelse. For fiskerbondesønner og sjømenn fra Nordland ga «moderniseringa» anledning til å vende tilbake til hjemmet, og i Rana var det nettopp det moderne industriarbeidet som ga mulighet for et mer tilstedeværende familieliv. Dette viser nødvendigheten av å kontekstualisere og se spesifikke betydninger geografisk og tidsmessig. Å generalisere ut fra normative utsagn fra en liten og

huset ut til å ha økt. Ved kvinnes økte fravær ble forståelsene av mennenes forpliktelser når det gjaldt å skape familien som fellesskap og hjemmet som hvilested, sterkere (Sande 1991 og 1992; Slottemo 2003a). Kanskje ble dette viktig fordi familien og hjemmet ble forstått som skjørere og mer sårbart ved kvinners økte yrkesaktivitet? Da ble det nødvendig med to voksne for å beholde familien og hjemmet som symbol på enhet, samling, ro og hvile.

Fortellingene om fiskerbøndene som ble industriarbeidere

De mennene som begynte å jobbe som industriarbeidere på Koksverket, var altså deltakere i en stor endringsprosess som foregikk i Nord-Norge på denne tida. Denne prosessen var kjennetegnet ved industrireising, urbanisering og tettstedsutvikling, og var endringer som skjedde på bekostning av selvforsyningsproduksjon og

kombinasjonsyrker. Flere av mennene som hadde vokst opp i familier med næringskombinasjoner, brøt selv med dette mønsteret som voksne. I stedet søkte de industrijobb i det stadig voksende tettstedet Mo i Rana. For mange av koksverksarbeiderne var dette noe nytt og annerledes enn det de selv hadde erfart i barneårene, og omstillingene måtte derfor begrunnes. Endringsprosessen innebar en del forandringer av det å være mann, både når det gjaldt praksis og idealer. Endringene ble fortolket og gitt mening av menn som hadde hatt en fot i den nordnorske husholdøkonomien, men som nå satte den andre foten ned i det industrialiserte bysamfunnet. I mennenes fortellinger om overgangen til tungindustrien framstilte og formidlet de noen brudd mellom før og nå. De viser noen nye mannlighetsideal og en endret forståelse av det å være mann.

I mange av mennenes fortellinger fra sjømanns- og fiskerjobbene var mangelen på ordnede arbeidsforhold et gjennomgangstema. Fisker- og sjømannsyrkene ble presentert som livsstiler der en ikke valgte bare et arbeid, men også en spesiell måte å leve på. En måtte i kortere eller lengre perioder leve atskilt fra familien, ombord i en båt med liten kontakt med et samfunn på land. Jobb og bolig var samme sted; arbeidskollegaer både sov, spiste og hadde pauser og fritimer sammen. I tillegg var yrkene preget av flytende arbeidstid og manglende reguleringene av jobbøktene. Ofte gled arbeid og fritid over i hverandre, uten faste, regulerte arbeidstider:

[...] der kan du jo sei at du søv i notdungen om sommar'n når veret va fint og det va en fem-menutts pause. Så søv du i notdungen, med oljeklean på. Og va det middag, så va det mang gång du mått spreng i frå matbordet, ferr du skull ut tel fangst. Når det vart ropa beskjeda at det va sild eller makrell eller ... det va jo det stort sett på

sommar'n då, så va det berre å spreng. Og der sto matfatet. En ha en knekkebrødpøse med seg. Ferr det kunn jo gå tima før du kom ombord igjen. Så det va eit beintøft arbei. (Torbjørn, f. 1945)

Lange arbeidsdager, travelhet, mangel på ferie og fridager og savn av familie og venner på land var dermed sentrale elementer i beskrivelsene av disse yrkene. Utviklinga mot helårsfiske med mye fravær fra familien gjorde at yrket ble stadig vanskeligere å kombinere med det å ha kone og barn: «skulle en ha nåkke familieliv i framtida, så va' det ikkje nåkka å sats på» (Torbjørn, f. 1945). Gjennom å fortelle om slitet og savnet, ble valget av Koksverket som arbeidsplass begrunnet:

[...] jeg tror det sterkeste ønsket for mange var det at de hadde flakket i veldig mange år rundt omkring på forskjellige arbeidsplasser og hatt forskjellige arbeidsopdrag, og aldri noen gang hatt noe fast. Og de regnet vel med at hvis de kom til Mo og fikk seg en jobb innenfor statsindustrien, så ville det være en sikker plass, og at de kunne få etablere seg med eget hjem og eget hus og få leve et normalt familieliv på en måte. (RM 54-56/204-206. Mann f. 1931)

Industriarbeidet «vart jo en solskinnsdag i forhold» til de tidligere jobberfaringene – i alle fall sett i et ettertidig perspektiv (Gunnar, f. 1943). Overgangen til industrien ble positivt framstilt og framhevet som en nødvendig konsekvens av problemene med å jobbe som fisker eller sjømann. Gjennom *det* ble det samtidig formidlet viktige karakteristikker ved den modne mannen i Mo i Rana. Her er *ansvarlighet* et viktig stikkord. Beslutningen om å begynne å arbeide i tungindustrien framstår i

livsfortellingene som et ansvarlig valg, gjort fordi mennene var blitt voksne – og med det: ansvarsbevisste.

Under intervjuene ble altså det tidligere livet som fisker fortalt som et arbeid med slit og strev, uten tilstrekkelige muligheter for hvile, ro og fritid. Poenget er imidlertid ikke om Torbjørn gikk sulten på grunn av arbeidspresset, eller om han virkelig sov i fiskegarnene. Det sentrale er hvordan det skapes *ei fortelling* om dette, og at denne brukes for å kontrastere det som kom etterpå, nemlig industriarbeiderjobben ved Koksverket. Mennenes fortellinger er skapt i et tilbakeskuende perspektiv, der fortida ble gitt mening i lys av fortellertida. I deres livsfortellinger konstitueres livet baklengs. Når mennene fortalte at det hadde vært veldig mye arbeid tidligere, fortalte de samtidig at det ble mindre jobb og mer fritid i ettertid. Ved å fokusere på det tunge og trasige ved sjømannslivet, framstår de senere erfaringene i et gunstigere lys. Mennenes livsfortellinger er dermed ikke bare reflekterende i forhold til ei fortidig virkelighet, men fungerer også skapende og produktive når det gjelder å etablere meninger, normer og verdier gjennom historiske prosesser.

Disse fortellingene om forskjellene mellom før og nå kan leses på minst tre måter. Den første er å se livsfortellingene som formet i intervjusituasjonen og dermed lese dem som uttrykk for fortellertida. Forstått på denne måten må vi være skeptiske til å bruke minnene som kilder til fortida, særlig hvis vi er ute etter å finne holdninger, opplevelser, følelser og normer. Da kan de i stedet fortelle om oppfatninger, forståelser og betydninger skapt i intervjutida, og om relasjonen mellom informant og intervjuer.

Den andre hovedmåten er mer optimistisk når det gjelder å kunne analysere fortidige følelser og opplevelser. Brukt på denne måten vil kildematerialet kunne si

noe om hvordan fiskere og sjømenn forsto overgangen til tungindustrien den gang da, i fortida. Hvis jeg fortolker fortidige opplevelser ut av intervjuene, handler Torbjørn og de andre mennenes beretninger om hvordan produksjonsjobbene i tungindustrien representerte noen goder i forhold til tidligere jobberfaringer, og hvordan disse forskjellene var et viktig motiv for å skifte jobb. Ved en slik lese måte blir opplevelsen i tida det fortelles om, det sentrale. Denne muligheten for å huske og gjenfortelle fortidig opplevelse, er omdiskutert i historiefaget (se f.eks. Kjeldstadli 1991; Slettan 1994; Kaldal 2008. Se også Seljestad 2000).

Den tredje hovedmåten å fortolke de muntlige kildene på, er å se hvordan mennene skaper fortellinger som formidler en kulturell prosess i tidsspennet mellom fortellertid og fortalt tid. Med denne lese måten er det verken intervjusituasjonen eller innenfraperspektivet – det fortidig selvopplevde – som blir det primære, selv om dette også kan trekkes inn og ha betydning i analysen. I stedet flyttes oppmerksomheten over mot hvordan betydningen av fortidas hendelser og handlinger farges av ettertida og også formes av fortellingas egne konstituerende mekanismer. Den fortidige opplevelsen gjengis ikke «ren» i fortellertida. Fortellingene kan heller sees som prosessuelle skapelser av seg selv og det samfunnet mennene levde i. Fokuset flyttes i større grad over mot hvordan minnene former og skaper samfunn, kultur og liv (Kaldal 2008:669). Gjennom mennenes fortellinger – formet i og gjennom historiske prosesser – skapes kulturell mening; noen kollektive forståelser av hvordan overgangen fra sjøen til industrien skulle oppfattes og fortolkes.

Historikeren Ingar Kaldal har arbeidet med menn og kvinner i nordiske skogsbygder. Han hevder at det slike fortellinger viser, er hvordan bildene av noe er

[...] *i ferd* med å få sine meningsinnhold, at de hele tiden *var underveis*. Og det er *i de* prosessene det gjelder å gripe etter betydningene – selv om en da ofte vil oppdage at de aldri helt lar seg fange, som entydige og faste, fordi det en da tror en har funnet, igjen viser seg å være like mye konstituert gjennom andre prosesser der betydningene har variert. Dette er en erkjennelse som ikke gjør analysen mindre historisk, heller tvert imot: Den beriker forståelsen av hvordan betydninger er blitt skapt, gjen-skapt og omskapt i historiske prosesser. (Kaldal 2000:106)

Slik kan fokusering på den kulturelle prosessen i spennet mellom fortellertid og fortalt tid gi ytterligere innsikt. I sine fortellinger koblet mennene det å være ung, uetablert mann til fiske, sjøliv og farting – på fiskebåten, til sjøs, på et utall jobber rundt omkring. Det å være voksen, ansvarlig familiemann ble imidlertid knyttet til bofasthet, fast jobb og regulert arbeidstid. Når mennene satte livet med fiske og sjøfart i motsetning til det å være etablert industriarbeider og familiemann, er kanskje dette et skille som er formulert *i møtet* med livet *etter* jobbskiftet. Nettopp *fordi* mennene sluttet på sjøen, ble det mulig å peke på det negative ved sjølivet og bruke det som kontrast

Livsfortellingene viser en kulturell prosess mot en forståelse av at den modne mannen skulle ha fast, regulert arbeidstid ut fra hensynet til en familie.

Ved en slik lese måte kommer det fram hvordan overgangen fra fiske og sjøliv til tungindustrien befestet seg i erfaringa som ei positiv forandring for mennene gjennom en kulturhistorisk prosess. Å få fast, regulert arbeid i en stor industribedrift ble konstituert som noe trygt og sikkert. Til tross for støy, støv, skitt og skift ble dette fortalt til å være et gode sammenlignet med fiske- og sjømannsjobbene. Slik kan kildene leses som betydningsskapende fortellinger om ei forandring, og som konstruksjoner som kan belyse den menings-skapende prosessen mennene har tatt del i. Den formidlede opplevelsen og livsberetningenes tema og innhold skapes således i komplekse prosesser. Her er det innslag fra både fortid, fortellertid og innlærte fortellingsstrukturer, samtidig som den formes i samhandling med en intervjuer.

til «det nye», «det andre», til industrien, fastlandsjobben og familielivet. Det var *etter* overgangen til industriarbeidet og familieforpliktelsene at fortellingene om livet på sjøen fikk sitt ettertidige meningsinnhold. Det var *da* arbeidet om bord på fiskeskøyta eller frakkebåten framsto som «uregulert», «ikke-fast» og uten ferie og fritid. Slik er dette betydninger i historisk bevegelse. Livsfortellingene viser en kulturell prosess mot en forståelse av at den modne mannen skulle ha fast, regulert arbeidstid ut fra hensynet til en familie.

Fra yngling til moden mann

I koksverksarbeidernes livsfortellinger ble altså arbeidet som fisker eller sjømann knyttet til det å være ung, med lite ansvar og uten familieforpliktelser. Jobbene ble presentert og

framstilt som vanskelige å kombinere med det å være en god ektemann og far. Det gjorde at disse jobbene ble kategorisert som ungdomsjobber det var problematisk å fortsette med ved ekteskapsinngåelse. Det å være fisker og sjømann var relativt vanlige jobber for menn på denne tida, men yrkene kom til å representerte endrede kulturelle meninger for mennene i løpet av livet. I de ettertidige livsfortellingene ble båtlivet knyttet til et ungkarliv med mange penger, men mye jobb. «Båten» og «sjøen» ble ladet med bestemte konnotasjoner. Fortellingene om båtlivet ble tegn på ungdomsår, ungkarliv og homososialt brorskap. Blant mennene om bord i fiskeskøyta eller fraktbåten utviklet det seg egne, mannlige fellesskap:

På en båt sånn, så bli det tett forhold med folket der. [...] Det bli et eget forhold med folk og sånn derre. [...] Så det bli som en familie. Vældi' godt kameratskap, og alt sånn der. (Bjørn, f. 1929)

Dette ble så kontrastert mot livet i Mo i Rana.

Slik kom Mo og industrisamfunnet til å symbolisere godene for den etablerte mannen. I beretningene om det å bli voksen, framheves noe som *mer* konstituerende ved det å bli mann, sier Kaldal med henvisning til skogsbygdenes menn (Kaldal 2000b:90). Det samme gjelder koksverksarbeiderne, som brukte *noen* trekk ved sitt ungdomsliv for å karakterisere en livsfase. I sine livsfortellinger skapte de et meningsfullt skille mellom før og nå, mellom ungdom og voksen mann, mellom fri ungkar og etablert familieforsørger. Dette skillet ble knyttet sammen med skifte av jobb. Overgangen fra sjøen til industrien ble fortalt som *rites de passage* i endringa mot å bli en voksen mann.

Denne vektlegginga av skillelinjer i livet kan forstås ved hjelp av etnologen Ella Johans-

sons begrep om ynglingemaskulinitet (Johanson 1994, 1989 og 1996). Hun har i sin doktoravhandling studert skogsarbeidere i Norrland i Sverige i perioden 1860–1940. Der arbeidet de unge, ugifte mennene som tømmerhuggere i skogen, mens de gifte, eienomsbesittende mennene ble hestekjørere. I dette samfunnet ble man mann i to etapper, bestemt ut fra forholdet til kvinner. Ekteskapsinngåelse var avhengig av mannens mulighet for å forsørge et hushold, og dermed regulert av tilgangen på jord. Slik ble det to faser i livssyklusen; de unge, ugifte mennene (ynglingene) og de gifte husholdsoverhodene (karlene) med kvinne, barn, hus, jord og hest. Ynglingemaskuliniteten og karlmaskuliniteten representerte altså to ulike faser i livsløpet, men var samtidig en dikotomi med forskjellige idealer knyttet til det å være mann. Ynglingemaskuliniteten var konstruert i relasjon til andre menn og hadde et mer problematisk forhold til kvinner og hushold. Den var knyttet til prestasjoner, verbal kvikkhet, kameratskap med andre menn og nonchalanse mot det etablerte og respektable. Karlmaskuliniteten var personifisert av bonden som det respekterte husholdsoverhodet og som hestekjører i skogen, og var innrettet mot ansvarlighet, mangesidighet og evne til overblikk. I skogskoiene var det ynglingemaskuliniteten som fikk dominere, også over de gifte mennene. Dette skjedde blant annet ved at mennenes forhold til kvinner ble et tabuisert tema i skogen, samtidig som kvinnes faktiske nærvær også manglet. Mennene forholdt seg altså til to forskjellige maskuline idealer; det å være mann i en gruppe av menn og det å være mann i forhold til kvinner, hushold og ansvarlighet. Dobbelheten i denne identifiseringa fortsatte å prege mennene gjennom livsløpet og viser hvordan maskulinitet også ble formet i relasjoner mellom menn.⁶

Skogsbygdenes todeling mellom yngling

og karl har likhetstrekk med det koksverksarbeiderne fortalte om sine forskjellige yrker. I mennenes livsfortellinger kom sjømanns- og fiskerjobbene til å representere én livsfase, mens industriarbeidet på Koksverket kjennetegnet en annen. Begge periodene i mennenes liv hadde maskuline konnotasjoner, men uttrykker samtidig to forskjellige mannlighetsidealer. Det ene kan forstås som en ynglingemaskulinitet, mens det andre var den voksne karens. Ungguttperioden ble fortalt som ei tid med pengeriklighet, frihet, ikke-ansvarlighet og egenorientering, men samtidig også som en periode med mangel på faste og ordnede forhold. Den ungdommelige friheten og ungkarlivet ble assosiert med sjøen, enten som fisker eller som sjømann. Som voksne, etablerte industriarbeidere ble bofasthet, stabilitet, faste forhold, forpliktelser og ansvarlighet fortalt som viktige idealer som la rammer rundt mennenes liv. Som voksne fortellere var det den modne mannligheten med de ordnede forholdene som ble hyllet, mens ungguttidealene ble fortalt med både nostalgi og lettelse over at dette var en tilbakelagt periode. Slik var det en sammensatthet i mennenes fortellinger. Som element i fortellingene om det å bli moden mann ble det ikke-faste, fri og uforpliktende gitt et betydningsinnhold som ble satt i kontrast til det de ønsket å framstå som i voksen alder. Mennenes egne fortellinger ble konstituerende for den maskuliniteten som utviklet seg, og ble dominerende i den lokale arbeiderklassen i denne perioden.

På grunnlag av en rekke livsfortellinger fra mennesker over hele landet, har Reidar Almås, Kjetil H. Karlsen og Ingunn Thorland hevdet at det å dra til sjøs kan forstås som et av de viktigste overgangsritualene for denne generasjonen menn (Almås, Karlsen og Thorland 1995:45). Denne fokuseringen på sjøen som en viktig overgang er fruktbar også i forhold til mitt materiale fra Mo i Rana, men her er det

heller jobbskiftet *fra sjøen til industrien* som er overgangselementet i mennenes livsfortellinger. Det var dette som kom til å representere den kulturelle endringa fra ungdom til voksen, fra fri og ansvarsløs til ansvarlig og forpliktet. Derfor er det like interessant å se det å gå i land som en viktig overgang. Industriarbeidet ble det som kom til å representere «fast» arbeid, og det faste arbeidet ble knyttet til den voksne mannen. Det ble dermed det som skilte ynglingen fra karlen.

Fast og forutsigbart

De kulturelle normene de mannlige familieforsørgerne måtte forholde seg til i etterkrigstida kan dermed oppsummeres i tre stikkord: plikt til lønnsarbeid, omsorg ved forsørgelse og forventninger om tilstedeværelse i familien. For å lykkes med å leve opp til disse normene ble «det faste» i arbeidet viktig: fast arbeid, fast lønn og fast arbeidstid. Det signaliserte familiær ansvarlighet og hjemlig omsorg.

Et dominerende mønster i svært mange av mennenes livsfortellinger var derfor hyllesten av symbolene på det moderne industriarbeidet: fast arbeidstid, stemplingsur og organiserte arbeidsforhold. «Det faste» fikk en sterk, konstituerende kraft for de mannlige industriarbeiderne i Mo ved at det ble et viktig uttrykk for trygghet, stabilitet og sikkerhet. Når regningene hopet seg opp, var det å ikke ha fast ansettelse et element som skapte uro og bekymring. Med fast stilling fulgte regelmessig lønnsutbetaling og dermed mulighet for en viss oversikt over inntekter i forhold til utgifter. Framtida ble forutsigbar. Å ha fast ansettelse kunne være viktigere enn lønnsnivå, og det finnes flere eksempler på menn som skiftet fra en ustabil, men godt betalt jobb til en fast stilling med lavere lønn. Mennenes begrunnelser for ønskene om faste forhold ble ofte knyttet til deres familieforpliktelser: Som gifte

menn og familiefedre «gjekk det jo ikkje an å ha nå sånn lause forhold lengre. [...] Det blei jo et anna ansvar, selvfølgelig, det blei jo det,» fortalte Kristian (f. 1946), mens Bjørn (f. 1929) sa at «æ hadde jo familie og hus og alt sånn der, som æ mått svar for».

Denne hyllesten av det faste arbeidet ser ut til å være spesielt for mennene i denne perioden. I kvinners livsfortellinger blir ikke «fast arbeid» gitt den samme betydningen. Her blir heller de fleksible, varierende og skiftende arbeidstilknytningene vektlagt i mye større grad. Kvinner hadde et mangfold av arbeidsoppgaver, tilpasset ektemannenes skiftarbeid og varierende arbeidstider. De kunne ta vikariater og ekstravakter i bekjentes butikk, vaske noen ettermiddager i sommersesongen, passe nabounger mot betaling eller sy filtsko ('nes-

uttrykk for det å være voksen. Fast ansettelse var et tegn på at en var ferdig med rotløsheten, med flakking og med ungkarens fleksibilitet, også om man *ikke* hadde familieforpliktelser. Den faste ansettelsen ble en verdi i seg selv, ved at den ga trygghet og forutsigbarhet.

Begrepet om fast arbeid ble dermed brukt for å karakterisere den voksne, ansvarlige mannen. Det var den faste stillingen som gjorde en gutt til mann og en uansvarlig individualist til en ansvarlig familieforsørger med fellesskapsforpliktelser. Begrepet fikk dermed en utvidet betydning i retning modenhet og ansvarlighet og ble et begrep knyttet til *alle* voksne menn. Overgangen fra et sesongbetont og uregelmessig arbeid til en fast, regulert industrijobb ble presentert som et kriterium for å skille mellom gutt og mann.

Det var den faste stillingen som gjorde en gutt til mann og en uansvarlig individualist til en ansvarlig familieforsørger med fellesskapsforpliktelser.

nalobben') hjemme på oppdrag fra skofabrikken i nabokommunen – for å nevne noen eksempler. Det å ta noen sporadiske ekstravakter og noe deltids sesongarbeid ble i liten grad trukket fram som bidrag til familieøkonomien, og *når* den ble det, var det som et tydelig tillegg til ektemannens lønn. (Slottemo 1994; 2003b). Ved å sammenligne med gifte kvinners uttalelser om sitt lønnsarbeid, framtrer det kjønnsespesifikke i mennenes uttalelser. Det blir tydelig hvordan de faste forpliktelsene var et spesifikt maskulint prosjekt. Slik blir det klarere hvordan mennenes utsagn er plassert i en historisk kontekst som er kjønnnet.

En del av disse normene ble gjeldende også for ugifte menn, men da mer som et

Ansvarlighetens menn

For å gripe maskulinitet blant arbeiderklassemenn har jeg utviklet og brukt begrepet «ansvarlighet» og funnet dette fruktbart. Uttrykket er for meg et nøkkelbegrep når det gjelder å analysere dominerende normer og maskulinitetsforståelser blant mannlige arbeidere i Mo i Rana. Forventningene om en maskulin ansvarlighet fantes på flere felter: i arbeidslivet, i fagforeningspolitikken og i nære familierelasjoner, selv om det i denne sammenhengen bare er mennene som familieforsørgere som er analysert.⁷ Til sammen skapte dette noen tunge og dominerende forståelser av hvordan mannlige arbeidere skulle

være. Ansvarlighetsnormene inngikk i en diskursiv hegemonisk maskulinitet, for å bruke en kulturanalytisk nyansering av Connells begrepsbruk (Connell 1995).⁸ Disse normene ble utformet og dannet i relasjon til andre menn. Dette har vært et viktig poeng i mye av manns- og maskulinitetsforskningen, der nettopp forholdet mellom menn framheves som sosialt og kulturelt betydningskapende (Blomberg 1995; Kimmel 1996; Lie 1997; Slottemo 2000). Slik var det også i statsindustrien i Rana. Her ble normene om ansvarlighet formet i flere relasjoner: De fikk sin mening i samhandling med kvinner og barn i familien, men var i stor grad også utformet i en relasjon mellom menn. Særlig på arbeidsplassen utviklet det seg normer og idealer ved at mennene sammenlignet seg med hverandre, de samhandlet i dagliglivet og de diskuterte ideer, meninger og oppfatninger. Slik utviklet det seg noen kollektive oppfatninger om hvordan man skulle være «riktig» mann, og denne homoseksuelle dimensjonen er sentral for å forstå hvordan normene ble utviklet og befestet.

Den ene dimensjonen ved ansvarlighetsbegrepet gjaldt mennene som familieforsørgere, hvor deres ansvar ble sett i forhold til kvinner og barn. Denne ansvarligheten ble uttrykt som en sosial og økonomisk dimensjon i relasjon til mennenes familiesituasjon. I dette lå det ikke bare makt og maktmulighet, men også omsorg. Fast arbeid, fast lønn og fast arbeidstid fikk betydning som viktige kulturelle uttrykk for ansvarligheten. Det ble markeringer av at menn tok sine oppgaver som familieforsørgere på alvor, fordi «det faste» garanterte en trygg og stabil lønn og dermed en forutsigbar økonomisk situasjon. Menn fikk en rett og en plikt til å ha det økonomiske ansvaret for familien som fellesskap. Kvinner hadde derimot ansvaret for å produsere hjemmet som hvilested og familien som fritid for mann og barn. I tillegg vokste de kulturelle normene om mannen som

tilstedeværende i familien seg sterke i etterkrigstida. En ansvarlig mann og god far skulle være til stede i hjemmet, sammen med kone og barn. Slik fikk noen forståelser av familieforpliktelser betydning for de ansvarlighetsnormene som utviklet seg for voksne menn i denne perioden.

Et annet forhold ved ansvarligheten var en alders- og generasjonsdimensjon, der moden mannlighet fikk sin mening som kontrast og opposisjon til unggutter og ungdommelighet. I ungdomsårene hadde mennene en rekke forskjellige jobberfaringer og et mangfold av arbeidspraksiser. Spesielt ble det å være ung mann knyttet til fiske, sjøliv og farting. Gjennom en historisk prosess ble disse yrkene assosiert til en ynglingemaskulinitet, mens det å være voksen ble assosiert med bofasthet, fast jobb og ordnede forhold – kort sagt: ansvarlighet. De endringene som skjedde gjennom livsløpet, ble dermed noe voksne menn fortalte om som en modningsprosess, der de til slutt framsto som ansvarlige. Slik fikk disse jobbskiftene en betydning som knyttet fortellerne til moden mannlighet. Formidlingene av overgangen til å bli industriarbeider ble fortellinger om det å bli en voksen mann. Ansvarlighetsbegrepet fikk dermed betydning i et identitetsprosjekt ved at det ga mening til eget livsløp. Samtidig uttrykker det også noen etablerte normer og idealer det var ønsket å strebe mot.

