

TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING



KJØNNSFORSKNING:

KUNNSKAP, GRENSER, ENDRING

Norskhet i norsk-russiske familier
Religiøse unntaksbestemmelser
Far i familiepolitiske dokumenter
Moderskap hos Trude Marstein

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis av
KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning

2008

Nr. 1



Innhold

ARTIKLER

- 6 Ann Therese Lotherington ★ Over grensen. Konstruksjoner av likestilling og norskhet i russisk-norske familier
- 21 Stina Hansteen Solhøy ★ Bør trossamfunn være unntatt diskrimineringslovgivningen? En kritisk diskusjon av unntaksargumenter
- 42 Trine Annfelt ★ Den viktige far. Representasjoner av far i familiepolitiske dokumenter
- 59 Christine Hamm ★ Plutselig psykotisk? Moderne moderskap hos Trude Marstein

KOMMENTAR

- 76 Karen Sjørup ★ Kønnsforskningens historie i Norge og Danmark set fra et dansk perspektiv
- 84 Thomas Johansson ★ Flexibla fäder, flinka forskare och feminism
- 95 May-Len Skilbrei og Astrid Renland ★ Menn i prostitusjon: Perspektiver, identiteter og problemer
- 104 Agnes Bolsø ★ «Stang inn» og «stang ut» for Brantsæter
- 107 NYTT FRA FOKK

Kjære leser!

Velkommen til en spesialutgave av Tidsskrift for kjønnsforskning. Denne utgaven har sitt utgangspunkt i forskningsprogrammet *Kjønnsforskning: kunnskap, grenser, endring* i Norges forskningsråd. Som program er det nå i ferd med å gå over i historien. Vi startet opp i 2001 og runder av til sommeren. Et nytt kjønnsforskningsprogram er allerede i virksomhet, men denne utgaven av tidsskriftet handler altså om det som er i avslutningsfasen. Gjennom de trykte tekstene vil du her få noen glimt fra programmets faglige virksomhet. Programstyret ble møtt med velvilje da vi henvendte oss til redaksjonen med en forespørsel om å lage et spesialnummer med utgangspunkt i programmet. Stoffet som presenteres, er hentet fra virksomheten som har strukket seg over en sjuårs periode. Sju er som kjent et magisk tall, og en kan spørre om dette har vært sju magre eller sju feite år. Ikke helt uventet, svarer jeg som programstyreleder: Begge deler. Og heller ikke uventet vil jeg si at det har vært sju feite år i faglig forstand, men sju magre år økonomisk. Når det er sagt, må jeg ile til og si at det finnes de som har det verre enn oss økonomisk sett. Det hevder i hvert fall programstyrets danske medlem gjennom sju år, Karen Sjørup, i sin kommentarartikkel hvor hun reflekterer over utviklingen i det danske og det norske kjønnsforskningsfeltet.

Programmet var ambisiøst som gode forskningsprogrammer bør være. Programplaner

inneholder, ja de skal faktisk inneholde, høye målsetninger. Vi hadde en ambisjon om å utvikle kjønnsforskning som *eget kunnskapsfelt*. Hvorfor er det så viktig å understreke «eget kunnskapsfelt»? Betyr ikke det at kjønnsforskning blir som en hvilken som helst fagdisiplin og dermed står i fare for å miste av syne målet om å være annerledes og kritisk? Ikke nødvendigvis, hevdet den skandinaviske kjønnsforskeren Nina Lykke i et innlegg på en av våre programsamlinger. Hun brukte begrepet post-disiplin for å anskueliggjøre at det går an å tenke annerledes rundt institusjonaliseringsprosesser og inntreden i det etablerte akademiske selskap. Hovedargumentet for å satse på kjønnsforskning som eget kunnskapsfelt, er likevel at det er nødvendig for å styrke den doble strategien. Den doble strategien er jo nettopp å satse på to hester samtidig, den ene skal sørge for at kjønn som perspektiv skal gjennomsyre etablerte fag, kunnskapsfelt og disipliner mens den andre skal sørge for at egendynamikken i kunnskapsfeltet videreutvikles. For å kunne integrere et perspektiv må en ha noe å integrere.

Et forskningsprogram skal sjølsagt legge til rette for at det skjer en faglig fornyelse i feltet. Programmet har ikke hatt fokus på eller prioritert spesielle tematiske felt bortsett fra de øremerkede bevilgningene fra Barne- og likestillingsdepartementet. Det betyr at det er stor tematisk, metodisk og teoretisk variasjon i innretningen på prosjektene, men vi ser en

klar dominans av referanser til angloamerikansk litteratur og angloamerikansk teoribygging.

Sammenlignet med tidligere oversikter over kjønnsforskning i Norge, ser vi en økning av prosjekter som tar opp majoritets- og minoritetsrelasjoner både med tanke på etnisitet/rase og seksualitetskategorier. Det er også et tydelig fokus på maskulinitet i flere prosjekter. Dette gjenspeiles også i innholdet i denne utgaven av Tidsskrift for kjønnsforskning.

Kjønnsbegrepet og forsøk på å riste løs på det står sentralt i mange av programmets forskningsprosjekter. Flere av prosjektene har i økende grad satt fokus på forskjeller kvinner imellom og også mellom menn. Interseksjonalitet dukker dessuten stadig oftere opp som begrep i ulike sammenhenger. Kjønnsforningsfeltet er et tverrfaglig felt, men det er en overvekt av prosjekter ledet av samfunnsvitere. Et forhold man i den sammenhengen kan merke seg, er at mange av de øremerkede midlene fra Barne- og likestillingsdepartementet gikk til prosjekter med en innretning mot humaniora.

Et forskningsprogram skal sørge for rekruttering til feltet. I alt har programmet finansiert åtte doktorgradsprosjekter og seks postdoktorprosjekter. Men programmet skal også bygge opp nye miljøer og videreutvikle de etablerte. I alt har programmet finansiert 24 forskningsprosjekter spredt over forsknings- og utdanningsinstitusjoner over hele landet, og det er gitt midler til totalt åtte nettverk og prosjektetableringer. Hele 20 større og mindre nasjonale så vel som internasjonale seminarer og konferanser har vært avholdt med støtte fra programmet. Universitetene har hatt flest prosjekter, men både instituttsektoren og noen få høyskolemiljøer har også nytt godt av bevilgninger. Norge har veldig små kjønnsforningsmiljøer med stor geografisk spredning. Betyr det at vi bør satse på noen få mer samlede miljøer i fremtiden?

I Sverige har de opprettet flere «Center of excellence» eller Senter for fremragende forskning også for kjønnsforningsens vedkommende. Dette er en strategi som er kjent både fra den nasjonale norske forskningspolitiske debatten og fra EU-forskningen. Jeg er dypt skeptisk til dette. Etter min oppfatning ligger noe av robustheten i den norske kjønnsforningen nettopp i mangfoldet, det at vi har flere bein å stå på. Slik sett er samling i færre miljøer uheldig. Men en kan ikke unnså at miljøene våre i mange sammenhenger er bekymringsfullt små.

I forskningen er ikke penger alt, men uten penger til forskning blir det heller ikke forskningsresultater. Uten en god administrasjon i Norges forskningsråd blir det heller ikke god programvirksomhet. Og, vil jeg legge til, uten forskningspolitikk blir det heller ikke forskningsmidler. Aktiv deltagelse fra mange hold er fortsatt nødvendig for å legge til rette for en frisk, nyskapende og relevant kjønnsforskning. Akademias gaveøkonomi er under press for tida. Mange legger ned mye usynlig arbeid til fagkollektivets beste. De er fagfellevurderere i tidsskrift, vurderer prosjektsøknader for forskningsråd i inn- og utland eller deltar i bedømmelseskomiteer. Det handler om å si ja til verv som er arbeidskrevende og kan virke kjedelig, å legge inn et ekstra gir og argumentere for relevansen av kjønnsforskning i sammenhenger hvor det (for andre) ikke synes opplagt, samt å våge å stå på sitt sjøl om det kan være belastende. Det handler altså om å være på rett sted til rett tid både i små og store sammenhenger, i sammenhenger som gir energi og pågangsmot, men også i sammenhenger som av og til tapper krefter. Jeg ønsker å rette en stor takk til de som utfører dette viktige, men alt for sjeldent påaktede arbeidet! Uten alle de usynlige hjelperne ville det ikke være mulig å drive et kjønnsforningsprogram.

I dette nummeret av Tidsskrift for kjønns-

forskning får leseren stifte bekjentskap med noen av programmets mange forskningsprosjekter. Artikler fra flere av prosjektene har vært publisert i tidligere utgaver av tidsskriftet, og nye artikler er på trappene. Det utvalget som er gjort her, er sjølsagt ikke dekkende for hele programmets virksomhet. Vi har lagt vekt på å vise frem resultater fra noen av de større prosjektene samt sørge for at sentrale debatter eller tema er dekket. Bidragsyterne består både av forholdsvis ferske og mer erfarne forskere, og de skriver fra prosjekter som har ulik faglig og geografisk forankring. Felles for dem er at de på ulikt vis sirkler inn fenomen som er sentrale i norsk og internasjonal kjønnsforskning.

Ann Therese Lotherington spør i sin artikkel hvor det blir av mangfoldet i fortellingene om det likestilte Norge. Hun drøfter norske likestillingspraksiser med utgangspunkt i en undersøkelse av russisk-norske kvinner som er gift med majoritetsnordmenn. Ekteskapsmigrantene i hennes undersøkelse forteller hvordan likestillingsdiskursen er sentral i arbeidet med å skape norskhet. Representasjonene av Norge og norsk kultur handler om likhet der kjønnslikestilling er en viktig ingrediens, men hva forsvinner i fortellingen om Likestillingslandet?

Stina Hansteen Solhøy berører de samme spørsmålene i sin artikkel. Her er religionsfrihet innfallsvinkelen. Hun diskuterer de religiøse unntaksbestemmelsene i den norske Likestillingsloven og i Arbeidsmiljøloven. Solhøy stiller seg skeptisk til argumentasjonen som ligger bak dagens unntaksbestemmelser og viser hvordan lovbeskyttet diskriminering er problematisk. Begge artiklene er koblet til pågående internasjonale debatter om flerkulturalitet og feminisme og belyser disse spørsmålene ut fra norske likestillingspraksiser i majoritets- og minoritetsrelasjoner.

Likestilling tematiseres også i Trine Annfelts studie av norske familiepolitiske

dokumenter fra de siste 50 årene. I artikkelen analyserer hun fram ulike forståelser eller representasjoner av hva en far er og belyser hvordan representasjonene varierer over tid. Hun viser hvordan heteronormerende diskurser og likestillingsideologi konfronteres i dokumentene samt hvordan biologistiske argumenter i stadig større grad vinner fram.

Fokuset på maskulinitet tas opp igjen i kommentarartikkelen til Thomas Johansson, programstyrets svenske medlem, i hans drøfting av det moderne faderskapet og skandinaviske fedre.

Christine Hamm vender på sin side blikket mot moderskap og moderskapets ulike spenninger. I hennes artikkel er Trude Marsteins *Plutselig høre noen åpne en dør* fra 2000 gjenstand for kritisk drøfting. Feminismens moderskapsdiskurser har til dels vært unyansert forherligende, negative eller moraliserende, og Hamm viser hvordan Marsteins roman blir til en urovekkende fortelling om moderskap nettopp fordi den ikke gir en entydig beskrivelse av det å være mor. Litterære tekster som synliggjør spenninger og disharmoni knyttet til moderskap, kan gi oss bedre bilder av moderskap, noe Hamm argumenterer som nødvendig for en videre utvikling av teorier om kjønn.

Videreutvikling av kjønnsteori tematiseres også i en tredje kommentarartikkel, som handler om prostitusjonsforskning og menn. Her drøfter May-Len Skilbrei og Astrid Renland hva et mer eksplisitt fokus på menn som kjøpere og selgere av sex kan bidra med i feministisk teoriutvikling. Feministisk teori, og særlig inspirasjon fra queer-perspektiver og den nord-amerikanske Judith Butlers arbeider, er og har vært sentralt i forskning om seksualitetskategorier og -praksiser. I forrige nummer av tidsskriftet (nr. 4/07) ble et av programmets seksualitetsforskningsprosjekt presentert i en artikkel av Agnes Bolsø. I denne utgaven tar Bolsø opp tråden i et

debattinnlegg hvor hun imøtegår påstanden om at queerforskningen lider av et overoptimistisk grunnsyn.

Et grunnleggende spørsmål i feministisk teori så vel som i politikk er spørsmålet om hvordan endring skapes. Og ikke hvilken som helst endring, men endring i retning av kjønnsrettferdighet. I lys av pågående kritiske debatter knyttet til fleksibilitet, mangfold,

skeive perspektiver og det flerkulturelle vil jeg som avrunding trekke fram et tilsynelatende gammelt og beskjedent, men etter min oppfatning høyst aktuelt spørsmål for kjønnsforskningen. Hvordan kan vi hindre at ulikhet blir til urettferdighet?

Anne-Jorunn Berg
gjesteredaktør

Over grensen

Konstruksjoner av likestilling og
norskhet i russisk-norske familier

Norge anses som ett av de mest kjønnslikestilte landene i verden, samtidig som det føres en aktiv politikk for mangfold og aksept av annerledeshet. Hvilken betydning har dette for innvandreres arbeid med etablering av egen norskhet og hvilken rolle spiller kjernefamilien i transformasjonen fra innvandrer til nordmann? Artikkelen behandler disse spørsmålene med utgangspunkt i russiske innvandrerkvinner i Norge.

Mer enn 12 prosent av Norges befolkning har innvandrerbakgrunn, og innvanderne spiller vesentlige roller for endringer av det norske samfunnet fra et tilsynelatende homogent til et åpenbart heterogent samfunn. Den norske mangfoldspolitikken ble utviklet for å møte de utfordringene dette representerer. Politikken har som mål å skape et samfunn som ivaretar enkeltindividets rett til å være annerledes, tenke annerledes enn flertallet og velge levemåte fritt. Den skal etablere en ny nasjonal selvforståelse som samsvarer med befolkningssammensetningen, med aksept for at det er mange måter å være norsk på. Mangfoldsmeldingen (St.meld. nr. 49 (2003–2004)) varsler om anerkjennelse av forskjelligheten i befolkningen gjennom en grunnleggende positiv holdning til kulturelt, religiøst og verdimessig mangfold. Det skal etableres en inkluderende forståelse av hva det vil si å være norsk, der diversitet heller enn likhet legges til grunn for det normale og ønskelige. Prinsipielt spiller dermed utenlandskfødte i Norge en sentral rolle for utviklingen av hva det vil si å være norsk, men åpnes det i realiteten opp for det? Når betydningen av å sikre respekt for samfunnets verdigrunnlag samtidig understrekes, er det en indikasjon på at ikke alt mangfold kan aksepteres. Kjønnsligestilling nevnes spesielt som en grunnleggende verdi ved det norske samfunnet som ikke kan kompromiseres. Spørsmålet blir derfor hvilken innflytelse norske idealer om likestilling mellom kvinner og menn får på innvandrernes etablering av sin norskhet og hva det å være norsk innebærer for dem. Det er denne artikkelens sentrale tema.¹

Med om lag 5000 transnasjonale ekteskap årlig, eller 20 prosent av alle inngåtte ekteskap (Lie 2004), er ekteskapsmigrasjon og transnasjonal familieetablering viktig for utviklingen av det mangfoldige Norge. Begrepet «transnasjonal» brukes i denne sam-

menhengen for å understreke to forhold: For det første at det dreier seg om grenseoverskridende relasjoner mellom mennesker, ikke stater, og for det andre at de grenseoverskridende bevegelsene av mennesker, varer, ideer og begjær går i flere retninger, snarere enn i én bestemt retning. Dette gjelder i høyeste grad for ekteskap mellom personer med ulik nasjonalitet (Constable 2003; Flemmen og Lotherington, under trykking). Norskfødte menn har en større tendens enn norskfødte kvinner til å gifte seg med en utenlandsfødt borger, men blant dem som velger en ikke norskfødt ektefelle er svenske og danske borgere førstevalget for både kvinner og menn. Ser vi bort fra disse, topper Thailand, Filipinene og Russland statistikken over land menn velger ektefelle fra. Av de 2240 bestående norsk-russiske ekteskapene i Norge i 2005, var kun 65 mellom russiskfødt mann og norskfødt kvinne. Norskfødte kvinner gifter seg i første rekke med menn fra Storbritannia, Tyskland og USA (alle tall fra Daugstad 2006). Dette kjønnte ekteskapsmønsteret er drøftet inngående i Flemmen og Lotherington (ibid.), og analysene skal ikke gjentas her. Analysen i denne artikkelen tar utgangspunkt i de norsk-russiske ekteskapene og dreier seg om hvordan deres kjernefamilier blir arena for etablering av norskhet.²

Norske myndigheter ønsker at innvandrere så fort som mulig skal bli norske og ta del i det norske samfunnet, men hva skal til for å bli anerkjent som norsk? For noen er det nok å være født og oppvokst i landet. Norskheten trekkes ikke i tvil. Den er implisitt og uproblematisk og trenger ingen rettferdiggjøring. For andre holder ikke det. Selv om innvandrere formelt sett blir nordmenn når de oppnår norsk statsborgerskap,³ antyder benevnelser som andre- og tredjegenasjons innvandrere, som fortsatt lever i det norske språket, at det skal mer til. Det gjelder ikke minst en kvinne med norskklingende etternavn, men med

utenlandsskklingende fornavn og aksent. Det tas for gitt at hun er gift med en nordmann og lever i Norge, men norskheten hennes trekkes i tvil. Hva de gjør for å få anerkjennelse som norske borgere og hvilken rolle offentlig politikk spiller i dette, problematiseres i artikkelen.

Statens styring i familien

Prinsippet om «privatlivets fred» er en arv fra den politiske liberalismens idé om familien som en ikke-politisk, privat institusjon som det offentlige ikke skal gripe inn i. Kvinnebevegelsens krav om å gjøre det private offentlig var en kritikk av dette som vant fram på mange punkter, men som møtte og møter motstand fra det offentlige Norge når det gjelder regulering av forhold i familien, særlig forholdet mellom ektefeller/samboere. Dette gjenspeiles i *Lov om likestilling mellom kjønnene* der det heter i § 2, Lovens virkeområde, at:

For så vidt gjelder familieliv og rent personlige forhold, skal loven ikke håndheves av de organer som er nevnt i denne lovs § 10. (Se også Lotherington 1999)

Andre lovreguleringer som griper direkte inn i familielivet, er imidlertid allment akseptert, for eksempel forhold knyttet til arv, barneomsorg og skoleplikt.

Til tross for det offentliges respekt for det enkelte ektepars ordning av sine relasjoner, søkes forholdet formet i bestemte retninger. Det kan bare ikke gjøres direkte (Rose og Miller 1992), men kan skje gjennom den indirekte styringsformen «regjering» (Neumanns oversettelse i Foucault 2002) eller «conduct of conduct», som vil si en aktivitet som søker å forme borgernes atferd ved å operere gjennom deres ønsker, forhåpninger, interesser og overbevisninger. Med denne styringsformen

er ikke maktutøvelse kun et statlig fenomen, men myndighetene styrer gjennom mindre fellesskap og enkeltindivider, som kjernefamilien (Foucault 1994/2000; Foucault 2002; Dean 2006; Rose og Miller 1992; Inda 2006). Denne styringen forutsetter at menneskene som styres selv kan handle, eller har «agency», at det er mennesker som vet hva de vil og handler deretter. De handler imidlertid ikke i et vakuum, men styrer seg selv innenfor rammene av gjeldende offentlige styringsregimer. Den offentlige styringens effekt, eller hvor medgjørlike de styrte blir, er avhengig av myndighetenes evne til å skape forbindelser mellom de politiske målsettingene, planene og praksisene på den ene siden og samfunnets begreper om hva som er bra, sunt, normalt, effektivt og/eller lønnsomt på den andre (Rose og Miller 1992).

Dette styringsperspektivet ble tilpasset og brukt i en analyse av norsk politikk overfor russiske ekteskapsmigranter i artikkelen «Ekteskapsmigrasjon i det norske maktfeltet» (Lotherington og Flemmen 2007). Der viser vi hvordan norske myndigheter brukte (og bruker) ekteskapet som styringsinstrument overfor russiske innvandrerkvinner i bosettingsprosessen. I denne artikkelen anvendes perspektivet i analysen av de russiske ekteskapsmigranternes etablering av norskhet. I henhold til norsk politikk er det ønskelig at innvandrere blir norske og agerer aktivt i det norske samfunnet så fort som mulig. For å styre etableringen av norskheten i ønsket retning, kan myndighetene utnytte den spesifikke situasjonen de russiske ekteskapsmigrantene befinner seg i, nemlig i kjernefamilien. Gjennom etablering av normer for normale kjernefamilier som innvandrerne oppfatter som ettertraktelsesverdige, skapes det forbindelser til de politiske målsettingene som gjør styringen effektiv. Myndighetene kan operere gjennom ekteskapsmigranternes interesser i, ønsker, forhåpninger og overbe-

visninger om at normene for normale norske kjernefamilier også er for dem. Slik styrer de selv etableringen av sin norskhet og oppnår anerkjennelse.