Etter hvert vokste det fram en opposisjon mot normene om ansvarlighet. Den kom fra dem som var ekskludert fra kategorien, eller som på andre måter truet dens grenser. I denne sammenhengen er kvinners økte yrkesaktivitet på 1970-tallet det viktigste. Gjennom sitt lønnsarbeid truet de forståelsene av mennene som familiens økonomisk ansvarlige. Her var det ikke kvinnenes kamp om de konkrete arbeidsplassene som først og fremst var problemet, men heller den symbolske grenseover-

skridelsen i forhold til de kulturelt definerte ansvarsfordelingene mellom kjønnene. Kvinner ble i økende grad sett på som medansvarlige for familiens økonomiske situasjon, spesielt i den yngste generasjonen. Dette løsnet etter hvert de sterke koblingene mellom maskulinitet og familieforsørgelse – men *det* er ei fortelling som ikke hører hjemme i akkurat denne historia. ★

Litteratur

- Almås, Reidar, Kjetil Karlisen og Ingunn Thorland 1995. *Fra pliktsamfunn til mulighetstorg. Tre generasjoner skriver sin ungdom*. Rapport nr. 5, Senter for bygdeforskning, Allforsk, UNIT, Trondheim.
- Annfelt, Trine 1999. *Kjønn i utdanning. Hegemoniske posisjoner og forhandlinger om yrkesidentitet i medisin- og faglærutdanning*. Dr.polit.-avhandling, NTNU, Trondheim.
- Asplund, Liv K. 1983. «... ikke noen luksustilværelse akkurat –». *Dagligliv i mellomkrigstiden med hovedvekt på arbeiderhusmødre i Trondheim*. Hovedoppgave, Historisk institutt, Universitetet i Trondheim.
- Avdem, Anna Jorunn 2001. *Husmorparadiset. Eit tilbakeblikk på husmora i 1950- og 1960-åra*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Bjørnhaug, Inger, Øyvind Bjørnson, Terje Halvorsen og Hans-Jakob Ågotnes (red.) 2000. *I rettferdighetens navn. LO 100 år historiske blikk på fagbevegelsens meningsbrytninger og veivalg*. Oslo: Akribe.
- Blomberg, Eva 1995. *Män i märker. Arbetsgivare, reformister och syndikalister. Politik och identitet i svensk gruvindustri 1910-1940*. Stockholm studies in history 53. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Connell, R.W. 1995. *Masculinities*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Coward, Tore 1996 [1978]. *Vår firkant*. I: Lise Fjeldstad: *En går seg selv så lett av minne. Dikt om kjærlighet*. Oslo: Gyldendal. (Opprinnelig publisert i Tore Coward: *Et anker og et hjerte. Idylliske dikt og noen til*. Oslo: Gyldendal.)
- Daling, Unn Kristin 1995. *Ei soge om eit statsforetak. Norsk Koksverk A/S 1960-1970*. Rapport nr. 10 i Mo i Rana-prosjektets serie «Drøm, stål og virkelighet: Mo i Rana 1946-1990». Historisk institutt, Universitetet i Trondheim.
- Eidsaune, Thor Helge 1998. *En industriarbeiderkultur tar form – jernverksarbeiderne 1955-1971*. Magisteroppgave, Institutt for kulturstudier, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Fulsås, Narve 1987. *Hushaldsøkonomi og kapitalistisk økonomi i Nordland 1850-1950*. *Historisk Tidsskrift*, bind 66.
- Hagemann, Gro og Hege Roll-Hansen (red.) 2005. *Twentieth-century housewives. Meaning and implications of unpaid work*. Oslo: Unipub forlag.
- Johansson, Ella 1989. «Beautiful Men, Fine Women and Good Workpeople: Gender and Skill in Northern Sweden, 1850-1950». *Gender & History* 2.
- Johansson, Ella 1994. *Skogarnas fria söner. Maskulinitet och modernitet i norrländskt skogsarbete*. Nordiska museets handlingar 118. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Johansson, Ella 1996. «Fräcka ynglingar och rejäla karlar». *Nord nytt* 63.
- Johansson, Thomas 1998. «Från mansroll till maskuliniteter: en inledning». I: Claes Ekenstam, Jonas Frykman, Thomas Johansson, Jari Kuosmanen, Jens Ljunggren og Arne Nilsson: *Rädd att falla. Studier i manlighet*. Stockholm: Gidlunds Förlag.
- Kaldal, Ingar 2000. «Skog, arbeid og dagligliv i kvinners og menns fortellinger fra Trysil og Nord-Värmland etter 1930». I: Ingar Kaldal, Ella Johansson, Bo Fritz-bøger og Hanna Snellman (red.): *Skogsliv. Kulturelle prosesser i nordiska skogsbygder*. Lund: Historiske Media.
- Ingar Kaldal 2008. «Minna og mytane – og verdien av dei som historisk materiale». *Historisk Tidsskrift* 4.
- Kimmel, Michael 1996. *Manhood in America. A Cultural History*. New York: The Free Press.
- Kjeldstadli, Knut 1991. «Kan det sies noe nytt om de muntlige kildene?» *Dugnad* 4.
- Lie, Merete 1997. «– vett i pannen, stål i ben og armer – Teknologiens bilder av kjønn». *Kvinneforskning* 2.
- Lorentzen, Jørgen 2008. «Først mor og barn, deretter Faderen: Om fedrene i norsk historie fra 1850 til 1920». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3.
- Lund, Ellen Cathrine 1999. *Mellom to fjell. Gifte kvinner i lønnsarbeid på Rjukan perioden 1950-1970*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo.
- Melby, Kari 1999. «Husmorens epoke. 1900-1950». I: Ida Blom og Sølvi Sogner (red.): *Med kjønnsperspektiv på norsk historie. Fra vikingtid til 2000-årsskiftet*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Sande, Allan 1991. *Hjemmeliv under omsmelting. En studie av familier, hushold og kjønnsroller under omstillingen i Mo i Rana 1988-1990*. NF-rapport 13/91-50, Nordlandsforskning, Bodø.
- Sande, Allan 1992. *Kjønnsdelt arbeid i omstilling*. NF-arbeidsnotat nr. 1036/92. Nordlandsforskning, Bodø.
- Seljestad, Lars Olav 2000. «Er livet levd og historier fortalte? – Ei undersøkelse av det vitenskapsteoretiske grunnlaget for studier av biografisk identitet gjennom narrative intervjuer». *Vitenskapsteoretisk innlegg for dr.polit.-graden, Det samfunnsvitenskapelige fakultetet, Universitetet i Bergen*.
- Slettan, Dagfinn 1994. *Minner og kulturhistorie. Teoretiske perspektiver*. Skriftserie fra Historisk institutt nr. 4. UNIT, Trondheim.
- Slottemo, Hilde Gunn 1994. *Sigrd, Bjørg og Erna – kvinneportrett fra Mo i Rana. Kvinners arbeid i et kulturhistorisk perspektiv, 1930-1980*. Rapport nr. 3 i Mo i Rana-prosjektets serie «Drøm, stål og virkelighet: Mo i Rana 1946-1990». Historisk institutt, Universitetet i Trondheim.
- Slottemo, Hilde Gunn 2000. «Menn og maskulinitet – en oversikt over et forskningsfelt». *Kvinneforskning* 2.
- Slottemo, Hilde Gunn 2003a. *Fabrikkarbeider, far og forsørger. Menn og mannlighet ved Koksverket i Mo i Rana, 1950-1980*. Akademisk avhandling. Nr. 41 i Skriftserie fra Historisk institutt, Institutt for historie

- og klassiske fag/Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU, Trondheim.
- Slottemo, Hilde Gunn 2003b. «Fra husmor til lønnsarbeider. Forståelser av en endringsprosess». I: Per Maurseth, Håkon With Andersen og Anne Kristine Børresen (red): *Jernverk og samfunnsending. Tretten bidrag til historien om jernverket og Mo i Rana*. Nr. 40 i Skriftserie fra Historisk institutt. Institutt for historie og klassiske fag, NTNU, Trondheim.
- Slottemo, Hilde Gunn 2007a. «Lønnskamp og likeverdsdebatt. Likhet og forskjellighet på Koksverket». *Historisk Tidsskrift* 4.
- Slottemo, Hilde Gunn 2007b. *Malm, makt og mennesker. Ranas historie 1980–2005*. Mo i Rana: Rana Historielag.
- Sonstad, Klaus 2007. *Far på ferde*. Oslo: Damm.
- Thorsen, Liv Emma 1979. *Kvinnene på Kampen. En undersøkelse av arbeiderkvinnens levekår 1890–1930*. Magistergradsavhandling, Institutt for folkelivsgranskning, Universitetet i Oslo. I serien Undersøkelser for magistergraden i etnologi nr. 4. Avhandling nr. 48. Oslo.
- Thorsen, Liv Emma 1993. *Det fleksible kjønn. Mentalitetsendringer i tre generasjoner bondekvinne 1920–1985*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wishman, Merete 1983. «Han ville ha meg sånn hjemmekvinne». *Middelklassehusmødre i Trondheim 1900–1940. En studie av den borgerlige familie*. Hovedoppgave i historie, Historisk institutt, Universitetet i Trondheim.
- Øverland, Åshild Marie 2000. *Klasseskilje og klassemøte. Kvinner i eit industrisamfunn. Sauda 1910–1980*. Hovedfagsoppgave i historie, Universitetet i Bergen.
- handlinger, er ikke nødvendigvis i samsvar med normene for atferd. Forståelser og forventninger kan imidlertid være beslektede begreper ved at forståelser kan fungere normativt. Forståelsene av menn og mannlighet – hvordan menn og mannlighet ble oppfattet og tilskrevet mening – kan fungere som normer og forventninger overfor andre grupper. De er likevel ikke avspeilinger av noen kulturelle idealer, og forståelsene kan også være ladet med et negativt innhold. Forståelser av hvordan menn er, kan skape forventninger til hvordan de skal være.
- 2 Artikkelen er basert på min doktoravhandling i historie, hvor intervjuer med mannlige industriarbeidere ved AS Norsk Koksverk i Rana var et viktig kildemateriale (Slottemo 2003a). I artikkelen siteres det fra en rekke av disse intervjuene. Henvisninger med fornavn og fødselsår viser til egne intervjuer utført i siste halvdel av 1990-tallet. De øvrige utdragene er hentet fra Rana Museums intervjuksamling, og referansene viser til museet (RM) og deres arkivkode.
 - 3 Om Koksverkets historie, se blant annet Daling 1995; Slottemo 2003a og 2007b.
 - 4 Dette gjaldt i første rekke gifte kvinner som hadde en fungerende mannlige forsørger. Enker og kvinner hvis ektemenn av ulike grunner ikke fungerte godt i arbeidslivet, hadde klarere økonomiske begrunnelser for sitt lønnsarbeid. Om dette, se Slottemo 1994, særlig kapittel åtte.
 - 5 Den siste kommentaren er gitt av Hugos kone, med sin ektemanns nikkende samtykke. Selv om ordene tilhører henne, understreker formuleringa essensen i Hugos fortelling om overgangen til å bli fast ansatt industriarbeider.
 - 6 Dette har vært et veldig viktig poeng i mye av mannsforskningen. Se Connell 1995; Kimmel 1996; Lie 1997; Slottemo 2000.
 - 7 For nærmere presentasjon av andre maskuline normer blant mannlige arbeidere i denne perioden, se bl.a. Slottemo 2003a og 2007a.
 - 8 Se Annfelt 1999:34f; Slottemo 2000:43f og Johansson 1998:12f og 338 for ei drøfting av Connells begrepsbruk.

Noter

- 1 Med begrepet «norm» forstår jeg de uformelle kravene som finnes til en ønsket atferd og forventet oppførsel eller et handlingsmønster. Det er viktig å ha et analytisk skille mellom forventninger, forståelser og samfunnsmessig atferd, det vil si mellom normer, oppfatninger og praksis. Mennenes praksis, deres faktiske



Kjønn og makt – myndige religiøse kvinneroller

Kvinner sluttet tallsterkt opp om 1800- og 1900-tallets lek-mannsrørsle – en pietistisk bevegelse som helt opp til vår tid har markert konservative holdninger til kjønnsmessig likestilling. Men bedehuskulturen har gitt rom for mer fleksibel kjønnsrollepraksis enn det som kommer til uttrykk gjennom de kristelige organisasjonenes formelle strukturer. Bedehusets fortellertradisjon gestalter en rekke myndige kvinneskikkelser. Denne artikkelen belyser kvinneroller i overgangen mellom tradisjonell og moderne lekmannsorganisasjon og analyserer skiftende vilkår for at kvinner kunne utøve religiøs makt.

I boken *The Creation of Feminist Consciousness* (Lerner 1993) følger den amerikanske historikeren Gerda Lerner kulturelle trender fra middelalderen og fram til 1870-tallet. Underveis i arbeidet med boken ble hun klar over at hun, med bakgrunn i vår tids sekulære livsholdninger, lenge var blind for den grunnleggende betydning religion har hatt for kvinners identitet og selvbevissthet gjennom historien (1993:vii). Hun kom til at det religiøse feltet måtte få langt bredere dekning i hennes framstilling, enn hun først hadde tenkt.

Jeg kjenner meg igjen i den erkjennelsesprosessen Lerner beskriver. Under utforskning av den lavkirkelige lekmannsrørsle, som ble en sterk motkultur i Norge på 1800- og 1900-tallet, var min interesse for kjønnsaspektene lenge begrenset til det som falt innenfor rammene av formelle organisatoriske strukturer. Her er det iøynefallende at den religiøse forankringen førte til forsterkning av et kjønnsdiskriminerende regelverk, som det ennå i dag er rester av i enkelte organisasjoner. Men studium av tekster som representerer den norske lekmannskristendommens egen tradisjonsformidling, ga blikk for et større mangfold i kjønnet religiøs praksis. I disse tekstene finner vi fortellinger om kvinner som – til tross for at de manglet formelle posisjoner – har hatt sterk innflytelse på lokal kristelig dagsorden.

Formålet med denne artikkelen er å belyse religiøse kvinneroller i overgangen mellom tradisjonell og moderne lekmannsorganisasjon, en overgang som også innebar at religiøse samlinger ble flyttet fra familiens og nabolagets fellesskap til bedehusets (del)offentlighet. Fortellinger fra bevegelsens tidligste år framhever gjerne haugianerkvinner som utmerket seg ved myndig opptreden. Men tyngden av eksempelmaterialet er fra perioden cirka 1860–1940 og profilerer kvinner som har representert uformell religiøs makt i sine lokale bedehusmiljøer.

Kjønn, religion og offentlighet – noen overordnede aspekter

Når vi studerer kvinners posisjoner og handlingsrom gjennom historien, vil begrepet offentlighet stå sentralt. Ettersom det her skal handle om en sterkt ideologibasert bevegelse, vil også aktørenes forankring i pietistisk lutherdom være et viktig fortolkningsgrunnlag. Fordi bevegelsen i et videre perspektiv har røtter i en årtusengammel trostradisjon, kan vi dessuten ha nytte av faglitteratur som behandler eldre religiøs historie. Før jeg aktualiserer offentlighetsbegrepet, vil jeg derfor gi en kort presentasjon av noen faglige perspektiver på kjønnsproblematikk knyttet til kristendommens kultursfære.

I boken *Kjønn og religion* peker Jeanette Sky (2007) på at den kristne trostradisjonen er strukturert omkring en androsentrisk og patriarkalsk tankegang, der nøkkelbildet for menneskets gudsforhold er sett i lys av en far-sønn-relasjon. Sky viser også hvordan Bibelens fortellinger modellerer manns- og kvinneroller, og hun oppfordrer til skjerpet blikk for hvordan kjønnede forestillinger med religiøst utspring er blitt overført til verdslige sfærer – ettersom religion er «i stadig dialog med andre deler av kultur og samfunn» (s. 31).

Med bakgrunn i studier av senmiddelalderens helgenbiografier finner den amerikanske religionshistorikeren Caroline W. Bynum at kvinner som ble kanonisert, oftest hadde utmerket seg ved mystiske åpenbaringer og karismatisk autoritet (2004:31 ff.). Men hun ser også at kvinner som slik oppnådde helgenstatus, ble løftet fram av et prestisjetungt støtteapparat. Deres egen fromhet og transcendentale erfaring ga utgangspunktet; men om visjonære kvinner skulle bli tatt alvorlig innenfor pavekirken, var de avhengige av mannlige tilhengere i sterke geistlige og verdslige posisjoner. Kjente eksempler er Hildegard av Bin-

gen og Katarina av Siena. Slike «kirkemødre» har også vært et viktig forskningsfelt for den norske teologen Kari Elisabeth Børresen, som særlig har framhevet Julian av Norwich (1994).¹

Vi har vært inne på Gerda Lerner's kulturhistoriske refleksjoner om kvinners religiøse utfoldelse. Lerner tar stilling i den faglige debatten om reformasjonens innvirkning på kjønnsroller i samfunn og kirke, idet hun hevder at den lutherske trosfortolkningen har vært avgjørende for utviklingen av kvinners selvbevissthet (1993:93 f.). Luther stadfester i utgangspunktet kristendommens patriarkalske kjønnsregime, der kvinnen skal være underordnet mannen og ha sitt virkefelt i hjemmet (Molland 1961:194 f., Hammar 1999:23f.). Men pietistene fant også elementer i lutherdommen som kunne inspirere til sosialt oppbrudd. Her er *kallsetikken* og tesen om *det allmenne prestedømmet* sentralt tankegods.

Kallsetikken oppfordrer hvert menneske til å se sitt jevne, jordiske virke som et gudegitt kall, men åpner også for at enkelte – uavhengig av kjønn – kunne kjenne seg utvalgt til særlige oppdrag. Tesen om det allmenne prestedømmet hevder at den troende ikke trenger noen geistlig formidler, men selv kan tjene som prest overfor Gud (Molland 1961:197). Med støtte i slike oppfatninger kunne ulærde – og til og med kvinner – se seg kallet til å utfordre kirkens og presteskapets autoritet. Lerner framholder at kvinner også etter reformasjonen ofte legitimerte forkynnerkall ved å vise til mystiske åpenbaringer. Noen av disse kvinnene ble høyt verdsatt i sin samtid, andre var henvist til å føre et liv mer i utkanten av samfunnet. Gjennom ulike beretninger fra det protestantiske Europa ser vi at kvinner etter hvert kom til å utgjøre et klart flertall blant dem som sto fram og fortalte om religiøse visjoner.

Idéhistorikeren Karin Johannisson har studert en rekke tilfeller av oppsiktsvekkende

atferd knyttet til religiøs mystikk i Sverige på 1700- og tidlig 1800-tall. Oftest gjaldt det unge kvinner fra lavere sosiale lag på landsbygda. I et essay med tittelen «Kroppens teater: flickors dårskap» (1998) gir Johannisson sin tolkning av disse kvinnenes tilstand.² Om eksemplene er svenske, mener hun materialet er representativt for et utbredt fenomen i datidens vestlige samfunn. Hun tar utgangspunkt i Foucaults framstilling av «galskapens historie» og viser til et ideologisk bakteppe i opplysningstiden, som ikke bare førte til utbredt sekularisering, men også stilte nye krav til religiøsitet. Religiøse uttrykk skulle nå være preget av orden og disiplin – «De stora religiösa passionerna, utlevandet, det extatiska, våldssamma betraktades som restprodukter av en övergiven världsbild» (s. 144). Så langt reflekterer hun i tråd med Max Webers konsept for å forstå det mentalitetshistoriske vannskillet ved overgangen fra det tradisjonelle til det moderne samfunnet – «*die Entzauberung der Welt*».

Johannisson minner videre om hvordan den borgerlige kulturen som tok form mot slutten av 1700-tallet, førte til en sterkere kjønnsmessig polarisering. Det mannlige fikk mer renskåret stå for fornuft, kontroll, ånd og intellekt, mens det kvinnelige i sterkere grad ble tolket som utemmet natur. Kvinner ble i det store og hele sett som vesener styrt av følelser, mer enn fornuft. Mot denne bakgrunnen ser Johannisson de mange tilfellene av det hun velger å kalle kvinners religiøse galskap, knyttet til ekstase og religiøse visjoner.³ Når det på 1700- og 1800-tallet ofte var kvinner av allmuen som vakte oppmerksomhet med ulike former for religiøs ekstase, tolker hun dette som en reaksjon mot et strengt patriarkalsk samfunn som ga trange vilkår for kvinnelig identitet. Hun erkjenner at bildet er sammensatt, og at det i noen tilfeller kan være tale om rene psykosier. Men med utgangspunkt i historikeren Peter Burkes

refleksjoner over fravær av alternative språk, hevder hun at dvaletilstand og ekstase også kunne tjene som tilflukt eller være en rolle kvinner valgte i mangel på andre uttrykk og annen identitet. At det i slike tilfeller oftest dreide seg om unge jenter, ser Johannisson dessuten som uttrykk for en problematikk knyttet til kropp og seksualitet i overgangen til voksenlivet (1996:33, 1998:175 ff.).⁴

Jürgen Habermas' begrep om den borgerlige offentlighet viser til en historisk utvikling der opplysningstidens rom for ordskifte og meningsdannelse ga grunnlag for utviklingen av en moderne offentlig sfære, skarpt adskilt fra det private. Historikeren Gro Hagemann og antropologen Anne Krogstad (1994) framholder at kvinner kunne ha mer innflytelse innenfor det førmoderne samfunnets offentlige institusjoner enn de i første omgang fikk i den moderne, borgerlige offentligheten. For mens stendersamfunnets representative organer kunne gi kvinner status i kraft av familietilknytning, bygde den moderne offentligheten på prinsippet om individets borgerretter – som gjennom hele 1800-tallet var forbeholdt menn. Innenfor disse rammene måtte kvinners adgang til offentligheten erobres gjennom kampen for samfunnsborgerlige rettigheter.

Holdninger som hindret kvinner i å tale offentlig, rådde med full tyngde innenfor kirke og lekmannsorganisasjoner. Kirkehistorikeren Tarald Rasmussen (1996) skisserer en kristelig offentlighet som del av det norske 1800-tallsbildet. Prestestanden plasserer han rimelig nok som veletablerte aktører både i borgerlig og kristelig sammenheng. Men så poengterer han at lekfolket i løpet av det 19. århundret trådte fram som nye aktører i offentligheten. Han påpeker likhet mellom den lekmannskristne deloffentligheten og det Habermas omtaler som en *plebisitær* offentlighet. Mens den borgerlige offentligheten ideelt sett skulle åpne for fri meningsutveksling, var den

plebisitære offentligheten styrt av markeds-krefter. Og slik den plebisitære offentligheten utfordret den borgerlige offentlighetens diskurs, skapte lekfolket med sine konkurrerende organisasjoner nye arenaer, der en kristelig diskurs ble «flyttet fra kirkebakken og over i folkets egne diskusjonsrom, til de kristelige bladene, til leilighetsskriftene, til møtene og foreningssamlingene» (s. 20). Aktører i denne nye kristelige offentligheten kunne opptre med en selvbevissthet som var særegen for «det myndige lekfolk». Med stor frimodighet bygde de sine egne trosfellesskap, som i vårt land oftest ble etablert som en pietistisk opposisjon innenfor den etablerte statskirken.⁵

Overgangen fra tradisjonell til moderne samfunnsformasjon var en glidende prosess som bare grovt kan tidfestes. Når det i denne framstillingen vises til forskjellene mellom førmoderne og moderne lekmannsrørslar, er dette skillet knyttet til det moderne organisasjonskonseptet som fikk gjennomslag i tidsrommet cirka 1840–1870. Disse organisatoriske endringene fikk betydning for kvinners handlingsrom: *Den førmoderne bevegelsen* – først og fremst representert ved Haugerørsla – bygde på husstanden og det kristelige «vennesamfunnet», karakterisert ved løs struktur og patriarkalsk ledelsesform. *Den moderne kristelige bevegelsen* – misjonsbevegelsen – bygde på frivillige organisasjoner for ytre og indre misjon, med statutter som sikret demokratiske prosedyrer, og med en hierarkisk struktur som dekket lokalt, regionalt og sentralt nivå. Men organisasjonsdemokratiet omfattet lenge kun mannlige medlemmer, og bare menn fikk forvalte forkynneroppgaver og lederverv.

Kvinnernes posisjon i den lavkirkelige bevegelsen

Den norske lekmannsrørsla skriver sin historie tilbake til århundreskiftet 1700/1800, da bon-

desønnen *Hans Nielsen Hauge* (1771–1824) inspirerte til en religiøs vekkelser. Haugianerne fikk aldri noen masseoppslutning, men utmerket seg ved å danne tette og forpliktende «vennesamfunn» rundt om i landet. Bevegelsen var basert på både religiøst og næringsrettet engasjement, og myndighetene fant at virksomheten var i konflikt med landets lover.⁶ Selv om haugianerne ble straffeforfulgt og lederen måtte sone flere år i fengsel, var bevegelsen sterk nok til å danne varige miljøer som holdt fast ved sin folkelig-pietistiske identitet.

Så lenge *Hans Nielsen Hauge* levde, kunne kvinner bli tilkjent både forkynner- og lederansvar innenfor de kristelige vennsamfunnene. *Hauge* begrunnet dette ved å vise til personlige egenskaper hos de kvinnene han pekte ut, og ved å hevde at også kvinner kunne få et gudskall som innebar forkynnelse. Han kom dessuten med alternative fortolkninger av bibelsteder som ble brukt for å underbygge forbudet mot at kvinner fikk tale i forsamlinger (Golf 1998:17 ff.). Etter *Hauges* død vant en mer konservativ kjønnsrollepraksis fram, og senere generasjoner av haugianerkvinner ser ut til å ha forholdt seg mer lojalt til de begrensningene dette innebar. Et tydelig uttrykk for disse holdningsendringene er at kvinner ikke lenger sto fram som møtetalere.

Først i andre halvdel av 1800-tallet kom det breie gjennomslaget for folkelig religiøs bevegelse. I tillegg til pietismens krav om religiøs inderlighet og strengt levesett ble det nå lagt vekt på aktiv innsats for misjon i «hedningeland». Den misjonsbevegelsen som tok form fra omkring 1840 og utover, ble organisert etter det moderne organisasjonskonseptet, med frivillig medlemskap i foreninger som etter hvert ble tilsluttet mer eller mindre landsdekkende organisasjoner, og med demokratiske prosedyrer for beslutningsprosesser og styrevalg. I 1842 ble den første sentrale misjonsorganisasjonen stiftet, Det norske

Misjonsselskap (NMS). I 1868 kom den første sentrale organiseringen av indre misjon, Den norske Lutherstiftelsen.

1870-tallet markerer et gjennombrudd for den moderne indremisjonens vekkelser. Nå kom den første av i alt tre omfattende vekkelserbølger som fikk innvirkning over store deler av Norge, men som på særlig vis kom til å prege kystområdene i de sørlige og vestlige delene av landet. Den andre store vekkelserbølgen kom ved århundreskiftet, den tredje i mellomkrigstiden (Seland og Agedal 2008). Med indremisjonens framvekst kom også en dugnadsånd når det gjaldt å få reist bedehus rundt om i landet.

Flertallet av dem som sluttet opp om de lavkirkelige organisasjonene, var kvinner. Kjønnsregimet i den kristelige foreningskulturen var i utgangspunktet ikke vesensforskjellige fra storsamfunnets allmenne normer. 1800-tallets massive motstand mot at kvinner fikk gjøre seg gjeldende i offentlig sfære, ble i grove trekk også overført til de frivillige organisasjonenes fora. Når kristelige samlinger ble flyttet fra hjemmet til bedehuset, ble lekfolkets møter også klarere markert som offentlig arena, og forbudet mot at kvinner fikk «tale i forsamlingen», ble desto sterkere aksentuert. Innenfor den kristelige bevegelsen ble mer allmenne konservative kjønnsrollenormer dessuten skjerpet, ettersom disse normene her så uttrykkelig ble knyttet til forestillinger om en gudgitt orden. Biblisme – det vil si bokstavtro tolkning av Bibelen – er en viktig del av forklaringen på at misjonsorganisasjonene sakk akterut da samfunnet for øvrig på 1900-tallet beveget seg mot større aksept for kjønnsmessig likestilling.

Sosiologen *Inger Furseth* (1999) har i en bredt anlagt historisk-sosiologisk undersøkelse blant annet behandlet kvinners medvirkning i 1800-tallets lekmannsrørse. Hun analyserer motivasjon og arbeidsmåter, sosi-

ale nettverk og økonomiske ressurser og finner at kvinnene trer fram som en grunnleggende drivkraft i disse miljøene, selv om de utad står i skyggen av mannlige aktører.⁷ Furseths framstilling viser også at religiøst motiverte handlinger kunne virke normbrytende. Et kristelig potensial for utfordring av kjønnsrollenormer kommer også til uttrykk når sosiologen Line Predelli (1998) og religionshistorikeren Lisbeth Mikaelsson (2000) ser en form for femi-nisme i kvinnelige misjonærers utfoldelse og selvforståelse.⁸ Både i hjemme- og utetjeneste kunne kvinner utfordre misjonsorganisasjonene ved henvisning til en radikal fortolkning av kallsetikken. Et avgjørende spørsmål blir da hvordan menn som innenfor ulike rammer forvaltet religiøs autoritet, har stilt seg til kvinners erklæring om å være underlagt et forpliktende gudskall.

Når Hans Nielsen Hauge i sin tid tillot kvinner å utfolde seg både i lederskap og som forkynnere, er dette noe vi må forstå i lys av lutherdommens lære om det allmenne prestedømmet og det tradisjonsbrytende potensialet i kallsetikken. Innenfor de moderne misjonsorganisasjonene ble kvinnes handlingssrom klarere avgrenset. Nå var det misjonens håndarbeidsforeninger som skulle kanalisere kvinnes innsats og engasjement. Gjennom flittig tilvirkning av tekstilvarer som ble omsatt gjennom basar- og salgsvirksomhet, ble størstedelen av ressursene som trengtes til misjonsvirksomhet og organisasjonsdrift, skaffet til veie. Denne økonomiske innsatsen var et viktig argument da den eldste av organisasjonene, Det norske misjonsselskap, i 1904 endelig åpnet for å gi kvinner stemmerett i generalforsamlingen og dermed adgang til organisasjonsdemokratiet.⁹

Når de moderne organisasjonene i første omgang virket begrensende på kvinners handlingssrom, må dette sees i sammenheng med framveksten av den lekmannsøffentlighet

Tarald Rasmussen har beskrevet, og en møte-kultur der bedehuset utgjorde en form for offentlig arena. Innenfor disse rammene måtte kvinners adgang til organisatorisk innflytelse erobres gjennom kampen for like medlemsretter i organisasjonene. Her ser vi en utvikling på det religiøse feltet som avspeiler den tendensen Hagemann og Krogstad har antydnet for storsamfunnets offentlige sfære. På samme vis som storsamfunnets moderne offentlighet var også den kristelige (del)offentligheten tuftet på individuelle rettigheter – rettigheter som lenge var forbeholdt menn.

I følgende framstilling skal det handle om kvinner som på ulike vis blir framhevet og idealisert i bedehusets fortellertradisjon.¹⁰ Dette materialet, som er samlet og gjenfortalt av de kristelige organisasjonenes historieforvaltere, speiler de grunnleggende strukturene i bedehusfolkets kollektive minne (Wertsch 2002:30 ff.). Vi har å gjøre med tekster som bærer preg av et religiøst fundert historiesyn – den underliggende tanken er at Gud har villet lekmannsrørslas vekst og deres egen organisasjons framgang. I fortellinger som refererer til misjonsbevegelsens tidlige fase, møter vi kvinner som hadde bakgrunn i haugiansk tradisjon. I fortellinger som refererer til de siste tiår av 1800-tallet og fram til mellomkrigstiden – et tidsrom da det kristelige foreningslivet hadde sterk framgang og bedehus-kulturen ble bredt etablert – handler det mest om kvinner som forvaltet uformell religiøs makt i sine miljøer. Men aller først skal vi knytte an til en gammel tradisjon for folkelig mystikk, der det ofte var kvinner som sto fram med det religiøse budskapet.

«Synepiger» – en folkelig, visjonær tradisjon

På nyåret i 1860 brøt det ut en religiøs vek-kelse i Vrådal i Vest-Telemark, der en ung bon-

dejente, Gunhild Svensdatter Veamyrane, var drivende kraft. Gunhild utløste vekkelsen, og utover vinteren og våren 1860 sto hun som fremste autoritet mellom de vakte. Vekkelsen kom til å få sterk innvirkning i lokalsamfunnet, der pietismens kristendomsforståelse nå fikk forme tenkemåte og levestett. For folk i Vrådal var dette første føling med en religiøs vek-kelse. Gunhild legitimerte sin autoritet ved å vise til mystiske erfaringer. Hun våknet fra anfall der hun så ut til å ha tapt bevisstheten og fortalte om syner og budskap hun hadde mot-tatt fra Gud. Dette ga henne en enestående sosial posisjon, bygd på undring, beundring og frykt. «Synepigen» Gunhild ga inntrykk av å kunne se inn i fortid og framtid, og hun lot til å kjenne andre menneskers tanker og hemme-ligheter.¹¹

Beretninger om visjonære budbærere har røtter i felleseuropeisk, katolsk visjonslittera-tur, en tradisjon som etter reformasjonen ble videreført gjennom fortellinger om folkelige visjonære. Vi har sett hvordan idéhistorikeren Karin Johannisson tolket utslag av kvinners religiøse «galskap» i 1700-tallets Sverige på bakgrunn av opplysningstidens sekulariserte verdensbilde og dikotomiserte kjønnoppfat-ning. Hun hevder at det oftest har vært men-nesker i svake sosiale posisjoner som har tydd til ekstase som uttrykksform (1998:175). Lit-teraturviteren Jostein Fet, som kjenner norsk tradisjonsmateriale, hevder et lignende syn når han framholder at beretningene om folke-lige visjonære handler om kvinner eller perso-ner som befant seg i en utsatt stilling i allmue-samfunnet (1995:243 ff.). Fem beretninger kjent fra Norge i tidsrommet 1840–1860 gjel-der alle kvinnelige visjonære. Fortellingene om dem ble vidt utbredt, ikke bare ved muntlig formidling, men også gjennom småskrifter og i form av visetekster. Tekstene bærer tydelig preg av innbyrdes påvirkning. Folkloristen Arne Bugge Amundsen (1995), som har stu-

dert en rekke norske visjonsberetninger i tiden etter reformasjonen, mener Gunhild Svensdat-ter er den siste av disse folkelige visjonære som ble vidt kjent.

Mens ekstase og visjoner var miskjente ytringsformer i det stadig mer sekulariserte Vest-Europa, har en eldre tradisjon med aksept for mer følelsesladde uttrykk overlevd i folke-lig kultur. Som vi har sett, konkluderer både norske og svenske studier med at folkelige visjonære ofte var mennesker i svake sosiale posisjoner. Det er imidlertid lite som tyder på at «synepigen» Gunhild var en kvinne som manglet sosiale ressurser. Når hun gjennom flere måneder ble dyrket som vekkelsens-fremste autoritet, ikke bare i Vrådal, men også i flere av nabobygdene, ser dette ut til å være en posisjon som ble sikret gjennom støtte fra mannlige slektninger med sterk innflytelse i sine lokalsamfunn.¹² Men vi skal også merke oss at hennes tid som leder for vekkelsesmil-jøet var over da disse bygdene fikk sine første moderne foreninger for ytre og indre misjon.¹³ Slik ble vekkelsesmiljøet styrt inn i organisato-riske rammer, og lederskapet ble formalisert med et styre som – etter sedvanlig mønster – utelukkende besto av menn.

Kvinnelig initiativ og lederskap i den tidlige lekmannsbevegelsen

I Haugerørslas tidlige fase kunne kvinner bli tilkjent både forkynneransvar og lokale leder-verv. I historiske framstillinger blir det ofte hevdet at disse kvinnene opptrådte som predi-kanter. Men vi vet ikke hvor langt de faktisk drev sin praksis med å «tale til oppbyggelse». Det er ingen tvil om at de har holdt religiøse møter, og at de slik har utfordret budet om at kvinnen skulle «tie i forsamlingen». En kan likevel stille spørsmål ved om de ble oppfattet som predikanter i den forstand at de holdt pre-kenes med fortolkning av bibeltekster. Ut fra

de fortellingene vi kjenner, ser det mer ut til at de har gjort seg bemerket gjennom en form for *personlig vitnesbyrd*, og at de har gitt åndelig veiledning gjennom samtale, bønn og sang. Men det er flere vitnemål om at kvinner som optrådte slik, ble møtt med sterke reaksjoner fra omgivelsene (Golf 1998).¹⁴

Haugerørsla begynte som en form for kristelig opposisjon innenfor bondeallmuen, men utviklet seg snart til å bli en bevegelse med flere sterke bymiljøer. Kvinner som profilerte seg i haugianermiljøene, representerer da også betydelig sosial bredde. I tråd med lutherdommens lære om det allmenne prestedømmet, som ga rom for at selv den «ringeste av de ringe» kunne tre fram som en Guds budbærer, finner vi eksempler på at kvinner fra

Svanø, gjorde Svanø gods i Sunnfjord til et sentralt samlingssted for haugianere.

Kirkehistorikeren H.G. Heggteit (1850–1924), som selv erklærte seg som haugianer, skrev med en slags motvillig fascinasjon om den første generasjonen haugianerkvinner. Han berømmet dem for kristelig iver og uredde opptreden, men mente bestemt at deres framstøt som «Ordets Forkyndere» var upassende. Han omtalte kvinnenenes møtetaler som «kristelige Vidnesbyrd i private Forsamlinger» og ønsket vel med dette å framstille denne virksomheten som mindre kontroversiell for sin samtid. Han benyttet i alle fall anledningen til å framholde at den senere misjonsbevegelsen kunne tilby kvinnene «andre og naturligere Former» for engasjement – i kvinneforeninger,

I Haugerørslas tidlige fase kunne kvinner bli tilkjent både forkynneransvar og lokale lederverv.

samfunnets laveste sjikt kunne hevde religiøs autoritet. I fortellingene som formidles fra Hauges samtid, blir husmannskona Kari Granum fra Hadeland berømmet for å ha satt seg opp imot myndighetenes forbud når hun spredte H.N. Hauges skrifter. Om Kari Heisholt, en ugift tjenestejente fra Holden ved Ulefoss, fortelles det at hun i unge år vandret over store deler av Østlandet og nord til Trøndelag, for å samle folk til «oppbyggelse». Fortellinger om kvinner fra høyere sosiale lag viser hvordan de med basis i sine herskapskus kunne skape spesielle møtesteder for haugianere.¹⁵ På Sandaker ved Christiania skal Randi Solem ha drevet en form for intellektuell salong, der studenter og kulturpersonligheter møttes til samvær og debatt. Kirsti Svanø, gift med handelsmannen og stortingsrepresentanten Ole T.

i søndagsskole eller i tjeneste som bibelkvinner og diakonisser for indremisjonen (Heggteit 1905–1911:228).

Utsagn i H.N. Hauges skrifter kan gi inntrykk av at den unge Hauge tillot kvinner å forkynne ut fra forståelsen av at dette var et avvik en måtte åpne for i «de siste tider». I lys av forestillinger om at dommedag var nær, mente han Gud la særlig vekt på å «bevise sig mægtig i de Afmægtige» og «stærk i de Skrøbelige». Når det så «behager Herren at kalde af det skrøbeligste Køn til sine Tienerinder», måtte dette respekteres som en «Guds Forordning» (Ording (red.) 1949:361 f.).¹⁶ Mot slutten av sitt liv skal Hauge ha blitt mer tvilrådig i dette spørsmålet. Blant de ledende i haugianerflokkene var det flere som hevdet mer restriktive syn, og i tiden etter Hauges død skjedde det langt

sjeldnere at kvinner opptrådte som møtetalere. Etter hvert sluttet de helt – senere generasjoner av haugianerkvinner bøyde seg for mer konservative oppfatninger av kristelige kjønnsroller som preget både kirken og bedehusmiljøene (Golf 1998:34 ff.).

Vekkelsen i Vrådal (se ovenfor) hadde ikke utspring i haugianermiljøet. Men som vi har sett, var det også her åpning for at en kvinne kunne tre fram med religiøs autoritet. I denne bygda hadde vekkelsen dessuten en forhistorie knyttet til husmannskona Åshild Undeberg (1810–1900). Åshild hadde ikke hatt noen erfaring med vekkelse før hun i 45-årsalderen ble sendt til Skien for å få behandling på sykehus. Her kom hun i kontakt med representanter for landets første moderne indremisjonsforening.¹⁷ Hun opplevde en religiøs omvendelse og kom hjem med et inderlig ønske om at også sambygdingene skulle omvende seg og bli «frelst». Sammen med ektemaken Jon gjorde hun det til en livsoppgave å be for vråddølene. Hver søndag og så ofte de ellers hadde tid, gikk disse to til en fjellpynt der de hadde utsikt over dalen. De tok for seg hus for hus, nevnte folket som bodde der ved navn, og ba for dem (Svendsen 1929:20 ff.). I fortellingene om vekkelsen i Vrådal blir særlig Åshild framhevet for å ha beveget Gud gjennom sine bøønner.

Der haugianerne var etablert, levde deres vennsamfunn flere steder videre i samforstand med det moderne kristelige foreningslivet som vokste fram fra omlag 1840. Bedehusets tradisjonsstoff forteller om hvordan den første generasjonen av organiserte misjonsfolk søkte inspirasjon og veiledning hos haugianere, og omtaler disse med en særlig ærbødighet. Når det dreier seg om ektepar fra haugianermiljø, er det gjerne kona som blir framhevet som kristelig autoritet. I andre tilfeller dreier det seg om enslige kvinner – enker eller ugifte – som blir holdt fram som åndelige

autoriteter. Enkelte av beretningene etterlater inntrykk av noe som ligger nært opp til kult – som når samtaler med en gammel «Kristen-kvinde» blir omtalt som høytidsstunder, og hjemmet hennes som et hellig sted. Tradisjonsstoffet legger vekt på disse kvinnes enestående klokskap, fromhet og dyd.

Bare unntaksvis blir det antydnet at det kunne dreie seg om religiøse visjoner – denne formen for mystikk ble i liten grad verdsatt av det moderne organisasjonsfolket. Nå handler det heller om mer diffuse kvaliteter som skal antyde at det gjelder kvinner som hadde særlige evner til å få Gud i tale. Et gjennomgående trekk er at disse kvinnene ble tillagt stor «bønnemakt», og at de oppfattet seg som Guds utvalgte budbærere i sine lokalsamfunn. Mange ble også beundret for sin dyktighet i hverdagslig, praktisk arbeid. Om Stina Fennefoss fra Evje heter det at hun ikke bare ble husket som en god kristen – hun var også forbillig i sitt virke som husmor og bondekone. Som en alles mor Godhjerta «bar (ho) heile bygda på hjarta sitt». Hun ba for sambygdingene og oppfordret dem til å søke Gud. Hun ble kalt til hjelp ved sykeleie, og mange søkte råd hos henne, ikke bare i åndelige spørsmål, men også når det gjaldt livets praktiske utfordringer. «Ho åtte tiltru som ingen annan ...» (Handeland 1948:389).

Bedehusets kjønnsregime

Innenfor den moderne indremisjonen ble kjønnsrollegrensene klarere markert. Offentlighetspreget knyttet til den nye organisasjonsmodellen og til bedehuset som arena ga kvinnene et innskrenket handlingsrom. De mest framtreddende normene som regulerte kjønnsroller i disse miljøene, kan i kortform knyttes til de bibelbaserte budene om at kvinnen skulle «underordne seg mannen» og «tie i forsamlingen». I forlengelse av disse budene



(Fotograf ukjent / © Samfoto)

ble det uttrykkelig framholdt at bare menn kunne inneha religiøst læreansvar. Dette settet av normer – som jo også har gjenklang i borgerlig-viktoriansk normverk – hadde sterk gjennomslagskraft i bedehusmiljøet ettersom det her så uttrykkelig ble oppfattet som «Guds vilje». Det store flertallet av bedehusets kvinner ser da også ut til å ha avfunnet seg med det vi kan kalle *den tradisjonelle misjonskvinnerollen*, som innebar praktisk innsats for å skaffe midler til misjon og organisasjonsdrift og støttestrukturer ved lokale arrangementer. Dette var altså den mest alminnelige kristelige kvinneverken, men ikke den eneste mulige.

Ved siden av den store flokken av tradisjonelle misjonskvinner ser vi at enkelte kvinner på mer selvstendig basis kunne hevde en viss myndighet – de representerer religiøse eliteposisjoner (Seland 2000 og 2006). Muligheten for å tre inn i *formelle eliteposisjoner* åpnet seg da misjonsorganisasjonene fra 1870-tallet og utover kunne engasjere kvinner til tjeneste på misjonsfeltet eller i tjeneste som indremisjonens «bibelkvinner». Etter hvert som virk-

somheten ble mer mangfoldig og vidspredt, vokste også organisasjonsbyråkratiet, og organisasjonene så seg tjent med å engasjere kvinner til ulike typer sekretærtjenester. Disse formelle posisjonene innebar i utgangspunktet tradisjonelle kvinneoppgaver. Kvinnelige misjonærer skulle fortrinnsvis beskjeftige seg med pleie og omsorg i tilknytning til filantropisk arbeid. Indremisjonens bibelkvinner skulle utøve en form for diakonal tjeneste, og kvinnelige sekretærer i misjonsorganisasjonenes hjemmetjeneste fikk oppgaver rettet mot kvinneforeninger og barnelag.

Noen eliteposisjoner var altså legitimert gjennom formelle oppdrag og verv. Men gjennom bedehusets tradisjonsstoff møter vi også kvinner som uten formell legitimitet kunne innta myndige posisjoner i sine lokalsamfunn. Det dreier seg om kvinner som ut fra personlige egenskaper og sterk motivasjon hadde skaffet seg et større handlingsrom enn bedehusets kjønnsregime i utgangspunktet skulle tilsi. Uten å markere seg som åpent opposisjonelle valgte de en framtrøden som utfordret

budet om underordning under mannen. Noen av dem kunne opptre med en djervhet som støtte an også mot storsamfunnets kjønnsrollekodeks – vi hører om kvinner som kunne gå i dispuTT med både prest og predikant dersom de var uenige i deres trosutlegning. En og annen gang kan vi også støte på fortellinger om kvinner som har fått uoffisiell aksept for å opptre i rollen som predikanter. Det er kvinner i slike *uformelle eliteposisjoner* vi nå skal søke nærmere kunnskap om.

Uformelle eliteposisjoner

I tidligere arbeider (2000 og 2006) har jeg skissert et portrett av Ingebjørg Berge (1866–1933) og latt henne stå som idealtypisk representant for kategorien kvinner i uformelle eliteposisjoner. Ingebjørg kom fra Fyresdal i Telemark, men bosatte seg i Bygland sogn i Setesdal, der hun levde ugift og livnærte seg ved å sy for folk. Uten basis i noe formelt verv etablerte hun seg som en lederskikkelse i det kristelige foreningsmiljøet. Hun så seg selv som utvalgt til bønnetjeneste, hun opptrådte som sjelesørger og fulgte særlig barn og unge med våken oppmerksomhet. Hun besøkte syke og gamle og inviterte jevnlig kvinner til oppbyggelig samvær. Ingebjørg ble rådspurt før viktige beslutninger skulle fattes i bedehusmiljøet, og hun kunne gå i rette med presten eller med omreisende predikanter dersom hun mente de trengte korrektiver til sin utlegning av Bibelens ord. Så langt vi kan følge henne gjennom de beretninger tradisjonen formidler, ser det ut til at hun respekterte forbudet mot å tale offentlig. Men ellers er det lite som tyder på at hun brydde seg om budet om å underordne seg mannlig autoritet.

Gjennom materialet som speiler bedehusets tradisjonsformidling, møter vi en rekke kvinner som ser ut til å ha hatt lignende eliteposisjoner i sine lokalsamfunn. De presenteres

i korte fortellinger som er nedskrevet på bakgrunn av lokale overleveringer. På ett punkt må det gis rom for nyanser: Vi finner eksempler på at kvinner med posisjoner tilsvarende den Ingebjørg Berge hadde, også hadde et formelt ansvar for lagsvirksomhet. Men da dreier det seg om beskjedne lederverv i en kvinneforening eller et barnelag. Slike verv kan neppe betraktes som noen solid basis for makt. Så alt i alt står det fast at de myndige kvinne- rollene vi her søker å avdekke, i hovedsak ble utformet uavhengig av formelle verv. Påfallende ofte dreier det seg om ugifte kvinner som har sett det som en livsoppgave å gå inn i en form for kristelig tjeneste. I noen tilfeller handler det om ektepar som har virket i fellesskap, men der særlig kona blir framhevet for sin innsats. For å få nærmere innblikk i hvordan disse kvinnene skapte sine handlingsrom, kan det være hensiktsmessig å gruppere dem ut fra hvilke arenaer de valgte, og hvilke personlige og sosiale ressurser de utnyttet.

Yrkesmessig basis

Blant ugifte kvinner finner vi en rekke eksempler som peker mot kopling mellom deres uformelle eliteposisjon og et yrke som innebar bred sosial kontaktflate. Ofte dreier det seg om kvinner som – i likhet med Ingebjørg Berge – livnærte seg ved søm. Om de drev sin virksomhet rundt om i husene, eller de tok imot kunder i sitt eget hjem, kom de gjennom sin yrkesrolle til å få et vidt kontaktnett i sine lokalsamfunn. Inger Sortland (f. 1865) var herreskredder og drev ambulerende virksomhet på Bremnes i Hardanger. Under skiftende opphold rundt i private hjem kombinerte hun det praktiske arbeidet med religiøs agitasjon og oppfordringer om støtte til bestemte misjonsformål. Madella Seglem (1855–1933) drev før hun giftet seg systue i Åkravik i Sunnhordland, der hun om kveldene samlet unge jenter til kristelig sang og opplesning. Hanna

Reinen (f. 1873), som drev systue i Sogndalsfjora, tok ungjenter i lære samtidig som hun daglig drev religiøs oppbyggelse – «det vart mest som ein kristeleg ungdomsskule». Ut fra denne virksomheten bygde hun en posisjon som i lengre tid gjorde henne til «førar for den vakte ungdomsflokken i bygda». ¹⁸

I andre tilfeller kunne det være arbeidet i en landhandel som ga kvinner basis for kristelig bigeskjeft. Gunhild Moen drev landhandel i Bud ved Romsdalskysten omkring år 1900. Hun blir karakterisert som gavmild og hjelpsom, men med et fast drag om munnen når hun oppfordret kundene til å tenke alvorlig over «det eine naudsynlege» – det vil si arbeidet for sin sjels frelse i evigheten. Folk mente hun drev butikk mest for få høve til å drive religiøs påvirkning – «Såleis gjorde ho to arbeid på same tid, handla og preika» (Straume 1950:228). ¹⁹

Åpent hus

I en kategori for seg kommer kvinner som var gift med emissærer eller med menn som hadde ledende posisjoner innenfor det lokale foreningslivet. Dette var mannlige eliteposisjoner som ofte medførte at hjemmet ble åpnet for en form for halvoffentlig virksomhet med både formelle og uformelle møter. Ektefellene til menn i slike posisjoner levde innenfor rammer som i utgangspunktet ligner den rollen som like fram til vår tid er blitt prestekonene til del. Om Anne Tue, gardkone, gift med emissæren Karl Tue på Sunnmøre, fortelles det at hun så på «garden og heimen ... som ein stad der ho skulle tena Gud». På denne gården fikk omreisende predikanter husly, og der ble det holdt møter – «Heimen vart som eit bedehus.» Anne ble tidlig enke, men holdt fortsatt åpent hus for kristelige samlinger, og hun tok imot folk som søkte råd og støtte – «Det var som ho såg heile bygda, og heile bygda såg henne» (Straume 1950:207 ff., sitater s. 207). Fortel-

lingene om Severine (f. 1861) og Jørgen Hagen i Kristiansand viser hvordan slike ektepar også i bymiljøer kunne drive en nærmest institusjonalisert kristelig virksomhet. Mens Jørgen gjorde seg gjeldende i framtreddende organisasjonsverv, åpnet Severine hjemmet sitt for «misjonsfolket» og gjorde det til «ein åndeleg kraftstasjon» (Handeland 1948:212).

Det finnes også eksempler på at enslige kvinner åpnet sine stuer som en form for uoffisielle møterom. Vi har sett at systuer kunne kombineres med kristelig møtevirksomhet, men også uten tilknytning til yrke kunne enkelte kvinner se det som en form for religiøs tjeneste å legge til rette for uformelle sammenkomster. Da Petra Olaviussen (1856–1937) fra Ulstein på Sunnmøre ble sittende som barnløs enke, slo hun seg ned i et lite hus der hun tok imot folk som ville komme til «samtalemøter». Hun snakket alvorlig med gjestene om religiøse emner, og møtte dem både med «tukt og trøyst» (Straume 1950:202 ff., sitat s. 205). Hos Randi Telhaug i Eiken på indre Agder fikk bygdas unge tidlig på 1900-tallet en møteplass. Randi inviterte dem inn og ga samværet form av en kristelig oppbyggelse, med samtale, sang og bønn. Ikke bare ungdom, men folk fra ulike aldersgrupper søkte i dette huset fellesskap før og etter bedehusets tillyste møteprogram (Handeland 1948:471). En kvinne som slik ga hus til religiøse samlinger, fylte en rolle som kunne gi henne betydelig autoritet. I sin egen stue hadde hun et godt utgangspunkt for å forme samværet og styre samtalen. Situasjonen har visse likhetstrekk med den posisjon enkelte av byborgerskapets kvinner kunne innta, når de på 1700- og 1800-tallet holdt litterær salong (Steinfeld 1998).

Forbønn og diakonal tjeneste

Både gifte og ugifte kvinner kunne gå inn i en form for selvpålagt diakonal tjeneste som ga dem myndighet basert på allmenn respekt for

den filantropiske innsatsen de gjorde. De kunne ta på seg pleie av gamle og syke, men de så det som vel så viktig å møte sine medmenesker i personlige samtaler med religiøst siktemål. Om Rakel Eriksdotter Indrebø (f. 1833) i Førde heter det at folk heller sendte bud etter henne enn etter presten «når det vart dødsens alvor» (Straume 1952:273). Anna Vereide (f. 1879) i Gloppen var en av mange kvinner som tok ansvar for barnas søndagsskole i sitt nabolag, og som ellers var kjent for å ha et «godt lag med privat sjelesorg». Hun kunne også ta opp vanskelige spørsmål med presten og mekle mellom folk som kom i strid (Straume 1952:295).