Inspirert av Butler (1990, 2004) kan vi si at norskhet dreier seg om å handle på bestemte måter i bestemte sammenhenger. Norskhet er ikke noe en «har» eller «er», men noe en «gjør». Det er performativt og gjøres i relasjoner, blant annet i familien. Det betyr at norskhet ikke skal forstås som noe ferdig og statisk, men som tøyelig og flytende. Det er nettopp det som gjør det mulig for norske myndigheter å foreslå en politikk som skal arbeide fram en ny og inkluderende forståelse av hva det vil si å være norsk, og at innvandrere i prinsippet skal kunne ha innvirkninger på denne endringsprosessen. Det er likevel ikke slik at norskhet kan reduseres til et spørsmål om individenes frie valg. En kan ikke velge norskhet fritt. Norskheten må gjøres gjenkjennelig for andre i samfunnet. En stadig gjentakelse av visse handlinger, eller i Butlers terminologi, en repetitiv sitering av normer, er det som gjør norskheten gjenkjennelig. Hvilke handlinger eller hvilken «gjøring» som gir norskhet, er imidlertid ikke gitt og er vanskelig å få øye på i en entydig etnisk norsk kontekst. Her spiller derfor innvandrerbefolkningen en avgjørende rolle. De feilsiterer, det vil si at de ikke nødvendigvis repeterer normene for norskhet. Feilsitering innebærer å bryte konvensjonelle forventninger og gi fenomener ny betydning. Innvandrerne gjør det enten fordi de ikke kjenner normen, eller fordi de aktivt ønsker å bryte med det konvensjonelle og bevege seg utover den dominerende diskursens rammer. Uansett viser deres praksis at det kan stilles spørsmål ved gjeldende forestillinger om virkeligheten og at etablering av nye virkelighetsforståelser er mulig.

Gjennom feilsitering kan endring skje, men på samme måte som en ikke kan velge

norskhet fritt, kan en heller ikke feilsitere fritt og oppnå endring. Feilsiteringen behøver en viss anerkjennelse fra omgivelsene for å ha endringskraft. Det er ikke snakk om anerkjennelse fra det etablerte, konvensjonelle, diskursivt dominante, men feilsiteringen må finne gjenklang i alternative diskurser. Den norske mangfoldspolitikkenes mål kan nettopp forstås som et bidrag til å etablere alternative norskhetsdiskurser som åpner opp for at innvandrere kan være med på å forme normene for norskhet. Spørsmålet som forfølges i analysen, er om normene for normale norske kjernefamilier tillater slik åpning.

Likestilling i familien og posisjonering til norskhet

Russiske kvinner møter en rekke stereotypier når de beveger seg over den russisk-norske grensen. Flemmen har gjennom en studie av nordnorske aviser analysert fram fem subjektposisjoner som gjøres tilgjengelige for dem: «den prostituerte», «tyven», «arbeideren», «kvinnen/moren» og «den norskgitte russiske kvinnen» (Flemmen 2007). De to første posisjonene er entydig negative og rammer russiske kvinner i Norge generelt. «Arbeideren» og «kvinnen/moren» er i all hovedsak positive konstruksjoner, som hardt arbeidende og flinke, kunnskapsrike, åndelige og varme. Som «norskgitte» framstilles den russiske kvinnen positivt, men relasjonen til den norske ektemannen blir problematisk. På den ene siden er hun heldig som har funnet kjærligheten i Norge, på den andre siden er det farer forbundet med en slik relasjon fordi mannen forventes å være i en dominerende posisjon og kan utnytte henne. Begge framstillingsmåtene av «den norskgitte russiske kvinnen» posisjonerer henne som sårbar og underordnet ektefellen. Posisjonen forsterkes av den dominansbaserte styringsteknologien den norske staten tar i bruk overfor ekte-

skapsmigranter, der den norske ektefellen blir viktigste styringsinstrument (Lotherington og Flemmen 2007). Subjektposisjonene som tilbys russiske kvinner i Norge som er gift med nordmenn, kan oppsummeres som *den underordnede* eller *den undertrykte*.

Subjektposisjonene «underordnet» og «undertrykt» er dårlige utgangspunkt for etablering av norskhet, fordi en dominerende forestilling om norske kvinner er at de ikke er undertrykte, men selvstendige og frigjorte. Norge anses som et av de mest kjønnslikestilte landene i verden, og et land det er godt for kvinner å leve i. Forestillingen om kvinners selvstendige stilling i Norge brukes retorisk av enkelte i den offentlige debatten for å framheve den norske kulturens overlegenhet, samtidig som innvandrere på norskurs blir fortalt at det er likestilling i Norge.⁴ Representasjonene av Norge og norsk kultur handler om likhet og enhetlighet, der kjønnslikestilling er en viktig ingrediens. Med Mohanty (2003) kan vi karakterisere dette som en postkolonial kjønnsstereotypisk forestilling der ikke-vestlige kvinner blir de undertrykte, maktesløse ofrene, mens vestlige kvinner får bekle posisjoner som handlekraftige og frigjorte.

Russiske kvinner som etablerer seg i Norge, må posisjonere seg i forhold til dette. Deres tilnærmet nordiske utseende og kristne eller sekulære livssyn sammen med den sovjetiske fortiden preget av offentlig definert kjønnslikestilling og en framstilling av den russiske kvinnen som sterk og selvstendig, kunne tenkes å gi dem en fordel. De tar med seg en bagasje som minner om det bildet som gis av norske kvinner. Måten de kommer på, som ekteskapsmigranter fra et land med lavere levestandard enn Norge, ser imidlertid ut til å underminere dette. På grunn av ekteskapsmigrasjonens struktur, altså det ubalanserte økonomiske forholdet mellom den russiske kvinnen og den norske ekteman-

nen, blir hun ikke forstått som jevnbyrdig med ham, men underordnet og avhengig (Constable 2003; Flemmen og Lotherington, under trykking). Dermed trekkes også norskheten i tvil. I vårt arbeid med og blant russiske kvinner har vi sett at deres individuelle historier fra Russland spiller liten rolle for hvordan de blir møtt og oppfattet når de kommer til Norge.⁵ Uavhengig av egen etnisitet, klasse, utdanningsbakgrunn og yrkeskarriere blir russiske kvinner en enhetlig kategori for nordmenn. Russiske kvinner er russiske kvinner. Hver og en må derfor skape seg sin individuelle identitet i Norge, eller med andre ord posisjonere seg som norsk. Et slikt arbeid skjer i relasjoner, og kjernefamilien er en viktig arena der denne konstitueringen finner sted.

Metode

Interessen her rettes inn mot de russiske ekteskapsmigranternes representasjoner av forholdet, det vil si hvordan de velger å snakke om seg og sin familie, ikke hva de faktisk gjør eller hvordan paret faktisk ordner seg. Det handler om hvordan de med utgangspunkt i relasjoner i familien framstiller seg selv. Det metodiske grepet for å få fram dette har vært bruk av en kombinasjon av visuell metode og gruppeintervju. Ulike grupper har sett kortfilmen *Tempo* og diskutert den etterpå. *Tempo* er en spillefilm på ti minutter produsert av Eva Dahr i samarbeid med Ulla-Britt Lilleaas. Filmen er basert på Lilleaas' doktoravhandling om kvinner og menns kroppsvaner og konsekvenser for arbeidsdeling i parforhold. Den illustrerer tidsklemmas effekter i en typisk heteroseksuell, etnisk norsk familie. Samtidig kommer norske idealer for hvordan (ekte)par skal ordne sine liv til uttrykk på ulike måter i filmen.

Styrken ved denne metoden er at referansepunktet for diskusjonen er felles. De har

sett det samme på samme tid og blir bedt om å reflektere over det de har sett. Situasjonen åpner for at gruppedeltakerne kan velge om de vil snakke om paret i filmen, om de vil relatere diskusjonen til den norske og eventuelt russiske virkeligheten de kjenner, og/eller til sin egen familie. Uansett tilnærming blir de aktive bidragsytere i diskusjonen. I og med at vi i dette prosjektet var ute etter hvordan de framstiller seg selv, hva de ønsker å formidle av tanker og handlinger til omverdenen, blir gruppedynamikken viktig. Deltakerne bruker hverandres innlegg og synspunkter i utviklingen av sine egne argumenter og i vurderingene av hva og hvor mye de vil si om seg selv. Her er det snakk om å posisjonere seg både i forhold til andre russiske kvinner i Norge og i forhold til den middelaldrende kjønnsforskeren som de enkelt kan plassere i den norske middelklassen. Ulempen med dette kan være at enkelte blir for aktive i sin posisjonering og slik kan komme til å dominere seansen. Dette problemet kjenner vi igjen fra ordinære gruppeintervjuer.

Et annet poeng med å ha felles referansepunkt er at forskeren kan bruke ulike seanser i filmen til å hente diskusjonen inn og drive den videre fra tema til tema. Dette er samtidig det potensielt problematiske med metoden, fordi filmens tema kan komme til å sette for strenge rammer for hva som tas opp og følges.

To grupper russiske kvinner så filmen.⁶ Den første gruppen besto av fire russiskfødte kvinner, gift/samboende med norskfødte menn. De var omgangsvenner. To av kvinnene hadde barn, den ene hadde ett barn fra et tidligere ekteskap i Russland og to barn med den norske ektefellen. Den andre hadde to barn med den norske ektefellen. Kun den ene hadde egen erfaring fra ekteskap med en russiskfødt mann. Aldersmessig var de fra begynnelsen til slutten av 30-årene. Tre hadde fullført høyere universitetsutdanning

i Norge og hadde relevant arbeid, mens den fjerde fortsatt var under utdanning. Kvinnene snakket godt norsk. Diskusjonen varte i om lag to og en halv time, ble spilt inn og er i sin helhet transkribert. Den andre gruppen besto av tre russiskfødte kvinner som kjente hverandre fra før. Alle snakket godt norsk. To var gift med norskfødte menn, og begge hadde to barn, mens den tredje var samboer med en utenlandskfødt mann (østeuropeer, men ikke russer) og hadde ett barn med ham. Ingen av dem hadde vært gift/samboende før de kom til Norge. Aldersmessig var de fra begynnelsen av 30-årene til begynnelsen av 40-årene. De hadde alle høgskoleutdanning eller tilsvarende og faglig relevant arbeid. Diskusjonen varte i to timer, ble spilt inn og er i sin helhet transkribert. I begge gruppene deltok artikkelforfatteren og Natalia Kukarenko, som er en av fire forskere i prosjektet artikkelen bygger på.

I tillegg til dette har to grupper norske kvinner sett filmen. Den ene besto av fem kolleger fra Norut. Den andre besto av forskernettverket EMMA-nord, det vil si ti kjønnsforskere. Hensikten med å inkludere disse gruppene var å ha et referansepunkt og bakteppe i forhold til arbeidet med de russiske gruppene. De brukes ikke eksplisitt komparativt.

Diskusjonene etter visningen av *Tempo* i de to russiske gruppene kom ikke uventet til å dreie seg om arbeidsdeling mellom voksenpersonene i hjemmet, foreldrenes forhold til barna og forholdet hjem/arbeid, siden dette var filmens iøynefallende budskap. Selv om norskhet ikke bare ble knyttet til kjønnslikestilling og kvinnesyn, ble dette stående som den mest sentral ingrediensen i refleksjonene rundt kjernefamilien og egen norskhet. Det var i forhold til dette de mente å ha forandret seg bevisst eller helt umerkelig etter at de hadde flyttet til Norge.

Andre aktuelle aspekter ved norskheten



Foto: © Thorfinn Bekkelund / Samfoto

som de tok opp, men som det ikke er plass til å følge opp videre i denne artikkelen, var barneoppdragelse, skolepolitikk, matpakke og helsepolitikk. Til forskjell fra kjønnslikestilling og kvinnesyn var imidlertid motstanden mot de andre norskhetsaspektene langt sterkere. Nettopp på grunn av likestillingsdiskursens effekter på opplevelsen av egen norskhet, er det dette aspektet jeg har valgt å forfølge. Det er uvesentlig i denne sammenhengen hvordan jeg definerer kjønnslikestilling, eller hva den norske likestillingspolitikken handler om. Poenget er hvordan de russiske kvinnene snakker om det og relaterer seg til det, eller med andre ord, hvordan diskursen virker konstituerende for deres liv. Ut fra det empiriske materialet har jeg analysert

fram to ulike måter diskursen virker konstituerende på, men basis for begge er en tattfor-gitt-het i forhold til likestilling i Norge:

Den norske likestillings tatt-for-gitt-het handler om en aksept for den stereotype framstillingen av kjønnslikestilling som del av norsk kultur. Med sin måte å snakke om «det norske» på viser de russiske kvinnene hvordan samspillet mellom politikk og samfunn har etablert dominerende diskurser som de forholder seg til på to høyst ulike måter. Mens noen føler seg presset til likestilling, bruker andre likestillingsdiskursen som en ressurs i sin posisjonering til norskhet.

Å føle seg presset til likestilling dreier seg om et ukomfortabelt forhold til det norske likestillingsidealet. Her presser omgivelsene

på for at den russiske kvinnen skal endre sin atferd i likestillingsretningen, mens hun selv ikke ønsker å gå den veien. Ubehaget kan forstås som motstand mot en transformasjonsprosess mot/disiplinering til en norskhet som ikke er ønskelig. Her har ikke det offentlige evnet å skape forbindelser mellom de politiske målsettingene og de russiske kvinnes begrep om hva som er et godt familieliv eller et sunt morskap.

Å posisjonere seg til norskhet gjennom å gjøre den antatte undertrykkningen til skamme virker konstituerende på en helt annen måte. Det innebærer å markere seg som vel så likestilt eller frigjort som norske kvinner. Her framvises en kunnskap om hva det vil si å være norsk kvinne i dagens samfunn, eller kanskje særlig hva det vil si å være norsk middelklassekvinne. Norskheten gjøres på en måte som vinner gjenklang og anerkjennelse, og forbindelsene mellom det politiske og de russiske kvinnes opplevelse av det gode liv er etablert på en vellykket måte.

Den norske «likestillingsgiften»

Uavhengig av hvordan de norsk-russiske parene organiserer sine samliv, kan de oppleve seg som likestilte – eller ikke. Opplevelse av likestilling er avhengig av egen forståelse av hva likestilling innebærer, egne og andres forventninger til likestilling samt realismen i vurdering av muligheter for og ønskelighet av likestilling. Det er ingen nødvendig sammenheng mellom faktisk likedeling av arbeid og opplevd likestilling i forholdet, men den dominerende likestillingsdiskursen har betydning for koplingen mellom dem. Opplevelse av likestilling kan dermed ses som et uttrykk for hvordan likestillingsdiskursen virker konstituerende for russiske kvinners liv i Norge. Ninas beskrivelse av hvordan hun møtte sin nye norske identitet i Russland etter fem år i Norge illustrerer dette:

– Det jeg merker når jeg kommer hjem til Russland, er at de ser på meg som annerledes der også fordi jeg har bodd så lenge i Norge. De ser ikke på deg som deres, men som en fremmed. Og her (i Norge) er du også fremmed uansett hvor lenge du har bodd her.

– ... vet du [...] hva det er som er annerledes med deg, eller merker du det ikke selv? Er det bare de andre som merker det?

– Nei, det er klart – det er den der *likestillingspoison* som merkes. Da jeg kom hjem etter å ha vært fem år i Norge, så møtte jeg min bror og hans familie, og vi spiste – og da spurte min bror om jeg skulle lage brødskiver til barna, og om jeg kunne lage til ham. Men da sa jeg: «Du er ikke barn, du er voksen – så du kan lage selv». Da ble det store øyne, for han forventet at jeg skulle gjøre det, og at alt skulle dekkes på bordet til mannen. Da var det flere slike episoder jeg opplevde. Det er jo bare småting, men jeg husker at jeg var så irritert over reklamen! De brukte halvnakne kvinner i reklamen og de hadde jo ikke noe der å gjøre. Jeg ble så provosert av det og sa til venninnene mine: «Hvordan kan de vise det på sentral-TV!?» De forsto ikke poenget. Så det er klart at når man har bodd i Norge en del år, så er du vant til at folk kan tenke mange tanker, og si hva de har lyst til.

Nina har internalisert en norskhet som gjør at hun reagerer negativt på ting i Russland som hun tidligere ikke så, og som hennes russiske venninner i Russland fortsatt ikke ser. Hun gjør denne norskheten i Russland og opplever at familie og venner ikke forstår og ikke kjenner henne igjen. Hun definerer fenomenet som norsk «likestillingspoison». Uten å merke

det har hun blitt «forgiftet» ved å bo i Norge. Denne «giften» har gjort henne forskjellig fra sin russiske opprinnelse. Ingen har fortalt henne hva hun skal tenke og mene om kjønn, men ved å bo i Norge og omgås nordmenn har det blitt en del av henne. Den dominerende norske likestillingsdiskursen har virket. Den har definert grensene for hva det er akseptabelt å snakke om, på hvilken måte og med hvilken autoritet. Derfor reagerer hun når venner og familie i Russland snakker på uakseptable måter, og derfor oppnår hun ikke anerkjennelse i Russland når hun snakker med utgangspunkt i den norske diskursen.

Analysen av det empiriske materialet kretser rundt de russiske kvinnenes forhold til det Nina kaller norsk likestillingspoison, og som jeg definerer som den dominerende likestillingsdiskursen.

Den norske likestillingens tatt-for-gitt-het

Ifølge Nina er det lett for en russisk kvinne å komme til Norge, fordi norske menn er opplært til likestilling. Fra de er små er de opplært til at de må ta del i husarbeidet. Hun er takknemlig overfor norske kvinner, eller i hvert fall svigermoren sin, for at mannen hennes er slik som han er. Maria er enig. Hun har mange ganger takket svigermoren sin for den fantastiske jobben hun har gjort med sønnen sin. Begge kvinnene er likevel bekymret for at de med sin russiske bakgrunn kan komme til å ødelegge det. Likestillingen er der, men den kan forsvinne. Elena er redd for at hun bidro til det overfor sin mann. Hun hadde vokst opp i en familie der faren deltok mye hjemme, men:

[...] da jeg ble kjent med mannen min og vi begynte å bo sammen, så skulle jeg vaske gulvet. Da sa han: «Vent, jeg skal hjelpe deg.» «Åh, nei, nei, nei,» sa jeg. Men hvis jeg hadde vært mer strategisk

den gangen hadde han kanskje gjort mer i dag. Jeg gjorde kanskje en stor feil. Jeg var imponert, men gikk ikke videre med det. Jeg gikk ikke med på det å vaske sammen, jeg syntes at jeg skulle gjøre det [...].

Diana opplever likestillingen som mer fasttømret. For henne er ikke norske kvinner lenger undertykt i ekteskapet: «Det må jo i så tilfelle ha vært før likestillingen tok av – da var det nok forskjell, men det er jo en stund tilbake,» sier hun. Selv opplever hun seg som likestilt i ekteskapet med sin norske mann. Det nikkes rundt bordet, alle føler seg likestilte i familien. Diana sier også at hun faktisk aldri har vært borti noen som ikke er likestilte. Alle i hennes omgangskrets er det.

I tillegg til å bli imponerte over likestillingsnivået til egne ektefeller og svigerfamilier, lar de russiske kvinnene seg imponere over hvordan norske menn åpenbart og synlig tar del i omsorgen for barna. De innser at situasjonen ikke har blitt sånn av seg selv, men at offentlige ordninger har hatt og har stor betydning. Elena legger særlig vekt på ordningene knyttet til svangerskap og fødsel:

Jeg mener at systemet i Norge bidrar til at mennene får mer ansvar. [...] Men her legger systemet til rette, og begge to kan benytte disse dagene og da føler de at de må gjøre noe. Ikke bare for sin partner, men også for systemet – at de må gi noe.

Hun oppfatter at ordningene/systemet i seg selv forplikter paret til likestilling. De må gi noe tilbake for alt de får og alt som legges til rette for dem. Etter en diskusjon av nivået på ordningene i Norge og Russland, konkluderer Maria:

Loven er kanskje på bortimot samme nivå, men det er de samfunnsmessige uskrevene

normene og forventningene som er helt annerledes.

Det skal med andre ord mer til enn formelle lover og ordninger for at de skal tas i bruk. De er en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse, som Brandth og Kvande (2003) sier.

Konsekvensen av at det er likestilling, er at ingenting er avklart på forhånd, mener Maria. Alt er gjenstand for forhandlinger, og det kan være slitsomt. Det åpner opp for makt som strategi, som spill mellom viljer i familien der utfallet av spillet er åpent. Det dreier seg om forhandlinger mellom partene om hvem som har rett, og hvem som kan diktere den andres handlinger (Foucault 2002). Maria sier:

Det er jo det som er problemet, det er likt! Det er derfor det blir så vanskelig. (Henviser til *Tempo*.) Jeg tror det er mer konsekvenser av likestilling man ser her – alt skal forhandles, ingenting er avklart på en måte. Begge to prøver å prestere på alle områder, hjemme og på jobb og sammen som par – så det er mer konsekvenser av dette. Man har veldig uavklarte roller, derfor må man forhandle dem i hver enkelt sammenheng.

For par med to krevende jobber vil det være et spørsmål om hvilken jobb som til enhver tid er viktigst. Begge er klar over at begge jobbene er viktige, men: «I dag – hvem sin jobb er viktigst i dag? Ikke sant? Han har det møtet og du har det møtet» (Maria). Irina, som ikke har barn, synes dette høres veldig slitsomt ut og at man må kunne løse problemet med bedre planlegging. Maria minner om at det uforutsette helst skjer når det er planlagt å gjøre noe annet, og Irina går med på at hun har et poeng. Hun ser betydningen av at avtaler må følges opp og overholdes gjensidig: «Det er jo også likestilling. Det krever mye. Ingen har sagt at det er lett.»

Opplevelsen av å bo i et likestilt samfunn er til stede sammen med erkjennelsen av det ikke nødvendigvis gjør livet enkelt. De vet før de kommer at det er likestilling i Norge, og de tar likestillingen for gitt når de flytter til landet. Likestilling er en kraft de forholder seg til, og ordner sine liv i forhold til, en diskurs som virker disiplinerende. Det kan for noen føles som krevende og truende, mens andre utnytter potensialene i det.

Presset til likestilling

Opplevelsen av det massivt likestilte norske samfunnet gjør at enkelte føler seg presset til å handle på bestemte måter. For dem som gifter seg med nordmenn og etablerer seg i Norge, kommer presset tidlig, fordi de kommer inn i en norsk familie og omgangskrets umiddelbart etter ankomst. De settes inn i hva som forventes av dem av velmenende norske kvinner som med utgangspunkt i en antakelse om at de russiske kvinnene er utsatte og kan bli utnyttet av ektefellen, gir råd om hvordan de bør handle overfor ektefellen: «Til å begynne med fikk jeg flere ganger kommentarer om at jeg måtte være tøff med ham og la han gjøre ting» (Maria). Elena kjente presset fra flere kanter og kjenner det fortsatt fordi hun ønsker å prioritere tid med barna. Rådene handlet om at hun måtte gi ham mer kontroll i forhold til barna og la ham ta mer ansvar for husarbeid, slik at hun kunne utvikle seg og sin karriere:

Da det første barnet ikke en gang hadde fylt et år, begynte alle å spørre om når jeg skulle begynne å jobbe igjen. Jeg ville jo tilbringe litt tid sammen med barnet. Jeg satte veldig stor pris på at jeg kunne få være sammen med min sønn og følte også at det var veldig bra å kunne lære ham å snakke russisk med en gang. (Elena)

Elena fikk spørsmål om hvorfor hun ikke jobbet og når hun skulle begynne, mens Nina opplevde en stilltiende nedvurdering av hennes valg om å være hjemme mens barna var små:

De oppfattet meg som ressurssvak, og som en som bare drikker kaffe på lekeplassen og som ikke orker å gjøre noe, at jeg bare er en husmor. [...] Det er for eksempel sånn at du sitter i selskap og du føler kommentarer som egentlig ikke er ment for deg, men som folk bare sier uten å tenke på at jeg faktisk er i den situasjonen. Så da føler du sånne oppfatninger.

Det er vanskelig å føle aksept og anerkjennelse for egne valg og prioriteringer under slike omstendigheter, samtidig som det er vanskelig å leve opp til det nye hjemlandets krav. Norge kan – selvsagt – ikke tilby det nødvendige familienettverket for å få hverdagslivet til å henge sammen slik som det er vanlig i Russland. Det blir et ekstra press, og som Nina sier:

Egentlig er heller ikke kvinner født til å være superkvinner! [...] Det merkes når man ikke har besteforeldre eller andre på sidelinjen og i nærheten – da legges jo all belastningen på foreldrenes skuldre.

Bestemor spiller en sentral rolle for russiske kvinner og deres barn. Fordi russiske kvinner som regel er svært unge når de får barn, blir de også bestemødre i relativt ung alder, og på grunn av lav pensjonsalder har hun også tid og anledning til å engasjere seg i barnebarna. Bestemor og andre pensjonerte familiemedlemmer fungerer som et aktivt sosialt nettverk for den unge barnefamilien. Dette er et stort savn for russiske mødre i Norge. Det påfører dem et ekstra press til selv å følge opp barna ut fra en russisk forståelse, i tillegg til pres-

set om jobb og karriere som kommer fra det norske samfunnet. Elena sier:

Da føler jeg meg mer forpliktet til å ta meg mer av barna enn det som kanskje er vanlig praksis i Norge – da blir det som i Russland. Og da synes jeg at jeg ofrer litt mer. I Russland [...] forholder moren seg mye lettere til det at hun må ofre noe, men her føler jeg faktisk at jeg må gjøre det godt på alle fronter – både jobb og barna – det er litt mye. Tilstanden og velstanden for familien er avhengig av begge. Det er derfor jeg syns det er et veldig stort press faktisk.

Elena opplever at det ikke er sosialt akseptert i Norge å ofre karrieren framfor barna og sliter med forventningene om at hun skal gjøre det bra på alle hold. Slik hun framstiller det, er manglende sosialt nettverk bare en del av problematikken, for hadde hun bodd i Russland og valgt bort karrieren for en periode ville hun likevel kunne oppnå anerkjennelse. Det gjør hun ikke i Norge. Derfor strever hun med å få det til på alle fronter og føler seg presset.

Arbeidet med å bygge opp et støtteapparat i Norge betyr for dem som har økonomi til det og som tåler å ha fremmede mennesker i huset, å kjøpe seg tjenester, eller «outsourcing av husvask og barnepass» som Maia sier. Noen har også mulighet til å hente familiemedlemmer i Russland som kan bo sammen med dem i lengre perioder. Irina mener at den nye generasjonen kvinner, både i Russland og i Norge, foretrekker å utvikle et eksternt støtteapparat framfor å kreve at mannen tar ansvar. Elena er enig og synes det høres ut som en strategi for å slippe unna kranling om deling av arbeid og ansvar hjemme. Det er i alle fall en måte å forholde seg til likestillingspresset på som gjør det mulig å framstå som kjønnslikestilt i familien,

men likestillingsdiskursen blir en trussel for dem som ønsker å leve et familieliv i tråd med russiske verdier. Uten nettverket av familie-medlemmer rundt seg, særlig bestemor, faller det på moren å opprettholde den ønskelige standarden i relasjonen til barna. For å klare det må egen yrkeskarriere settes til side, men en slik beslutning genererer ikke anerkjennelse i Norge. Det betyr ikke at det ikke finnes norske kvinner som gjør det samme, men heller ikke de opplever anerkjennelse for det. Det representerer feilsitering av normene for det normale, og for en utenlandskfødt knyttes denne feilsiteringen til normene for norskhet. Den utenlandskfødtes gjøring av

jobben, og da spør folk om hvordan jeg jobber når jeg reiser så mye, og «får du lov av mannen din?» «Lov??» «Ja, hva sier han når du reiser rundt og møter fremmede menn andre steder. Hva gjør han?» «Han er hjemme og passer barna.» «Åhh?!» De blir sjokkerte. Det er sånn drosjesjåførnivå, ikke sant?

For henne har det likestilte livet med den norske mannen i Norge blitt en selvfølge. Hun opplever seg som så norsk at hun ikke en gang forstår det hun anser som et russisk spørsmål, og synes i det store og hele at konversasjonen holder et svært lavt nivå. Det er lenge siden

Den utenlandskfødtes gjøring av norskhet måles mot et ideal om likestilling i familien, ikke mot en norsk realitet.

norskhet måles mot et ideal om likestilling i familien, ikke mot en norsk realitet. Opplevelsen av å bli presset til likestilling kan dermed forstås som motstand mot disiplineringen til en norskhet de ikke vil identifiseres med. For andre virker det stikk motsatt.

Å gjøre den antatte undertrykkningen til skamme

Gjennom å posisjonere seg som vel så likestilt eller frigjort som norske kvinner, gjøres mistanken om undertrykking som hefter ved russiske kvinner til skamme. Siteringen av normer skjer på måter som er gjenkjennelige og akseptable for nordmenn. Maria forteller om reaksjoner hun får når hun reiser i Russland:

Jeg får ofte kommentarer i Russland, jeg reiser mye til Russland i forbindelse med

hun var ferdig med den slags diskusjoner.

Å understreke sin lave deltakelse i matlaging, at det er et felt som er overlatt ektefellen, er en måte å markere sin frihet fra konvensjoner på, ikke minst fordi matlaging er tett knyttet til kvinne- og morsrollen i Russland. Irina sier at hun ikke bryr seg om hva som foregår på kjøkkenet: «Jeg kjøper ikke mat, og alt som har ordet mat i seg vet jeg ingenting om. Han har fullstendig kontroll.» Det faller moren hennes tungt for brystet:

I Russland er det stort sett kvinner som har ansvar for matlagingen. Menn har jo noen spesialiteter som de lager av og til – og det er jo stor høytid og mye stas rundt det. Men ellers er det kvinner som tar seg av det. Og de stereotypiene gav jeg veldig fort opp. Mannen min lager mat, jeg har ingen problemer med det. Moren min har

problemer med det, men det får bli hennes problem.

Irina er fornøyd med sin norske tilpasning og legger morens kritikk av sin manglende russiskhet til side. Hun bor tross alt i Norge.

Også hos Maria er det mannen som lager mat, men hun vil ha kontroll med hva som lages:

(Jeg) legger meg veldig borti hva vi skal spise [...] Men det er jo også en vanskelig balansegang. Man skal liksom komme med kommentarer som skal inspirere, men ikke kritisere – ikke sant? Jeg er veldig sønn ... Jeg prøver å være forsiktig med hvordan jeg sier ting, for liksom plutselig finner han ut at hvis jeg kritiserer han, så kan han si «lag maten selv» – og det er jo ... å, nei!

Hun er fornøyd med tilpasningen sin og vil ikke risikere å havne i en situasjon hvor hun må lage maten. Hun er fullstendig klar over spillets regler og jobber med balanseringen av forhandlingsutspillene sine. De må være slik at hun bevarer kontrollen uten krav til gjensjelse, i hvert fall ikke på kjøkkenet.

Det er en betydelig tro på at krevende, men fleksible jobber, har betydning for likestillingen og familieforholdet. Dette synspunktet finner støtte også i annen forskning på feltet (f.eks. Brandth og Kvande 2003). De kan ikke se for seg at de ville stått så hardt på, verken på jobb eller hjemme hvis de hadde hatt en rutinejobb som hvem som helst kunne steppe inn i. Kanskje ville de jobbet deltid for å få mer tid hjemme, og med en slik jobb ville det også vært lettere å være hjemme med syke barn og selv være hjemme ved sykdom. Fravær ville være arbeidsgivers problem, ikke ditt. Men de har krevende jobber, både kvinnene og mennene, og forhandlingene om deling av hjemmearbeid og

utearbeid framstår som forhandlinger på like vilkår. Diana sier:

[...] han takket ja til langpendling i ni måneder, ikke sant. Nå sier jeg: «Nå er det min tur, nå er det jeg som skal satse på karriere. Det er veldig mye reising, og det må du bare akseptere.» Og det er helt i orden. Han forstår det. Så det er ikke sønn at det bare er han som skal få lov til å utvikle seg i jobben, jeg får også muligheten.

Det antydes en sammenheng mellom klasse og likestilling, der de frie middelklasseyrkene utgjør et potensielt bedre grunnlag for etablering av likestilling hjemme. Det samsvarer langt på vei med Skilbreis (2004) kritikk av likestillingsprosjektets middelklassekarakter. Når de russiske kvinnene snakker fra denne posisjonen, kan de være rimelig sikre på å nå fram til rett adressat og oppnå å gjøre undertrykkingen til skamme. Likestillingsdiskursen blir en ressurs for dem i gjøringen av norskhet. Gjennom representasjoner av seg selv og sitt familieliv som frigjort og likestilt, oppnås anerkjennelse som norsk i det norske samfunnet. Repetitiv sitering av normer for et norsk familieliv innebærer samtidig feilsitering av forventningene nordmenn har til russiske innvandrerkvinner som underordnede og undertrykte. De skaper seg i stedet en identitet som er i overensstemmelse med bildet av den norske kvinnen som frigjort og likestilt. Det vinner gjenklang hos middelklassen, som en viktig normdannende klasse, og bidrar til å bygge nødvendig tillit og anerkjennelse for aktiv deltakelse i det norske samfunnet.

Samproduksjon av norskhet og kjønn

Et gjennomgående, men implisitt tema i artikelen har vært at norskhet ikke kan forstås i seg selv og kontekstløst. Norskhet blir til i

relasjon til noe. Her har vi sett at norskhet snakkes fram som et motstykke til russiskhet med relasjonene mellom kvinner og menn i familien som en sentral forskjell. Det er måten de russiske kvinnene forholder seg til sine ektemenn på, som forteller at de er blitt mer eller mindre norske. Dermed gjør de kjønn samtidig som de gjør norskhet, og det blir umulig å skille det ene fra det andre. Norskhet og kjønn produserer hverandre gjensidig, og kjernefamilien er arenaen der dette skjer. De russiske kvinnene framstiller seg selv med utgangspunkt i forholdet til ektefellen. Forholdet til barn og foreldre gjøres bare av og til relevant. Representasjonen av forholdet mellom ektefellene som likestilt, blir avgjørende for anerkjennelsen i det norske samfunnet. Det er langt viktigere enn å ha matpakke med brunost eller like å gå på ski.

Det vi ser, er at den norske politikken har effekter for relasjonene i kjernefamilien uten at klassiske virkemidler som lover, reguleringer eller økonomiske tiltak settes i verk. I stedet handler myndighetene på de russiske kvinnenes vilje, på deres situasjon og på omgivelsene. Myndighetene har evnet å skape forbindelser mellom politiske målsettinger om likestilte familier og samfunnets begreper om at det likestilte samlivet er det gode samlivet. Bildet av Norge som et kjønnslikestilt samfunn møter de russiske kvinnene når de kommer til landet. Det blir en basiskunnskap de tar med seg og forholder seg til i sine samliv. For noen representerer likestillingsdiskursen en ressurs i arbeidet med å skape seg sin norske identitet, for andre representerer den en trussel om manglende anerkjennelse dersom normene for den normale, gode kjernefamilien ikke repeteres.

Gjennom samproduksjon av norskhet og kjønn i kjernefamilien bidrar de russiske kvinnene til reetablering av etablerte normer for norskhet. Slik transformeres de raskt fra innvandrere til nordmenn, noe som er et

politisk mål, men de bidrar ikke til et annet politisk mål, nemlig mangfoldiggjøring av hva det vil si å være norsk. I styringen av russiske ekteskapsmigranternes etablering av norskhet har det likestillingspolitiske regimet fått forrang for det mangfoldspolitiske. Slik opprettholdes kjønnslikestilling som en grunnleggende verdi i det norske samfunnet. ★

Litteratur

- Brandth, Berit og Elin Kvande 2003. *Fleksible fedre*. Oslo: Univeristetsforlaget.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 2004. *Undoing Gender*. New York and London: Routledge.
- Constable, Nicole 2003. *Romance on a Global Stage. Pen Pals, Virtual Ethnography, and «Mail-Order» Marriages*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Daugstad, Gunnlaug 2006. *Grenseløs kjærlighet? Familieinnvandring og ekteskapsmønstre i det flerkulturelle Norge*. Rapport 2006/39. Oslo-Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Dean, Mitchell 2006. *Governmentality. Magt og styring i det moderne samfund*. Fredriksberg: Forlaget sociologi.
- Flemmen, Anne Britt 2007. «Russiske kvinner i nordnorske aviser – minoritets- og majoritetskonstruksjoner». *Tidsskrift for kjønnsforskning* (31) 1:37–54.
- Flemmen, Anne Britt og Ann Therese Lotherington (under trykking). ««Transnational Marriages: Politics and Desire». I: Jørgen Ole Bærenholdt og Brynhild Granås (red.): *Mobility and Place. Enacting North European Peripheries*. Aldershot: Ashgate publisher.
- Flemmen, Anne Britt og Ann Therese Lotherington 2007. «Ekteskapsmigrasjon i det norske maktfeltet». *Sosiologi i dag* (37) 3–4:59–81.
- Foucault, Michel 1994/2000. *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Three*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel 2002. *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Oversatt og introdusert av Iver B. Neumann. Oslo: Cappelen's upopulære skrifter.
- Inda, Jonathan Xavier 2006. *Targeting Immigrants: Government, Technology, and Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Lie, Benedicte 2004. *Ekteskapsmønstre i det flerkulturelle Norge*. Oslo: SSB.
- Lotherington, Ann Therese 1999. «Mangfoldets problem: Om kvinner og menn i politisk liberalisme». I: Ann Therese Lotherington og Turid Markussen (red.): *Kritisk kunnskapsspraksis. Bidrag til feministisk vitenskapsteori*. Oslo: Spartacus forlag.
- Mohanty, Chandra Talpade 2003. «Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses».

I: Reina Lewis og Sara Mills (red.): *Feminist Post-colonial Theory. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rose, Nikolas og Peter Miller 1992. «Political Power Beyond the State: Problematics of Government». *British Journal of Sociology* (43) 2:173–205.

Skilbrei, May-Len 2004. «Mine, dine og våre saker: likestillingspolitikk for viderekomne». *Kvinneforskning* (28) 3:76–93.

blitt fulgt opp i prosjektet nevnt i note 2. Begge prosjektene er basert på samarbeid mellom Norut og Universitetet i Tromsø. Arbeidet med russiske kvinner i Nord-Norge har skjedd og skjer i forlengelsen av forskningsarbeidet. Jeg har blant annet vært engasjert i Norsk-russisk forening i Tromsø siden 2003 og er nå nestleder i foreningen.

6 Alle personnavn som knyttes til informantutsagn er fiktive, men når et navn brukes flere ganger er det for å markere at det gjelder samme person.

Andre kilder

Lov om likestilling mellom kjønnene, vedtatt 1978, i kraft 1979, endret flere ganger, siste gang 19. desember 2003 nr. 120, i kraft 1. januar 2004.

St.meld. nr. 49:2003–2004. Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Oslo.

Noter

- 1 Takk til redaktørene og de anonyme konsulentene for konstruktive bidrag til forbedring av artikkelen.
- 2 Artikkelen er produkt av prosjektet «Mangfoldig likestilling i familiesfæren? Virkninger av norsk mangfolds- og likestillingspolitikk», finansiert av Norges forskningsråd (2006–2007).
- 3 En ekteskapsmigrant kan oppnå norsk statsborgerskap etter å ha bodd fire år i landet, mot syv år for andre innvandrere (Lov 10. juni 2005 nr. 51 om norsk statsborgerskap).
- 4 Natalia Kukarenko, prosjektmedarbeider fra Russland, lærte dette på norskkurs i Tromsø høsten 2007.
- 5 Arbeidet blant russiske kvinner i Nord-Norge startet i 2002 med det forskningsrådsfinansierte prosjektet «Når kvinner krysser grenser», og har

Beyond borders. Constructions of gender equality and Norwegianness in Russian-Norwegian families

The main theme of the article is how Norwegian ideals about gender equality influence the process of transforming immigrants to Norwegians, and what the immigrants themselves consider Norwegianness to be. The empirical basis is Russian marriage migrants, and the analysis circles around how Norwegian-Russian nuclear families become the arena for the establishment of Norwegianness. The conclusion is that the immigrants are disciplined to Norwegianness through doing gender in the family in accordance with the Norwegian gender equality regime.

Bør trossamfunn være unntatt diskrimineringslovgivningen?

– En kritisk diskusjon av unntaksargumenter¹

Denne artikkelen diskuterer tre hovedtyper av argumenter for religiøse unntaksrettigheter slik vi finner dem i normative drøftinger av forholdet mellom stat og trossamfunn. Artikkelen tar utgangspunkt i de konkrete unntaksbestemmelsene i Likestillingsloven og i Arbeidsmiljøloven som åpner for at trossamfunn kan diskriminere på bakgrunn av kjønn og seksuell orientering, og drøfter premisser som disse unntakene kan tenkes å hvile på. Fokus rettes mot grunnleggende normative posisjoner i spørsmålet om unntaksrettigheter. Hva er argumentene, og hvilke eventuelle svakheter hefter ved de ulike argumentasjonsrekkene? Artikkelen konkluderer med at ikke noe enkelt argumentsett er tilstrekkelig overbevisende til å kunne forsvare unntakene slik disse er formulert i lovverket i dag.

Utgangspunktet for denne artikkelen er en konkret politisk prosess, nemlig spørsmål knyttet til trossamfunns rett til å diskriminere kvinner og homofile.² 11. januar 2008 la Diskrimineringslovutvalget fram NOU 2008:1: Kvinner og homofile i trossamfunn. Utvalgets mandat har vært å utrede et eventuelt bortfall av unntaksreglene i Likestillingslovens § 2 og i Arbeidsmiljølovens § 13–3, 3. ledd. Disse bestemmelsene lyder per i dag som følger:

Likestillingsloven § 2 (Lovens virkeområde): Loven gjelder på alle områder, med unntak av indre forhold i trossamfunn.