Så var det nok ikke fritt for at geskjeftige nabolagsforkynnere også kunne bli opplevd som temmelig påtrengende når de spilte opp for folk som ikke delte deres entusiasme for vekkelseskristendom. Om Gyri Andvik, aktiv i bedehusmiljøet i Masfjord i mellomkrigstiden, får vi vite at hun kunne være mild som en mor og streng som en dommer. Hun blir karakterisert som en av «desse farlege kristne» som «alltid ville slå eit slag for Kristus». Når Gyri var i nærheten, kunne ingen kjenne seg trygge for «eit åtak» (Straume 1952:332). Ettersom bedehusets egne tradisjonsformidlere helst vil la sine aktører framtre i et godt lys, er det mest mellom linjene vi kan finne antydninger om hvordan utenforstående kan ha opplevd deres pågående framstøt.

I bedehuskulturens tradisjonsstoff er begrepet «bønnekvinne» gjerne brukt om slike som ble tillagt særlige evner til å få Gud i tale. Slik tradisjonen forteller at Åshild Undeberg gjennom forbønn framvirket vekkelsen i Vrådal i 1860, mente folk i Setesdal at det var Ingebjørg Berge som hadde gjort forarbeidet til en vekkelse i Bykle på 1920-tallet. Ingebjørg delte selv denne troen. I tråd med bedehusets billedbruk tenkte hun seg at bønnene hun ba, ble samlet i skåler og båret fram for Gud. Da

vekkelsen kom, oppfattet hun dette slik, at «bønneskålene» nå endelig var fulle, slik at Gud «sendte vekkelse» til bygda (Seland 2006:127 f. og 323).

Bønn og forbønn utgjorde ikke noen altoppslukende tjeneste, men forpliktelse og kontinuitet blir understreket i beretninger som legger vekt på å få fram hvor mye tid og krefter disse kvinnene la i sin bønnetjeneste. Om Anna Tvedt Olsen (d. 1949) fra Ølen i Sunnhordland blir det sagt at «ho hadde mang ein strid i bøneromet sitt» (Straume 1960:120). Anna var en av dem som hadde sitt faste bønnested – det kunne være i hus eller uthus, eller ute i naturen. En bønnekvinne kunne be om helbredelse for syke eller om beskyttelse for mennene som var ute på fiske. Hun ba jevnlig om velsignelse for bygdefolket, og om at de som var «verdslige» og holdt seg unna bedehuset, måtte bli ledet til omvendelse og «rett tro». Bønnekvinnene hadde dessuten generell tillit som rådgivere. Oftest dreide det seg om sjelesorg, men flere av dem ble sett som kloke og dyktige også når det gjaldt hverdagslivets utfordringer.

Når vi en sjelden gang støter på beretninger om menn som viet seg til forbønn og sjelesorg, gjelder det oftest gifte menn som har delt denne statusen med sin ektefelle. Vi kan finne betegnelsen «bønnefolk» brukt om slike ektepar. Bare en enkelt gang har jeg sett omtale av en «bønnemann». Da dreide det seg om en kar som var lite for seg i det ytre, men som på bedehuset likevel ble verdsatt for sin kristelige iver (Straume 1951:132 f.). Karakteristikk av denne mannen ligner beskrivelser av kvinner som så et kall i tilsvarende oppgaver. Men i dette tilfellet får vi vite at den ydmyke og stillfarende Ole bønnemann var en som folk flest så litt ned på. Han utfoldet seg på en måte som høyst sannsynlig ville gitt en kvinne respekt og status, men som ble sett som heller ynkelig når det gjaldt en mann.

Bedehusets mannlige elite ble også mye

brukt i sjelesorg. Men da dreide det seg om en rolle de tok på seg i tilknytning til sine formelle posisjoner, som organisatoriske lederverv og emissærtjeneste. Da kunne ydmykhet betraktes som en komplementær kvalitet, sett i forhold til den formelle myndighet mannen representerte, men en kvalitet som også styrket hans omdømme. Ettersom kvinnene for det meste var nektet adgang til formelle eliteposisjoner, kunne de mest engasjerte blant dem mer helhjertet velge å gå inn i en selv pålagt «hyrdetjeneste» og mer entydig bli verdsett for sitt stillferdige virke.

sammen med en kvinne som kunne bidra med sang, kanskje også med gitarspill eller andre former for musikkinnslag i samlingene.

Lekmannsrørslas kvinner ser i det store og hele ut til å ha respektert de formelle grensene for sitt handlingsrom. Men i vekkelsestider, da lekmannsmiljøene på mange vis markerte en form for unntakstilstand, kunne også kjønnsrollegrensene bli mer tøyelige. Møteposten «frie vitnesbyrd» åpnet for at alle, også kvinner, kunne ta ordet, og noen kunne benytte denne taleposisjonen på måter som tenderte mot regulær forkynnelse.

Slik vi kjenner bedehusets kjønnsrollekodeks, er det bemerkelsesverdig at kvinnelige predikanter faktisk ble tatt imot i kristelige forsamlinger.

«Ordets forkynnelse»

Bibeltolkninger som krevde at kvinnen skulle «tie i forsamlingen» og at bare menn kunne forvalte læreansvar, har stått sterkt i lekmannskristne miljøer like fram til i dag. Dette synet har som kjent vært forfektet med styrke også av statskirkens embetsmenn, der konservative og liberale teologer langt opp mot vår tid har hatt harde konfrontasjoner i debatten om kvinnelige prester. Forbudet mot at kvinner fikk forkynne, kunne kompenseres ved sanglige uttrykk. Helt fra den tidligste generasjonen av haugianere var det en tradisjon for at kvinner skrev religiøse sangtekster. Denne tradisjonen ble ført videre innenfor bedehuskulturen og kunne representere et betydelig frirom for den som ville meddele seg gjennom ord. En vakker sangstemme var dessuten høyt verdsett i kristelige møter, og med utgangspunkt i et særlig talent kunne kvinner gjøre seg gjeldende som solister. Mange predikanter så seg tjent med å opptre

En og annen gang hører vi – som i Hans Nielsen Hauges tid – om kvinner som har reist som predikanter. Slik vi kjenner bedehusets kjønnsrollekodeks, er det bemerkelsesverdig at kvinnelige predikanter faktisk ble tatt imot i kristelige forsamlinger. Men det sier sitt at de få tilfellene vi kjenner, gjelder kvinner som «reiste fritt» – det vil si uten noen form for organisasjonsmessig støtte eller autorisasjon.

Det skal ha falt biskopen tungt for brystet at en kvinnelig predikant var i virksomhet under en vekkelse i Sirdal vest på Agder, rundt år 1900. Den lokale sognepresten skal ha frarådt at dette spørsmålet ble tatt opp med menigheten under visitasmøtet, for folk «vil ikke kunne forstå dette i denne brytningstid». Presten kunne opplyse at mange i forsamlingen var blitt vakt ved denne kvinnens forkynnelse, og at det ville bli oppfattet som rent ukristelig om bispemannen ga seg til å kritisere henne (Anker-Goli 1945:70).²⁰

I bedehusets tradisjonsmateriale finner vi også omtale av kvinner som har holdt vekkel-sesappeller de første tiårene av 1900-tallet. En Kristianna Leirvik fra Romsdal skal ha talt i forsamlinger flere steder i landet omkring 1910 (Straume 1957:85 f). Og Elisabeth Hovda, gårdbrukerdatter fra Talgje i Rogaland, var kjent og verdsatt for sine vekkel-sesappeller over store deler av sørvestlandet på 1920- og 1930-tallet (Straume 1957:169 f.).²¹ Disse kvinnene har uten tvil talt til større forsamlinger. Men som vi var inne på når det gjaldt den første generasjonen av haugianer-kvinner, er kildene også for denne tiden uklare med tanke på hva som ligger i begrepet kvinnelig predikant. Vi vet ikke om eller i hvilken grad det ble stilt andre krav og forventninger til en kvinnelig enn til en mannlig møtetaler. Det ville i så fall være særlig aktuelt i spørsmål som grenser opp mot bibeltolkning og læreansvar – et område som både kirke og lekmanns-rørsle jo har vært omhyggelige med å reservere for mannlig autoritet.

Men kvinnelige predikanter var et sjeldent fenomen. Gruppen vi her har karakterisert som kvinner i uformelle eliteposisjoner, har helst på mer stillferdige måter skapt sine handlingsrom og hevdet sin autoritet. Vi ser hvordan de førte videre en eldre tradisjon for uformell religiøs makt, men tilpasset sitt virke etter de rammene det moderne foreningslivet ga. Det er også trekk ved deres virksomhet og deres posisjon som minner om nonnens plass innenfor den katolske kirke. Her har grunn-tanken vært at noen mennesker skulle tjene fellesskapet ved helt og fullt å vie sitt liv til bønn og filantropi. Gjennom bedehusets «bønnekvinner» blir en lignende tankegang – tilsynelatende ubesværet – overført til luthersk kontekst.

Når det gjelder Ingebjørg Berge, ser vi at hennes posisjon i lokalsamfunnet var bygd på et bredt fundament. Med bedehuset som

utgangspunkt kombinerte hun en form for diakonal tjeneste med innsats på ulike felt. Hun utnyttet kontaktnettet hun fikk i yrkesrollen som syerske, og betjente sine kunder både med håndverk og bibelord. Særlige talenter gjorde at hun kunne utfolde seg som sangsolist på religiøse møter. Hun holdt hus for kvinner som ville samles til religiøs oppbyggelse, og hun drev sitt personlige program for veiledning av barn og unge. Hun var dessuten verd-satt som samtalepartner for profesjonelle forkynnere. Slik la hun grunnlag for en uformell, men langt mer aktiv og innflytelsesrik posisjon enn både borgerlig og kristelig kjønnsrolleko-deks strengt tatt ga rom for.

Heltinnebilder

Bildene som trer fram på bakgrunn av bedehusets tradisjonsformidling, forteller om en rekke selvstendige og sterkt motiverte kvinner som innenfor sin krets eller sitt lokalsamfunn har forvaltet betydelig religiøs makt. Om de ikke åpent opponerte mot bevegelsens kjønns-regime, opptrådte de på flere måter grense-overskridende i forhold til budet om kvinnens underordning under mannen. Ettersom de ikke innehadde formelle verv, framtrer de med uklare distinksjoner, og det er få spor etter dem i organisasjonenes arkiver. Men fortellingene som formidles, viser hvordan myndige kvinne-roller på visse betingelser er blitt idealisert i den kristelige kulturens kollektive minne.

De kristelige organisasjonenes historieforvaltere vil gjerne framheve forbindelse til Haugerørsla. Til tross for det kontroversielle i at kvinner på Hans Nielsen Hauges tid kunne virke som forkynnere og ledere, har bedehus-tradisjonen gitt dem en opphøyd plass i sitt anegalleri. Her finner vi også framstående representanter for senere generasjoner haugianerkvinner, som på mer stillferdige måter har utfoldet religiøs myndighet. I denne fortel-

lertradisjonen får Haugerørslas kvinner framstå i et mytisk skjær. De overgår alle i fromhet, klokskap og dyktighet, og de blir tillagt en autoritet som har utspring i en særegen forbindelse med det guddommelige.

Det er glidende overganger mellom rollene som avtegner seg i beretninger om Hauge-rørslas heltinner og bedehusets kvinner i uformelle eliteposisjoner. Nå handler det om kvinner som skapte sine handlingsrom innenfor rammene av det lokale bedehusmiljøet, og på de betingelser det institusjonaliserte foreningslivet skapte. Bildene som framkalles, inneholder mer realinformasjon enn det som gjelder for haugianerkvinnene, og skikkelsene som trer fram, blir mer troverdige som mennesker med ulike trekk. Men også disse kvinnene gestaltet som en form for heltinner, med vekt på fromhet, klokskap og en særlig evne til kontakt med Gud.

Trekk som går igjen både i fortellingene fra haugianermiljøene og fra bedehuskulturen, er virksomheten som «bønnekvinner» og sjelesørgere, filantropisk innsats og en særlig omtanke for barn og unge. Kristelig selvtrygghet i møte med prest og predikant – gjerne med teologisk korrektiv for øye – er også et felles kjennemerke. Grunnleggende forskjeller ligger i det organisatoriske rammeverket. Mens haugianerkvinnene hadde sin bakgrunn i en førmoderne, løst strukturert bevegelse, ble misjonsbevegelsens uformelle eliteposisjoner formet i tilknytning til en mer fasttømret organisasjon, der formelle posisjoner lenge var forbeholdt menn. Bedehuset representerte en form for offentlig arena, og budet om at kvinner skulle «tie i forsamlingen» ble skarpe aksentuert.

Men innenfor disse strukturene har enkelte kvinner sett mulighetene for å skape et meningsfylt handlingsrom og til å tre inn i roller som ga dem betydelig religiøs makt. Fortellinger om kvinner i slike uformelle eliteposi-

sjoner dekker tidsrommet fram til cirka 1940, men det blir stadig færre av dem jo lenger opp i tid vi kommer. Det er interessant å merke seg at beretninger om denne uformelle eliten avtar og blir borte i takt med at organisasjonene gir kvinnene demokratiske rettigheter og tilgang til formelle verv. ★

Kilder

- Anker-Goli, S(ofus) 1945. *Sirdalspresten*. Bergen: Sambaandets forlag.
- Bøe, Gunvald (utgiver) 1965. *Biskop Johan Christian Heuch. Visitasberetninger 1889–1902*. Oslo: Lunde.
- Handeland, Oscar 1948. *Kristenliv på Agder. 50-årsskrift for Agder krins av Det norske lutherske kinamisjonsforbund*. Oslo: Forbundets forlag.
- Heggtveit, H(allvard) G(unleikson) 1912–1920. *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede. Et Bidrag til dens Historie*. bd. I, Kristiania 1905–1911, og bd. II, Kristiania: Cammermeyer.
- Ording, Hans N.H. (red.) 1949. *Hans Nielsen Hauges skrifter* bd.II, Oslo 1948 og bd. III, Oslo: Andaktsbokselskapet.
- Steane, John 1906. *Gunhild Svendsdatter. Middelet til en religiøs vækkelse i Øvre Telemarken i 60-aarene*. Skien: Erik St. Nilssen.
- Straume, Jakob 1950. *Kristenliv i Sunnmøre og Romsdal. Eit festskrift*. Bergen: Lunde.
- Straume, Jakob 1951. *Kristenliv i Nordmøre, Eit festskrift*. Bergen: Lunde.
- Straume, Jakob 1952. *Kristenliv i Bjørgvin. Frå Selje til Sund. Eit festskrift*. Bergen krins av Norsk luthersk misjonssamband. Bergen: Lunde.
- Straume, Jakob 1957. *Kristenliv i Rogaland. Frå Hauge-sund til Hidra. Rogaland krins av Norsk luthersk misjonssamband*. Bergen: Lunde.
- Straume, Jakob 1960. *Kristenliv i Hardanger, Sunnhordland og Karmsund. Eit sogeskrift. Haguesund-Sunnhordland og Hardanger krins av Norsk luthersk misjonssamband*. Bergen: Lunde.
- Svendsen, Sigrid 1929. *En vækkelse*. Oslo: Lutherstiftelsen.

Faglitteratur

- Amundsen, Arne Bugge 1995. «'Mig Engelen tiltalte saa ...' Folkelige visjoner som kulturell kommunikasjon». I: Arne B. Amundsen og Anne Eriksen (red.): «Sæt ikke Vantro i min Overtroes Sted.» *Studier i folketra og folkelig religiøsitet*. Festskrift til Ørnulf Hodne, Oslo: Novus forlag.
- Bynum, Caroline Walker 2004. *Hellig føde, hellig faste. Kvinner og mat i middelalderen*. Oslo: Pax.
- Børresen, Kari Elisabeth 1994. «Matristikk: Kirkemødre i senantikk og middelalder». *Kyrkohistorisk Årsskrift*.
- Børresen, Kari Elisabeth 1995. «Women's Studies of the Christian Tradition. New Perspectives». I Ursula King (red.): *Religion and Gender*. Oxford: Blackwell.

- Cullberg, Johan, Karin Johannisson og Owe Wickström (red.) 1996. *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap*. Stockholm: Forlaget Natur og kultur.
- Fet, Jostein 1995. *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Furseth, Inger 1999. *People, Faith and Transition. A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s–1905*. Doktorgradsavhandling i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Golf, Olav 1998. *Den haugianske kvinnebevegelse*. Oslo: Eget forlag.
- Hagemann, Gro og Anne Krogstad 1994. «Kvinner som vil». Introduksjon ved redaktørene. I: Gro Hagemann og Anne Krogstad (red.): *Høydeskrekk. Kvinner og offentlighet*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Hammar, Inger 1999. *Emanicipation och religion. Den svenska kvinnörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca. 1860–1900*. Stockholm: Carlssons.
- Johannisson, Karin 1998. «Kroppens teater: flickors dårskap». I: Karin Johannisson: *Kroppens tunna skal. Sex essäer om kropp, historia och kultur*. Stockholm: PAN/Norstedt.
- Lerner, Gerda 1993. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. New York: Oxford University Press.
- Mikaelsson, Lisbeth 2000. *Kallets ekko: studier i misjon og selvbiografi*. Doktorgradsavhandling, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Bergen.
- Molland, Einar 1961. *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*. Oslo: Forlaget Land og kirke.
- Molland, Einar 1968. *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundre*. Oslo: Gyldendal.
- Norseth, Kristin 2007. «La oss bryte over tvert med vor stumhet!» Kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912. Doktorgradsavhandling, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.
- Predelli, Line Nyhagen 1998. *Contested Patriarchy and Missionary Feminism: The Norwegian Missionary Society in nineteenth Century Norway and Madagascar*. Doktorgradsavhandling (Ph.D.), University of Southern California.
- Rasmussen, Tarald 1996. «Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge på 1800-tallet». I: Tarald Rasmussen og Trygve Kuller (red.): *Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge*. KYLTs skriftserie nr. 5. Oslo: Norges forskningsråd.
- Seland, Bjørg 2000. «'Called by the Lord' – Women's Place in the Norwegian Missionary Movement». I: Pirjo Markkola (red.): *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Seland, Bjørg 2006. *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Seland, Bjørg og Olaf Agedal 2008. *Vekkelsesvind. Den norske vekkingskristendommen*. Oslo: Det norske samlaget.
- Sky, Jeanette 2007. *Kjønn og religion*. Oslo: Pax.
- Steinfeld, Torill 1998. «Uskyldig munthered og landlig fornøyelse: eremitasjeliv og «garden perties» på norsk omkring 1800». I: Anne Scott Sørensen (red.): *Nordisk salongkultur. En studie i nordisk skånånd og salonmiljøer 1780–1850*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Wertsch, James V. 2002. *Voices of collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noter

- 1 Se også Børresen 1995 om de historiske røttene for kristendommens kjønnsrollemodeller.
- 2 En mer kortfattet versjon av Johannissons studie finnes i artikkelen «Dårskap og kultur. Om heliga flickor», i Cullberg mfl. (red.) 1996.
- 3 Johannisson nytter begrepet ekstase med den betydning moderne religionspsykologi legger i ordet, dvs. om særskilte sinnstilstander der normale sanseinntrykk og vanlige kommunikasjonsevner er svekket eller endret, og individet har en opplevelse av å motta inntrykk fra en oversanselig verden.
- 4 Referansen til Burke gjelder verket *Folklig kultur i Europa 1500–1800* (1978), Malmø 1983.
- 5 I Sverige og i andre land med statskirkeordning ble tilsvarende bevegelser i større grad organisert som frikirkelige trossamfunn. Når nordmenn – til tross for liberale dissenterlover – for størstedelen kom til å holde fast ved sin formelle tilknytning til statskirken, kan dette et stykke på vei forklares med sterke tradisjoner for religiøs enhetskultur. Men det har i tillegg hatt stor betydning at prestskapet har vist vilje til å inngå strategiske kompromisser med den kristelige bevegelsen. (For en kort oversikt over utviklingen i forholdet mellom kirke og lekmannsbevegelse, se Molland 1968).
- 6 Straffeforfølgelsen av haugianerne ble grunnlagt dels ved brudd på konventikkelplakaten av 1741, som forbød religiøse samlinger uten medvirkning eller tilsyn av en prest, dels ved brudd på lovverk som regulerte handels- og håndverksnæring.
- 7 Furseths studie tar utgangspunkt i ressursmobiliseringsteori og omfatter i alt tre folkelige bevegelser: Lofthusreisninga, Haugerørsla og tidlig metodistisk organisering.
- 8 De første kvinnelige misjonærene som reiste ut for norske organisasjoner, fikk oppgaver som var begrenset til praktisk og filantropisk arbeid. «Ordets forkynelse» var i tråd med tradisjonelt kristent kjønnsregime forbeholdt menn, men kvinnelige misjonærer kunne ved gitte anledninger få tale til forsamlinger som besto av kvinner og barn (se f.eks. Predelli 1998). Et annet uttrykk for spennvidde i lutherdommens forståelse av kjønn og samfunn finner vi i historikeren Inger Hammars forskning, idet hun viser hvordan den svenske kvinnebevegelsen på 1800-tallet søkte legitimitet for emansipasjonstanken i religiøst tankegods (Hammar 1999).
- 9 NMS ga i 1904 kvinnelige medlemmer stemmerett og begrenset valgbarhet, i 1939 fikk kvinnene fulle medlemsretter i denne organisasjonen. For samlet oversikt over utviklingen når det gjelder kvinners medlemsretter i ulike misjonsorganisasjoner, se Norseth 2007.
- 10 En viktig kilde utgjør bokserien *Kristenliv*, utgitt av Norsk luthersk misjonssamband (NLM) i perioden 1948–1965. Hver bok dekker en eller flere av NLMs

- kretser, men tar sikte på å favne om folkelig religiøs bevegelse på tvers av organisatoriske grenser. Enkelte biografiske tilleggsopplysninger er hentet fra folketellinger og kirkebøker. Kildematerialet varierer sterkt både når det gjelder informasjonsverdi og framstillingsform. Oftest må vi nøye oss med sparsomme opplysninger, men vi finner også fyldige fortellinger som gir mulighet for mer utdypende analyse. Med unntak for fortellinger om Gunhild Svendsdatter fra Vrådal i Telemark er materialet i hovedsak avgrenset til området der den religiøse bevegelsen fikk sterkest gjennomslag: Agder og vestlandsfylkene.
- 11 Tradisjonsstoff om Gunhild Svendsdatter og vekkelsen i Vrådal er publisert i flere bøker, den første ble trykt i 1906 (Steane). Den mest omfattende beretningen er gitt ved Sigrid Svendsen (1929).
 - 12 Forfatterens case-studie, under arbeid.
 - 13 Allerede forsommeren 1860 fikk de vakte i Vrådal besøk av utsendinger fra indremisjonen i Skien. Det ble stiftet en forening for «hedningemisjon» i bygda i 1861, og en fellesforening for indremisjon ble stiftet for Vrådal og fire nabobygder i 1865.
 - 14 Golfs framstilling bygger her hovedsakelig på Heggteveit 1905–1911, passim.
 - 15 Om fire navngitte haugianerkvinner – her etter Golf 1998, (i rekkefølge) side 26, 24, 27 og 22.
 - 16 Sitert etter Hauges preken «Pintsedag, Lectien» (1800). Se også «Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke» (1798) i bd. II, Ording (red.) 1948, s. 75.
 - 17 Indremisjonsforeningen i Skien ble grunnlagt i 1853 av presten Gustav Adolph Lammers (1802–1878). Lammers bygde i første omgang sin vekkelsesforkynnelse på en den tyske pietistiske tradisjon, som også dannet grunnlag for haugianismen, men kom i tvil om visse teologiske lærespørsmål, bl.a. når det gjaldt synet på barnedåp, og dette førte til brudd med statskirken.
 - 18 Eksempler i dette avsnittet er hentet fra (i rekkefølge) Straume 1960, s. 49 f. og s. 148 f. og Straume 1952, s. 362 ff., sitat s. 363.
 - 19 Det «eine naudsynlege» refererer til pietismens kjernebudskap – i eldre formuleringer «det ene fornødne».
 - 20 Tidfestet etter biskop Heuchs visitasberetninger, gjengitt i Bøe (red.) 1965. Biskopen har selv nevnt «Kvindeprædiken» som et av de spørsmål han tok opp på visitasmøtet i Sirdal dette året.
 - 21 Om Elisabeth Hovda: se også Straume 1957, passim.



KOMMENTAR

KARI ELISABETH BØRRESEN

Matristics: Medieval and Early Modern God-Language

The present essay describes Matristic discourse on God and humanity during the European Middle Ages, Renaissance and Baroque. This innovative God-language was reinvented by 19th century feminists arguing for women's socio-political equality with men. Since the 20th century, the Matristic concept of women's Godlikeness is further invoked to secure women's universal human rights and also to claim women's cultic capability in the Catholic and Orthodox Churches.

1. From Patristics to Matristics

Nearly all known women writers from Late Antiquity and the Middle Ages are preserved within the Christian tradition. From the early medieval period onwards, they become less marginal and more numerous (Jensen 2003, Dronke 1994). Although transmitted by ecclesiastical establishments and often censored, redacted or translated by male clerics and confessors, these female authors display various strategies for transforming androcentric doctrine and symbolism. Nevertheless, it is important to note that all surviving female writers accept the contradictory axiom of traditional Christian anthropology, namely men's creational priority and women's salvational parity (Børresen 1995). From a medieval perspective of Godwilled gender hierarchy, women's redeemed equivalence is understood as God's enhancement of inferior femaleness to the level of Godlike male humanity. Inversely, female weakness can incorporate God's lowering of Himself through Christ's incarnation (Bynum 1987, 1991). In terms of manifesting divine power, feeble women can serve as God's chosen instruments by prophetic charisma or mystical grace, thus anticipating their redemptive fulfilment. Medieval women's history, hagiography and written works amply demonstrate their proficient exploitation of this religious outlet for female assertion. Considered to be creationally inferior, these sainted foremothers invoke divinely inspired revelations in order to actualise their God-given empowerment. Consequently, the Church tolerated female mystics, but only when they submitted to clerical control.

Traditional Christian doctrine and symbolism were formed by the Church Fathers' Graeco-Roman inculturation, mainly between the 3rd and the 5th centuries. This Patristic innovation was emulated by the Northern

European Church Mothers' transformation of Christian God-language, mainly between the 12th and the 15th centuries. Therefore, I introduced the terms «Matristic/Matristics» in order to designate their achievement, which followed from a less male-centred Germanic, Scandinavian and Anglo-Saxon culture (Børresen & Vogt 1993, 13–127, Børresen 2002, 145–272). The doctrinal interplay between Patristic and Matristic inculturation is particularly manifest in the historically shifting understanding of human Godlikeness, which was structured through three main stages (ed. Børresen 1995).