Arbeidsmiljøloven § 13–3 (3) (unntak fra forbudet mot diskriminering): Forskjellsbehandling på grunn av homofil samlivsform ved ansettelse i stillinger knyttet til religiøse trossamfunn, der det i utlysingen av stillingen er stilt særlige krav ut fra stillingens karakter eller formålet for virksomheten, er ikke i strid med forbudet mot diskriminering på grunn av seksuell orientering.

Religiøse trossamfunn er dermed de eneste organisasjonene som i Norge har fått en særlig rett til å forskjellsbehandle på grunnlag av kjønn og samlivsform (homofilt samliv). Forskjellsbehandlingen må imidlertid være knyttet til «indre forhold i trossamfunn» og dermed kunne begrunnes religiøst. Med dette menes at behovet for forskjellsbehandlingen må følge av trossamfunnets lære, og hva læren er, får trossamfunnene i all hovedsak bestemme selv (Likestillings- og diskrimineringsombudet i brev til Barne- og likestillingsdepartementet 21.2.2007, NOU 2008:1, s. 10). I praksis betyr dette for eksempel at kvinner og homofile kan utestenges fra religiøse ritualer og fra valg eller ansettelse som religiøse ledere, prester og lærere. Dette betegner Diskrimineringslovutvalget som «kjerneom-

rådet» for legitim forskjellsbehandling (NOU 2008:1, s.10).

For resten av samfunnet er diskrimineringsforbudet strengt. Det følger for eksempel av Likestillingslovens § 3 at diskriminering mellom kvinner og menn er forbudt. Forbudet gjelder både direkte og indirekte diskriminering.³ Forbudet gjelder både på arbeidslivets område og i privatlivet (jf. § 2 om at loven gjelder på alle områder). I den grad religiøse trossamfunn er motstandere av homofile og kvinnelige prester vil trossamfunns rett til selvstyre og religionsfrihet dermed komme i konflikt med den enkeltes rett til ikke å bli diskriminert.

Å gi trossamfunn nærmest en egen «diskrimineringsrett» kan være problematisk. Dette følger blant annet av utviklingen mot et stadig sterkere diskrimineringsvern gjennom EUs likestillingsdirektiv (76/207/EØF) som Norge er bundet av gjennom EØS-avtalen, og inkorporering av FNs kvinnekonvensjon i Likestillingsloven. Kvinnekonvensjonen har for eksempel ingen unntak fra forbudet mot diskriminering av kvinner grunnlagt i religionsfriheten (Loe 2005). Norge har også valgt å implementere EUs rammedirektiv (2000/78/EF) om likebehandling i arbeidsforhold som forbyr diskriminering på grunn av bl.a. seksuell orientering, selv om dette direktivet ikke er en del av EØS-avtalen (NOU 2008:1, s. 9). Denne utviklingen i retning av at nasjonal rett i langt større grad enn tidligere må forholde seg til internasjonal rett, er da også noe av bakgrunnen for at Diskrimineringslovutvalget ble oppnevnt 1. juni 2007. Delutredningen (NOU 2008:1) som nå foreligger, vil være en del av en større utredning hvor spørsmålet om en felles diskrimineringslov skal diskuteres. Delutredningen er en oppfølging av Soria Moria-erklæringen fra 2005. Her slår regjeringen fast i et eget punkt (s. 73) at den vil «utrede bortfall av unntaksbestemmelsene i Likestillingsloven og Arbeidsmiljøloven».



Foto: © Kerstin Mertens / Samfoto

Frem til nå har det imidlertid vist seg vanskelig å få til endring av unntakene. Den politiske vilje har stadig blitt konfrontert med argumenter om religionsfrihet, og da særlig som et spørsmål om indre selvstyre for trossamfunn. Denne argumentasjonen har vist seg svært standhaftig. Dette aktualiserer et mer overordnet spørsmål om den særlige beskyttelse som gjennom unntakene er blitt trossamfunnene til del. Problemstillingen som skal belyses i artikkelen, er der-

med som følger: Hva er argumentene for at religiøse trossamfunn bør tildeles en særlig beskyttelse i form av lovunntak som ikke innvilges andre organisasjoner og deres handlinger? Sagt på en annen måte: Hvordan kan en slik «diskrimineringsrett» begrunnes, og hvilke svakheter hefter eventuelt ved argumentasjonen? Det er de mer grunnleggende normative posisjoner i spørsmålet om unntaksrettigheter som her står i fokus, og ikke først og fremst de konkrete politiske

avveiningene bak unntaksbestemmelsene.

I den grad Diskrimineringslovutvalget fremfører spesifikke argumenter til forsvar av religiøse unntaksrettigheter vil disse bli kommentert underveis. Artikkelen normative diskusjon kan dermed også leses som en kommentar til NOU 2008:1. Lovutvalgets konklusjon går i korthet ut på at unntaket i Arbeidsmiljøloven § 13–3 bør falle bort. Forskjellsbehandling av homofile som lever i partnerskap, skal kunne hjemles i den generelle unntaksregelen i § 13–1. Unntaket i Likestillingsloven blir foreløpig foreslått beholdt, men presisert i forhold til dagens ordlyd. Det foreslås imidlertid også her at unntaksadgangen på sikt hjemles i en generell regel. Dette vil bli utredet i forbindelse med spørsmålet om en felles diskrimineringslovgivning.

Religionsfrihetens kollektive dimensjon og dens grenser

Spørsmålet om unntak fra diskrimineringslovgivning sees gjerne som et spørsmål om religionsfrihet. Retten til religionsfrihet forstås i hovedsak som individuell i den forstand at den gir individet rett til å ha en tro, å kunne endre denne samt gi uttrykk for sin tro både offentlig og privat, så fremt man ikke derigjennom innskrenker andres rett til det samme. Dette betegnes gjerne som religionsfrihetens *individuelle dimensjon* (NOU 2006:2, s. 79, NOU 2008:1, s. 33). Den *kollektive dimensjonen* er blant annet knyttet til at troen mister mye av sin verdi dersom det ikke er mulig å dele den med andre trosfeller (Ahdar og Leigh 2005:325, Dinstein i Evans 2001:104). Dette følger av den individuelle retten til trosfrihet. Samtidig anses den kollektive eller institusjonelle trosfriheten også å ha et *selvstendig grunnlag* (NOU 2008:1, pkt. 1.4, s. 33). Dette følger av Trossamfunnsloven fra 1969, § 1, hvor det heter at: «Alle har rett til å driva religiøs verksemd åleine eller

saman med andre, og til å skipa trdomssamfunn når rett og sømd ikkje vert krenkt.» Også i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK), art. 9⁴ og i FNs internasjonale konvensjon om sivile og politiske rettigheter, art. 18⁵ er retten til å gå sammen i religiøse fellesskap vernet.

Spørsmålet er hvilke «frihetsrom» trossamfunn får til å diskriminere kvinner og homofile som følge av denne kollektive dimensjonen. Dette er det ikke nødvendigvis enighet om verken rettslig, hos lovgiver, blant trossamfunnene selv eller blant forskere som diskuterer grupperettigheter.

Er det for eksempel rettslig sett adgang til å diskriminere? Diskrimineringslovutvalget mener det er relativt lite rettspraksis på området som kan gi konkrete holdepunkter (NOU 2008:1, pkt. 2.3.1, s. 23–24). Kan for eksempel en barnehage som drives av en religiøs organisasjon eller et trossamfunn, diskriminere på grunnlag av kjønn eller seksuell orientering/samlivsform? Likestillings- og diskrimineringsombudet og Arbeids- og inkluderingsdepartementet delte seg i synet på om en slik barnehage (i dette tilfellet Misjonssambandets), kan diskriminere homofile i partnerskap (ibid., pkt. 4.4.2.2, s. 42). Mens Ombudet mente det var rimelig klart at denne type barnehager ikke kunne sies å falle inn under lovunntaket, hevdet departementet at det ikke var avklart (ibid.). Den såkalte ACE-saken eksemplifiserer grunnleggende uenighet blant medlemmene av daværende Klagenemnda for likestilling. Det som ble prøvet, var hvorvidt læremidlene i samfunnsfag ved de såkalte ACE-skolene (Accelerated Christian Education) var i strid med Likestillingslovens § 7, som slår fast at læremidler må bygge på likestilling mellom kjønnene. Klagenemnda delte seg i et mindretall og et flertall. Flertallet på fire medlemmer konkluderte med at læremidlene var i strid med Likestillingsloven, blant annet som følge av

de forpliktelser Norge har etter Kvinnekonvensjonen (Loe 2005:83–85). Mindretallet på tre dommere kom derimot til en annen konklusjon, blant annet som følge av retten til religionsfrihet nedfelt i Grunnlovens § 2 (ibid.: 87).

Videre viser den politiske behandlingen av unntaksreglene i Likestillingsloven og i Arbeidsmiljøloven frem ulike syn i de politiske partiene. Kristelig Folkeparti, Høyre, Fremskrittspartiet og Senterpartiet har ønsket å bevare trossamfunnenes diskrimineringsrett i forhold til kjønn og homofilt samliv, mens Arbeiderpartiet og Sosialistisk Venstreparti for det første har vært skeptiske til at Den norske kirke er omfattet av unntaket, og for det andre har gått inn for å fjerne begge unntaksregler (Solberg 2007:76–78, NOU 2008:1, s. 12–15).

Gjennom ulike høringsrunder har trossamfunnene kommet til orde med sitt syn på de samme unntaksreglene, og i overveiende grad gitt uttrykk for at unntakene må opprettholdes av hensyn til religionsfriheten og selvstyret for trossamfunn. Imidlertid mente både Hamarbiskopen og Oslobiskopen at Den norske kirke burde omfattes av Likestillingsloven i forbindelse med revisjonen i 1999/2000 (Solberg 2007:87).

Når det gjelder forskningsbidrag som diskuterer spenningsforholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettigheter, er det heller ikke her enighet om hvor grensedragninger mellom disse to ulike settene av rettigheter bør gå. Dette er kanskje ikke spesielt overraskende gitt at forskere ikke nødvendigvis deler samme faglige ståsted, ei heller ideologisk, politisk eller religiøst utgangspunkt (i den grad dette har betydning), men uenigheten gjelder også bidrag som klart vil plassere seg innenfor en liberal-feministisk posisjon. Den kanskje mest kjente debatten her har vært mellom Susan M. Okin og Martha Nussbaum, hvis argumentasjon fører til ulike konklusjoner

hva gjelder legitimiteten av statlig inngripen i religiøse (og kulturelle) gruppers autonomi (se for eksempel debatten mellom dem i «Is Multiculturalism Bad for Women?» fra 1999). Samtidig skal en heller ikke underlå at det også finnes stor enighet mellom dem, ikke minst hva gjelder bekymringen for hvilke konsekvenser religiøse og kulturelle grupperettigheter kan ha for kvinner og barn internt i slike grupper, i form av undertrykkelse, tvang og innskrenking av deres individuelle rettigheter.

Denne korte og summariske gjennomgangen av ulike «fronter» i spørsmålet om den kollektive religionsfrihetens grenser eller handlingsrom viser at unntak for trossamfunn er et kontroversielt felt. Det er ikke på forhånd gitt hvordan avveining mellom trosfriheten og diskrimineringsvernet bør gjøres, eventuelt om det bør foretas en avveining overhode. Min artikkel er i det følgende ment som et bidrag til å klargjøre, men også problematisere argumenter som *forsvarer* unntaksrettigheter for trossamfunn fra forbudet mot å diskriminere kvinner og homofile.

For å diskutere religiøse unntaksrettigheter foreslår jeg i det følgende tre hovedkategorier av teoretiske posisjoner i forsvaret av dette: *den juridiske*, forstått som vektlegging av rettslige hierarkier, *den liberale*, forstått som vektlegging av autonomi, og *den kommunitære*, forstått som vektlegging av fellesskap og stabilitet. Dernest drøfter jeg hvilke eventuelle svakheter som hefter ved argumentasjonsrekkene innenfor hver av disse tre posisjonene. Først vil jeg imidlertid understreke at denne tredelingen kan gi inntrykk av at det er én juridisk, én liberal og én kommunitær posisjon. Slik er det ikke. Innenfor hver gruppe finnes variasjoner og i visse tilfeller sterk uenighet om hvilke aspekter man skal legge størst vekt på. Både innenfor den liberale og den kommunitære tradisjonen finnes dessuten ulike retninger, noe som gjør det

utfordrende å definere hva som er «kjernen» i hver av dem. Det jeg her har valgt å kalle den juridiske posisjonen, skiller seg dessuten fra de to andre ved i større grad å være av metodisk heller enn ideologisk art. Samtidig vil den kunne forekomme både i kommunitær og liberal tapning. Marius Emberland (2005) diskuterer for eksempel bruken av det internasjonale menneskerettighetsregimet med ståsted i en liberal posisjon – og da som kritikk mot en kommunitaristisk posisjon. Til tross for at en inndeling i tre hovedposisjoner dermed kan tilsløre interne uenigheter, er det etter mitt syn viktigere i denne sammenheng at en slik «forenkling» gir en oversiktlig fremstilling av noen sentrale argumenttyper og deres premisser samt hvilket politisk og filosofisk opphav de har.

Den juridiske posisjonen: Religionsfrihet som overordnet rettighet

Innenfor denne posisjonen er det et sentralt poeng å forsvare religiøse organisasjoners rett til å tro, mene, si og gjøre som de vil på religiøst grunnlag – med vekt på det *rettslige* vernet knyttet til denne retten. Det finnes argumenter til forsvar av religiøse unntaksrettigheter som ikke så lett lar seg plassere i enten en kommunitær eller liberal posisjon. Disse argumentene er mer rendyrket juridiske i den forstand at det formelle lovverket og det vernet dette gir religionsfriheten, står helt sentralt. Det skal imidlertid påpekes at posisjonen, slik den presenteres her, ikke bare inkluderer rene juridiske bidrag, men er tenkt å favne videre. Det er tilstrekkelig at det henvises til det vernet som finnes i lovverket, nasjonalt og/eller internasjonalt, samt til rettspraksis fra internasjonale menneskerettighetsdomstoler.

På denne bakgrunn slås det så fast at religionsfrihet er en grunnleggende menneskerettighet. At religionsfrihet er en overordnet

rettighet, understøttes ved at den, for Norges del, er nedfelt i Grunnlovens § 2⁶, samtidig som vi blant annet er bundet av internasjonale menneskerettighetskonvensjoner som EMK, art. 9 og FNs internasjonale konvensjon om sivile og politiske rettigheter (SP) art. 18 som alle slår fast retten til trosfrihet. Beskyttelsen av religionsfriheten i EMK, art. 9 og i SP art. 18 hektes med andre ord argumentet om grunnlovsvernet på, slik at disse forsterker det vernet som omgir religionsfriheten. En slik argumentasjonsrekke ser en for eksempel tydelig hos medlemmene i Familie-, kultur og administrasjonskomiteen fra Høyre, Fremskrittspartiet og Kristelig Folkeparti i forbindelse med revisjon av Likestillingsloven i 2002. Her ble det vist både til Grunnlovens § 2 om retten til fri religionsutøvelse samt EMK art. 9 som en begrunnelse for ikke å gjøre endringer i Likestillingslovens virkeområde (Innst.O. nr. 37 (2001–2002)).

Innenfor denne posisjonen legges det vekt på at religionsfriheten ikke bare verner individets religionsutøvelse, men også slik denne utøves sammen med andre. Den individuelle retten til religionsfrihet ville ha lite for seg om ikke også det religiøse fellesskap til en viss grad var beskyttet. Ut fra en slik forståelse av religionsfriheten kan man argumentere for at unntakene sikrer trossamfunnenes rett til å praktisere sin tro i henhold til egne normer og læresetninger, og at hensynet til for eksempel kvinners diskrimineringsvern må vike for denne retten (se for eksempel Thorbjørnsrud 2005 eller Gule 2003 for et slikt syn). Dette er med andre ord en posisjon som vektlegger at religionsfriheten hierarkisk kan overordnes kvinners rettigheter.

Diskrimineringslovutvalgets argumentasjon kan ikke ensidig plasseres under en «juridisk» posisjon slik denne er utlagt her. Utvalget er for eksempel tydelig på at det må foretas en avveining mellom *likeverdige* rettigheter (NOU 2008:1, pkt. 7.1, s. 64). Likevel

kan deler av deres argumentasjon leses som et spørsmål om rettighetshierarkier – om enn på et begrenset område – nemlig innenfor det de betegner som trossamfunnenes «kjerneområde» (ibid., pkt. 1.1, s. 10). Uansett hvor viktig hensynet til likestilling mellom kjønnene og diskrimineringsvernet for homofile er, så følger det blant annet av EMK art. 9 og den Europeiske menneskerettighetsdomstolens praksis og argumentasjonsmåte at «religiøst begrunnet forskjellsbehandling» av homofile og kvinner har et såkalt «saklig» formål i juridisk terminologi (ibid., pkt. 7.2.4.1, s. 70⁷). Andre lands rettslige reguleringer på området samt juridisk teori blir også trukket inn:

Etter det utvalget kjenner til er det i alle europeiske land gjort unntak i en eller annen form fra diskrimineringslovgivningen av hensyn til trossamfunnenes religionsfrihet og autonomi. Spørsmålet om å begrense trossamfunnenes frihet med hensyn til utnevning av prester står ikke en gang på dagsorden i internasjonal menneskerettslig teori og praksis. (Ibid., pkt. 7.1.3, s. 68)

Å diskutere trossamfunnenes autonomi på dette området kan dermed synes som en nokså uinteressant øvelse.

Kritikk av den juridiske posisjonen – unndrar seg prinsipiell debatt

Hovedkritikken mot den juridiske posisjonen er etter mitt syn at retten til religionsfrihet i denne tapningen, ofte fremstår som selvinnyttende og derfor unndratt diskusjon. Videre tar argumentene sjelden hensyn til at Norge er bundet av FNs kvinnekonvensjon gjennom inkorporering av denne i Likestillingsloven. Konvensjonen pålegger staten å bekjempe diskriminering av kvinner, også slik dette følger av kjønnsstereotyper eksempelvis innenfor

religioner (Hellum 2006). I praksis resulterer en slik unnlattelse i at diskrimineringsvernet ved motstrid må vike grunnet religionsfrihetens særlige stilling (Ketcher 2000). Dermed skjer det også en hierarkisering av rettigheter mellom trosfriheten og retten til å ikke bli kjønnsdiskriminert. Motstanden mot å inkorporere Kvinnekonvensjonen i Menneskerettsloven har for eksempel blitt tolket som en motstand mot å likestille kvinners diskrimineringsvern med vernet om religionsfriheten (se for eksempel Hellum 2004, Holst og Skjeie 2005). Diskrimineringslovutvalgets «løsning» er rett og slett å hevde at Kvinnekonvensjonen (samt FNs konvensjon om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter og Barnekonvensjonen) ikke har relevans for debatten om unntakene:

En kjerne av visshet om grensene for statens handlingsrom finnes [...] etter disse konvensjonene, men detaljeringsgraden er så liten på de områder som er av særlig betydning for utvalgets delinnstilling. Utvalget tar derfor ikke utgangspunkt i disse konvensjonenes menneskerettslige beskyttelse av diskrimineringsvern og religionsfrihet. (NOU 2008:1, pkt. 2.3.1, s. 23)

Utvalget underkommuniserer her det faktum at FNs menneskerettighetskomité i en generell kommentar (HRC General Comment no. 28, mars 2000, i Skjeie 2007:13) helt eksplisitt har uttalt at «[t]he protection of religious freedom may not be relied upon to justify discrimination against women by reference to freedom of thought, conscience and religion.» Ved å se bort fra blant annet Kvinnekonvensjonen omgår utvalget hvordan retten til ikke å bli diskriminert etter denne konvensjonen skal avveies mot religionsfriheten. De nøyer seg med å slå fast at dette ikke er avklart (ibid., pkt. 2.1.3, s. 20). Dermed

kan de, slik jeg leser dette, lettere komme unna med å definere «kjerneområdet» for trossamfunnenes autonomi som avskåret fra statlig innblanding. Dermed slipper de også å begrunne eller diskutere nærmere på hvilket grunnlag, utover at det er rettslig definert gjennom blant annet EMK art. 9, at «religiøse begrunnelser» så selvsagt bør gå foran hensynet til kvinners og homofiles diskrimineringsvern. At også Barnekonvensjonen er unntatt utvalgets diskusjon, medfører dessuten at tilfeller der (jente)barns rettigheter støter mot religionsfriheten, ikke blir diskutert.

For Cass Sunstein (1999), amerikansk jurist og professor ved University of Chicago Law School, handler argumentet om trossamfunns autonomi om en ulogisk asymmetri. Trossamfunn er gitt særrettigheter gjennom vernet om trosfriheten, men da hovedsakelig på områder knyttet til likestilling og seksualitet, mens det samme ikke er tilfelle hva gjelder annen lovgivning slik som i strafferetten. Trossamfunn er her underlagt de samme lover som gjelder for alle andre. Skal vi følge Sunsteins resonnement, vil en rimelig tolkning tilsi at Likestillingsloven, i hvert fall som utgangspunkt, bør gjelde også for trossamfunn. I konkrete tilfeller av konflikt må man riktignok avveie mellom rettigheter. Han ser ikke bort fra at forbud mot kjønnsdiskriminering i så fall kan komme til å gå foran trossamfunnenes rett til autonomi. Statens tvingende interesse må da veies opp mot den byrde som blir pålagt trossamfunnet (ibid.:93). Den byrden Sunstein har i tankene, er om en bestemt regulering vil kunne utgjøre en trussel mot hele trossamfunnets videre eksistens. I så fall kan resultatet bli å gi trossamfunn unntak, men da som følge av konkrete diskusjoner i hvert tilfelle, og ikke som følge av «habitual defence» hvor diskrimineringsvern anses bare sånn «måtelig viktig» (jf. Skjeie 2007:12).