2. Male, asexual and holistic Godlikeness

Based on the monotheistic interaction of andromorphic Godhead and theomorphic man, the creation to God's image was first defined as an exclusively male privilege (Gen. 1,26–27a; I Cor. 11,7). Nevertheless, women could achieve salvational Godlikeness by «becoming male» in Christ (Eph. 4,13; cf. Ev. Thom. 114). This literal exegesis remained valid until the 5th century and persisted in medieval Canon Law, where the female lack of *imago Dei* served to justify women's submission in society and Church. It is important to observe that the ensuing cultic impediment of femaleness (*impedimentum sexus*) still excludes women from priestly ordination in the Catholic and Orthodox Churches.

Based on the Platonised interaction of meta-sexual Godhead and asexual Godlikeness, 4th century Church Fathers could attribute God's image to women's spiritual souls already from creation (Gen. 1,27b removed from 1,28 and connected to 1,26–27a, by invoking Gal. 3,28 and veiling I Cor. 11,7). Nevertheless, this dualist exegesis did not abolish the gender-specific subordination

of human females in terrestrial life. It is essential to know that the Patristic definition of sexless *imago Dei* remained valid in Western theology until the early 20th century and persists in Orthodox doctrine. When Renaissance and Early Modern feminists, like Christine de Pizan (died ca. 1430), Marie Le Jars de Gournay (died 1645) and Anna Maria van Schurman (died 1678), claimed women's equal right to education, they argued that women also possess God's image in their rational and therefore sexless souls. This dualist revival is succinctly expressed in the Cartesian adage: «l'âme n'a point de sexe».

The third and current stage of holistic Godlikeness, attributed to women and men *qua* male or female human beings, which became normative in Western theology from the late 20th century, was initiated by medieval Church Mothers. Reinvented by 19th century feminist theologians, like Aasta Hansteen (1878) and Elizabeth Cady Stanton (1895), they invoked women's Godlikeness in order to obtain socio-political equality with men. In medieval matristics, the Early Christian and Patristic concepts of women's redemptive equivalence by «becoming male» in Christ or claiming asexual Godlikeness were relinquished. Perspicaciously challenging the correlated andromorphic or metasexual God-language, leading women theologians described God as gynecomorphic in order to provide a model of female Godlikeness.

3. Hildegard von Bingen (died 1179)

Like so many surplus daughters of noble parents, Hildegard was given to God at the age of eight and became a widely learned Benedictine abbess. In her main theological work, *Scivias* (1151), God's revelatory Wisdom appears as a female figure (Newman 1987, Gössmann 1995). The universe is visualised as being con-

tinuously upheld by this shaping, permeating and protecting *Sapientia* (III,4,15; III,9,25). When Hildegard describes God's transcendence with male imagery and God's immanence with female imagery, she builds on previous sapiential tradition. Linked to I Cor. 1,23-24, where God's incarnated, suffering Son and God's revealing Wisdom converge, medieval use of female metaphors to describe Christ's human nature reformulates early Christology. In this perspective, Hildegard's vision is original in the sense that God's *Sapientia* provides a model of perfect female humanity, *feminea forma*.

Despite her validation of human femaleness as reflecting divine Wisdom, Hildegard is opposed to women's priestly ordination (*Scivias* II,6,76-77). Combining androcentric gynecology and traditional Adam-Christ typology (Rom. 5,12; Eph. 5,32), she argues that women's receptive role in procreation makes them incapable of performing the sacramental consecration of eucharistic bread and wine. Thus, priestly activity is defined as a male sex role, with Christ as the exemplary High Priest.

Although authorised by pope Eugenius III to pursue her visionary writing (1147), and a staunch papalist against the emperor Frederick Barbarossa, Hildegard never reached canonisation. Her process, initiated in 1233-1237, was abandoned in spite of new attempts in 1243 and 1317. In 1940, the Vatican authorised a liturgical cult for Hildegard in Germany. Due to her ambivalent fame among feminist theologians and New Age protagonists, Hildegard is precisely characterised as a «still un-canonized neo-canonical saint» (Newman, in ed. Mooney 1999).

4. Birgitta of Sweden (died 1373, canonised in 1391)

In contrast, the aristocratic widow Birgitta was speedily canonised by the Roman pope Bonifa-

tius IX, since her insistence on God's command to return the papacy from Avignon served to legitimate his pontificate against his rival Clement VII. Birgitta's canonisation was confirmed in 1415 by one of three papal contenders, Johannes XXIII, and finally sanctioned by the union pope Martinus V in 1419. In this political context, the orthodoxy of Birgitta's writings was contested at the Council of Constance (1415), where Jean Gerson, learned chancellor of Paris University, attacked Birgitta's claim to divine inspiration. He reproved both Birgitta and Caterina da Siena (died 1380, canonised 1461) for having seduced pope Gregorius XI to leave Avignon for Rome, a move which provoked the schism in 1378.

Birgitta is a striking example of medieval religious feminism (Børresen & Vogt 1993, 277–294, Børresen 2002, 171–230, Børresen in ed. D'Arcens 2004, 295–312). She wrote her visionary texts in the vernacular, but improved her knowledge of Latin to control the translations made by her confessors. More than 600 chapters of Birgitta's *Reuelaciones* were edited by her canonical promoter, the former bishop Alphonso de Jaén, who systematised the great variety of doctrinal and political visions according to chronology, place and thematic coherence. Many of Birgitta's most original texts, mainly relating the visions she had before she left Sweden for Rome in 1349, were not inserted in this collection of eight books, but are preserved as *Reuelaciones extrauagantes*.

Like most medieval Church Mothers, Birgitta invokes her God-given charismatic authority to promote both ecclesiastical reform and individual conversion. On the other hand, she is exceptional in perceiving herself as an elected instrument for God's revelatory unfolding, on a par with prophets, apostles and evangelists (*Extr.* 49). Keenly

aware of theological complexity, Birgitta understands Scripture in terms of conjectural revelation, to be completed and corrected by subsequent tradition through historically shifting cultures (*Rev.* V, int. 11, int. 16; VIII, 45). This divine pedagogy, in the sense of incarnate accommodation to human existence, is in Birgitta's time and place acted out through herself (*Extr.* 47). Imitating Mary's instrumental role in the incarnation of Christ, Birgitta perceives her own revealing function to be Mariotypic (*Rev.* VI, 88).

Like Hildegard, Birgitta seeks to provide a model of female Godlikeness, but instead of metaphorically feminising the Godhead, she attempts to divinise Mary by making her Christotypic. In order to rectify the gender hierarchy of traditional typology, where Christ's new Eve re-enacts the ancillary role of Adam's helpmate, Birgitta inserts Mary as an active partner in salvation history. Christ's mother is described as predestined to participate in the redemptive suffering of God's Son (*Extr.* 3, 5; *Rev.* I, 35, 3–7). This equivalent typology is quite original, since Birgitta's gender symmetry counteracts the traditional interplay of Christocentrism and androcentrism. In the perspective of salvation through a woman, another feminist text is notable. Relating her vision in Bethlehem, Birgitta elaborates on the story at the manger (Luke 2, 8–12) in a strikingly non-male-centred manner. Presupposing the unscriptural possibility of a *salvatrix*, the shepherds asked Mary to display the infant's sex so that they could verify if the baby was male or female (*Rev.* VII, 23, 1–3).

Birgitta is the first and only woman in Church history who projected a monastic, so-called double order, dedicated to honour Christ's mother Mary. To give her Rule evangelical authority she claimed that this *Regula Saluatoris* was dictated to her by Christ. Imitating Mary's celestial hegemony, each abbess

is to govern the monastery's 60 nuns and supervise their spatially segregated personnel of 13 priests, 4 deacons and 8 lay brothers (Reg. 150-3, 167-70). Basically incompatible with the established ecclesiastical androcentrism, Birgitta's Rule was never approved in the original form and its revealed character was already suppressed in 1370 by pope Urban V. Birgitta's monastic project was further thwarted by subsequent canonical alterations and the growing autonomy of male Birgittines. After the Protestant Reformation, the Vadstena monastery was closed in 1595.

Due to the Biblical lack of Mariological texts, Birgitta wrote 21 liturgical readings for the nuns' daily office and presented this *Sermo Angelicus* as dictated to her by an angel on Christ's behalf. Birgitta's reformulation of the scriptural comparison between Isaac and Christ is striking. God's covenant with Abraham through the promised son Isaac (Gen. 17,1-21) is in her text fulfilled through Mary, who is predestined to bear God's Son. In consequence, Birgitta affirms that Abraham, quite unpatriarchally, rejoiced more in his future female descendant Mary than in his male heir Isaac (*Sermo* 8,6-9). Therefore it is important to observe that Birgitta's writings are transmitted despite her innovative teaching of God's conjectural revelation. Birgitta's claim to be a revelatory instrument was diligently concealed during her canonisation process, but explicitly condemned at the Council of Basle (1436). Nevertheless, Birgitta's ingenious concept of Scriptural inculturation escaped both her papalist defenders and her conciliarist opponents. In fact, Birgitta's survival in Church history was ensured through the ecclesiastical curtailment of her theological ideas and woman-centred monastic project. Birgitta's exemplary intention to rectify the monotheistic incoherence between divinity and femaleness, which is axiomatic in traditional Christian doc-

trine and symbolism, can inspire feminist theology. Nevertheless, Birgitta's God-language remained trapped in millenary androcentrism, since Mary is empowered by her Son, God is named Father and Christ is the superior Bridegroom. From a present critical perspective, Birgitta's concept of Mary's co-redemptive function is inapplicable in terms of Christological deviation. This doctrinal «mammismo» was approved by the anti-modernist pope Johannes Paulus II, who therefore proclaimed Birgitta copatron of Europe in 1999, together with the hagiographical figure Caterina da Siena and the courageous philosopher and Carmelite Edith Stein (died in Auschwitz 1942, canonised 1998). As an edifying example of modern Matristics, I note that Professor Stein wrote to Pius XI on April 12, 1933, informing the pope about the persecution of Jews in Germany. She had evidently hoped to prevent the Holy See's Concordat with the German *Reich* (signed on July 20, 1933), which unfortunately legitimated Adolf Hitler among Catholic bishops and voters in Germany. Already found during Edith Stein's canonisation process, the existence of this (non-answered) letter was kept secret and its publication was prohibited by the Vatican. Only when becoming inevitable after the opening of Vatican Archives concerning Pius XI's pontificate (in 2002), the text was published in 2003 (Neyer 2003).

5. Julian of Norwich (died after 1416)

This erudite anchoress is an outstanding example of Matristic God-language. Julian's theology connects Godhead and femaleness by describing Christ as Mother. She attributes this quality not only to His incarnated, human nature, but extends Christ's Motherhood to the divine level as Person of the Trinity (Nuth 1991, Baker 1994, Børresen 2002, 231-246). Known under the male saint's name of the

church adjoining her anchorage, Dame Julian was included in the liturgical calendar of the Anglican Communion in 1980. A radical reform of her own Catholic Church is needed to obtain canonisation!

In 1373, when deadly sick at the age of thirty, Julian received a healing vision of God's all-embracing mercy, acted out through Christ's redeeming death. Julian describes this event in two versions of so-called *Showings*, which are the earliest English texts known to be written by a woman. Her short account may have been finished around 1385 and is preserved in a sole copy of an exemplar dated 1413. This manuscript from after 1435 was identified in 1909. Julian's long account, resulting from her theological reflection, probably elaborated from the mid-1390s and finished some time before her death, is preserved in two copies made after the 1580s and around 1650 by Benedictine nuns exiled in France. Based on these manuscripts, Julian's long version was printed in Paris in 1670. Apparently little read in the 15th and 16th centuries, Julian's texts have thus been preserved by chance. Compared with more widely diffused Middle English devotional writings, like those of Richard Rolle and Walter Hilton, Julian's *Showings* are markedly sober and intellectually demanding. Julian displays thorough knowledge of Biblical, Patristic and medieval Latin sources, as well as of vernacular literature. This wide learning indicates an advanced monastic education, Julian was probably a Benedictine nun before she became an anchoress.

Julian's fundamental trust in the universal salvation of humankind is strikingly opposed to Augustine's (and later Luther's) anguished seeking for a merciful God. In order to verbalise her visionary experience of God's recreating love, «that all things will be well» (Short version 15), Julian elaborates her concept of

divine Motherhood (Long version 48, 52, 54, 57–63, 74, 83). Like Hildegard's *Sapientia*, Julian's doctrine of «our Mother Christ» as «our Mother God all Wisdom» starts from the medieval formulation of sapiential Christology, where Christ's incarnate human nature is gynecomorphic (Bynum 1982). Julian's God-language is exceptional in the sense that she transposes Christ's Motherhood to the pre-existent level of the triune Godhead, where «the second Person of the Trinity is our Mother in nature, in our substantial creation, in whom we are founded and rooted, and He is our Mother of mercy in taking our sensuality» (Long version 58). Accordingly, Julian applies her concept of divine wholeness to the human level, since initial creation and redemptional incarnation unify the spiritual and bodily elements of humanity. It is important to note that her use of the terms *substannce* and *sensualyte* does not imply dualistic anthropology. On the contrary, Julian's original discourse aims at healing the androcentric duality of traditional doctrine. In Julian's *Showings*, the trinitarian interaction is verbalised by means of human wholeness in the sense that both male and female metaphors describing God corresponds to both Godlike women and men.

Julian depicts Christ's maternal qualities in conformity with traditional female functions, where the mother is protecting, nurturing and compassionate. Nevertheless, by placing Christ's metaphoric Motherhood in His unified divine humanity, Julian overcomes the traditional female imagery of Church or Mary as Christ's subordinate new Eve. Therefore, Julian's Mariology remains limited and discreet.

The main achievement of Julian's theology is to provide a fully Godlike, Christomorphic and female role model for women. This effective discarding of Christianity's fundamental incoherence between Godhead and femaleness makes Julian a primary model for actual

feminist theology, not only in intention, but also in doctrinal content. Julian's sophisticated distance towards her own God-language is equally imitable. She calls her *Showings* an «ABC», that is conjectural verbalisation of God's unspeakable redeeming creativity (Long version 51, 80).

Women's monastic learning in Northern Europe culminated in the 12th and 13th centuries, with Héloïse (died 1163/4), Hildegard von Bingen, Gertrud von Helfta (died 1292) and Mechthild von Hackeborn (died 1299). The removal of higher education from monastic schools to medieval universities, reserved for men, resulted in a male monopoly of learning with a correlated decline of female monastic culture. From the 16th century, all monasteries were suppressed in Protestant countries. In Catholic Europe, the strict enclosure of nuns was enforced by the Council of Trent (1563) and women's education was mainly reduced to a basic catechism. In fact, the revival of Classical and Biblical sources during the Renaissance, Protestant Reformation and Catholic reform caused a consistent regression to Ancient Christian androcentrism.

6. Teresa de Avila (died 1582, canonised 1622)

In this context of defeated Church Mothers, the Spanish mystic and Carmelite reformer Teresa de Jesús is a remarkable example of female survival in the male-centred Church and society of Southern Europe. Her apparent ecclesiastical domestication reached a climax when pope Paulus VI in 1970 declared her a *doctor ecclesiae*, but explicitly invoked I Cor. 14,34: «Let women in the churches be silent, it is not permitted for them to speak.» He was anxious to enforce women's traditional exclusion from hierarchical functions of teaching and priesthood, especially pertinent since

the preceding thirty male Doctors of the Church were mostly bishops and famous theologians. Like Caterina da Siena, who received the same ambivalent honour a few days later, Teresa never challenged traditional doctrine and androcentric anthropology. On the contrary, both expressly defined their forceful courage in terms of manlike prowess and shared the traditional concept of inferior femaleness. In contrast to Birgitta and Julian, these institutionally sanctioned foremothers did not provide innovative theology. Nevertheless, new critical editions of their writings recover hitherto censured expressions of religious feminism.

Teresa started her religious life with severe socio-economic handicaps. She was not of pure Spanish blood, since her paternal grandfather was a Jewish cloth-merchant from Toledo, who had been forcibly baptised. Such converted lineage excluded from civil, ecclesiastical and monastic careers. Her family's bought gentry was therefore disputed and her father became ruined despite two rich marriages (Egido 1980). Teresa states that she entered the Carmelite order without vocation and her real motivation is left unexplained. The obvious reason is that at the age of twenty she had no other choice of a decent establishment, since her father could not procure the substantial dowry required for an honourable marriage. Vividly intelligent, Teresa had received the sparse education normal for upper-class daughters and did not know Latin. When the Spanish Inquisition banned Biblical texts and devotional treatises in the vernacular, enclosed nuns were deprived of their last intellectual resources. Teresa reacted to this impossible situation with nearly three years of physical paralysis. In order to survive in the monastery, she decided to fight for religious gratification through mental prayer, *oración*. Since women's religious activity was deemed

highly suspect by ecclesiastical authorities and therefore strictly controlled through appointed confessors, Teresa was ordered to produce a spiritual biography, *Libro de la Vida* (1565), justifying her mystical experience as divinely inspired. In 1562, Teresa had obtained the bishop's permission to leave her overcrowded, impoverished monastery and to found a strictly cloistered convent which would be financed by bequests and alms.

Teresa is a feminist in the sense that she claims women's salvational equivalence to be fully realised in monastic life (Weber 1990, Williams 1991). In order to favour the practise of mental prayer, Teresa insists on the necessity of individual religious vocation. In consequence, her Carmelite reform requires voluntary recruitment and admittance even without dowry. Given her own mixed lineage, it is significant that Teresa also received novices who lacked pure Spanish blood. With this focus on spiritual motivation, Teresa sought to circumvent the traditional socio-economic function of nunneries, which were normally established for the maintenance of surplus and unmarried daughters. Despite ecclesiastical obstruction and civil bureaucracy, Teresa managed to found seventeen reformed female monasteries. Nevertheless, it is important to observe that this active foundress remained subject to the authority of bishops or male Carmelite superiors, since women were deprived of juridical capability according to both Canon and Civil Law. Nevertheless, Teresa also organised the reform of male Carmelites, assisted by the younger Juan de la Cruz (died 1591). In *Libro de las fundaciones* (1574), Teresa describes her strenuous founding travels and the pertinaacious success of her new monasteries. Teresa's numerous letters to ecclesiastical superiors and Carmelite prioresses display ingenious survival strategy on her own and her sisters' behalf, often with humour and self-irony.

Teresa's impressive strength springs from her fundamental Godcentredness: «Solo Dios basta» (God alone is enough). In order to share her prayer method with other nuns, Teresa wrote *Camino de perfección* (1566). Her brilliant account of mystical progress, *Moradas del Castillo interior* (1577), was written with rapid inspiration when Teresa and her foundations were particularly threatened by the Inquisition. In fact, Teresa's work contains several subversive texts. She cunningly circumvents I Cor. 14,34 by emulating men's missionary preaching: «We must all strive to be preachers through our deeds since the Apostle and our incapacity prevent us from preaching through our words» (*Camino* 15,6). This exegesis recalls her primary scope when founding female monasteries. Teresa affirmed that the success of male missionary evangelism depended on the prayers of reformed Carmelite nuns, thus ensuring the Catholic victory over the miserable sect of «luteranos» (*Camino* 1,2).

Paradoxically, Teresa's mystical union with God often serves to conceal her highly controversial role in Spanish 16th century Church politics. In fact, this co-opted Teresa needs competent feminist analysis. Christ's emphasis on the social construction of women's domestic confinement, «encerramiento de las mujeres», in her exegesis of Tit. 2,5, is noteworthy: «Tell them that they are not to be guided by one part of Scripture alone, but to look at others. Ask them if they suppose that they will be able to tie My hands» (*Cuentas* 16). In a pertinently deleted text, Teresa addresses Christ on women's behalf:

And You found as much love and more faith in them than You did in men ... Is it not enough, Lord, that the world has intimidated us so that we may not do anything worthwhile for You in public or dare pro-

nounce openly some truths which we lament over in secret, without Your also failing to hear so just a petition? I do not believe, Lord, that this could be true of Your goodness and justice, for You are a just judge and not like those of the world. Since the world's judges are sons of Adam and all of them are men, there is no virtue in women which they do not hold suspect. Yes, indeed the day will come, my King, when all will be known for what they are. I do not speak for myself, because the world already knows my wickedness, but because I see that these are times in which it is wrong to reject virtuous and strong souls, even though they are women. (*Camino* 3,7).

This foresight makes Teresa a precursor of feminist theology.

7. Conclusion

It is essential to observe that the epistemological revolution of modern feminism represents a more fundamental challenge to traditional Christianity and Islam than the previous collapse of geocentrism (Kepler) and of anthropocentrism (Darwin). Their shared monotheistic paradigm of one God who creates two sexes, with gender-specific and non-interchangeable rights and duties for women and men, is fundamentally incompatible with the secular concept of universal human rights (ed. Børresen 2004, eds. Børresen, Cabibbo 2006). In fact, the updated anthropology of Western theology, where male and female humanity is equally theomorphic, represents a radical break with traditional Christian doctrine and symbolism. When «feminist» Church Fathers attributed asexual Godlikeness to women already from creation, the monotheistic incoherence of Godhead and femaleness remained

unaffected (Børresen 2002, 15–89). When medieval Church Mothers metaphorically feminised the Godhead in order to provide a model of female *imago Dei*, the creational gender hierarchy remained unchallenged. Early Modern feminists claimed women's right to education by returning to the Patristic concept of equally sexless human souls. 19th century feminists reinvented the Matristic interaction of gynecomorphic Godhead and Godlike women as a main argument for socio-political equality with men. Only from the late 20th century onwards is female Godlikeness invoked by feminist theologians to obtain women's priestly ordination in the Catholic and Orthodox Churches. In an ecumenical context, this updated Christian anthropology also serves to incorporate the secular concept of universal human rights, thereby neutralising the monotheistic division of gender roles by affirming women's reproductive autonomy (Børresen 2002, 275–308).

Given the fact that religion is a fundamental socio-cultural factor in all historically known societies, the rise of modern feminism results from women's gradual achievement of fully Godlike humanity as realised through inculturated Christian tradition. This basic concept of creational *imago Dei* is not available for Islamic feminists, because God's absolute transcendence excludes any idea of Godlike humanity in Islam. On the other hand, Islamic androcentrism is more based on socio-juridical than on theological discourse. In a global perspective of feminist inculturation, it is important that Islamic reformist scholars distinguish between the untouchable status of God's pre-existent *Qur'an*, revealed in Arabic through Muhammad as a passive transmitter, and the additional discourse of the prophet. This *hadith* and subsequent jurisprudence are not immune to independent analysis (Abou el Fadl 2001, Roald 2001). ★

Primary Sources

- Hildegardis Bingensis. *Scivias*, I–III, CCCM 43, 43A. Turnhout 1978.
- Hildegard of Bingen. *Scivias*. Mahwah NY 1990.
- Revelaciones Sanctae Birgittae, Liber I–VIII. SSFS. Ser. VII. 1–8. Uppsala 1967–2001.
- Revelaciones extravagantes. Uppsala 1956.
- Opera Minora Sanctae Birgittae, I–II. Uppsala 1972–1975.
- Birgitta of Sweden. *Life and Selected Revelations*. Mahwah NY 1990.
- Colledge, Edmund and James Walsh (red.). *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, 1–2. Toronto 1978.
- Watson, Nicholas and Jacqueline Jenkins (red.). *The Writings of Julian of Norwich*, Philadelphia PA 2006.
- Julian of Norwich. *Showings*. New York 1978.
- Efrén de la Madre de Dios, Otger Steggink, Eds., *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*, Madrid 1974.
- The Collected Works of St. Teresa of Avila*, I–II. Washington DC 1976, 1980.

Select Secondary Literature

- Abou El Fadl, Khaled 2001. *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Baker, Denise Nowakowski 1994. *Julian of Norwich's Showings. From Vision to Book*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bynum, Caroline Walker 1982. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker 1987. *Holy Fast and Holy Feast*. Berkeley: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker 1991. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books.
- Børresen, Kari Elisabeth and Kari Vogt 1993. *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Børresen, Kari Elisabeth 1995. *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas. A Reprint of a Pioneering Classic*. Kampen: Kok Pharos.
- Børresen, Kari Elisabeth (ed.) 1995. *The Image of God. Gender Models in Judean-Christian Tradition*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Børresen, Kari Elisabeth (ed.) 2004. *Christian and Islamic Gender Models in Formative Traditions*. Roma: Herder.
- Børresen, Kari Elisabeth and Sara Cabibbo (eds.) 2006. *Gender Religion, Human Rights in Europe*. Roma: Herder.
- D'Arcens, Louise and Juanita Feros Ruys (eds.) 2004. *Maiestresse of My Wit: Medieval Women, Modern Scholars*. Turnhout: Brepols.
- Dronke, Peter 1994 (1984). *Women Writers of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Egido, Teófanos 1980. «The Historical Setting of St. Teresa's Life». In: *Carmelite Studies* 1:122–182.
- Gössmann, Elisabeth 1995. *Hildegard von Bingen. Versuche einer Annäherung*. München: Iudicium.
- Jensen, Anne 1992. *Gottes Selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation in frühen Christentum?* Freiburg: Herder.
- Jensen, Anne 1996. *God's Self-Conscious Daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*. Louisville KT: Westminster.
- Mooney, Catherine M. (ed.) 1999. *Gendered Voices. Medieval Saints and their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Newman, Barbara 1987. *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Neyer, Maria Amata, Edith Stein 2003. «Der Brief an Papst Pius XI». I *Stimmen der Zeit* 221:147–150. Translated in: *Theology Digest* 50:217–220.
- Norderval, Øyvind and Katrine Lund Ore (eds.) 2002. *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen*. Roma: Herder.
- Nuth, Joan M. 1991. *Wisdom's Daughter. The Theology of Julian of Norwich*. New York: Crossroad.
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam. The Western Experience*. London, New York: Routledge.
- Weber, Alison 1990. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Williams, Rowan, 1993 (1991) *Teresa of Avila*, London: Chapman.

**INGER ELISABETH HAAVET**

Nyskapning og fellesskap – kjønnshistoriens historie sett gjennom de nordiske kvinnehistorikermøtene

I februar 1983 ble det første nordiske kvinnehistorikermøtet arrangert på Lysebu i Oslo. Siden har nordiske kjønnsforskere satt hverandre stevne hvert tredje år – det tiende møtet vil finne sted i Bergen i 2011. Fremdeles brukes betegnelsen kvinnehistorikermøte – iallfall på nordisk. I tråd med internasjonaliseringsutviklingen har møtene imidlertid også fått engelske navn – der gender-ordet er kommet inn. Og de kanskje mest populære sesjonene de siste årene har dreid seg om mannshistorie.