Samtidig er det etter mitt syn ikke slik at diskrimineringsvernet nødvendigvis er en

viktigere eller mer «opphøyet» rettighet enn religionsfriheten. Harmoniseringsforsøk mellom ulike sett av rettigheter (Hellum 2001, Ketcher 2000) synes å ha mye for seg, slik at blant annet likestillingsprinsippene får større gjennomslagskraft i forhold til religionsfriheten enn det som hittil har vært tilfelle. Slik blir spenningsforholdet til et spørsmål om avveininger og diskusjoner mer enn at svaret er gitt på forhånd ved å definere «reguleringsfrie» rom.

Det er forøvrig ikke noen tvil om at religionsfriheten er vernet som en grunnleggende rettighet, både konstitusjonelt og gjennom internasjonale menneskerettskonvensjoner. Men de prinsipielle spørsmålene forskere (og politikere) unndrar seg når de argumenterer innenfor en juridisk posisjon, er for det første hva det er ved religion som gjør vernet om den til nærmest en «opphøyet» rettighet. For det andre, i den grad spesifikke unntak (slik som i Arbeidsmiljøloven og Likestillingsloven) anses nødvendig – hvorfor er en slik løsning *eneste* måte å verne om religionsfriheten på?

Den liberale posisjonen: Unntaksrettigheter for trossamfunn som et spørsmål om autonomi, «exit» og skillet offentlig/privat

Innen den liberale teoritradisjonen fremstår spenningen mellom kollektive og individuelle rettigheter som særlig utfordrende:

Liberals find themselves exposed to conflicting pressures in relations to groups. Because of their fundamental commitment to the value of the individual, they cannot turn a blind eye to the potential that associations and communities have for abusing, oppressing and exploiting their members. Yet at the same time they recognize that much of every individual's

well-being derives from membership in associations and communities. (Barry 2001:117)

«Løsningen» på dette dilemmaet har blant annet vært å vektlegge «exit», det vil kort si individets rett til å forlate et trossamfunn dersom man er uenig i grunnleggende praksiser og/eller religiøse dogmer, at autonomi er særlig viktig for religiøse organisasjoner, samt å vektlegge religionens plassering innenfor den private sfære. Dette er begrunnelser som i det følgende vil bli diskutert nærmere. Det er imidlertid viktig å understreke at eksemplene ikke er ment å være uttømmende. Jeg vil nøye meg med å diskutere henholdsvis autonomi, exit og skillet mellom det offentlige og private da dette anses å være sentrale argumenter innen liberal politisk teori, særlig i bidrag der grupperettigheter diskuteres. Videre bygger en slik «autonomiposisjon» på et viktig premiss om individuell frihet. Dette er et premiss som deles på tvers av ulike retninger innenfor liberal teori enten vi snakker om politisk liberalisme, omfattende (comprehensive) liberalisme, klassisk liberalisme, sosial-liberalisme, egalitær liberalisme eller nyliberalisme (Ahdar 2001:76–77).⁸

Autonomiargumentet

Et sentralt argument innen den liberale posisjonen handler om *autonomi*, og defineres gjerne som retten til selv å formulere sin oppfatning om det gode og styre eget liv, inkludert retten til å foreta egne valg og bli møtt med respekt for slike valg. Religionsfrihet sees i denne sammenheng som en essensiell del av det å behandle mennesker som autonome individer med lik verdighet og krav på respekt (Nussbaum 1999b). Dette standpunktet dreier seg om religionsfrihetens individuelle dimensjon. Men innenfor den liberale posisjonen brukes autonomibegrepet ikke bare om individets rett til å ta egne valg,

men også om frivillige organisasjoners, religiøse organisasjoner inkludert, rett til selvstyre. Dette handler om at «[...] religious associations enjoy considerable authority within their own sphere (min kursivering) to order their own affairs and, in so doing, to express their understanding of spiritual reality.» (Galston 2004:49).

Et sentralt argument for at trossamfunn har vært gitt stor grad av autonomi, henger sammen med det klassiske skillet mellom staten og det sivile samfunnet, om organisasjonsfrihet som en sentral buffer mot en totalitær statsmakt. Dette bygger igjen på en sentral liberal idé om at individene fritt bør kunne organisere seg som de måtte ønske – så lenge dette ikke innskrenker andres rett til den samme frihet (J.S. Mill referert i Barry 2001:148). Her er det med andre ord organisasjonsfriheten som er sentral, og ikke religionsfriheten i og for seg.

Innenfor den liberale tradisjonen finnes samtidig bidrag som understreker at religiøse trossamfunn ikke er som *andre* frivillige organisasjoner. Religion må sees som særlig fundamentalt i menneskers liv – som «[...] a major source of identity» (Nussbaum, 2000: 180). Religion, eller rettere sagt «the ability to search for the good in a religious way» (Nussbaum 1999b:107) blir således «[...] one of the liberties that is most deserving of protection by a liberal state» (ibid.). Den underliggende logikken er her lik den juridiske posisjonen i den forstand at religionsfrihet sees som en særlig grunnleggende rettighet og ergo en rettighet som ikke bør begrenses i større grad annet enn å sikre at den ikke innskrenker andres rett til det samme (jf. også EMK art. 9 og SP art. 18).

Det hevdes gjerne også at den troende blir utsatt for et tosidig press, fra staten på den ene siden og fra sin religion på den andre siden (De Blois 2007:170). Dette er å betegne, sett fra den troendes side, som en konflikt

basert på *plikt* og ikke valg (ibid.). Ergo har religiøs tro, eventuelt annen type tilsvarende dyp overbevisning, en egenart som begrunner behovet for særlig beskyttelse i betydningen stor grad av selvstyre. Dette er knyttet til at unntak fra lovgivning anses å være på områder av særlig betydning for trossamfunn, og da dette er teologisk begrunnet, bør utstrakt autonomi innvilges (jf. Galston 2004). Nussbaum (1999a:111) synes også å følge en slik argumentasjon idet hun er opptatt av at trossamfunnenes autonomi til å diskriminere kvinner og homofile ikke bør gå utover «the core of worship». Hun gir ikke klare føringer for hva som utgjør kjernen her og hva som eventuelt ligger utenfor, men det synes nokså

(jf. Dworkin 1978) her. Fra et slikt ståsted fremstår unntakene fra Ligestillingslov og Arbeidsmiljølov som en måte å sikre både trossamfunnenes autonomi på et for dem sentralt område (jf. Nussbaums begrep om «the core of worship»), samt at unntakene symboliserer at religiøs overbevisning anses som et relevant og ergo legitimt argument for å få innvilget unntak.

Kritikk av autonomiargumentet – styringsrett uten klare grenser?

Å trekke inn autonomi i debatten har mye for seg, men spørsmålet er ikke egentlig for eller mot autonomi for religiøse (og eventuelt andre frivillige organisasjoner) per se, men

Hvorfor anses det å intervenere i noens livssyn som verre enn det å intervenere i forhold til personer som har visse sterke verdioppfatninger uten at dette dermed inngår som et helhetlig livssyn?

klart at ansettelse av prester vil faller innunder «the core of worship», men ikke vaktmestere eller bygningsarbeidere (ibid.:110). Nussbaums grenseoppgang synes med andre ord å ha klare paralleller til Diskrimineringslovutvalgets begrep om kjerneområder. Samtidig introduserer Nussbaum det jeg vil kalle et «sårbarhetskriterium». Hun peker på at særbehandling av trossamfunn (i form av spesielle privilegier slik som lovunntak), kan forsvares som følge av at retten til religionsfrihet opp gjennom historien har vært særlig utsatt (ibid.:110).

Oppsummert kan en si at kombinasjonen av det klassiske liberale skillet mellom staten og det sivile samfunnet kombinert med argumentet om at religion er særlig fundamental i menneskers liv, til sammen utgjør «trumfen»

grensene for denne autonomien (jf. Sunstein 1999). Jeg ønsker i denne sammenheng å reise flere typer av kritiske spørsmål.

Argumentet om selvstyre kombineres gjerne, som tidligere nevnt, med at trossamfunn ikke er som andre frivillige organisasjoner. I behandlingen av Ligestillingsloven på 1970-tallet ble det for eksempel diskutert hvorvidt også foreningslivet burde unntas lovens virkeområde (Ot.prp. 33 (1974–75)). Unntak for denne type «selskapelige og humanitære foreninger» ble imidlertid ansett som tilstrekkelig ivaretatt gjennom et generelt unntak i lovens virkeområde som ga «Kongen myndighet til gjøre unntak» (ibid.: 54). Ligestillingsloven av i dag inneholder en egen paragraf om foreninger (§ 8) som slår fast som hovedregel at foreninger skal være åpne

både for menn og kvinner.⁹ I forlengelsen av en slik forskjell i Likestillingsloven mellom trossamfunn og foreninger er spørsmålet hvorfor det å intervenere i noens livssyn anses verre enn det å intervenere i forhold til personer som har visse sterke verdioppfatninger uten at dette dermed inngår som et helhetlig livssyn (Palmer Olsen 2007).¹⁰ Ifølge Palmer Olsen synes argumentet å hvile på «[...] an unfounded supposition that interference with belief-systems are somehow more harmful to the individual than interference with free-standing values» (ibid:251). Med andre ord: det er ikke åpenbart hvorfor det synes nødvendig å gi religiøse organisasjoner større autonomi (her i form av lovunntak) enn andre organisasjoner. En interessant parallell i denne sammenheng er at staten pålegger likestillingskrav i allmennaksjeselskapers styrer så vel som i offentlige råd og utvalg. Begrunnelser om autonomi og at man selv må få bestemme hvem som skal ansettes, har vært hevdet med tyngde fra arbeidslivets parter, men uten at dette har hindret innføring av kvoteringsregler (Solhøy 1999, Teigen 2003). Hvorfor skulle det være mer rettferdig å tvinge styrer, råd og utvalg, også i allmenne aksjeselskaper, til å finne kompetente kvinner enn det er å «tvinge» for eksempel Den norske kirke til å ansette kvinner eller homofile?

Brian Barry (2001) argumenterer for at man ikke kan skille mellom religiøse organisasjoner og andre frivillige organisasjoner. Det handler fra et liberalt ståsted om individets rett til å slutte seg sammen med meningsfeller enten disse er religiøse eller ei. Konsekvensen hos ham blir at *alle* organisasjoner, så lenge de er frivillige, bør ha svært stor grad av autonomi. Han likestiller med andre ord religiøse og andre organisasjoner. Et av problemene med Barrys teori om grupperettigheter er imidlertid at autonomien synes grenseløs, dog med ett forbehold; at medlemskap er frivillig. For Barry blir det

dermed viktigere å beskytte individets rett til å organisere seg enn å beskytte individet etter at det har blitt medlem eller ansatt i en organisasjon.

Et problem med autonomiargumentet er dermed at det kan gi legitimitet for at en religiøs organisasjon og dens ledelse kan handle på måter som i samfunnet utenfor ville vært helt uakseptabelt ut fra grunnleggende liberale prinsipper (se for eksempel Okin 1999 og 2002 for en slik kritikk). Irma Irlinger, forfatter av boken «Kvinnopråstmotstand inom svenska kyrkan» peker for eksempel på at Den svenske kyrkan er den eneste organisasjonen på det svenske arbeidsmarked der diskriminering av kvinner har funnet sted så og si i *organisert form* (2005:167). Årsaken er, ifølge Irlinger, å finne i den formelle aksepten av kvinneprestmotstandere som har vært inntil nylig. I en norsk kontekst finner en også uttrykk for dette. Kirken har blant annet blitt kritisert for å ha vedtatt egne «kjøreregler» for hvordan man skal håndtere kvinneprestmotstandere (jf. Norsk kvinnelig teologforenings hjemmeside: <<http://folk.uio.no/marianbk/nktf/om.html>>, 9. februar 2008).

Spissformulert kan man spørre om autonomiargumentet innebærer at en liberal stat må tillate, om enn motvillig, et sivilt samfunn der grunnleggende liberale prinsipper og normer om kjønnsrettferdighet og likebehandling ikke gjelder. Jacob Levys svar (2005) er at dette må vi langt på vei tillate. «Gevinsten» er at vi derigjennom bevarer et pluralistisk samfunn med mulighet for individet til å ta autonome valg. Med andre ord – om lovgiver presiserer strenge grenser for trossamfunns styringsrett, er det en åpenbar fare for at den liberale staten selv blir definert som «illiberal», eventuelt som totalitær. Argumentet er at liberalisme kan omskapes til intoleranse og undertrykkelse av minoriteter (Skjervheim 1968). Dette er en utfordrende balansegang.

Et sted må imidlertid grensen trekkes for

hva en liberal stat er villig til å tolerere av «religiøs diskriminering». Diskrimineringslovutvalgets grense går ved *etnisk diskriminering*. De uttaler følgende om dette: «Et trossamfunn vil [...] ikke kunne legge vekt på en persons *etniske bakgrunn* (min utheving) ved utnevnelser i ledende eller forkynnende stillinger» (NOU 2008:1, pkt. 7.1.1, s. 65). Argumentet begrunnes imidlertid ikke. At det ikke kan være tillatt å diskriminere på grunnlag av etnisk bakgrunn, selv ikke for trossamfunn, er tydeligvis så åpenbart at den ikke behøver noen nærmere diskusjon.¹¹ Om en følger logikken fra Diskrimineringslovutvalget – og autonomiargumentasjonen – så ligger det imidlertid i denne at dersom trossamfunnet kan henvise til religiøse dogmer, bør unntak innvilges. Men slik er det altså allikevel ikke, ifølge Diskrimineringslovutvalget. Kun religiøs diskriminering av kvinner og homofile kan godtas. Dermed eksemplifiserer dette et interessant argument hos Susan M. Okin (2002:213) om at det synes å være en oppfatning hos enkelte liberale teoretikere at det er «[...] less offensive for a religion to enforce its views about sex roles than its views about race relations on its dissenting members.»¹²

Exit-argumentet

«Exit» anses som en helt sentral rettighet som kan legitimere «illiberale»¹³ praksiser internt i trossamfunn eller andre frivillige organisasjoner (se f.eks. Barry 2001 og Kukathas 1992, 2001). Med «exit» menes rett og slett retten til å forlate gruppen eller organisasjonen man er medlem av. Denne retten sees hos enkelte liberale teoretikere, slik som Kukathas, som et tilstrekkelig vern om det enkelte individ til at den liberale staten må godta bortimot alle de praksiser som foregår internt i ulike kulturelle og religiøse grupper. Barry er mer nyansert enn Kukathas, men også han slår fast at «[...] as long as people are free to leave such organizations any time that they find the

rules unduly onerous, it is hard to see why the law should intervene, even if the rules would violate liberal norms in a political body.» (Barry 2001: 165). Ut fra et slikt ståsted følger unntak fra diskrimineringslovgivning nærmest som en nødvendig konsekvens.

I tillegg til at exit ergo nærmest sees som en «grunnrettighet» innen liberal teori, suppleres argumentasjonen med å peke på hvilke positive konsekvenser retten til exit kan ha. Den kan for eksempel fungere som en potensiell trussel om utmelding og slik virke som en katalysator for interne reformer (Reitman 2005).

Kritikk av exit-argumentet – liberal minimumsløsning

Når exit-argumentet dukker opp så ofte i diskusjoner om grupperettigheter, handler dette blant annet om at denne retten innebærer en «løsning» med minimal intervensjon i det sivile organisasjonssamfunnet (Reitman 2005:204). Slik er den i tråd med en av grunnideene innenfor liberal teori om et skarpt skille mellom staten og det sivile samfunnet forøvrig. Tilsynelatende gjør dette «exit» til det ultimate liberale forsvar for en «hands-off»-politikk hvor man samtidig mener å ta høyde for vern av individets rettigheter.

Imidlertid kan argumenter om exit også sees på som en litt for enkel utvei når kollektive og individuelle rettigheter står mot hverandre (ibid.:208). Reitman (ibid.:193) peker på at argumentet svekkes av at exit kan være vanskelig å realisere, ikke minst for medlemmer av trossamfunn, på grunn av sosio-psykologiske årsaker. Dette gjelder kanskje særlig for de medlemmene som kan sies å være født inn i trossamfunn og som har hatt hele sin oppvekst innenfor såkalte «isolerte trossamfunn». Dette er tema for Redd Barna-rapporten *Til tross for tro. Beretninger om å vokse opp i isolerte trossamfunn* fra 2005.

Her skildres vanskeligheter med å bryte ut som følge av de begrensningene denne type trossamfunn legger på blant annet mulighetene for fri meningsdannelse og for kontakt med samfunnet rundt. Ikke minst finnes det sterke sanksjoner knyttet til det å forlate menigheten, ettersom man kan bli møtt med forrakt og dessuten miste nære familie- og vennskapsbånd og hele sitt tidligere fotfeste dersom man bryter ut. Både Barry og Kukat has nevner slike vanskeligheter, men mener at det ikke er statens oppgave å gripe inn her. Barry (2001:193) argumenterer imidlertid for at når det gjelder mer materielle kostnader forbundet med exit, bør staten sørge for at eks-medlemmer ikke står på bar bakke etter å ha forlatt organisasjonen. Slik blir exit en mer realistisk mulighet. Med andre ord vektlegges et skille mellom *formelle* og *reelle* exitmuligheter. Dette er et viktig skille, og det er nødvendig å debattere hva som skal til for å sikre reelle exitmuligheter (se for eksempel Nussbaum (1999, 2000) og Shachar (2001) for en slik diskusjon).

Samtidig må vi stille et annet viktig spørsmål: Hvem sin religion og hvem sin «exit» snakker vi om (Scheinin 2004:223)? Det synes selvnlysende for eksempel hos Kukat has og Barry at det er «de liberale» som skal benytte seg av exit-retten, fordi det er deres normer og verdier som bryter med den øvrige gruppen. En logisk konsekvens av exit vil i så fall være at konservative tendenser internt forsterkes (Okin 2002:214). Slik overser man lettere at en religiøs gruppe ikke nødvendigvis er enige internt om hvilke praksiser og normer som er de «rette». Dette er da også hovedessensen i Likestillings- og diskrimineringsombudets kritikk av unntaket i Likestillingsloven. Når det for eksempel gjelder Den norske kirkes holdning til å vie prester som lever i homofilt samliv – eller holdningen til kvinnelige prester – er det delte meninger om dette internt i Kirken. Samtidig har Kirkens

eget regelverk likestilling nedfelt som prinsipp og har ergo ikke lenger et reelt behov for å diskriminere kvinner (se f.eks. Mile 2005). Dermed bør det heller ikke være åpenbart at det er de homofile eller kvinnene som må forlate Kirken, men tvert imot de «illiberale». Svenska kyrkan har langt på vei valgt en slik løsning. Prestere som er motstandere av kvinnelige prester, blir ikke lenger innstilt til stillinger, og kvinneprestmotstandere kan ikke lenger nekte å samarbeide med kvinnelige prester (NOU 2008:1, pkt. 5.1, s. 48). Det finnes heller ingen unntak for kirken til å diskriminere på bakgrunn av seksuell orientering (ibid., s. 47–48). Heller ikke i Den danske folkekirken finnes det noen særlig unntaksregel som legitimerer forskjellsbehandling ved ansettelse av prester ut fra seksuell orientering eller samlivsform (NOU 2008:1, pkt. 5.2). Folkekirken har imidlertid fått dispensasjon for pretestillinger i forhold til forbudet mot kjønnsdiskriminering (ibid., s. 48).

Når en tar høyde for meningsforskjeller internt i trossamfunn, blir konsekvensen en mer krevende måte å håndtere dilemmaet mellom grupperettigheter og individuelle rettigheter på. Det innebærer for statens vedkommende blant annet at den må finne ut hvorvidt eksempelvis ekskludering av kvinner og homofile har et reelt grunnlag internt i trossamfunnet før det innvilges unntaksrettigheter (Scheinin 2004:234). Dette vil i så fall inkludere å lytte til de ulike stemmene internt blant eliten samt bredere lag i denne type samfunn. Ikke minst betyr dette også å lytte til dem diskrimineringen særlig angår, som kvinner og homofile, og slik ta høyde for den ulike fordelingen av makt til å definere hva som er de rådende normene til enhver tid (Okin 1999, Raday 2003). Maktutredningens eliteundersøkelse (2000) avdekket for eksempel at det var et klart skille mellom kvinnelige og mannlige kirkeledere i synet på om lovbestemt likestilling skal gjelde for Den

norske kirke (Skjeie 2004:44).¹⁴ Mindre enn en tredjedel av mannlige kirkeledere gir ubetinget støtte til lovbestemt likestilling i Den norske kirke, mens nærmere to tredjedeler av de kvinnelige kirkelederne gjør det samme (ibid.).