Å gå gjennom rapportene og programmene fra de ni nordiske kvinnehistorikermøtene er som å åpne en skattkiste. Her har kvinne-/manns-/kjønnshistorikere med ulike bakgrunner og på ulike nivåer presentert sine prosjekter i varierende stadier. Her har grupper og paneler vært samlet for å diskutere «hvor vi står og hvor vi går», her har internasjonale stjerner på kjønnsforskerhimmelen holdt keynote speeches og gitt forslag til veien videre. Denne skattkisten av titler og innlegg gir anledning til en vandring gjennom utviklingen av den nasjonale og nordiske kjønnshistorieforskningen. Den viser hvordan møtene har fungert som et samlende forum for å møtes, diskutere, bygge nettverk og lage nye forskningsprosjekter. Ikke minst viser den hvor viktige de nordiske møtene har vært i utviklingen av en teoretisk plattform for kjønnsforskningen i historiefaget. Viser den også en vei inn i de nordiske historiemiljøene, går veien inn i den tverrfaglige kjønnsforskningen – eller har nordiske kjønnshistorikere holdt seg på den smale sti sånn litt i utkanten og parallelt med utviklingen i faderhus og generell kjønnsforskning?

Selv om kvinne- og kjønnshistorien springer ut av den frihetlige protestbevegelsen i 1970-årene, har iallfall den norske disiplinen helt fra starten av vært mer opptatt av integrering enn av separatisme. I kvinneåret 1975 arrangerte Norges allmennvitenskapelige forskningsråds nyopprettede sekretariat for kvinneforskning en konferanse der Ida Blom for første gang definerte kvinnehistorie som forskningsfelt:

Kvinnehistorie er et samlebegrep for all forskning som tar opp kvinners aktivitet i fortiden og problemer med særlig relevans for tidligere tiders kvinner. Denne definisjonen forutsetter at kvinnehistorisk forskning bygger på samme metodikk som all annen historisk forskning og kan utføres av så vel kvinner som menn.¹

Kvinnehistorien skulle utforske hva kvinner gjorde og hva som hendte med kvinner. Ikke særlig revolusjonerende, med få henvisninger til noen særegen metode eller teori, en åpen definisjon som ønsket velkommen inn til et nytt forskningsfelt for alle som ville bidra til å sette lys på kvinners historie og den betydning kjønn hadde i fortidens samfunn. Synliggjøring var målet – et mål som som for den tiden kunne fremstå som viktig nok: Kritikken i faget gikk nettopp på retten til synlighet i samfunnet og retten for de «usynlige» til en egen historie.

Ikke lenge etter kom bevilgningene til det første nordiske samarbeidsprosjektet, «Kvinner arbeid i hjem og familie 1870–1970», med Ida Blom som forskningsleder. Denne forskergruppen forberedte en egen kvinnehistorieseksjon på det nordiske historiemøtet i Jyväskylä sommeren 1981, og her opprant ideen til å arrangere en egen nordisk konferanse for kvinnehistorikere. Det første møtet ble altså arrangert Oslo i februar 1983, og rapporten ble publisert av NAVFs sekretariat for kvinneforskning. Siden har møtene gjenoppstått hvert tredje år og blitt en viktig del av kvinne-/kjønnshistoriens institusjonelle struktur. De to siste møtene har ikke trykt rapporter, men har fått egne nettsider – noe som både forteller om teknologisk utvikling og en kraftig vekst i møtenes omfang og mangfold.

Ida Blom fremstår som en sentral figur i lauguet både i Norge, Norden og internasjonalt. Hun har vært hyppig brukt ved forskjellige konferanser, både som taler og kommentator. Hennes definisjoner av feltet har endret seg og integrert nye aspekter etter hvert som forskningsutviklingen skred fram, og kan sees som temperaturmålere på de teoretiske utviklingsstadiene: I 1985 var det blitt viktig å presisere det relasjonelle ved kjønn, at kvinner og menn ikke kunne studeres uavhengig av hverandre. I 1995 poengterte hun at både menn og kvinner måtte studeres som kjønnete vese-

ner, og i 2004 var poenget at kjønnets historie måtte studeres i sin fulle bredde, kulturelt og internasjonalt. Som hovedtaler ved møtet i Reykjavik sommeren 2008 poengterte hun interseksjonaliteten som en viktig og interessant inngang til å forstå de mange samspill mellom kjønn, klasse og kulturforskjeller i verden. De skiftende feltdefinisjonene viser til en teoretisk utvikling og kanskje særlig til økt faglig mangfold og bredde. Likevel kan det med en viss rett hevdes at kjønnshistorien i dag fortsatt fremstår som relativt marginalisert i historiefaget – og kanskje også i forhold til den tverrfaglige kjønnsforskningen. Kan historien til de nordiske møtene gi en pekepinn på hvorfor? Snakker vi om en marginaliseringshistorie eller om en vellykket integreringshistorie? Mens forskningskollegiet i den unge disiplinen omkring 1980 stort sett besto av hovedfagsstudenter og enkelte stipendiater, finnes det nå professorstillinger i kvinne- og kjønnshistorie ved flere nordiske universiteter, og gruppen av forskere og stipendiater har økt enormt, kanskje særlig i Sverige og Finland. Det finnes kjønnshistoriske kurs på bachelor- og masternivå ved mange universiteter og høyskoler, og kjønnsforskningen er blitt et prioritert felt i universitetenes forskningsstrategi. Men har overgangen fra faglig utfordrer til stueren politisk korrekthet gitt større fagpolitisk makt og innflytelse, nyskriving av historien eller integrerte kjønnsperspektiver på alle nivåer?

Kvinnehistorien oppsto som en utfordring til historiefaget samtidig med flere andre disipliner med røtter i demokratiseringsbevegelsene på universitetene etter 1968-opprøret. I likhet med for eksempel arbeiderhistorien har kvinnehistorien doble røtter; både politiske og faglige. Målet for den politiske bevegelsen var demokrati, frigjøring og likestilling. En historie som handlet om konger, kriger og mannlige arenaer, usynliggjorde kvinners innsats, og

kvinner, i likhet med «grasrota» for øvrig, måtte få sin egen historie og betydning fram i lyset. Den faglige demokratiseringen førte til nye metodiske prosjekter og en mer intensiv bruk av andre kilder enn de som var skapt i de politiske beslutningsorganene. Sosialhistorien tok også i bruk ny teknologi for å kunne nyttiggjøre seg kildene til «de brede massenes historie».

Men selv om kvinnehistorien var del av en større fagligpolitisk bevegelse, var de enkelte kvinnehistorikerne få og ofte ensomme i sitt arbeid. Mye av forskningen foregikk utenfor de trygge institusjonelle rammene, av hovedfagsstudenter og enkeltforskere uten faste stillinger. Kvinneandelen i de historiske instituttene var lenge lav, for eksempel var Ida Blom eneste fast ansatte kvinne ved Historisk institutt i Bergen i nesten en generasjon. De nordiske møtene fylte derfor en veldig viktig funksjon som fellesforum og arena for fagutvikling og fellesskap. Kvinne-/kjønnshistorien var et utfordrerperspektiv til den tradisjonelle «mannen som norm»-historien og hadde behov for å bygge en egen faglig plattform og diskutere metodiske og faglige spørsmål i trygge rammer. En slik ramme ble de nordiske møtene. Selv om det gikk tre år mellom hver samling, ble forberedelsesgruppene og nettverksdannelsene i tilknytning til møtene viktige for å holde kontinuitet i fellesskapet. En kjerne av «tordenskjoldmøer» utviklet seg etter hvert, og vi finner navn som Gro Hagemann, Kari Melby, Bente Rosenbeck, Birgitte Possing, Hilda Rømer, Christina Florin, Ulla Wikander og Pirjo Markkola i nesten alle rapportene og programmene. Nye ildsjeler har sluttet seg til etter hvert som antall kjønnshistorikere har økt. Kraftigst har økningen vært i Sverige og de senere år i Finland, mens Danmark og Norge har hatt mindre nyrekruttering og kanskje ennå ikke oppnådd å få «den kritiske masse» som skal til for at snøballen ruller av seg selv, til tross for at feltet er blitt stuerent og

integrert i universitetenes institusjonelle struktur i langt større grad enn i hine første kampdager. Kan forskjeller i tverrfaglig integrering forklare ulikhetene, finnes det strukturelle forskjeller i landenes akademiske miljøer, eller har svensker og finner bare vært flinkere nettverksbyggere enn nordmenn og dansker?

De enkelte møtene

Utviklingen av de til nå ni nordiske kvinnehistorikermøtene kan iallfall kvantitativt sees som en suksesshistorie. Deltakerantall og faglig mangfold har økt. De fire første møtene ønsket ikke å være for store og satte et tak på cirka 40 deltakere. Men etter hvert sprengte veksten i antall kjønnsforskere og interessen for konferansen denne intime rammen. I min gjennomgang vil jeg, foruten å gi et bilde av det økende faglige mangfold, ta opp hvordan kjønnshistorien har utviklet seg teoretisk – i den grad det kan la seg gjøre innenfor rammene av et kort essay.

Lysebu 1983: Arbeid og kvinneideologi

Det første møtet hadde 41 deltakere og kom i stand på bakgrunn av det nordiske prosjektet om kvinners arbeid i samfunn og familie 1870–1970. Dette prosjektet hadde arrangert en egen sesjon om kvinnehistorie på det nordiske historikermøtet i Jyväskylä sommeren 1981, og her kom forslaget om et eget kvinnehistorikermøte opp. Møtet tok opp tre hovedtemaer: kvinnearbeid, seksualitet og fertilitet samt organisering og sosialisering. Sosialhistorien, demografien og det empirisk orienterte synliggjøringsperspektivet er tydelige rammer omkring innleggene, men det tas også opp store teoretiske spørsmål om kjønn og makt. Det kom fram en viss uenighet mellom de mer feministisk orienterte forskerne og dem som hadde sine røtter innen demografisk sosialhistorie, der den første gruppen for eksempel

vektla seksualitet, mens den andre diskuterte fertilitetsmønstre. Den historiske demografien har i liten grad tatt opp de innbyrdes maktforholdet i ekteskapet, noe for eksempel Birgitte Possing gjorde i sitt innlegg om seksualitetskontroll i 1800-tallets danske bondesamfunn. Maktaspektet er også til stede i Kari Melbys innlegg om husmororganisasjonen:

Norsk Husmorforbund institusjonaliserte kvinners avhengighet av menn ved å gå inn for en fastholdelse av den komplementære arbeidsrollen, uten å sikre økonomisk uavhengighet. Menn nøt godt av det maktgrunnlag det var å ha en avhengig kone hjemme, samtidig som forbundets husmorsak ville gi ham bedre hjemmeservice og øke hans muligheter for full innsats i det lønnede arbeidsmarked og de maktposisjoner som der fantes. (s. 162)²

Kvinner arbeid – som en stor del av deltakerne skrev om i sine prosjekter – ble sett i forhold til så vel diskriminering på arbeidsplassene som i forhold til kjønnenes ulike posisjon i samfunnet – der kvinnene i mindre grad enn mennene kunne unnsnippe sin allmenne kjønnsdefinisjon i arbeidssituasjonen. Men som Gro Hagemann avsluttet sitt innlegg om kvinnene i telegrafyrket, dreide det seg ikke bare om kjønn, men også om klasse og kapitalistisk utvikling:

Når kvinnes yrkesrolle i Telegrafvesenet ble endret rundt århundreskiftet, må drivkreftene uten tvil søkes i andre forhold enn tradisjoner og hevdvunnen kjønnsarbeidsdeling. De må søkes i aktuelle økonomiske behov og i forholdet mellom økonomiske behov og i forholdet mellom kjønn og klasser slik det utspilte seg i og rundt Telegrafvesenet i denne perioden. (s. 75)³

Her kommer den politiske radikaleren fram, men ikke minst historikeren: Vi kan ikke nøye oss med generelle teorier om kjønnsroller og diskriminering, det er den konkrete historiske kontekst og det konkrete hendelsesmønster som må forklare de forskjeller vi kan observere. Dette historiske perspektivet er frigjørende i seg selv: Historiske forhold som endrer seg, viser at endring er mulig. Det er også frigjørende i forhold til kjønnskategorien: Kjønn gis mening i aktuell historisk kontekst.

Yvonne Hirdmans innlegg «Särart-likhet: Kvinnorørelsens Scylla och Karybdis?» fikk stor betydning for senere debatter, bl.a. om patriarkatsteorier. Innlegget tok bl.a. opp den vanskelige balansegangen mellom å kreve like rettigheter og å betone særlige egenskaper hos kvinner som grunnlag for rettighetene. Dilemmaet mellom særartstenkning – som kunne plassere kvinner i bås og underslå forskjeller mellom dem, og likhetstenkning – som kunne underkommunisere kvinners særlige vilkår for eksempel som mødre, var ikke noe nytt. Særartsargumentet har blitt brukt som retorisk grep når det passet for å oppnå like rettigheter, for eksempel i stemmerettskampen. Likeledes har likhetsargumentet vært framført for eksempel i 1800-tallets økonomiske liberalisering. Men særartsargumentasjonen kunne bli et tveegget sverd som også kunne begrense kvinners muligheter. I kjønnshistoriens forskningsutvikling kan vi se tendenser til dilemmaet når det gjelder vektlegging av patriarkatsteorier, interesse for eller avvísning av herstory og etter hvert utkrystalliseringen av Hirdmans strukturalistiske kjønnsystemteori versus Scotts poststrukturalisme som også ble formulert omtrent på denne tiden, og som tok et konstruktivistisk og dekonstruerende utgangspunkt gjennom å se på hvordan kjønnsforskjellen ble skapt og forandret gjennom historisk utvikling.

Sandbjerg 1985: Kjønnede mentaliteter

Det andre møtet fant sted på Sandbjerg i Danmark senhøstes 1985. Fortsatt var kvinners arbeid et hovedtema, men inspirert av de franske annalistene var vektlegging av mentalitetshistorien et nytt og spennende innslag som åpnet for nye perspektiver på både metoder, kildebruk og teoribygging. I sin innledning til rapporten pekte Bente Rosenbeck på at ti års empirisk forskning i kvinners historie nå hadde frembrakt så mye kunnskap at det var på tide å trekke noen teoretiske implikasjoner av den, som også burde få konsekvenser for historiefaget generelt. Man burde diskutere en nyskriving av historien, der kjønnspektivet ble en sentral kategori – men det ville neppe komme straks:

Jo længere man arbejder med kvindeforskning, jo tydeligere bliver det dog, at den må oparbejdes i omfattende grad før integrationen og forandringen kan gennemføres. Men videnskabshistorien fortæller os, at forandringer – videnskabelige revolutioner – ikke sker på en dag eller et tiår. Det kræver tid, tålmodighed, penge og resourcer. Men vi er på vej. Ved at hævde at kønnet er en lige så vigtig kategori som klasse, er kvindehistorie på vej ind i en ny fase.⁴

I sitt hovedinnlegg om mentalitetshistorien pekte Ida Blom på tendensen til kjønnsblindhet i den strukturalistiske forskningen, men at mentalitetshistorien kunne være en nyttig inngang til å forstå koplinger mellom biologiske prosesser og folks hverdagsopplevelser som historisk skapte koplinger mellom biologi og samfunn. Mentalitetshistorien gjorde det mulig å sette spørsmålstegn ved det selvsagte, det innlysende og ved ubevisste holdninger. Blom pekte her på det Bourdieu vel et tiår senere kalte en naturalisert sosial konstruk-

sjon i sin karakteristikk av kjønnsforholdet som maskulin dominans.

Hässelby slott 1989: Teoretisk navlekirurgi

Tendensen til teoretisk selvrefleksjon ble tatt videre i det tredje kvinnehistorikermøtet som fant sted i Stockholm våren 1989, der post-strukturalistiske tanker for alvor gjorde sitt inntog, blant annet med Joan Scott som invitert keynote-taler. Hennes skjellsettende artikkel «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», som ble trykket i desembernummeret 1986 av *American Historical Review*, var allerede på vei til å bli en teoretisk kanon for kjønnshistorikerne. I 2008 var denne artikkelen hentet ut fra JSTOR hele 38000 ganger, og den er blitt en klassiker som «alle» forholder seg til i teoridiskusjonene om kjønns historie. I 1989 var Joan Scott et friskt og nyskapende pust i en kjønnssteoretisk debatt på jakt etter slående argumenter, teoretiske posisjoner og relevante begreper. Det ble et riktig Quo vadis-seminar dette året på Hässelby, der titlene på de tre hovedsesjonene var «Kvinnohistorisk forskning i Norden: Var står vi, vart går vi», «Genussystem i förändring» og «Teorier om kön i internationell kvinnohistorisk forskning och debatt». Innslaget av nyutdannede idealister var i ferd med å minke i deltakergruppen. Nå var det blitt flere forskerprosjekter, men fortsatt var det flere stipendiater og løsarbeidere enn fast ansatte kvinnehistorikere – strukturelt har «revolusjonen» gått langt. Men mange hadde fått mer erfaring både med strukturelle skranker og muligheter og med faglige teoretiske og empiriske utfordringer. Kjønns historien var i ferd med å ta innersvingen på historiefaget når det kom til teoretisk nytenkning. I årene mellom det andre og tredje møtet hadde vi i Norge hatt en stor debatt i *Historisk tidsskrift* om kvinnehistoriens plass i historiefaget, der teori og metodenestor Ottar Dahl var blitt grundig imøte-

gått i sitt forsøk på å nisjeplassere kvinnehistorien i demografi og sosialhistorie. Gro Hagemann var en av debattantene, og i sitt innlegg i Stockholm tok hun et oppgjør med den svake integreringen av kjønnspektivet i historieforskningen generelt, men problematiserte også Ida Bloms inkluderende definisjon fra 1975, som hun mente i for stor grad hadde gjort kvinnehistorikere lojale mot «faderhuset». Denne kritikken var også fremført av Kari Melby i *KjerringRåd* i 1978 – der hun krevde en tydeligere feministisk definisjon av kvinnehistorien og større vektlegging av særegne feministiske metoder. Bloms svar på kritikken gikk på at å legge biologiske forskjeller til grunn ville avhistorisere kjønnsforskningen og isolere kvinnehistorien fra historiefaget – noe også Kari Melby ga henne rett i i en tilbake-skuende artikkel over de første tjue års kjønns historie i *Historisk tidsskrift* 1995.

I sitt selvreflekterende innlegg på møtet i 1989 kritiserte også Gro Hagemann Bloms forsiktighet overfor feministiske postulater, og hevdet at vi hadde fått en praksis preget av solide empiriske arbeider, men med liten teoretisk dristighet og en uklar faglig profil i forhold til historiefaget. «Ved å etablere begrepet om sosialt kjønn som et normativt standpunkt, har også kvinneforskningen i noen grad kommet til å ta kjønn for gitt. Istedenfor å gjøre det enkle komplisert, har vi kommet til å gjøre det kompliserte altfor enkelt,» hevdet hun.⁵ I sin gjenutgivelse av denne artikkelen i boka *Feminisme og historieskrivning* (2003) modererer Hagemann kritikken av Bloms 1975-program, men fremholder fortsatt de dilemmaene som oppstår gjennom en avgrensning mot radikal feminisme på den ene siden og understreknin-gen av lojalitet mot faderhuset på den andre siden. I innlegget sitt flagget hun begeistringen for Joan Scotts poststrukturelle dekonstruksjonsmetoder og den faglige pluralismen og teoretiske åpenheten som dette innebar.

Vektleggingen på kontekstuell analyse, som Hagemann hadde flagget allerede i 1983, passer også godt med Scotts program i Gender-artikkelen.

Joan Scotts teorifremstilling farget hele dette møtet og ble et nytt og spennende diskusjonsgrunnlag som i sterk grad kom til å prege nordiske kvinnehistorikere det neste tiåret. Diskusjonene om Scott og poststrukturalismen på slutten av 1980-tallet frembrakte en strøm av artikler fra kjønnsforskere som ville definere «sin Scott» i sin teoretiske forståelse av faget. Scotts tanker var kompliserte, men fant likevel en klar klangbunn i den historiske kildekritikken vi alle var oppdratt i, samtidig som den satte problematiseringen av kjønn på dagsordenen på en måte som kildekritikken ikke hadde hatt noe eksplisitt svar på – blant annet gjennom sin påpekning av kjønn som et legitimeringssystem for maktrelasjoner. Men det kom også kritikk: Hvor ble det av politikken hvis alt skulle dreie seg om språklig dekonstruksjon? Og hva med systematiske og gjentatte maktforskjeller mellom kjønn – kunne de «dekonstrueres bort»? Kunne biologisk kjønn erstattes med sosialt kjønn som forklaring på ulikheter? Svensker og finner snakket om «kön» versus «genus» som oversettelse av sex/gender, mens det norske og danske språket ikke hadde noe direkte ord for «gender», og derfor snakket om biologisk versus sosialt kjønn. Men var all kjønnsforskjell kun en sosial konstruksjon?

Tammerfors 1992: Sex i hele verden

Dersom Hässelbymøtet i 1989 ble den konferansen der alle strevde med å forstå kjønnskategorien, ble det neste nordiske kvinnehistorikermøtet en konferanse der den seksuelle identiteten kom til å stå i fokus. En av de inviterte stjerneforskerne var amerikanske Carol Smith Rosenberg, som blant annet var berømt for sin artikkel «A female world of love

and Ritual», som utforsket erotiseringen av forhold mellom kvinner i borgerskapet på 1800-tallet. Eva Lundgren, Karin Lützen og Kari Telste var blant innlederne på sesjonen om seksualitet, kroppslighet og kjønn og ble kommentert av Sølvi Sogner, som blant annet påpekte hvor viktig det var å analysere retorikken om seksualitet i ulike perioder, enten det dreide seg om å forstå tale eller å tolke taushet.

Subjektivitet, språk og erfaring var også et av temaene under teori- og metodesesjonen som etter hvert har blitt en tradisjon på kvinnehistorikermøtene. Hilda Rømer hadde en grundig innledning om forholdet mellom feminisme og poststrukturalisme, mens Catherine Hall, den andre utenlandske «kanonen», også trakk fram etnisitet i diskusjonen om hvordan man skulle forholde seg til kjønnsforskjeller og andre skiller. Ida Bloms foredrag om å skrive globalhistorie i dekonstruksjonens tid spurte retorisk om hvordan det kunne være mulig å skape meningsbærende historiske sammenhenger i en tid

[...] hvor den teoretiske utfordringen etter manges oppfatning nettopp ligger i å vise det splittede, det mangetydige, eller rett og slett ikke-eksistensen av subjektet, hvordan kan man arbeide med et omfattende historisk materiale ut fra den antakelse at det innenfor alle kulturer og til alle tider finnes et kvinnelig subjekt som det er verdt å oppspore?⁶

Bakgrunnen for innlegget var den nyutgitte Cappelens store kvinnehistorie i tre bind som både tok for seg kvinner i den vestlige verden (Brageprisen 1992 og gjenutgitt i 2005), og hadde et eget bind om kvinner i ikke-vestlige strøk. Med referanse til Jens Arup Seips uttalelse at en historikers viktigste redskap er lupen, og med bakgrunn i 1989-seminarets

fagligteoretiske navlebeskuelse, ble dette innlegget et blikk utover de store linjer og sammenhenger som ga 1992-møtet en videre horisont, samtidig som seksualitetstemaet også brakte diskusjonene dypere inn i privatlivets problematikker. Bloms innlegg diskuterte også viktige fenomener som formidling, integrering, komparasjon og etikk. Og som om det ikke skulle være nok, fikk konferansen også et sterkt preg av diskusjoner mellom tilhengere og motstandere av Yvonne Hirdmanns teori om genussystemet, som nok er det nærmeste vi i Norden har kommet en patriarkatsteoretisk posisjon.

I avslutningen på sitt innlegg brakte Ida Blom også mannen – ikke som patriarkalsk figur, men som kjønn – inn i sin stadig utvidede forståelse av sitt fagfelt:

Begrepet kjønnshistorie er begyndt å vinne innpass som et tegn på at kvinnehistorie ikke lar seg begrense til sitt objekt, selv om det naturligvis fortsatt også vil handle om kvinner i historien. Kvinnehistoriens potensiale rekker videre, og setter spørsmålet om hva kjønn eksplisitt og implisitt har betydd for samfunnets organisering, for arbeids- og maktdeling i samfunnet. Det rekker også videre til å betrakte mannlighet som en historisk konstruksjon, et foranderlig kontekstuel begrep. Kanskje det en gang vil foreligge en global kjønns-historie hvor disse perspektivene danner den tematiske grunnstammen. Fremtidig kritikk av den nettopp avsluttede kvinnehistorien vil kunne bli et godt utgangspunkt for et slikt foretakende.⁷

Klækken 1996: Et utvidet forskerfellesskap⁸

I 1996 var det igjen Norges tur til å arrangere nordisk kvinnehistorikermøte – det femte i rekken. Møtet ble holdt på Klækken hotell ved

Hønefoss, et hyggelig hotell med en tvilsom fortid som lebensbornanstalt for naziregimet under krigen. Med dette møtet tok vi steget over i en åpnere konferansemodell og sendte for første gang ut call for papers. Resultatet var overveldende, antall deltakere økte til om lag 100, og antall sesjoner og temaer ble også sterkt utvidet. Hovedtemaet var «Kjønn og makt», og som seg hør og bør ble det også «stått og gått» i en sesjon med tittelen «Drømmen om den gode teorien og jakten på den ekte empirien.» En nyskapning som hovedsesjon var «Omsorgen, velferden og det gode liv», der Jane Lewis var hovedtaler. Også denne sesjonen hadde koplinger til hovedtemaet makt og kjønn, der staten som aktør for utformingen av kjønnsforholdene ble diskutert. Maktaspektet hadde også inspirert flere forskere innen eldre historie, slik at gruppen av prosjekter og forskere favnet om en lengre historisk periode enn tidligere.

I innledningen til rapporten stiller Berit Gullikstad spørsmålet om Klækken-seminaret avslørte en form for teoritretthet eller teoritørke i nordisk kjønnshistorie. Utvidelsen av deltakerantall og sesjonstemaer kunne i noen grad kanskje føre til en mindre spisset diskusjon enn man hadde hatt på de foregående møtene. Samtidig var fokuseringen på forholdet mellom teori og empiri nok uttrykk for en viktig konsolidering og utdyping i den teoretiske utviklingen av det kjønnshistoriske perspektivet. Teorier om konstruksjon av kjønn var også på vei inn fra den tverrvitenskapelige kjønnsforskningen og hadde fått en egen sesjon. Konstruktivismen ble livlig diskutert i tillegg til dekonstruksjonsmetoder og diskursteorier. Diskusjoner ble det også denne gangen om «genussystemet» – introdusert av Yvonne Hirdman i den svenske maktutredningen i 1987 – som i svensk kvinnehistorie hadde fått en status som en teori alle doktorander måtte forholde seg til. Genussystemet ser Hirdman

som en mønsterstruktur som ligger over alle kjønnsforhold, der den horisontale akse utgjør en polarisering mellom kvinner og menn, og den vertikale viser til et over-/underordningsforhold der makten systematisk er størst hos mannen. Dette kan likne på Joan Scotts formulering av kjønnsbegrepet som «perceived differences between the sexes» og «a primary way of signifying relationships of power», men hos Hirdman ligger det en konsekvent kjønnet asymmetri i denne kjønnede maktrelasjonen. Teorien har fått skarp kritikk blant annet av Christina Carlsson Wetterberg, som avsluttet teorisesjonen på Klækken med innlegget «Teori – på vilken nivå og till vilken nytta?» Wetterbergs synspunkt var at generelle kjønnteorier som regel i for stor grad over vold mot kompleksiteten i kjønnsrelasjonene og den historiske virkeligheten disse utspiller seg i. Derfor ser hun systemteorier å la Hirdman som funksjonalistiske og uodynamiske, og dermed lite egnet for historisk forskning. Wetterberg er også kritisk til Joan Scotts diskurstilnærming, som hun mener gir aktører og interessegrupper for lite spillerom.

Diskusjonene av forholdet mellom empiri og teori førte også med seg en tettere konsentrasjon om fagmetodiske tilnærminger. Et tema som bare antydningvis hadde vært fremme på tidligere møter, men som har fått stadig større omfang på de senere, var biografisk historieskrivning. Kvinnehistorien startet i sosialhistorien, demografien og de sosiale klassers forskningsmessige dominans. Nå var fortellinger om enkeltindivider og personhistorie ikke lenger preget av kritikk for elitisme, og aktørene var i ferd med å avløse, eller iallfall supplere strukturene i forskningstilnærmingen. Biografisk metode appellerer sterkt til mange kjønnshistorikere, blant annet fordi kjeldene her flyter rikere og nærmere aktørene selv. Forholdet mellom offentlig og privat virke kan lettere gripes gjennom å se helheten i

aktørenes liv. Siden kvinner i lange perioder av historien har vært tettere knyttet til det private livet enn til offentlig virke, vil sammenhengene i kvinnelivene komme tydeligere fram gjennom en biografisk tilnærming. Også den gryende mannshistorien ville kunne argumenteres for i disse banene. Sammenhengen mellom liv og virke er et nøkkelord i biografisk historie. Birgitte Possing, som har vært aktiv på alle de nordiske møtene, har gjennom sin avhandling om skolepioneren Nathalie Zahle og gjennom en rekke teoretiske arbeider fått en lederposisjon i teoriutviklingen om historiske biografier. På Klækken-seminaret var hun og forskerne Erla-Hulda Halldorsdottir, Susanne Malchau med flere innledere, dette er navn som også har gjort seg bemerket på senere møter i det nordiske kjønnsforskerfellesskapet. Susanne Malchau, som har skrevet om katolske nonner, skulle få en viktig funksjon også i det neste kvinnehistorikermøtet, der enda et nytt tema skulle debatteres: religion.

Tisvildeleje 1999: Religiøse motsetninger⁹

I den grad religion i det hele tatt var blitt forsket på i den tidlige kvinnehistorien, var det ved å se kirken som motstander mot kvinnefrigjøring.¹⁰ Da danskene arrangerte det sjette kvinnehistorikermøtet i 1999, var religion et hovedtema. Danskene hadde blant annet en rekke forskere som interesserte seg for religiøs filantropi som et kvinnelig aktivtetsfelt på 1800-tallet, og kunne presentere prosjekter både om enkeltaktører og organisasjoner innen det religiøse segmentet. Dessuten hadde en svensk kvinnehistoriker, Inger Hammar, i sin avhandling om religion og kvinneemansipasjon utfordret kjønns historien med anklager om religionsblindhet. Hun stilte i sitt innlegg spørsmål ved om man alltid skulle komme trekkende med Rousseau i diskusjoner om kvinnelighetsideologier på 1800-tallet, når det var mer nærliggende – og

iallfall mer kjent for aktørene – å studere Luthers hustavle?

Med religion og religiøse bevegelser som hovedtema tiltrakk 1999-konferansen seg nye grupper av forskere, og det ble til dels livlige diskusjoner om religionens betydning for kvinner: Var den en kilde til undertrykkelse eller en frihetsmulighet? Et nytt forskningsfelt, misjonshistorie, gjorde seg gjeldende i denne diskusjonen. I likhet med den religiøse filantropien kan misjonen sees som et mulighetsfelt for kvinner som ikke brøt med grensene mellom offentlig og privat i like sterk grad som annet offentlig arbeid. Men religionstemaet tiltrakk seg i liten grad forskning på utenomvestlig religionsutøvelse. Kjønnsforskning i forhold til for eksempel islam hadde hittil i liten grad funnet veien til de nordiske kvinnehistorikermøtene som presentasjonsarena.

Kungälv 2002: Faglig bredde og svensk tyngde¹¹

Møtet på Nordiska Folkhögskolan utenfor Göteborg ga et sterkt inntrykk av svensk kjønnsforsknings formeringsevne: 19 av 33 innlegg i rapporten var svenske. 120 deltakere totalt gjorde møtet til det hittil største, og over halvparten var svenske. I de første årene var kvinnehistorikermøtet kvoteregulert for å unngå at konferansene skulle bli for store og upersonlige. Etter hvert ble trykket av særlig svenske kjønnsforskere så stort at det ble en av grunnene for å åpne opp for alle som ønsket å være med. I 2002 var rekrutteringen av doktorander altså blitt så stor hos søsterfolket at de kom til å dominere hele konferansen, nok også med bakgrunn i at den ble holdt i Sverige. En av de positive effektene av dette var at den tematiske bredden økte. Eliteforskning, skilsmisser, feminine finanser, unionsspørsmålet, folkeopplysning, hemslejd og mote, tankestrukturer i *Svensk Damtidning*, kvinnemusikk, karikaturtegninger og pionerkvinner i

akademia var innlegg som viser en dreining mot kulturfeltet i emnevalg. Men hovedtemaet «Kön, Makt, Våld» viser også en dreining mot voldsrelaterte temaer som ikke hadde vært gitt særlig mye oppmerksomhet tidligere. Også helsehistorie hadde nå gjort sitt inntog, dessuten begynte temaer om maskulinitetshistorie å gjøre seg gjeldende. Men til tross for all nyskapingen var kjønn og økonomi det temafelt som fortsatt tiltrakk seg flest foredragsholdere – et tema som grep tilbake til den første kvinnehistoriens vektlegging av kvinners arbeid.

Det var seks hovedsesjoner på konferansen; kropp, seksualitet og helse, økonomi, feminisme og medborgerskap, media og mote, eliter – alle med kjønn som prefiks. Men hva med teoriutviklingen? Kanskje kan vi se mannshistoriens gjennombrudd på denne konferansen som årets nyskaping. Jonas Liljekvist foredro første kveld om mannlighet som retorisk strategi. Teorispørsmålene kom likevel først og fremst fram i diskusjonene, og mangelen på eksplisitte teorisesjoner ble påpekt i den avsluttende diskusjonen. Først og fremst viste dette møtet at feltet kjønns historie hadde vokst, og at synliggjøring av kvinners og menns kjønnede historie nådde ut til stadig større deler av samfunnsveven. Teoretisk innebar tyngden av svenske doktorander at diskusjonen av «genuskontraktet» og «genussystemet» i sine ulike varianter fremsto som en del av pensum. I tillegg til Joan Scott og Yvonne Hirdman som teoretisk premissgrunnlag, ble også Anita Gøransons maktbasisteori diskutert, for eksempel av Marie Erikson i innlegget «Att giva sig i mandens våld – Genuskonstruktion och våldets villkorliga legitimitet genom fallstudier av mäns våld mot kvinnor inom äktenskapet». Dermed var materialiteten og empirien som det primære grunnlag for kjønnsteoretisering igjen slått fast.

Åbo 2005: Foucaultske diskurser og postkoloniale utfordringer

Det åttende kvinnehistorikermøtet ble et konglomerat av deltakere (nesten 200) med ulike fagbakgrunner, stort mangfold i sesjoner og nyskapende teoridiskusjoner. Igjen var det på tide å spørre «hvor står vi, hvor går vi?», og forsøkene på svar søkte dels innover i Foucaults diskursteori, dels utover mot globalperspektivet og postkolonial historieskrivning. Oppløsningen av de nasjonale rammene omkring historieskrivningen ble, om ikke gjennomført, så iallfall diskutert. Konferansen fikk et tverrfaglig preg gjennom invitasjon av foredragsholdere med filosofisk og litteraturvitenskapelig bakgrunn, og for de mer empirisk orienterte av kjønnshistorikerne kunne vel noe av diskursproblematikken fremstå som interessant, men kanskje litt fjernt fra egen forskerhverdag. Det var likevel en teoretisk kveik over dette møtet som det forrige vel i noen grad hadde manglet. For første gang fikk for eksempel queer-teori en plass i teoridiskusjonene, og det ble også tatt opp til vurdering hvilken betydning «den poststrukturalistiske vending» hadde fått og skulle ha innen kjønnshistorien. Dette ble også diskutert i forhold til hvem vi skulle skrive kjønnshistorie for og hvordan vi skulle kommunisere med andre fagfeller og et bredere publikum.

Det tematiske mangfoldet var minst like stort som i Kungälv, med «Kjønn og kunnskap» som hovedtema og sesjoner om kvinnelige historikere, misjon og bistand, mannshistorie, barndomshistorie, yrkeskunnskap og lønnspolitikk, kjønn i offentlig sektor, etikk og forskerrolle, dessuten de mer eksplisitt teoretiske sesjonene om diskursanalyse og postkolonialisme. Alle sesjonene forholdt seg til hovedtemaet, og fikk dermed i stor grad preg av kunnskapshistoriske og kunnskapsteoretiske diskusjoner. Den nye utfordringen fra postkolonial teori viste en voksende interesse for å

se kjønn i sammenheng med rase/etnisitet, internasjonal utbytting og internasjonalt samarbeid, kjønnsmakt på tvers av grenser, internasjonale klasseperspektiver, med mer. Ikke minst et økende antall misjonshistorikere var opptatt av slike problemstillinger, og i denne konferansen var også bistandshistorie representert i utforskningen av de koloniale bevissthetsrammene og de kunnskapsmessige utfordringene i oppløsningen av dem.

Konferansen var meget godt planlagt og gjennomført av den finske arrangementsgruppen, og antallet deltakere var stort, ikke minst fra Finland. Det var også et større innslag av andre fagområder enn historie, som etnologer, sosiologer og også finske kjønnspolitikere. Den norske delegasjonen ble omtrent doblet i forhold til tidligere møter gjennom en kontingent av kjønnsforskere fra Norges idrettshøgskole, som deltok i en egen sesjon om idrett og kjønn. Den åpne invitasjonen var også rettet mot ikke-historikere, noe som utvilsomt førte til en revitalisering og mer mangfoldige diskusjoner. Samtidig ble det av enkelte uttrykt en viss bekymring for at møtene holdt på å miste noe av sin opprinnelige funksjon, nemlig å være et felles forum for kjønnshistorikere som i sitt hjemmemiljø kunne føle seg mer eller mindre isolerte. Mengden av parallelle sesjoner presset inn på en tre dagers konferanse gjorde det vanskelig å få tid til å treffes og være sosiale. Det var ikke satt av tid til nasjonale møter som tidligere, og det fyldige programmet gjorde det vanskelig å ha både strategiske møter og sosiale forberedelser til den tradisjonelle nasjonale konkurransen om det beste underholdningsinnslaget på avslutningskvelden – et tiltak som har fungert sammensveisende i alle de nordiske kvinnehistorikermøtene. I planleggingen av det niende møtet var det derfor et ønske om i noen grad å gå tilbake til en mer genuin historikerkonferanse, og kanskje gjøre arrangementet noe mindre omfangsrikt.

Reykjavik 2008: Populære menn og debatt over alle grenser

I tråd med den globale utfordringen i Åbo ble hovedtemaet i det niende kvinnehistorikermøtet «Kjønn, rom og grenser». Hele tolv sesjoner og fem rundebordssesjoner ble arrangert, til tross for at deltakerantallet var noe lavere enn i 2005. Det var gjengangere som kjønn og arbeid, medborgerskap og biografier/selvbiografier og nyskapninger som kjønn og rom i livsmiljøet, reisende kjønn, kropp, plass og nasjon. Det var en sesjon der ulike metodiske erfaringer i kvantitative og kvalitative kjønnsstudier sto i fokus, og en sesjon om gamle og nye kvinnebevegelser i internasjonalt perspektiv. Den mest populære sesjonen var kanskje rundebordssamtalen om umannlighet, der blant annet boka *Män i Norden* ble presentert, den nordiske mannshistoriens kanskje mest omfattende produksjon til nå. Maskulinitetshistorien er i fremgang og kan i noen grad sies å stå på skuldrene til kvinnehistorien. På Island viste man sin begeistring for nyskapningen gjennom å fylle lokalet til randen. Store sesjoner var også biografisesjonen og som vanlig «Kjønn og arbeid». Spørsmålet om rom og grenser fikk egne sesjoner, men ble også tatt opp med varierende vinklinger i plenum, der hele tre keynote speakers var invitert. Dessuten var det paneldebatt om kjønnshistoriens rom i historiefaget – integrering og formidling. Etter om lag tredve års kjønns historisk forskning er kjønns perspektivet langt på vei anerkjent og – kanskje i noe mindre grad – integrert i historiefaget på universiteter og høyskoler. Har kjønns historien dermed mistet sitt utfordrerpreg? Innslaget av menn på de nordiske kvinne-historikermøtene er stadig økende og blir satt pris på. Men det finnes røster som hevder at vi ikke må glemme å studere kvinners egen historie og strevet etter å avdekke kjønns kategoriens virkemåter. Valget av Judith Bennet som en av tre keynote

speakers reflekterer dette. Bennet var en av dem som i sin tid kritiserte Joan Scotts gender-artikkel for å ignorere kvinner qua kvinner, og intellektualisere bort materialiteten og den faktiske ulikestillingen mellom kvinner og menn.¹²

Kvinner nettverk, kvinnebevegelser, kvinnepolitikk, kvinner som reisende og kvinners rom i konkret og overført betydning ble fremhevet som viktige forskningstemaer. Når det gjaldt integreringen, var statusrapportene sprikende – retorisk kan det finnes argumenter både for kritikk og begeistring når det gjelder forholdet til faderhuset. Det er all mulig grunn til begeistring over feltets vekst og økende institusjonalisering. Krittisk kan man kanskje hevde at kjønns historien nok har erobret seg rom, men ikke nødvendigvis innpass i tenkemåter på alle felt og nivåer i historiefaget. Det satt nok mange vaktbikkjer for kjønns perspektivet fra et utall av nordiske institusjoner i hovedsalen til Háskoli Islands. Lokalt oppleves det ofte at kjønns perspektivet i kurs, pensum og forskning er noe som stadig må påpekes og forsvares. Sentral policy og goodwill gir ikke automatisk lokal implementering. Behovet for et fellesskap er der stadig, det samme er nok mange nordiske kjønns forskeres opplevelse av å stå relativt alene med sitt perspektiv i forskerhverdagen. Fortsatt er det bare svensker som kan sies å ha nådd «den kritiske masse» for å kunne danne et tilstrekkelig stort lokalt miljø av kjønns historikere ved de største institusjonene. Det kan spørres om det nødvendigvis er noe stort problem at det ikke finnes et stort antall kjønns historiske stilinger ved alle universiteter og høyskoler. Lokalisering er bare en faktor i forskningssutvikling og forskningssamarbeid. De fleste forskere hører med i translokale nettverk innen sine spesialfelt. Men kanskje burde den lokale «ensomheten» og nettverksspesialiseringen fått tilskudd av en sterkere fellesskapsstrategi

for å øke synlighet og «kritisk masse» på nasjonalt og nordisk nivå utover de store konferansene hvert tredje år? De «vellykte» svenskene har dannet sin egen forening, SKOGH, for å styrke kjønnshistorikerfellesskapet utover de enkelte spesialiserte forskernettverkene. Et stort antall doktorander og muligens en større interesse for kjønnsperspektivet fra mannlige historikere har nok også holdt snøballen i bevegelse. For Norges del ville et viktig skritt mot større synlighet, samarbeid og «kritisk masse» være en solid satsning på flere forsker-rekrutter på feltet. De få faste stillingene er stort sett så belastet med undervisningsoppgaver at forskningsfremdrift lett kan føles som en mer eller mindre uoppnåelig drøm. Det å vedlikeholde nettverk og samarbeid på tvers av institusjoner er også vanskelig når de lokale pliktene bruker opp så mye av tiden. Vi trenger unge, entusiastiske krefter på feltet!

Parallellsesjonene er etter hvert blitt en veldig viktig del av kvinnehistorikermøtene, der et litt mindre forum skaper større nærhet og fellesskap mellom forskerne, både tematisk og som et forum for meningsutveksling. Disse sesjonene ivaretar i mangt den funksjonen som møtene i begynnelsen var tenkt å ha, men som i noen grad ble oppgitt da feltet hadde vokst seg så stort og mangfoldig at ønsket om et lite seminar etter hvert ble en tvangstrøye. Parallell sesjoner er en nødvendig følge av vekst i antall og mangfold. Men det er all mulig grunn til å sette inn integrerende «mottiltak» for å unngå en fragmentering. Veksten og mangfoldet er klart en suksess, videre utvikling av fellesskapet er en utfordring.

Fra seksualisert smørkjerning til transnasjonal trafficking – hvor står kjønnshistorien – og hvor går den? På Lysebumøtet 1983 ble det for noen opplevd som for ekstremt å antyde at smørkjerning på landet i gamle dager kunne ha seksualiserte konnotasjoner. I 2009 står vi

overfor globale utfordringer i seksualisert maktmisbruk av kvinnekropper. Hvordan skal kjønnshistorien forholde seg til de skiftende verdensbilder og de utfordringer forståelser av kjønn står overfor? I sitt keynote-foredrag på Island om transnasjonal historieskriving pekte Ida Blom blant annet på interseksjonaliteten som et viktig redskap; kjønn, klasse, etnisitet og religiøs tilhørighet har samvirkende betydninger for hvordan samfunn fungerer og kan studeres gjennom temaer som er kjent for de fleste i en eller annen form. Slike temaer kan for eksempel være stemmerettskampen, familiens skiftende betydning som grunnlag for politisk makt eller opprettholdelse av kjønne rom, som også markerer skiller mellom offentlig og privat. Komparasjon av forskjeller og likheter mellom kulturer skaper forståelse for hva som skaper forskjeller, og forståelse er ikke nødvendigvis det samme som aksept.

Kvinnens kamp for retten til arbeid, utdanning og medborgerskap har endret grensedragningene mellom offentlig og privat, men forståelsen av disse grensene følger ikke nødvendigvis et bestemt mønster. I studiet av globale temaer må ikke generaliseringene ta overhånd i forhold til empiriske studier på lokalt nivå – kontekstualiteten kan lett gå tapt, aktør-/agency-perspektivet kan lett drukne i analyser av strukturer og ideologier, og kronologien kan bli vag. Man kan aldri gripe det hele, men mulighetene for variasjon i metoder og observasjoner gir forståelse til tolkningsmulighetene i de forskjeller og urettferdigheter som vi ser omkring oss, både i den store og den lille verdenen vi lever i. Historisk forskning gir dermed en mulighet til å unngå forenklede bilder av det kjønne mangfold vi opplever i dagens virkelighet – vi skal gjøre det usynlige synlig og det enkle komplisert og ikke minst det fattbare foranderlig, slik Joan Scott viste i sin grens sprengende artikkel «Gender – a useful Category of historical Analysis (1985): «Those

who would codify the meanings of words fight a losing battle, for words like the ideas and things they are meant to signify, have a history.»). I en tid da kjønnen flyter både i forskningen og i samfunnet, blir den historiske kontekstualisering og påpekning av variasjoner og endringer i hvordan kjønnen har utspilt seg i verden, viktigere enn noensinne. ★

Noter

- 1 Blom mfl.: *Kvinner selv*, 1982 [1976]:13.
- 2 NAVFs sekretariat for kvinneforskning: *Nordisk kvinnehistorikermøte Oslo 20.-23. februar 1983*, Oslo 1984:162.
- 3 Ibid:75.
- 4 Rosenbeck, Bente (red): *Kvinder, Mentalitet, Arbejde*, København 1986: 8.
- 5 *Kvinnohistoria I teoretisk perspektiv. Konferensrapport från det redje nordiska kvinnohistorikermötet 13.-16. april 1989*. Uppsala 1990:24.
- 6 Liljestrøm, Marianne, Pirjo Markkola och Sari Mäenpää (red): *Kvinnohistoriens nya utmaningar: Från sexualitet til världshistoria*, Tampere 1994:23.
- 7 Ibid: 44.
- 8 Konferanserapport: Gullikstad, B. og K. Heitmann (red): *Kjønn, makt og samfunn i Norden i et historisk perspektiv*. Trondheim 1997.
- 9 Konferanserapport: Warring, Anette (red): *Køn, religion og kvinder i bevægelse*, Roskilde 2000.
- 10 Se f.eks. Bente Leins licensiatavhandling *Kirken i kortsot mot kvinnefrigjøring*, Oslo 1979.
- 11 Konferanserapport: Ulvros, Eva Helen: *Kön, makt, våld*, Göteborg 2003.
- 12 Joanne Meyerowitz in «AHR Forum: A History of Gender», *The American Historical Review*, Vol. 113, No. 5, 2008:1347.

ABSTRACTS

Svein Atle Skålevåg

Sexual crimes. Morality, sexuality and criminal law in Norway, 1880–1930

Michel Foucault has described our society as a sexual society, i.e. a society where sexuality has come to be perceived as an object of governance as well as a privileged source of the truth about the individual. This article explores the relevance of the idea of a sexual society in Norwegian history, focusing on the work of two governmental committees on the reform of criminal law (1885 and 1922), and the debate surrounding the work of these committees. In the moral debate of the 1880s and 90s one might identify a hesitant move from mores and public order to sexuality and the free flow of desire as the object of preoccupation. The Criminal Code of 1902 implemented this shift from sexual acts to sexual desire as the object of governance. In the 1920s, when the code was vigorously debated, it was the sexual offender who was the prime object of preoccupation. This figure triggered a displacement of the issue of sexuality in the criminal law debate, from what Foucault called the «anatomical politics of the human body» to «the biopolitics of the population».

Keywords: *gender history, legal history, history of sexuality, sexual assault, biopower, public defense, criminal law*

Kari Melby og Bente Rosenbeck

Reproduction as a key to understanding the Nordic welfare states: Foucault meets Giddens

In the Nordic countries marriage, abortion, birth control, single mothers, illegitimate children and population growth came into political focus early in the 20th century. This article takes a closer look at the growing political interest in and state control of reproduction in Denmark and Norway in the early 1900s where the Danish social democrat K.K. Steincke and the radical-liberal Johan Castberg initiated a wide range of social reforms. The article is inspired by the theories of Michel Foucault and Anthony Giddens. Foucault's concepts of bio-politics and docile

bodies are supplemented by Anthony Giddens and his ideas about plastic relationship and democratization of the private sphere and the notion of sexual citizenship. The question raised is whether the politics of reproduction and state intervention in private life was an expression of a bio-politics with a focus on regulation of the population and discipline of the body. The article discusses whether this policy also promoted individualization and can be characterized as the first step towards sexual citizenship for women. Even though Giddens's ideas on democratization of private relationships and the concept of sexual citizenship, including gender and sexuality, have their origin in the 1970s, the authors claim that the changes in the Nordic countries can be traced back to the first decades of the 20th century. The article argues that the boundary between social policy and eugenics is fluid. Population policy turned into social policy and the concept of welfare expanded to include daily life, the body and the private sphere.

Keywords: *reproduction, women, gender, bio-politics, population, eugenics, marriage*

Jan Frode Hatlen

Honor and family killings in Roman antiquity

Why do honor killings occur? The subject is complex, but one way to come closer to an answer is to look at honor killings over a longer time period. This article investigates episodes of family killings in Roman history and Roman law. It is argued that these killings may be interpreted as honor killings because they were committed in order to repair the damage done to family honor because of transgressions. Men and women dishonored their families in different ways. Men's honor was associated with the political and military sphere, while the honor of women was connected to the household. Roman family structure and marriage customs had similarities with present-day structures in those areas of the world where most honor killings take place: Western Asia and Northern Africa. Marriage made men responsible to their families for their actions. Family alliances and the position of the family in Roman society made women's sexuality important, and it had therefore to be controlled. Thus, family structure and the importance of marriage can offer one key for understanding why the Romans murdered their sons and daughters.

Keywords: *Roman family, Roman women, honour killings, domestic violence, Roman honour, Roman marriage*

Hilde Gunn Slottemo

Men of responsibility Norms of masculinity in the post-war industrial society

In the 1950s and 60s, the ideal of gendered division of labour was strong. Married women were expected to be housewives, while men were regarded as the breadwinners of the family. For men, supporting one's family was considered a definite masculine duty. Moreover, this was seen as an act of consideration towards the family. Through permanent employment, regular working hours and proper working conditions, men were able to meet the experienced cultural expectations. This norm can be summed up by the notion of «responsibility». This notion expresses the social as well as economic elements of the relationship between men and their families, but was also based on / also incorporated a dimension of age and generation, according to which mature masculinity was interpreted as a contrast and in opposition to young boys and youthfulness.

Keywords: *breadwinner, fathers, permanent employment, responsibility, masculinity*

Björg Seland

Gender and power – authoritative roles of women in religion

The pious lay movement, which in the later decades of the nineteenth century developed to become a mass movement, firmly maintained a conservative gender regime, and historically speaking relatively little space has been devoted to women's participation. However, if we look behind the formal structures, a more varied gendered practice becomes visible. In this article an internal narrative tradition is used as source material to trace the stories of women who have acquired informal religious authority in their local communities. Within the early lay movement, some women could hold powerful elite positions by claiming to be visionaries or chosen by God as special mediators and messengers. The point stressed is that the shift to modern organisational forms from around 1840 onwards came to strengthen the concept of the religious assembly as a public arena, thus limiting the conditions for female participation. Modern organisations certainly introduced democratic procedures for decision-making and board elections, but for a long time women lacked franchise and access to formal office. Still some women held powerful positions in their local communities, based on the old charismatic elite roles, though slightly adapted to the organisational frameworks. But this tendency fades and disappears as women achieve fuller membership rights and access to formal offices within their organisations.