Diskrimineringslovutvalget diskuterer denne type interne uenigheter, men mener det neppe kan kreves enighet om et aktuelt lærespørsmål «[...] blant trossamfunnets medlemmer, prester, lærde, ledere osv. eller i trossamfunnets besluttende organer» (NOU 2008:1, pkt. 4.3.2.2, s. 38). Hvorvidt det bør kreves at et *flertall* står for en aktuell oppfatning, er uklart (ibid.). Utvalget viser samtidig til at praksis hos Likestillings- og diskrimineringsombudet er å undersøke om det er ansatt kvinnelige prester eller ledere i det aktuelle trossamfunn. I slike tilfeller synes det å være tilstrekkelig med én ansatt kvinne i den aktuelle menigheten for at Likestillingsloven skal gjelde. Når det gjelder homofiles stilling, skal det ifølge utvalget vektlegges om det finnes avvikende oppfatninger i trossamfunnet (ibid., pkt. 4.4.2.3, s. 43), men de understreker samtidig at dette ikke kan være et *avgjørende* hensyn (ibid.). Hvorfor det ikke er tilstrekkelig med én ansatt prest som lever i homofilt samliv for at unntaket ikke skal komme til anvendelse, slik logikken er for unntaket etter Likestillingslovens § 2, diskuteres ikke. Spørsmålet om ulike stemmer internt i trossamfunnene behandles dermed på en, etter min oppfatning, overfladisk måte og dessuten med slagside i favør av de minst reformvennlige kreftene internt i trossamfunn hva gjelder forskjellsbehandling av homofile.

Oppsummert kan en si at exit er viktig, men neppe et tilstrekkelig argument i *seg selv* for å legitimere særbehandling av trossamfunn i form av lovunntak.

Skillet offentlig/privat

Innenfor den liberale posisjonen, og som en

variant av autonomiargumentet, er oppfatningen at religion tilhører *den private sfæren* (Ahdar 2001:82). Dette skillet har røtter tilbake til opplysningstiden med vekt på å skille kirke og stat. Et slikt syn hviler på premisset om at i en nøytral stat – som Locke uttrykte det i «A Letter Concerning Toleration» (i Malnes og Midgaard 2003:93) – verken bør eller kan statens myndighet gjelde menneskers frelse. Tanken er at staten ikke skal styre hva man skal tro og mene. Dette ligger utenfor den politiske sfære. Bare slik sikres individets frihet. Også John Rawls holder trossamfunn utenfor sin rettferdighetsteori, selv om han ikke opererer med dikotomien offentlig/privat, men bruker betegnelsen *samfunnets grunnstruktur* om de institusjoner som skal omfattes av teorien. Eksempler på slike institusjoner er helsevesenet, rettsvesenet, trykdevesenet og utdanningssystemet (Fjærtøft 2007:60). Hans teori er dermed i utgangspunktet ment å gjelde kun på det politiske området i samfunnet (ibid.:62). Rawls hevder i tråd med dette at hans teori om rettferdighet ikke kan «[...] anvendes direkte på interne kirkelige forhold. Det er ikke ønskelig og heller ikke i overensstemmelse med organisasjonsfriheten at de skal kunne det.» (Rawls 2003:253).

Nå er ikke formålet her å gå nærmere inn på verken Lockes eller Rawls' politiske teori, de er kun ment som eksempler på en grensedragning som ofte gjøres innenfor liberal politisk teori. Det finnes imidlertid forskjeller mellom det Galston (1995) betegner som «Enlightenment liberalism» som legger vekt på statens ansvar for å fremdyrke individuell autonomi og likhet for loven, og «Reformation liberalism» som legger vekt på gjensidig toleranse og respekt mellom ulike livssynsgrupperinger. Den liberalismen jeg har skissert ovenfor, med vekt på autonomi for trossamfunn, vil muligens være mest i tråd med Galstons «reformation liberalism».

Statlig regulering på religionens område sees som et angrep på selve kjernen i hva det vil si å være menneske – og nettopp derfor anses skillet mellom religion og politikk som helt vesentlig. Da Likestillingsloven ble fremmet første gang, var en slik tankegang tydelig. Det ble gjort et klart skille mellom den offentlige sfæren som likestillingsloven skulle omfatte, og den private sfæren som ergo skulle ligge utenfor lovens virkeområde (Solberg 2007:70). Privatlivets område omfattet i første omgang familielivet, selskapelige og humanitære foreninger og trossamfunn. Etter sterke reaksjoner fra flere høringsinstanser i forhold til at privatlivet ikke skulle omfattes av Likestillingsloven, ble dette likevel inn tatt i lovforslaget. Parallelt ble trossamfunn skilt ut som en egen dimensjon, som et helt eget område innenfor den private sfære som likevel *ikke* burde lovreguleres av hensyn til religionsfriheten (ibid.). Med andre ord er det nær sammenheng mellom argumentasjon omkring religionsfriheten som en særlig viktig rettighet og skillet offentlig/privat.

Kritikk av skillet offentlig/privat

En klassisk kritikk mot dette skillet, ikke minst fra feministisk hold, peker på at å definere noe som privat, samtidig innebærer å si at det ligger utenfor det politiske handlingsrommet (Lacey 2004:22). Mens dette er selve hovedpoenget og ergo positivt for liberale teoretikere, er dette nettopp problemet for feministiske kritikere, blant annet på grunn av de alvorlige konsekvenser dette har for kvinner (og barn). Kritikken har særlig vært rettet mot at familien, og dermed for eksempel voldelige relasjoner internt i familien, blir utdefinert som politisk relevant. Men kritikken handler også om at skillet offentlig/privat unnlater å beskytte kvinner mot diskriminering i private og religiøse organisasjoner.

Okin retter en slik kritikk mot kulturelle og religiøse grupperettigheter slik disse for

svares innenfor multikulturalismen (Okin 1999), men også slik de forsvares innenfor liberal politisk teori (Okin 2002). Enkelt sagt hevder hun at på grunn av faren for overgrep mot medlemmer internt i religiøse (og kulturelle) organisasjoner bør den liberale staten være ytterst forsiktig med å innvilge særrettigheter og lovunntak for disse gruppene – av hensyn til vernet om individuelle rettigheter: «The value of individual freedom entails that group rights should not trump the individual rights of its members» (Okin 1999:11).

Okins kritikk mangler imidlertid en spesiell drøfting av hva konsekvensene vil bli når det underliggende premiss er at det private er politisk. Dette kan åpenbart problematiseres (Fjortoft 2007:62). Her skal jeg nøye meg med å peke på at Okin, gjennom sin kritikk, viser frem problemene med å operere med et rigid skille mellom det offentlige og det private, mellom det politiske og det religiøse.

Et liberalt samfunn bør være villig til å stille spørsmål ved diskriminerende praksiser som har religion (eller kultur) som en nærmest selvinnskylende begrunnelse i seg selv. Skillet privat/offentlig åpner opp for dette i for stor grad, og ergo unndrar unntakene fra diskrimineringslovgivningen basert på en slik begrunnelse seg prinsipiell diskusjon. Dette var for eksempel tydelig da unntaket i Likestillingsloven ble foreslått første gang som tilhørende den private sfæren (jf. over). Gjennom konstruksjonen av et «privat rom» begrenses statens handlingsrom allerede i utgangspunktet, og det manglende handlingsrommet tas for gitt (Solberg 2007:79).

Den kommunitære posisjonen: Unntaksrettigheter hindrer konflikt

I tillegg til den juridiske og liberale posisjonen finnes også andre typer argumenter som ifølge Ahdar (2001:82) kan betegnes som konservativ politisk teori, alternativt en

kommunitær posisjon.¹⁵ Dette er argumenter som gjerne viser til behovet for stabilitet og harmoni i samfunnet og religiøse institusjoners sentrale rolle i denne sammenheng. En institusjon som kirken anses å ha verdi i seg selv og er derfor viktig å verne (ibid.). Det sentrale hensynet er her samfunnet som helhet og ikke nødvendigvis religionsfriheten per se. Palmer Olsen (2007:245) betegner dette som «the tolerance for peace-argument». Frykten er at sosiale problemer eller generell uro oppstår dersom religionsfriheten ikke beskyttes særlig. Det er samtidig et argument om at etablerte religiøse organisasjoner bør beskyttes spesielt, som en del av samfunnets kulturelle og historiske arv og som sentrale samfunnsinstitusjoner. Samtidig finnes det en annen variant innenfor den kommunitære posisjonen som bl.a. vektlegger dialog og deliberative prosesser for å inkludere ulike grupper i samfunnet (Phillips 2005:115–116). Denne retningen er mer «enighetssøkende» enn den som er presentert over.

Visse varianter av multikulturalisme kan plasseres innunder en slik posisjon. Generelt sagt handler dette om å innvilge minoritetsgrupper, inkludert trossamfunn, spesifikke rettigheter istedenfor å assimilere dem inn i majoritetskulturen. Det sentrale er å fremme en politikk som ivaretar forskjeller og beskytter minoritetskulturer mot en dominerende majoritetskultur (Taylor 1994). Poenget er å sørge for at ulike kulturer overlever. Ergo arbeider man ikke for å utvikle én felles kultur, viktigere er det å skape en følelse av *tilhørighet* til det større samfunnet på tvers av gruppetilhørighet. Dette skapes gjennom toleranse, aksept og i visse tilfelle særegne rettigheter for bestemte grupper i samfunnet (Parekh 2000:342). For Parekh er dette en type «tilhørighetspolitikk» som er nødvendig i samfunn som kan betegnes som multikulturelle. Begrunnelsen for multikulturelle rettigheter er en litt annen enn det vi finner hos

liberale multikulturalister slik som Will Kymlicka, som rettferdiggjør grupperettigheter med henvisning til individuell autonomi (se f.eks. Kymlicka 1995).

Ut fra et kommunitært ståsted vil lovunntak for trossamfunn kunne begrunnes ut fra at dette medvirker til stabilitet i tillegg til at man slik verner om kirker og trossamfunn som viktige samfunnsinstitusjoner. Forfølger vi Parekhs begrunnelse for grupperettigheter, kan unntakene for trossamfunn øke mulighetene for at ulike religiøse (og kulturelle) grupper kjenner tilhørighet til det større samfunnet på tvers av sin religiøse tilknytning.

Kritikk av den kommunitære posisjonen

Okin (1998:663) kritiserer kommunitarismen for å ikke se noe problematisk i forholdet mellom individ og kollektiv. Innenfor den kommunitære posisjonen, slik den er vektlagt her, er individet først og fremst del av et større fellesskap og bør ideelt sett inngå i dette fellesskapet på en harmonisk måte. Ifølge Okin innebærer et slikt syn at kommunitarismen ikke tilbyr noen egentlige løsninger på hva som bør gjøres i tilfeller av konflikt mellom individet og kollektivet (ibid.). Med andre ord vil unntak, slik disse finnes i Arbeidsmiljøloven og Likestillingsloven, ikke bety noe problem for kommunitarismen, i hvert fall i den grad unntakene har en viss tradisjon og er tuftet på hensynet til en historisk sett viktig norm om religionsfrihet og autonomi for trossamfunn.

Når det gjelder det generelle argumentet om at særlig beskyttelse av religionen, i dette tilfelle trossamfunn, bidrar til konfliktredusering og tilhørighet til storsamfunnet synes dette å hvile på et premiss om at religion, dersom den ikke særbehandles, har et særlig konfliktpotensiale. Diskrimineringslovutvalgets begrunnelse for hvorfor trossamfunn fortsatt

bør ha anledning til å diskriminere eksemplifiserer en slik argumentasjon. Utvalget viser til at endring av religiøse dogmer historisk sett har funnet sted, men da først og fremst gjennom interne prosesser og på trossamfunnens egne premisser. Det følger av dette at «[e]n begrensning i adgangen for trossamfunn til å legge vekt på søkerens kjønn eller samlivsform ved ansettelser vil vekke sterke reaksjoner i mange trossamfunn og antakelig stor motstand [...]» (NOU 2008:1, pkt. 7.1.3, s. 67). Ikke minst ser utvalget en reell fare for sivil ulydighet:

For mange troende er gyldigheten av verdslige regler til syvende og sist avhengig av religiøse kilder. Selv hvor religionen påbyr dem å tilpasse seg verdslig lovgivning der de oppholder seg, vil de i en grunnleggende konfliktsituasjon ikke oppfatte verdslig lovgivning som strider mot religionen som gyldig. Dette er således et område hvor man må regne med at sivil ulydighet vil bli tatt i bruk dersom lovgiveren overskrider grensen for hva de troende av religiøse grunner finner de kan tilpasse seg. (Ibid.:67)

For det første er det ikke riktig at det nødvendigvis er «interne reformer» som har drevet religiøse dogmer i mer liberal retning. Kampen for kvinnelige prester har for eksempel historisk sett både i Norge, Sverige og Danmark vært ført *utenfor* Kirken, hovedsaklig med staten som pådriver (Stendal 2004). Dernest gjelder det for all politikk at berørte parter har en rett til å bli hørt. Men det følger ikke av dette også en rett til å få sitt syn igjennom. Her kommer statens vurderinger av viktigheten av en eventuell lovregulering inn i bildet (jf. innføring av kvoteringsregel i allmennaksjeselskapene). Statlig regulering kan møte motstand fra de feltene som blir berørt av reguleringen, uavhengig av på hvilket

område det er snakk om. At det skulle være særlig maktpåliggende å unngå motstand fra det religiøse miljøet, synes dermed ikke særlig godt fundert.

Mer generelt kan man stille spørsmål ved om ikke også *andre* sider ved et samfunn enn religion er konfliktskapende, slik som fattigdom, kulturelle og etniske skillelinjer (Palmer Olsen 2007:246). Denne type kritikk retter seg dermed *mot* å gi religionen særlig beskyttelse sammenlignet med andre egenskaper og praksiser i et samfunn (ibid.). En bør ikke unnlate å vise toleranse overfor ulike religiøse syn og praksiser, men argumentet om fred og harmoni som resultat av særbehandling, hviler på for svake antakelser om forholdet mellom årsak og virkning. Et alternativt scenario ville for eksempel kunne være at konflikter eskalerer mer snarere enn at de forhindres når religioner innvilges særbehandling.

Avsluttende kommentarer

Artikkelen har kun drøftet den ene siden av debatten, nemlig argumenter *for* å ha unntak for trossamfunn samt svakheter ved disse argumentene. Poenget har imidlertid ikke vært å betvile at religionsfrihet er en viktig rettighet. Formålet har i større grad vært å problematisere denne rettigheten forstått som at trossamfunn har et særlig behov for – og krav om – beskyttelse eller særbehandling i form av unntak fra alminnelig lovgivning. Unntakene i Likestillingsloven og Arbeidsmiljøloven har vært benyttet som eksempler på slik særbehandling og argumenter fra Diskrimineringsutvalgets utredning har blitt trukket inn under hver av de tre posisjonene. Etter mitt syn er ikke noe enkelt argumentsett tilstrekkelig overbevisende til å kunne forsvare religiøse unntaksrettigheter slik disse er formulert i lovverket i dag.

Et viktig ankepunkt mot både den juridiske, den liberale og den kommunitære

posisjonen slik disse er formulert her som spørsmål om henholdsvis hierarki, autonomi og harmoni/stabilitet, er etter min mening det uproblematisk synet på religionsfrihetens kollektive dimensjon og hvilke grenser som gjelder for denne. En følge av dette er at trossamfunn og religiøs overbevisning blir omgitt – og avkrevd – en særlig respekt, nærmest uavhengig av hvilke praksiser den religiøse overbevisning resulterer i. Dette synes også til dels å være tilfelle i den nye utredningen om unntakene, selv om medlemmene i Diskrimineringslovutvalget har en nyansert diskusjon og berører svært mange relevante og viktige punkter. De gir likevel ikke svar på følgende grunnleggende spørsmål: «[...] why deviations from general standards based on religion should be accepted, while other deviations are not accepted. [...] Why are actions motivated by religion not treated on equal terms with, e.g., political motivated actions?» (Palmer Olsen 2007:253).

Å ha unntak slik som i dag gir dernest inntrykk av at trossamfunn generelt er motstandere av likestilling og homofilt samliv. Dette underkommunerer at det er store forskjeller omkring disse spørsmålene både mellom og internt i trossamfunn. En åpenbar enkel løsning vil være å fjerne den spesifikke unntaksregelen, men åpne for dispensasjon. Diskrimineringslovutvalget viser da også til at lovene allerede i dag har generelle unntaksbestemmelser som i særskilte situasjoner tillater direkte forskjellsbehandling.¹⁶ Hovedregelen blir da at loven gjelder, men at det i helt særskilte situasjoner kan være behov for unntak (jf. Sunstein 1999 og Scheinin 2004). Rent juridisk kan man kanskje argumentere for at om det finnes et eksplisitt unntak eller en dispensasjonsadgang, hjemler begge løsninger en mulighet for forskjellsbehandling for trossamfunn dersom dette er «religiøst begrunnet» (Christensen 2005), og at det dermed blir liten forskjell juridisk sett. *Politisk* kan det

imidlertid ha stor betydning om unntaksregelen er generelt formulert.

Som tidligere nevnt under diskusjonen om exit, er det rimelig å stille følgende spørsmål: Hvem sin religion er det som beskyttes? Det kan tenkes at trossamfunn i visse tilfeller bør innvilges unntak fra diskrimineringslovgivningen «[...] but only when such exclusion has a real basis in the dogma of the group» (Scheinin 2004:234). Men, kan vi tilføye, bare etter at man har sikret seg at dogmene det vises til også deles av de som anses diskriminert (Okin 1999, Raday 2003). Dette handler med andre ord om å inkludere flere stemmer forut for avgjørelsen om hvem som skal innvilges unntak eller sagt på en annen måte: å kombinere «exit» med «voice» (jf. Hirschman 1970). I den grad det er delte meninger om for eksempel kvinnelige prester eller prester som lever i homofilt samliv, slik tilfellet er i Den norske kirke, er det dermed tvilsomt om unntak kan forsvares. ★

Litteratur:

- Ahdar, Rex 2001. *Worlds Colliding: Conservative Christians and the Law*. Aldershot: Ashgate.
- Ahdar, Rex og Ian Leigh 2005. *Religious Freedom in the Liberal State*. New York: Oxford University Press.
- Barry, Brian 2001. *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Christensen, Lars 2005. «Likestilling ikke en menneskerettighet?» *Kritisk juss* 2.
- De Blois, M. 2007. «Two Cities in Conflict». I: M.L.P. Loenen og J.E. Goldschmidt (red.): *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* Antwerpen: Intersentia.
- Dworkin, Ronald 1978. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Emberland, Marius 2005. *Retorikk og realiteter. Norsk menneskerettsdebatt på et sidespor?* Rapport. Oslo: Civita.
- Evans, Carolyn 2004. *Freedom of religion under the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University press.
- Fjærtøft, Kjersti 2007. «Martha Nussbaum om feminisme og politisk liberalisme». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:55–70.
- Galston, William 1995. «Two Concepts of Liberalism». *Ethics* 105:516–534.
- Galston, William 2004. «Religion and the Limits of Liberal Democracy». I: Douglas Farrow (red.): *Rec-*

- ognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion, and Public Policy. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Gule, Lars 2003. «Retten til å diskriminere». *Samtiden* 3.
- Hellum, Anne 2001. «Kjønn som drivkraft». *Nordisk Tidsskrift for Menneskerettigheter* 2.
- Hellum, Anne 2004. «Kvinnekonvensjonen på side-spor». Kronikk i *Dagbladet* 21. mars 2004.
- Hellum, Anne 2006. «Menneskerettigheter, pluralisme, kompleksitet og integrasjon». I: *Festskrift til C.A. Fleischer*. Oslo: Gyldendal.
- Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Holst, Cathrine og Hege Skjeie 2005. «Vikeplikt 2005». Kronikk i *Dagbladet* 23. april 2005.
- Irlinger, Irma 2005. *Kvinnopræstmotstand inom svenska kyrkan. Lisa Tegby – tre fallstudier*. Luleå: Grafikbyrå AB.
- Ketcher, Kirsten 2000. «Kvinders Grundrettigheder og religionsfriheden I: Årsskrift Institut B: Grundrettigheder / Retsvidenskabeligt Institut B., Københavns Universitet. København: DJØF.
- Kukathas, Chandran 1992. «Are there any Cultural Rights?» *Political Theory* 20:105–39.
- Kukathas, Chandran 2001. «Is Feminism Bad for Multiculturalism?» *Public Affairs Quarterly* 5 (2):83–98.
- Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Lacey, Nicola 2004. «Feminist Legal Theory and the Rights of Women». I: K. Knop (red.): *Gender and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Levy, Jacob 2005. «Sexual Orientation, Exit, and Refuge». I: Avigail Eisenberg og Jeff Spinner-Halev (red.): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loe, Mette Cecilie 2005. *Forholdet mellom kvinners menneskerettigheter og religionsfriheten. Belyst gjennom jentebarns vern mot diskriminering under utdanning. Kvinne rettslig skriftserie nr. 58, Avdeling for kvinneverett*. Universitetet i Oslo.
- Malnes, Raino og Knut Midgaard 2003. *Politisk tenkning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mile, Kristin 2005. «Likestilling og trossamfunn». I: *Dagsavisen* 14. juni 2005.
- NOU 2006:2 *Staten og Den norske kirke*
- Nussbaum, Martha 1999a. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha 1999b. «A Plea for Difficulty». I: Joshua Cohen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha 2000. *Women and Human Development: the Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okin, Susan M. 1998. «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions». *Ethics* 108:661–684.
- Okin, Susan M. 1999. «Is Multiculturalism Bad for Women?» I: S. M. Okin, J. Cohen, M. Howard og M. Nussbaum (red.): *Is multiculturalism bad for women?* Princeton, New York: Princeton University Press.
- Okin, Susan M. 2002. «'Mistresses of their own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit». *Ethics* 112:205–230.
- Ot.prp.nr.33 1974–75: *Lov om likestilling mellom kjønnene*.
- Palmer Olsen, Henrik 2007. «The Right to Freedom of Religion: a Critical Review». *Scandinavian Studies of Law*, vol. 52:227–254.
- Parekh, Bikhu 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity, and political Theory*. London: Palgrave press.
- Phillips, Anne 2005. «Dilemmas of Gender and Culture: the Judge, the Democrat and the Political Activist». I: Avigail Eisenberg og Jeff Spinner-Halev (red.): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raday, Frances 2003. «Culture, religion and gender». *International Journal of Constitutional Law* 1 (4): 663–715. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John 2003. *Rettsferdighet som rimelighet*. Oslo: Pax Forlag.
- Reitman, Oonagh 2005. «On Exit». I: Avigail Eisenberg og Jeff Spinner-Halev (red.): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redd Barna 2005. *Til tross for tro. Beretninger om å vokse opp i isolerte trossamfunn*. Oslo: Redd Barna.
- Shachar, Ayelet 2001. *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheinin, Martin 2004. «How to Resolve Conflicts Between Individual and Collective Rights?» I: Martin Scheinin og Reetta Toivanen (red.): *Rethinking Non-discrimination and Minority Rights*. Turku/Åbo: Institute for Human Rights, Åbo Akademi University.
- Skjeie, Hege 2004. «Likestilling i kirken». I: *Tallenes tale* 2004. Oslo: KIFO.
- Skjeie, Hege 2007. «Religious Exemptions to Equality». I *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10 (4):471.
- Skjervheim, Hans 1968. *Det liberale dilemma og andre essays*. Oslo: Tanum
- Spinner-Halev, Jeff og Avigail Eisenberg 2005. *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solberg, Linn Tuva 2007. *Likestilling og religionsfrihet. En analyse av Likestillingslovens unntak for indre forhold i trossamfunn, 1974–2002*. Masteroppgave, Institutt for statsvitenskap. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Solhøy, Stina Hansteen 1999. *Politisk vilje møter institusjonell autonomi. En studie av innføring, praktisering og håndheving av Likestillingslovens § 21*. Hovedoppgave i statsvitenskap. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Stendal, Synnøve Hinnaland 2004. «Framtiden i våre hender?! Hva slags kirke vil vi ha? Feministiske utfordringer til framtidens kirke i Norge». Foredrag

- på Norsk kvinnelig teologforenings årsmøte 2004. Sist sjekket 7.2.2008 fra: <<http://folk.uio.no/mari-anbk/nktf/sunniva/tekster/2004/stendal.htm>>
- Sunstein, Cass 1999. «Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions? I: S.M. Okin, J. Cohen, M. Howard og M. Nussbaum (red.): *Is multiculturalism bad for women?* Princeton, New York: Princeton University Press.
- Syse, Henrik 2004. «Fellesskap og demokrati». I: Knut Midgaard og Bjørn Erik Rasch (red.): *Demokrati – vilkår og virkninger*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Taylor, Charles 1994. «The Politics of Recognition». I: Amy Gutman (red.): *Multiculturalism*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- Teigen, Mari 2003. *Kvotering og kontrovers: om likestilling som politikk*. Oslo: Pax Forlag/ISF.
- Torbjørnsrud, Berit 2005. *Evig din?: ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt.

Noter

- 1 Takk til Professor Hege Skjeie og stipendiat Dag Einar Thorsen for nyttige kommentarer underveis i arbeidet med artikkelen.
- 2 Betegnelsen homofile omfatter både homofile menn og lesbiske kvinner.
- 3 Likestillingsloven bruker betegnelsen «forskjellsbehandling». Med direkte forskjellsbehandling menes handlinger som «stiller kvinner og menn ulikt fordi de er av forskjelling kjønn», eller som «setter en kvinne i en dårligere stilling enn hun ellers ville ha vært på grunn av graviditet eller fødsel, eller setter en kvinne eller mann i en dårligere stilling enn vedkommende ellers ville ha vært på grunn av utnyttelse av permisjonsrettigheter forbeholdt det ene kjønn» (Likestillingslovens § 3, annet ledd, punkt 1 og 2). Med indirekte forskjellsbehandling menes «enhver tilsynelatende kjønnsnøytral handling som faktisk virker slik at det ene kjønn stilles dårligere enn det annet» (Likestillingslovens § 3, tredje ledd).
- 4 Ordlyden i EMK, art. 9, punkt 1 er som følger: «1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others (min utheving) and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.»
- 5 Ordlyden i Sp, art.18, punkt 1 er som følger: «1. Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others (min utheving) and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.»
- 6 Grunnlovens § 2, første ledd, lyder: «Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse.»
- 7 Det faller utenfor denne artikkelens rammer å gå nærmere inn på de omfattende juridiske drøftelsene omkring saklighetskravet, samt kravet om nødvendighet og forholdsmessighet som utvalget gjør.
- 8 Det er ikke rom for å gå inn på hva som skiller de ulike retningene fra hverandre her. Jeg vil nøye meg med å presisere at de ikke nødvendigvis skiller seg fra hverandre som følge av et ulikt syn på forholdet mellom stat og religion, mellom toleranse versus vektlegging av individuell autonomi og vern om den enkelte. Grupperingene sier i større grad noe om forskjeller i synet på blant annet økonomisk politikk.
- 9 Likestillingslovens § 8 (Foreninger) lyder som følger: En forening skal være åpen på like vilkår for kvinner og menn når 1. medlemskapet i foreningen er av betydning for det enkelte medlems yrkesmuligheter eller faglige utvikling, eller 2. foreningens formål i det vesentlige er å bidra til løsningen av alminnelige samfunnsproblemer. Reglene i første ledd gjelder ikke foreninger hvis hovedformål er å fremme det ene kjønns særinteresser.
- 10 Frivillige organisasjoner er for eksempel underlagt strengere regler på diskrimineringsfeltet enn trossamfunn i den grad frivillige organisasjoner kan sies å ha betydning for medlemmenes karriere (jf. Likestillingslovens § 8) Det stilles også strenge krav til frivillige organisasjoner når det gjelder økonomiske overføringer fra staten, bl.a. krav om internt demokrati (se for eksempel St.meld. nr. 44 (1997–98)).
- 11 I forbindelse med reformen av Likestillingsloven, i Ot.prp.77 (2000–2001) er det gjort en tilsvarende, udiskutabel, grenseoppgang av trossamfunnenes autonomi. Seksuell trakassering ble uten noen form for diskusjon «unntatt fra unntaket» (Skjeie 2007:14).
- 12 Dette fremkommer gjennom å lese Galstons analyse (i *Two Concepts of Liberalism*) av to rettslige case henholdsvis «the Bob Jones case» og «the Dayton case». Førstnevnte omhandler en kvinnelig gift lærer ved en religiøs skole. Hun ble gravid og deretter oppsagt grunnet skolens religiøse oppfatning om at kvinner som er mødre bør være hjemmeverende. Galston hevder exit-argumentet kan legitimere skolens handlemåte (Okin 2002:212). I Bob Jones-saken nektet ledelsen ved et kristent universitet studentene sine «dating» på tvers av raseskiller. Galston mente dette var en annen type sak enn Dayton og at retten til religionsfrihet «[...] does not properly extend to associations conducting their internal affairs in a manner contrary to core public purposes [...]» (ibid.).
- 13 Hva som menes med en «illiberal praksis» presiseres sjelden i de bidragene jeg har tatt for meg i denne artikkelen, slik som hos Barry (2001) og Kukathas (1992). Dette kan åpenbart problematiseres, men jeg velger her å la en slik diskusjon ligge.
- 14 Spørsmålet i eliteundersøkelsen redegjør ikke konkret for unntaket i Likestillingslovens § 2 (Skjeie 2004:43). Imidlertid er det grunn til å anta at kirkeledere i Den norske kirke er klar over lovbestemmelsen.
- 15 Kommunitarisme settes gjerne opp mot liberalisme hvor de to posisjonene, sagt enkelt, står

mot hverandre når det gjelder synet på fellesskap versus frihet og individets rolle (Syse 2004). Innenfor kommunitarismen er det fellesskapet som er primært i politisk filosofi (ibid.). Samtidig er det grunn til å påpeke at kommunitarismen ikke helt enkelt lar seg sidestille med konservatisme, i hvert fall ikke i en politisk forstand. Blant konservative politikere finnes både innbitte liberalere og markante kommunitarister (ibid.). Dette er imidlertid en diskusjon som jeg her vil la ligge og begrepet som vil bli brukt videre vil være kommunitarisme istedenfor Ahdars «konservativ politisk teori».

- 16 I Likestillingslovens § 3 (Generalklausul) lyder den generelle unntaksregelen som følger: «I særlige tilfeller er indirekte forskjellsbehandling likevel tillatt dersom handlingen har et saklig formål uavhengig av kjønn, og det middel som er valgt er egnet, nødvendig og ikke uforholdsmessig inngripende i forhold til formålet.» I Arbeidsmiljøloven lyder det generelle unntaket slik, § 13-3 (Unntak fra forbudet mot diskriminering) (1): «Forskjellsbehandling som har et saklig formål, ikke er uforholdsmessig inngripende overfor den eller de som forskjellsbehandles og som er nødvendig for utøvelse av arbeid eller yrke, anses ikke som diskriminering etter loven her»

Should religious communities be exempted from antidiscrimination laws? – A critical discussion of exemption rights argument

This article discusses three clusters of arguments for religious exemption rights found in normative analysis of the relationship between state and religious communities. The point of departure is the specific exemption rights found in the Norwegian Equality Act and the Work Environment Act and it discusses premises which these might rest upon. The exemptions allow religious communities to discriminate on the basis of gender or sexual orientation when such discrimination is rooted in religious conviction. Focus is not, however, on the political considerations behind these specific exemptions, but rather on more general normative positions that can be found in discussions concerning exemption rights. What are the arguments and what are their possible shortcomings? The first cluster of arguments is defined as a «judicial» position about hierarchy of rights. The second cluster is defined as a liberal position about autonomy and the third, as a communitarian position about harmony and tradition. The article concludes that no simple set of arguments can justify exemptions the way these are formulated in the Norwegian antidiscrimination laws of today.



Den viktige far

Representasjoner av far i familie-politiske dokumenter ¹

Hva skjer når likestillingsideologi intervenserer i heteronormerende diskurser? Hvilke effekter kan biologisme ha i møte med diskurser om likestilling? I denne artikkelen undersøker Annfelt endringer i representasjoner av fedre fra ca. 1950 til rundt tusenårsskiftet. Funnene får forfatteren til noe betenkt å spørre om fokuset på likestilling medfører en form for kjønnskonservatisme, eller om veien går videre mot stadig mer likestilling mellom kvinner og menn.

Hva gjør en mann til en viktig far for barn? Er det viktig(st) at han er gift med mor, at det er biologisk slektskap mellom far og barn, eller er det tiden han bruker på omsorg som er det sentrale? Hvilke rettigheter og forpliktelser bør en far ha, og hva kan man egentlig forvente av ham? I denne artikkelen undersøker jeg hvordan spørsmålene foran har vært diskutert og forstått på noen utvalgte tidspunkt i forrige hundreår. Materialet er et utvalg familiepolitiske dokumenter og diskusjoner. Jeg analyserer hvordan representasjoner av far blir konstituert i disse dokumentene. *Hva* er stridsspørsmål *når* og *hva* er man stort sett enige om når det gjelder forholdet mellom far (og mor) og barn? Gjennom hele hundreåret synes underteksten i dokumenter og diskusjoner å være at far er viktig. Samtidig har det vekslet mellom ulike forståelser av hva en far *er* og *hvorfor* far er viktig.²

Artikkelen baserer seg på en diskursanalyse. Med et slikt analysegrep undersøker man det normaliserte og selvfølgeliggjorte, hvordan det til enhver tid selvfølgelig diskursivt holdes fast eller undergraves. Man kan også undersøke effektene av de normaliserende prosesser i det levende livet (Foucault 1980, 1983). Det er normeringer av heteroseksualitetens diskurser og praksiser som er fokuset mitt. Hovedvekten i artikkelen ligger på hva som skjer når det heteronormale «utsettes» for likestillingsdiskurser. Jeg undersøker særlig endringer i representasjonen(e) av *fedre* før og etter likestillingens intervensjoner i heteronormalitet. De siste 30 årene har likestillingsdiskurser i økende grad influert de diskurser som konstituerer representasjonene av far (og av mor og barn). Begrepet hegemonisk intervensjon synes dekkende for den effekt likestilling siden 1970-tallet har hatt på disse representasjonene. Ifølge Laclau (1993) (gjen)oppretter en hegemonisk intervensjon entydighet. Igjen blir det bare én måte å for-

stå et gitt fenomen på: Det var for eksempel en selvfølge at bare fars eller en annen manns *ekteskap* med mor kunne legitimere et barn, mens det nå er en selvfølge at barn ikke trenger ekteskapelig legitimering.

Forskning på fedre har særlig vært opptatt av hvordan fedre «gjør» farskap og av de skiftende betingelser for disse gjøringene. Norsk forskning har bl.a. undersøkt endringer i tid brukt på barn (Kitterød 2002), på hva far og barn bruker tid på sammen (Lilleaas 2003), på den/de meninger farskap har for ulike grupper fedre (Andersen 2003, Brandth og Kvande 2003). Bruken av permisjonsordninger og betydningen av dette for farskapet er undersøkt (Carlsen 1995, Brandth og Kvande 2003). Det samme er konstitueringer av fedre, familieliv og maskulinitet i det moderne samfunn og for fedre med ulik etnisk bakgrunn (Holter og Aarseth 1993; Aarseth 1995, Aarseth 2008, Walle 2005; Røthing og Aarseth 2006). Kilden til kunnskap har i stor grad vært fedrenes egne stemmer.

Til forskjell fra forskningsinteressene foran, er min interesse knyttet til konstitueringer av *representasjonene* av fedre, av hva en far i ulike samtid blir forstått som. Hvilke subjektposisjoner peker de aktuelle representasjonene ut for levende fedre? Hvilke mulige selvforståelser tilbys ved hjelp av disse, på ulike historiske tidspunkt, for menn som får barn i og utenfor ekteskap? Hvordan fastholdes eller endres representasjonene? Der fedreforskningen særlig er opptatt av hva menn gjør med de muligheter som diskursivt tilbys dem, er jeg opptatt av hvordan disse tilbudene blir konstituert og framtrer. Det er et sentralt poeng at tilbudene, og særlig de med stor oppslutning, opptrer som (tvingende) betingelser i menns subjektiveringsprosesser. Tesen i artikkelen er at disse tilbudene konstitueres i prosesser der heteroseksuelt kjønn er en helt sentral tolkningsramme.

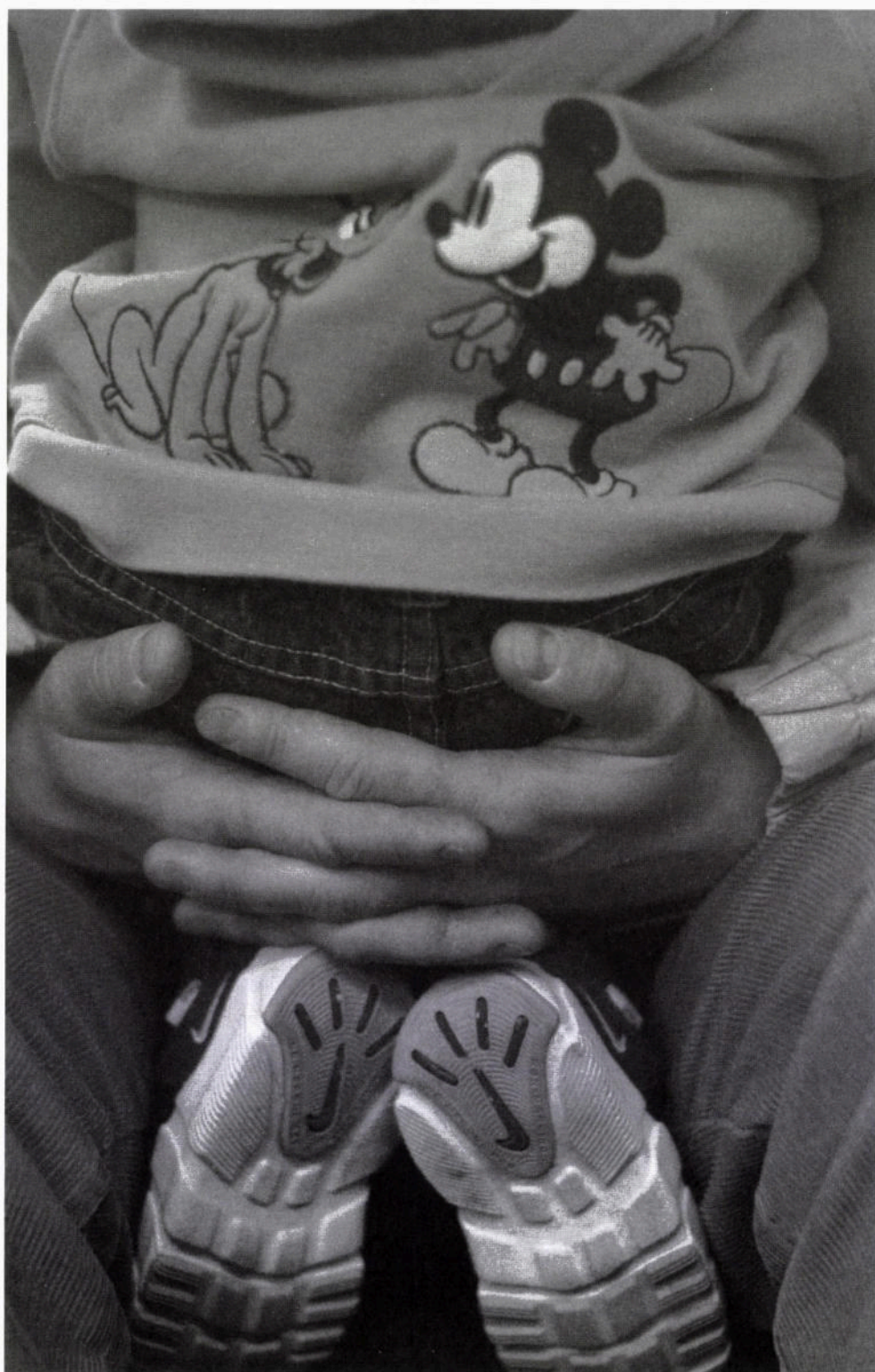


Foto: ● Bjørn Rørslett / Samfoto

Konstitueringer av det heteronormale

Begrepet heteronormativitet ble tatt i bruk på 1990-tallet og har først og fremst blitt anvendt i queerforskning.³ Enkelt uttrykt er heteronormativitet antakelsen om at alle er heteroseksuelle og at den naturlige måten å leve seksuelt på er at begjæret rettes mot det såkalt motsatte kjønn (Rosenberg 2002). Judith Butler (1993) har vist hvordan de normerende praksiser og prosesser både foreskriver at man skal være enten kvinne eller mann og foreskriver regler for *hvordan* man skal være det. Heteronormativitet idealiserer en bestemt kjønnspraksis og lar denne bli norm for alle. Butler skriver om dette at:

[...] i den grad normer for kjønn ([...]), som heteroseksuell komplementaritet for alle kropper, idealer og regler for hva som er passende og upassende maskulinitet og femininitet [...]), bestemmer hva som vil og ikke vil bli ansett som «gyldig» («real», etablerer de også det ontologiske feltet gjennom hvilket kropper blir gitt legitimitet. (1999:xxiii, min oversettelse)

Kropper blir altså legitime og forståelige gjennom å underkaste seg og tilpasse seg diskursive og sosiale systemer som selvfølgeliggjør en tokjønnsmodell basert på heteroseksuell orientering og sammenfall mellom kvinne/kvinnelig og mann/mannlig. Denne forståelsesrammen framstiller to motsatte kjønn som de eneste mulige identiteter. Samtidig struktureres og posisjoneres heteroseksualitet og andre seksuelle orienteringer hierarkisk i forhold til hverandre.⁴

Heteronormalitetens kontekstuelle og kanskje særlig dens historiske spesifisitet viser med all mulig tydelighet dens instabilitet,

men viser også til omkamper og endringstregghet. I den grad normalitet står uforandret over tid, handler det om at den opprettholdes gjennom diskursivt bekreftende utsagn og praksiser og nedfeller seg i materialitet (Neumann 2001). Det skjer når mange nok tilslutter seg noe som nettopp normalt samt bidrar i avviksproduksjon og grensesetting. Hva som er normalt eller ikke passende, er med andre ord noe «vi» i en forstand blir enige om. Men normer kan undergraves, og normaliteter kan utfordres dersom nye logikker kiler seg inn. Det skjer blant annet når likestilling får fotfeste som diskurs for kjønn.