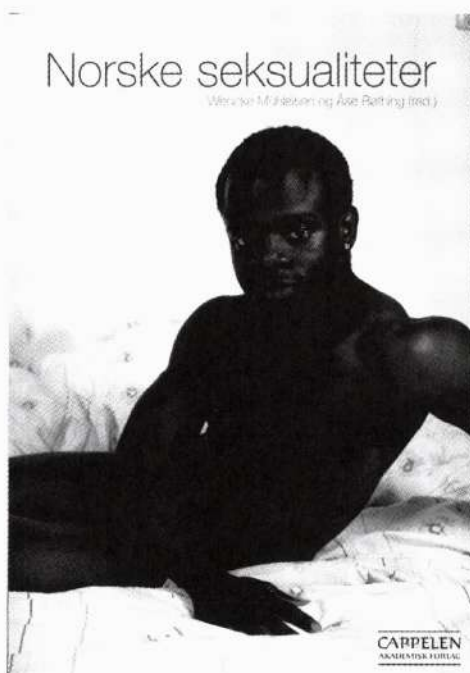
Keywords: *pious lay movement, traditional / modern organisational forms, the public sphere, gender roles in chapel culture, informal elite positions*

BOKANMELDELSER

**WENCKE MÜHLEISEN OG ÅSE RØTHING
(RED.):
NORSKE SEKSUALITETER**

Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2009

Omtale ved Agnes Bolsø



Jeg kan ikke annet enn å begynne med forsidebildet. En naken og usedvanlig velbygd ung mann med aner fra det afrikanske kontinentet inviterer meg til å komme nærmere. Og jeg behøver ikke være nervøs. Han virker avven-

tende og utstråler mild vennlighet der han halvveis sitter, halvveis ligger på en hvit og pastellfarget dyne. Det er så mye å se på i dette bildet at det tar en stund før jeg fester blikket på hva han har mellom bena. Har han underbukse på, eller ser jeg den nakne huden? Er det et kjønnsorgan der, og hvordan ser det i tilfellet ut? Underarmen hans ligger avslappet på tvers over fanget, og jeg har lyst til å spørre høflig om han kan flytte den litt så jeg kan få bedre utsikt. Kanskje har jeg for svake briller, og kanskje er lyset for dårlig, men uansett hva forklaringen er, ser jeg skuffende lite tegn på at noe kan komme til å bevege seg nede i bildets venstre kant. Dessverre møter jeg ham ikke igjen inne i boken, og får altså ikke svar på mine spørsmål. Hvor ble han av? Det skal jeg komme tilbake til, men først en beskrivelse av Norske seksualiteter.

Boken er en antologi redigert av Wencke Mühleisen og Åse Røthing, to sentrale aktører innefor det som over det siste tiåret har etablert seg som en queer-teoretisk strømning innenfor norsk seksualitetsforskning. Redaktørene har fått med seg andre queer-proponenter og, like viktig, bidragsytere som anender en mer tradisjonell etnografisk tilnærming til sex og det sosiale. Dette er en blanding som fungerer utmerket i denne antologien som står fram som et enhetlig arbeid, fordi alle bidragene er empiriske analyser, og fordi de fleste utforsker statlige reguleringer av seksualitet og reguleringer initiert av statens tilliggende

apparat av offentlige og halvoffentlige institusjoner. Det skyldes også at alle bidragene er velskrevne, og at de nesten uten unntak har klare og velbegrunnede problemstillinger og stringente empiriske analyser.

Boken har et historisk spenn fra 1940-tallet og fram til i dag. Arnfinn Andersen og Claudia Lenz skriver tekstene som går lengst tilbake i tid. Andersen analyserer utviklingen av statlig ekteskaps- og samlivsregulering i lys av distinksjonen mellom heteroseksualitet og homoseksualitet. Spenningen i teksten ligger i dilemmaet mellom på den ene siden å ville endre innholdet i ekteskapet, og på den andre siden leve med heteronormeringen som ligger i at homoseksuelle også får rett til å inngå ekteskap. Men Andersen lar det ikke være med spenningen. Han byr på en radikal løsning som innebærer å avvikle ekteskapet som inngang til rettigheter for individene.

Redaktørene nevner det nasjonale i sin innledning, men skillet mellom staten og nasjonen utvikles ikke utover i kapitlene. Lenz er den som i størst grad tematiserer den nasjonale dimensjonen ved staten. Hun hevder at behandlingen av de såkalte «tyskerjentene» under og etter krigen representerer en symbolsk opprettelse av nasjonens grenser i forhold til okkupanten. Slik sett er dette ett av mange eksempler på at kvinners seksualitet blir omdreiningspunkt for nasjonalt grensearbeid i konfliktsituasjoner. Hun argumenterer også for at kvinnen (og hennes familie) kan gjenvinne tapt ære ved å vektlegge at det for henne handlet om ekte kjærlighet. Heteroseksuell lidenskap kan unnskyldte manglende hensyn til nasjonen.

Tor Folgerø og Tone Hellesund har skrevet en viktig tekst om diagnostisering av transsexualitet og viser hvilken makt et diagnose-regime har over enkeltpersoners liv. Pasientene må formulere sine problemer med sitt indre og ytre kjønn på riktig måte, det vil si de

må være feil skapt på riktig måte for å få kjønnskorrigerende behandling. Det må være flere enn meg som føler smerten over kirurgiske inngrep, sprøyter og hormonbehandlinger i denne teksten. Et samfunnsmessig og kulturelt arbeid for å løsne på kjønnets binære tvang kunne gjort livet lettere for oss alle og særlig for dem som i dag strømlinjeformer sine kjønnede sykdoms- og lidelseshistorier etter medisinerne, psykologenes og psykiaternes tenkemåte.

Et knippe av kapitlene er eksplisitt og i særdeleshet kritiske til «det norske». Disse tekstene er godt egnet til å trekke oss ut av de siste tiårenes selvgodhet over alt vi har oppnådd i likestillingslandet. Det er selvsagt helt nødvendig siden vi har blitt temmelig ensidig positive til oss selv. I denne tekstgruppen finner vi Hilde Danielsen og Wencke Mühleisens kapittel om den norske statens samlivskurs, som trener par i godt samliv, May-Len Skilbreis kapittel om norsk prostitusjonsdiskurs i møte med nigeriansk prostitusjon og Åse Røthing og Stine Helena Svendsens om norskhet og seksualitet i norske lærebøker. De tre kapitlene er velskrevne tekster med godt argumenterte resonnementer, men jeg vil likevel stille to kritiske spørsmål med bakgrunn i min lesning av dem: Er det nødvendig for et samfunn å regulere seksuelle handlinger? Hvilke andre industrialiserte og kapitalistiske land i vår samtid har reguleringer som synes mer demokratiske og livsbejaende enn de norske, og som vi kan lære noe vesentlig av?

Det første først – må staten regulere? Dette synes jeg boken burde diskutert. I en bokanmeldelse må jeg være kortfattet, så jeg gir mitt svar med én gang: Staten må regulere seksuelle handlinger. Det er noe med kroppens nytelsespotensial, reproduktive funksjon, våre fantasier, kompliserte seksuelle psyke og mulighet for maktutøvelse som gjør at samfunnet må begrense våre handlinger, om ikke våre

lyster. De fleste er enige i dette når det for eksempel gjelder voksne som skaffer seg sex med småbarn, omskjæring av jenter, tvungen prostitusjon og voldtekt. Hvor er gråsonene for statlig inngripen? Hva bør staten holde seg unna? Her ser det ut til at forfatterne mener all regulering er uønsket. Boken er som helhet lettvinns når det gjelder dette. Den kritiserer åpenbare eksempler på uønskede reguleringer (sm, kommersiell sex, begrensning av uanstendighet), men unnlater å diskutere problemene og gråsonene. Vi har hatt en stor og aktiv kvinnebevegelse og homobevegelse i dette landet, og vi har sett store endringer. Mener forfatterne at det er politisk uakseptabelt å tenke at folk fra andre land skal lære av norske ordninger og tenkemåter? Den norske befolkningen måtte begynne å tenke radikalt annerledes om kjønn ved feminismens andre bølge på 1970-tallet. Hvorfor skal vi ikke arbeide for at de som kommer, også skal tenke nytt, og hvorfor skal vi ikke bruke statlige reguleringer for å få det til, slik Norge med stort hell har tradisjon for å gjøre? Jeg skulle gjerne sett boken diskutere dette.

Redaktørene ser ut til å mene at de har gjort en oppdagelse når den seksuelle revolusjonen, som feministene og homoaktivistene trodde skulle komme, i stedet har blitt en situasjon der «gamle reguleringsformer har blitt erstattet med nye» (s. 21). Michel Foucault, som er inspirasjonskilden for innledningskapitlet, forklarte dette og tok selv etter hvert konsekvensen av maktens stadige nærvær ved kontinuerlig å yte motstand mot enhver ordning og -isme. Han marsjerte absolutt ikke i takt verken med feministene, sosialistene eller homoaktivistene, som for ham fortonte seg som krefter som arbeidet for nye regimer som ikke nødvendigvis hadde plass for hans egne lengsler. Hvis vi ønsker samfunnsorganisering, får vi ingen seksuell frihet, men la oss slåss for friheten til å kritisere ordningene vi underleg-

ges og til å foreslå endringer. En kan selvsagt si at det er forskerens ansvar å gi sin versjon av hvordan hun/han forstår et fenomen, så får politikerne gjøre hva de vil med kunnskapsforslaget. Men forskeren er til en viss grad fanget av sin egen kritiske posisjon og må kunne forventes å si noe ved spørsmål om alternativer. Det fører meg over på mitt spørsmål nummer to.

Hvem bør den norske staten la seg inspirere av? Det er selvsagt viktig å være kritisk til at «vår» seksuelle praksis alltid blir framstilt som bedre enn «deres». Men mener ikke forfatterne at det er mye som er verdt å forsvare i «det norske»? Offentlige synspunkter, ideologi og politikk kritiseres rettmessig, men har «det norske» bare én side og den er kritikkverdig? På slutten av sitt kapittel med kritikk av norsk «frihetsnormering» er Røthing og Svendsen bekymret for at de kan bli lest som om de ønsker mer tvang og ufrihet i seksualitets-spørsmål. Denne bekymringen kunne vært utviklet mer i retning en posisjon. Et flertall etnisk norske (vi) og et flertall av dem som har sin opprinnelse i andre land (de), setter sannsynligvis pris på mulighetene for det politiske arbeidet som Norge byr på. Vi/de setter også i all hovedsak pris på utviklingen av norsk lovgivning som regulerer seksualitet, samliv og ekteskap. Hvordan skal vi/de uttrykke støtte til den politiske friheten og demokratiseringen av norske lover, samtidig som vi/de ønsker velkommen mennesker med en annen forståelse av dette landet og denne delen av verden? Sagt på en annen måte: Hvordan skal vi/de forsvare det norske og samtidig ønske innvandrere velkommen – hvordan skal vi språkfeste en tredje posisjon i debatten mellom Frp og norsk politisk venstreside? Det er her jeg vil tilbake til den unge mannen på forsiden. Jeg synes boken kunne åpnet for at også han representerer det norske.

En slik mulighet glipper allerede i det førs-

te kapitlet etter redaktørenes innledning. I Fredrik Langelands tekst blir den norske fotballspilleren John Carews norsk-gambiske hudfarge stående i veien for en åpen lesning av ham som nordmann. Hans norskhet blir raskt spilt utover sidelinjen. Roeren Olaf Tufte blir satt opp som Carews motpol, og med en maskulinitet i slekt med Fridtjof Nansen, Morgan Kane, Vladimir Putin og Rambo blir Tufte mer en bærer av 'det norske' enn Carew. Langeland har lagt konklusjonen av analysen inn i sin problemstilling på en måte som gjør det van-

skelig å konkludere annerledes. Den unge mannen på forsiden kunne også fått være norsk, i alle fall potensielt og i utgangspunktet. Forsiden kunne dermed sagt noe om innholdet i boken.

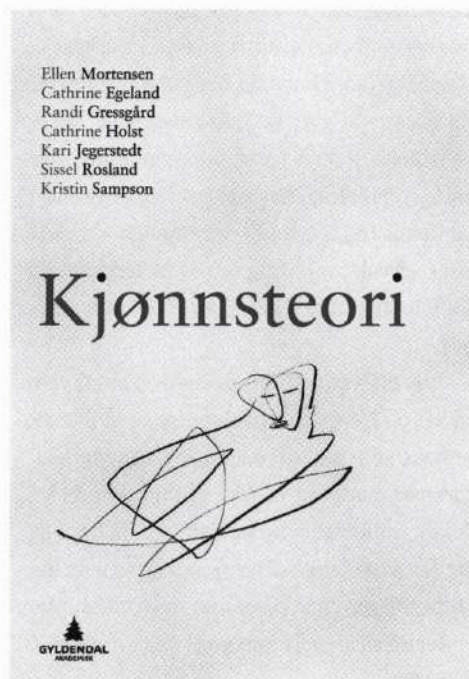
Det ville ikke vært enkelt å innarbeide en mer mangfoldig og fleksibel forståelse av det norske, men jeg kunne ønsket meg problemstillingen adressert tydeligere. Jeg er sikker på at andre lesere vil mene boken står seg like godt uten! Boken er som helhet innholdsrik, lærerik og anbefales herved. ★

BOKANMELDELSER

**ELLEN MORTENSEN, CATHRINE
EGELAND, RANDI GRESSGÅRD, CATHRINE
HOLST, KARI JEGERSTEDT, SISSEL ROS-
LAND OG KRISTIN SAMPSON:
KJØNNSTEORI**

Gyldendal Akademisk, Oslo 2008

Omtale ved Jorunn Økland



Som ansvarlig for undervisningsemnene teo-
rier om kjønn og feministisk vitenskapsteori er
jeg svært glad for den nye innføringsboka i

kjønnsteori fra kjønnsforskningsmiljøet i Ber-
gen. Den fyller et stort hull i den norske flo-
raen av lærebøker innen kjønnsforskning.
Selve teorifeltet i mer spesifikk forstand var
ikke dekket utfyllende nok med den atskillig
bredere anlagte *Kjønnsforskning: En Grunnbok*
fra 2006. Boka som nå foreligger, er velskre-
vet, og gitt at det er så mange forfattere invol-
vert, er den imponerende helhetlig, jevn og
gjennomtenkt. Selv om boka har mange forfat-
tere, framtrer den slett ikke som noen artikkel-
samling. Redaktørene skal ha stor honnør for
at de har tatt et slikt tydelig redaksjonelt grep
– selv om det grepet de har valgt, også kan dis-
kuteres, noe jeg vil gjøre mot slutten av denne
anmeldelsen.

Dette er ikke en innføringsbok som gir
oversikt over problematikken, de store spørs-
mål og uenigheter, derimot kan man lese litt
om hva ulike teoretikere innen ulike felt står
for. Den korte innledningen på kun et par sider
(den er til gjengjeld drivende god) gir en fore-
løpig oversikt over boka's innhold og valgene
som ligger bak, men boka fordrer altså at over-
blikket og sammenhengene gis av foreleseren
eller i annen supplerende litteratur. Også
kjønnsteoriens kanoniserte tekster (som *Det
annet kjønn* og *Gender Trouble*) må suppleres
annetsteds fra, i denne boka er de bare omtalt.
Det gis pedagogiske oversikter over hvor man
kan finne originaltekstene. Slike innholdsmes-
sige avgrensninger er rimelige og burde fun-
gere bra i undervisningssituasjonen.

At bidragsyterne greier å formidle til dels ganske komplisert og abstrakt materiale på en så klar og pedagogisk måte, vitner om mye samlet undervisningserfaring og at man er ordentlig på innsiden av stoffet.

Fordi underkapitlene legger mest vekt på å presentere ulike teoretikere snarere enn de tematiske diskusjonene, har boka også en sekundær funksjon som oppslagsbok – for eksempel for masterstudentene som trenger ekstra bakgrunnsstoff fordi de kommer for å ta emnet i feministisk vitenskapsteori uten foregående kjønnsstudier. Det at boka kan brukes på to måter, er en stor styrke.

Innledningen problematiserer forholdet mellom feministisk kritikk og kjønnssteori, forholdet mellom feministiske og andre kjønnskritiske perspektiver, forholdet mellom kjønnssteori som et tverr- og transdisiplinært felt og som et eget fagfelt med et unikt sett spørsmål. Angående dette siste punktet om kjønnssteori som tverrfaglig felt eller som eget fagfelt forsøker boka å ta høyde for begge dimensjoner ved kjønnssteorien ved å dele innholdet i to hoveddeler. Den første delen omhandler kjønnssteori som et eget felt, den andre delen tar utgangspunkt i ulike etablerte fagdisipliner og gjør rede for hvordan kjønnssteorien har utspilt seg innenfor disse, og feltets sentrale teoretikere presenteres.

Etter min mening er den første delen, 104 av bokas cirka 350 sider, definitivt den mest verdifulle. Den presenterer de viktigste idémessige retningene kjønnssteorien er vokst ut av, og sier da samtidig noe om at den ikke er spunnet ut av intet. Som forfatterne selv sier i innledningen: «Vi har ikke ønsket å underslå den åpenbare innflytelsen som for eksempel Freud, Lacan, Foucault og Derrida har hatt på de kjønnssteoretikerne som vi har inkludert i utvalget vårt.» I denne delen er altså sentrale teoretikere epistemologisk og/eller filosofisk plassert. Det er en særdeles god idé. Således

presenteres Julia Kristeva som representant for en psykoanalytisk tilnærming, Simone de Beauvoir for en eksistensialistisk/fenomenologisk tilnærming, Luce Irigaray for en ontologisk tilnærming, Judith Butler for en diskursiv tilnærming og Gayatri Spivak for en dekonstruktiv tilnærming. En mulig innvending mot denne strukturen er at kompleksiteten i noen av de nevnte teoretikernes verker ikke ytes full rettferdighet, de gjøres mer endimensjonale enn godt er. Irigaray, for eksempel, trekker på mer enn ontologi, Butler trekker på mer enn Foucaults diskursanalyser, og særlig Spivak overskrider dekonstruksjonen ved å hente inspirasjon fra mange ulike retninger. På tross av dette vil jeg si at fordelene ved denne strukturen mer enn oppveier ulempene ved den.

Bokas andre hoveddel presenterer sentrale teoretikere plassert innen sine respektive felt, som vitenskapsteori; etikk og politisk filosofi; historie og sosiologi (en sammenstilling som jeg skal komme tilbake til); postkolonial teori, svart feminisme og antropologi; litteraturvitenskap (som kun vier fire sider til Toril Moi, det var vel litt gjerrig?); kunst og film; seksualitetsteori og skeiv teori; posthumanitet, teknologi og biologi. Utvalget av felt demonstrerer bokas (og teoriens) tverrfaglighet, med en viss overvekt av bidrag om og av forskere fra det humanistiske feltet. Også del 2 er nyttig og god.

Det man kan diskutere med en ellers så vellykket og gjennomarbeidet bok, er hvilke teoretikere som inkluderes, og hvilke som ikke kommer med. Jeg vil ikke gå inn på dette i detalj, for forfatterne innrømmer da også at det har vært lange diskusjoner og vanskelige beslutninger. Men på et mer overordnet plan er det enkelte grep som godt kan problematiseres litt:

For det første utelatsen av marxistisk teori blant de hovedretningene som stakes ut i innledningsdelen. Det er ikke vanskelig å vise

at marxistisk teori hittil har vært en mye mer produktiv kilde for kjønnteorien enn dekonstruksjonen, som er inkludert blant de fem sentrale tilnæringsmåtene i boka's første del. Hvorvidt dekonstruksjonen forsvaret en slik plass i del 1, er mer usikkert. Dekonstruksjon har muligens vært mer drivende for kjønnteoriutvikling innenfor litteraturfagene, men om man anlegger et bredere tverrfaglig perspektiv, er det mer diskutabelt om dekonstruksjonen vil framstå som mer sentral for kjønnteoriutvikling enn marxistisk teori. De andre fire tilnæringsmåtene i del 1 er udiskutable.

For det andre er diakrone perspektiver nærmest totalt utelatt. Unntaket er den korte innledningen og enkelte innledninger i boka's første del, som gir et visst diakront perspektiv når teoretikerne presenteres opp mot epistemologiske og filosofiske rammeverk. Historiefaget er ikke viet noe eget kapittel – det er slått sammen med sosiologi (!) og er representert kun ved Joan Scott. Ingen andre diakrone vitenskaper er representert – kunstfeltet heter betegnende nok ikke *kunsthistorie* men «kunst». I tråd med mangelen på diakrone perspektiver er også sentrale teoretikere fra religions- og kulturfeltet forsvunnet. Dette oppsettet betyr eksempelvis at det ikke er noen plass for forskere som Thomas Laqueur eller David Halperin. Mangelen på diakrone perspektiver er imidlertid representativ for mye av den kjønnteorien denne læreboka skal være en innføring i.

Og hvor ble forresten filosofien og idéhistorien som egne fagfelt av? Mange av teoretikerne som vies spesiell plass, er filosofer, og

muligens har filosofien som fagfelt blitt usynlig nettopp fordi det er allestedsnærværende i boka, men det kunne vært interessant å høre mer av bidragsyternes refleksjoner over denne problematikken som også fokuserer på spørsmålet om hvorvidt kjønnteorien er tverr-, trans- eller interdisiplinær.

I forlengelsen av de forrige punktene kan det endelig påpekes at det hadde vært fint med noe mer refleksjon over hvilke fagområder som har gjort seg mest gjeldende innenfor kjønnteorien i ulike perioder. De korte innledningene til hvert fagfelt er stort sett pedagogiske og lesverdige introduksjonstekster, men resultatet kan være at kjønnteorien framstår som mer oppstykket, og atskillig mindre dynamisk og bevegelig enn den fortjener. Om man ønsker å vise studentene at kjønnteori er et spennende og dynamisk tverrfaglig felt i stadig utvikling, så er det en god del stoff å trekke på i del 1, men mindre i del 2.

Man vil alltid kunne ha diskusjoner om perspektivvalg, materialvalg og utelatelser i lærebøker – også de gode og vellykkede som denne. At jeg her har satt fingeren på det som ikke er med, eller som det er for lite av, demonstrerer jo på et annet nivå at det er lite å kritisere eller diskutere i det som faktisk er med! Noen av problemstillingene reist ovenfor, kunne sannsynligvis vært ivaretatt med en noe bredere innledning, og konsekvensen er altså bare at boka ikke kan stå alene. Det er fortsatt en stor og viktig jobb å gjøre for foreleseren, men den har blitt definitivt lettere med denne boka! ★



BIDRAGSYTERE

Agnes Bolso, førsteamanuensis
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 17 27
E-post: agnes.bolso@hf.ntnu.no

Kari Børresen, seniorprofessor (emerita)
Det teologiske fakultet
Universitetet i Oslo
Postboks 1023 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 03 41
E-post: k.e.borresen@teologi.uio.no

Jan Frode Hatlen, stipendiat
Institutt for historie og klassiske fag
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 63 97
E-post: jan.frode.hatlen@hf.ntnu.no

Inger Elisabeth Haavet, professor
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og
religionsvitenskap
Universitetet i Bergen
Postboks 7805
5007 Bergen
Tlf.: 55 58 97 71
E-post: elisabeth.haavet@ahkr.uib.no

Björg Seland, førsteamanuensis
Institutt for religion, filosofi og historie
Universitetet i Agder
Serviceboks 422
4604 Kristiansand
Tlf.: 38 14 20 12
E-post: bjorg.seland@uia.no

Svein Atle Skålevåg, førsteamanuensis
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og
religionsvitenskap (AHKR)
Universitetet i Bergen
Postboks 7805
5007 Bergen
Tlf.: 55 58 97 77
E-post: svein.skalevag@ahkr.uib.no

Hilde Gunn Slottemo, forsker/
førsteamanuensis
Skedsmo kommune / Høgskolen i Nord-Trøndelag
7600 Levanger
Tlf.: 74 02 28 20
E-post: hilde.gunn.slottemo@hint.no

Kari Melby, professor
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 91 89 71 54
E-post: kari.melby@hf.ntnu.no

Bente Rosenbeck, lektor
Nordiske Studier og Sprogvidenskab
Københavns Universitet
Nørregade 10
DK-1017 København K
Tlf.: +45 35 85 64 30
E-post: rosen@hum.ku.dk

Jorunn Økland, professor
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Gaustadalleen 30D
0373 Oslo
Tlf.: 22 85 87 23
E-post: jorunn.okland@stk.uio.no

Lars Fr. H. Svendsen (red.)

Liberalisme

Politisk frihet fra
John Locke til Amartya Sen

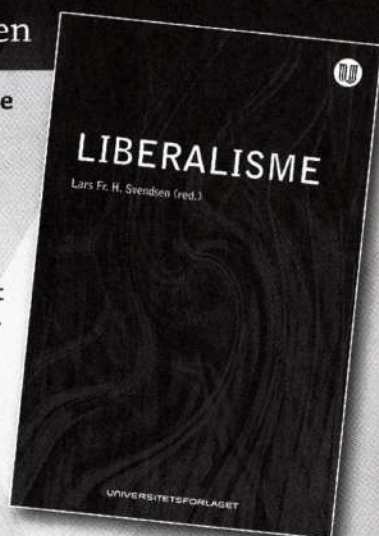
En bok som samler en rekke av de viktigste filosofiske tekstene om politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen.

Liberalisme åpner for en større norsk resepsjon av de tenkerne som har lagt de viktigste teoretiske premissene for det moderne liberale demokratiet, og for de tenkerne som viderefører diskusjonen i dag. De fleste tekstene er aldri tidligere blitt oversatt til norsk, og de øvrige er nyoversatt.

I boken møter leseren et bredt utvalg av tenkere – fra Wilhelm von Humboldt, Ludwig von Mises og Robert Nozick til Charles Taylor og Martha Nussbaum. Selvfølgelig er også klassikere som Immanuel Kant, Mary Wollstonecraft, Alexis de Tocqueville og John Stuart Mill representert.

Pris 399,-

Kjøp boken i bokhandelen eller på
• www.universitetsforlaget.no
• bestilling@universitetsforlaget.no
• 24 14 76 55



UNIVERSITETSFORLAGET

Dag Øistein Endsjø

Sex og religion

Fra jomfruball til
hellig homosex

Religion forbyr og påbyr sex, fordømmer og velsigner, straffer og belønner. Din sexpartners kjønn, ekteskapelige status, hudfarge, religion eller kaste er alle faktorer som kan lede deg enten til frelse eller til fortapelse. Velkommen til det religiøse sexunivers.

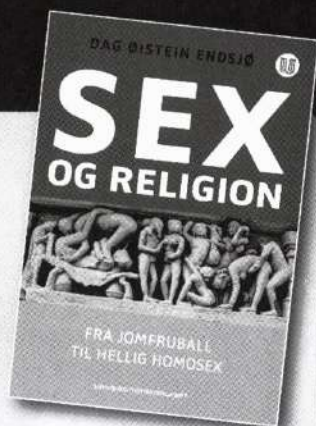
I *Sex og Religion* ser forfatteren nærmere på de forskjellige religionenes holdninger til hetero- og homosex, til sexrasisme og demonsex, til pliktsex og avholdenhet, til oralsex, analsex, skilsmisse og flergifte. Boken går også inn på hva religionene mener er konsekvensene av forskjellige typer sex,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

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

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

Pris 299,-

Kjøp boken i bokhandelen eller på
• www.universitetsforlaget.no
• bestilling@universitetsforlaget.no
• 24 14 76 55



UNIVERSITETSFORLAGET



Depotbiblioteket



h09026842

2009 Årg. 33 Nr. 1/2
Tidsskrift for kjønnsfor
kning (trykt)

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



9 770809 634010

UNIVERSITETSFORLAGET.NO

STOCKS FOR RISK MINING

NR. 1-2 2009