Materialet

Materialet for artikkelen er i hovedsak utredninger, proposisjoner og diskusjoner knyttet til Barnelovene. Fokuspunktene har vært Barnelovene av 1956, lov om foreldre og barn av 1981 (heretter Barneloven) og noen endringer i denne loven rundt tusenårsskiftet. Fra tiden rundt tusenårsskiftet har jeg også brukt dokumenter om regulering av samboerskap og foreldreskap (NOU 1999:25, St.meld. nr. 29 (2002–2003)).⁵

Dokumentene jeg bruker, har til dels ulik status. Det de har felles, er at de inngår i det meningsunivers som var rådende på det historiske tidspunkt de ble skrevet. De logikker og argumenter dokumentene tar i bruk, er hentet fra disse meningsunivers og bidrar selv til å forsterke, undergrave eller endre dem. Dokumentene gir tilgang til de mer og mindre hegemoniske eller dominerende forståelser i samtiden av hvordan ulike fenomener *er* og *bør* eller *må være*. Først og fremst gir de tilgang til hvordan politiske myndigheter anvender de tilgjengelige forståelser.

Samtidens logikker skaper rammer for hvordan et tema kan snakkes og skrives om. Disse måtene kan være og er gjerne motsetningsfylte, men kan likevel løpe sammen og

bygge opp bestemte bilder (representasjoner) av et gitt fenomen. Dette er ikke uskyldige prosesser, men kamper om meningshegemonier som er gjennomsyret av makt. Med Foucault (1980, 1983) kan vi si at diskursene og logikkene som gjennomsyrer dem er produktive. De produserer de objekter og subjekter de «snakker» om.

Politiske dokumenter taler fra en posisjon som har tyngde. Det utredere og politikere til enhver tid enes om at er riktig, sant eller best, nedfelles i lover og regelverk som i sin tur har innflytelse på, og kan regulere, menneskers hverdag. På den ene siden gir dokumentene altså tilgang til det eksisterende. Dette er betingelser også for politikeres diskursive og sosiale praksiser. På den andre siden kan nettopp deres destabiliserende eller konserverende beslutninger ha særlige effekter på det eksisterende.

Den engelske forskeren Jean Carabine (2001) etterlyser mer fokus på heteronormerende diskurser og prosesser i sosialpolitikken og i forskningen på denne. Hun finner at diskurser for seksuell orientering og normalitet spiller en sentral rolle for familiepolitikens refleksjoner og vedtak. Carabine har undersøkt representasjoner av ugifte mødre i England i perioden 1830–1990 og effektene av disse representasjonene på praktisk politikk. De politiske tekstene nedvurderte og mistenkeliggjorde mødrene. Det bildet som ble tegnet av dem, ble i sin tur brukt til å legitimere reduksjoner i deres tilgang til offentlige goder. Carabine viser koblingene mellom mødrenes fattigdom og det å uverdiggjøre dem. Fokuset var først og fremst rettet mot deres seksualitet.

Heteronormativitet disiplinerer selvsagt også fedre. Et tema jeg drøfter nedenfor, er hvordan 1950-tallets representasjoner synes å vise menn som fikk barn utenfor ekteskap bort fra en subjektposisjon som nettopp *far*.

Ugifte fedre?

Representasjonen *den ugifte far* oppsto i en forstand i løpet av forrige hundreår. Med det mener jeg at også kategorien menn med barn utenfor ekteskap etter hvert ble forstått som fedre. I de politiske dokumentene skjer det først ved inngangen til 1980-tallet, og det kommer jeg tilbake til. I dette avsnittet er det representasjonen fram til dette tidspunktet jeg diskuterer.

Menn som fikk barn utenfor ekteskap, var et viktig tema i arbeidene med de Castbergske Barnelovene tidlig på 1900-tallet. Bakgrunnen var den meget høye dødeligheten blant barn født av ugifte mødre (Holthe 1986). Ett av de grepene lovforslaget la opp til var å tvinge fedre til å vedstå seg farskapet. Barn skulle ha navne- og arverett etter far uavhengig av om han var gift med mor eller ikke. Noen framstilling av mennene som reelle fedre for barn, var det imidlertid ikke snakk om. Temaet var heller hvordan man skulle hindre dem i å vri seg unna ansvar, blandet med en selvfølgeliggjøring av at det var det de helst ville. Hadde de tatt initiativet og forført en kvinne, og skulle de da stilles til ansvar for det?⁶ Eller var det kvinnene som hadde spekulert i deres lidenskaper, og nå satte deres framtid på spill?⁷ Var de skyldige eller offere? Mennenes seksualitet ble altså tematisert og selvfølgeliggjort samtidig som det ble tatt for gitt at en slik far ville ha minst mulig med barnet å gjøre.

I dokumentene rundt Barnelovene av 1956 opptrer det heller ikke noen ugift far. Mennene henvises til en kategori *menn*, mer enn til kategorien *fedre*. Underteksten er at ingen ønsker seg et slikt farskap. En Odelsingsproposisjon fra 1956⁸ gir eksempler. Vi får vite at farskapet i de fleste tilfeller ble avgjort ved forelegg. Proposisjonen benytter begrepet *påta seg farskapet*, et ord som var i vanlig bruk og som i en samtidig bevegelse

framstiller barnet som byrde. Å påta seg farskap kobles til bidragsplikt. Det kobles ikke til å være far. Tekstene produserer også et sammenfall mellom ugifte fedre og klasse i situasjoner der det rettslige farskapet kunne stå mellom flere menn. I forarbeidene til Barneloven antar man at det her er snakk om bidragspliktige «som ofte mangler både vilje og evne til å betale»⁹ og at det ofte «intet er å få hos noen av dem som er kjent bidragspliktige».¹⁰ Noe tilsvarende skjer i diskusjoner om bidragsplikt når ekteskap har opphørt.¹¹ Igjen (re)produseres et klassebetinget skille mellom farskap og følelser ved at viljen til å betale kobles med evnen: Fedre med lav inntekt vil prøve å snike seg unna. Derfor må lovverket utformes slik at man ikke gir «anledning til å trenere bidragsbetalingen».¹² Om ekstra tilskudd til konfirmasjon, ved sykdom etc. står det at det i

[...] ekteskapsaker er vanskelig å oppnå slike bidrag, idet de bidragspliktige i de fleste tilfeller nekter frivillig å yte dem og ikke går med på administrativ behandling.¹³

Samtidig framstiller dokumentene det som en selvfølge at barn født av ugifte mødre, bør ha en far i navnet. I flere dokumenter diskuteres betydningen av familierettslig status, og det framgår at barn kan legitimeres dersom foreldrene gifter seg.¹⁴ Det står også at «det ikke er til å unngå» at det blir satt et visst mindreverdighetsstempel på barn som ikke står i et familierettslig forhold til faren og farslekten.¹⁵ Uttrykket «sosial deklassering» blir brukt der farskapet står mellom flere menn. Barnets verdi på 1950-tallet ble altså konstituert via far også utenfor ekteskap. Et familierettslig forhold til far hjelper, mens mangelen på dette må medføre et mindreverdighetsstempel. Det ontologiske feltet barnet ble verdig gjennom dreide seg med andre ord om far.

Også i NOU 1977:35 møter vi en farsrepresentasjon som ligner på de foregående. Det kommer fram når barnelovutvalget diskuterer morens rett til å avgjøre om det skal reises farskaps sak. Utvalget går inn for mor ikke skal ha denne retten, fordi en far kan komme til å overtale og bestikke henne til ikke å reise sak, hvilket ikke vil være til barnets beste. På tilsvarende måte som på 1950-tallet, selvfølgelig gjøres det at den far som ikke har en etablert relasjon til mor, heller ikke ønsker farskapet, kombinert med en selvfølgeliggjøring av at farskap må avklares av hensyn til barnet. Det er «[...] avgjort de følelsesmessige virkningene som teller mest» (ibid.:22), skriver barnelovutvalget og har *barnet* i tankene. De aktuelle fedrene framstilles ikke som skadelidende part og heller ikke som personer som ønsker ansvar eller omsorg for avkommet.

I andre deler av NOU 1977:35 argumenteres det derimot sterkt for at ugifte, samboende menn skal forstås som fedre på lik linje med de som er gift med mor. Dette var et punkt som i samtiden møtte motbør. Rikstrygdeverket mente blant annet at det var gode grunner til å stille spørsmål ved hvor ekteskapslignende det ugifte samlivet egentlig var.¹⁶ Jeg tolker uenighetene som diskursive kamper om hvordan den ugifte far kunne representeres på slutten av 1970-tallet. Flere virkelighetskrav gjorde seg gjeldende. Var han en far eller primært en mann som hadde fått barn utenfor ekteskap? Dokumentene formulerer både at det er forskjell på ugifte/samboende og gifte fedre og at det ikke er forskjell.

Et vannskille med Barneloven

Barneloven av 1981 representerer et vannskille i norsk familiepolitikk. Tre forhold berettiger denne påstanden. Det ene er at barn født i og utenfor ekteskap ble omfattet av en felles lov. Det andre er at det ble tatt

noen skritt mot å likestille samboende og gifte foreldre. Samboerskap var i ferd med å miste sitt tidligere avviksstempel.¹⁷ I tillegg beveget den hegemoniske forståelsen av far-skap seg mot at også de som ikke var gift med mor, kunne være (omsørgende) fedre. Begge deler representerte formidable endringer i det heteronormale kontrastert til 1950-tallet (Annfelt 2007). Det tredje er at det ble tatt grep for å etablere likestilling mellom foreldre ved samlivsbrudd. Disse tre forholdene henger sammen og kan forstås i lys av radikaliseringen av samfunnet, av den undergravningen av ekteskapet som var en del av 1960- og 70-tallet og av de nye foreldrepraksiser som en del unge mennesker hadde tatt i bruk (Annfelt 2005, 2007).

Når det gjelder fedre, var den tydeligste forandringen etter midten av hundreåret at representasjonen av det heteronormale etter hvert kom til å inkludere nær og fysisk omsorg for barn (Collier 1999; Andersen 2003; Brandth og Kvande 2003, Aarseth 1995, 2008). Denne farsrepresentasjonen står sentralt i dokumentene rundt Barneloven. Mye av så vel NOU 1977:35 som de politiske diskusjonene om loven har denne nærværende, omsørgende faren som premiss. Antakelsen var at en likedeling mellom foreldrene var på vei og at dette i sin tur ville føre til at far ble like viktig for barnet som mor. Begge deler berettiget en prinsipiell likestilling av foreldrene ved et eventuelt samlivsbrudd.

Mødres fortrinnsrett til små barn ble fjernet ved innføring av Barneloven. Argumentet var at en generell fortrinnsrett for mor, stred både mot barnets beste og mot prinsippet om like rettigheter for mor og far (NOU 1977:35). Samtidig så man på kort sikt ikke for seg de store endringer fordi rollefordelingen i et flertall av ekteskapene fortsatt var slik at «[...] mor har hovedansvaret for små barn, noe som normalt vil føre til at hun står sterkt i en tvist om foreldreansvaret, fordi barnet er sterkere

knyttet til henne».¹⁸ Men dette kunne likevel ikke begrunne fortrinnsrett, fordi barnet kunne bli «[...] like sterkt eller sterkere knyttet til faren, for eksempel fordi foreldrene har delt ansvaret for barna likt» (samme sted).

Noen representanter på politikken høyre-side argumenterte riktignok med at det var spesielle bånd mellom mor og barn som man måtte være forsiktig med å bryte, at det «[...] i mange – kanskje dei fleste – tilfelle kunne bli til uboteleg skade for barnet om dei skulle bli skilde frå henne».¹⁹ Men i valget mellom å prioritere mor eller å likestille far, gikk også disse representantene, med henvisning til barnets beste og rettferdighet for far, inn for likestilling.

Likestilling ble sett på som et ideal og mål, men ikke som et allerede gjennomført prosjekt. Lovforlaget var basert på en likestilling som ville komme. Fedrene *ville komme* til å ta større del i omsorgen for barna.²⁰ De ville *etter hvert* bli trukket mer inn i arbeids- og omsorgsoppgavene i hjemmet, og da måtte kvinnene være villige til å ta konsekvensene av sine likestillingsframstøt.²¹ Logikken var altså at det var i gang en utvikling der fedre i økende grad ville innta en ny rolle i familien, og at dette måtte følges opp av en omfordeling av rettigheter mellom mor og far. Det gjaldt rettigheter ved samlivsbrudd, og det gjaldt rettigheter for samboende fedre.

I de politiske diskusjonene om fordelingen av rettigheter var altså to logikker framtrepende: I praksis var det mor som brukte mest tid til omsorg og samvær. Barna ville derfor bli nærmest knyttet til henne. Ved et eventuelt samlivsbrudd ville det da være til barnets beste at *mor* fikk barna og *far* fikk samværsretten. Logikken var altså at mor var viktigst for barn når man først måtte prioritere mellom foreldrene. Noen representanter argumenterte som nevnt i tillegg med en spesiell mor–barn-relasjon. Det var også mest rettferdig at mor fikk barna når

hun i praksis brukte mest tid til omsorg og når hun i størst grad, eller hun alene, reduserte tid brukt til inntektsgivende arbeid. Man kan si at det ifølge denne logikken ble tatt for gitt at dersom ikke noe annet talte imot, var mor både viktigst og mest berettiget. Den andre logikken tok utgangspunkt i den nye representasjonen av far. Antakelsen var for det første at samboende fedre kunne være like gode fedre som de som var gift med mor. Disse to fedregruppene burde derfor sidestilles. For det andre ville den likestillingen mellom kvinner og menn som alt var godt i gang, føre til at fedre ville innta en rolle i familien som omsørgende og likedelende. Loven måtte derfor være slik at rettferdighet for slike fedre ble ivaretatt.

Fra flere til *en* representasjon av far

Fram til slutten av forrige hundreår opptre flere kategorier fedre i dokumentene. Disse innholdsutfylles som mer og mindre *interessert, berettiget og heldige* for barn. Som nevnt ble ikke 1950-tallets ugifte far representert som *far*. I samsvar med dette var foreldreansvar og samværsrett for ugifte fedre ikke en gang gjort til tema i forarbeidende til Barnelovene av 1956. Ifølge NOU 1977:35 ville loven ha hindret ugifte foreldre i å dele foreldreansvaret selv om de hadde ønsket å gjøre det. Men samværsrett etter skilsmisse ble introdusert med dette lovverket. Det står at den som ikke tilkjennes foreldremyndighet, skal ha rett til samvær med barnet.²² Samtidig knytter odelstingsproposisjonen som behandlet lovutkastet en rekke forbehold for denne retten og i selve lovparagrafen står det at «[...] slik rett bare kan innrømmes hvis det må antas at den ikke vil ha uheldige følger for barna».²³ I proposisjonen knyttes forbeholdene til at det fins flere typer fedre, hvorav noen kan utøve en uheldig innvirkning på barn, noen kan misligholde sine forpliktelser overfor mor og

barn, noen kan føre et lastefullt liv og noen kan være på kant med loven.²⁴

Også 1980-tallets politikere forholder seg til antakelsen om at det fins flere kategorier fedre, og at dette bør ha konsekvenser for blant annet samværsretten.²⁵ En representant uttrykker også at «[...] SV ser det som en styrke at det blir understreket at også fedre har plikt og ansvar overfor barn»,²⁶ hvilket samtidig er et utsagn om at *noen* fedre løper fra ansvaret. Det tas for gitt at det er stor variasjon blant fedre. Flere representanter peker på at i noen familier deltar far veldig lite i omsorgsarbeidet, mens i andre utøves foreldreansvaret som et felles prosjekt. Det fins med andre ord både fraværende og nærværende fedre, både viktige og mindre viktige fedre.

Rundt tusenårsskiftet hadde dette endret seg. To større debatter ble initiert av Fremskrittspartiet,²⁷ og diskutert i Stortingets organer. I 1999 ønsket Fremskrittspartiet å styrke fars posisjon ved samlivsbrudd først og fremst ved å gjøre felles foreldreansvar og delt bosted til lovens utgangspunkt.²⁸ Forslaget førte ikke til endringer av loven, men partiet fikk støtte til hovedlinjene i retorikken. Både forslaget og debatten i Odelstinget sirklet først og fremst om betydningen av far for barnet. Det konstitueres nå *en* kategori for alle fedre og italesettes *en* representasjon som jeg i et annet arbeid har kalt «far som viktigere enn før antatt» (Annfelt 2008). Fremskrittspartiet går lengst i sine framstillinger av *hvor* viktig far er. Far kobles til mindre vold blant barn og unge samtidig som barns beste konstitueres som et spørsmål om regelmessig kontakt med begge foreldre. Det vises til forskning om alarmerende konsekvenser for det partiet kaller «barn fra farløse hjem». Dramatisk større risiko for atferdsproblemer og rusmisbruk, for å droppe ut av skolen eller havne i fengsel listes opp. Men til forskjell fra i dokumentene rundt innføringen av Barneloven, skrives det

ikke om far som viktig på grunn av investert tid, omsorg eller lignende. Nå er det selve fenomenet far som konstitueres som viktig. Det er denne virkelighetsbeskrivelsen Fremskrittspartiet får støtte til. Stortingsrepresentantene enes om en økt betydning av far, om en mer generell økt betydning av menn i barns hverdag samt om at fars posisjon derfor må styrkes relativt til mors.

Carrabine (2001) gir eksempler på hvordan produksjonen av hegemoniske representasjoner foregår og hvordan de opprettholdes. En av ressursene er den taushet som oppstår på grunn av et temas dalende legitimitet på et gitt historisk tidspunkt. Kan dette forklare de nokså uklare innleggene fra May-Helen Molvær Grimstads (KrF) og Karita Bekkemellem Orheim (Ap) i den omtalte debatten?²⁹ Begge støtter opp under representasjonen av far som viktigere enn før antatt. Men Molvær Grimstad sier også at det er viktig noen ganger å være klar over at det er til barnets beste bare å ha kontakt med den ene av foreldrene. Hun gir imidlertid ingen eksempler eller utdyper dette på andre måter. Bekkemellem Orheim forteller om fortvilte foreldre som ikke får ha det forhold til barna som de ønsker samt at andre skriver og forteller om foreldre som kutter kontakt, kutter bidrag og utøver vold. Men hun gir ikke disse unnasluntrende og/eller voldelige foreldrene kjønn og sier ingen ting om hvilke konsekvenser slike væremåter og handlinger eventuelt skulle ha i forhold til det som er debattens hovedtema, nemlig «lik rett til samvær/foreldreansvar for sine barn». Det gjør hun bare i resten av teksten som dreier seg om fedre «[...] som i langt større grad enn tidligere utfører omsorgsoppgaver i hjemmet». Heller ingen andre innlegg dreier seg om fedre eller mødre som barn har best av ikke å være sammen med, som slår eller selv kutter kontakten.

Når en representasjon er diskursivt nokså enerådende, framstår den som naturlig og

sann og har dermed stor sannsynlighet for å bli den tolkningsrammen aktørene legger til grunn. «Far som viktigere enn før antatt» synes å ha blitt en slik representasjon rundt tusenårsskiftet. Agnes Andenæs (2000) gir et eksempel på dette i en analyse av alenemødres kontakt med barnevernet.³⁰ Hun skriver at det kan skimtes en psykologisk forståelsesmodell hos saksbehandlere og dels hos mødrene om at det for alle barn er best å ha kontakt med foreldre av begge kjønn. Man bør derfor strekke seg langt for å få til dette. En følge kan bli at man bare stiller bittesmå krav til farskapet, skriver hun. Far framstår som et selvstendig gjort gode for barn nesten uavhengig av hvordan farskap «gjøres». En hvilken som helst far blir bedre enn ingen far, og det implisitte kravet fra saksbehandler blir at mødrene skal legge til rette for at far og barn har kontakt tilnærmet uavhengig av hvordan han utøver sitt farskap og av hvordan mødrene vurderer det.

Var samtidens hegemoniske representasjoner av far også filtret inn i tolkningsrammen i barnefordelingssaker der det var påstander om overgrep?³¹ I perioden 1998–2000 ble vold nevnt i domspremissene i 30 saker for lagmannsretten. I ni saker var det påstand om vold mot mor. I seks av dem la retten til grunn at så hadde skjedd, men bare i en av dem la retten vesentlig vekt på fars vold i vurderingen av partenes omsorgsevne. Domsutfall: Mor fikk omsorgen i fem og far i fire av sakene. I elleve saker var det påstand om at barn hadde vært utsatt for vold fra far. I tre av disse ble volden tillagt vekt i avgjørelsen om fast bosted. I de resterende saker var det andre forhold som ble vektlagt. Utfall: Mor fikk omsorgen i syv, far i fire saker. I ti saker ble seksuelle overgrep nevnt. Det var mor som mistenkte far, stort sett med støtte fra andre. I flere av sakene hadde barnehaugen fremmet bekymring for at overgrep har skjedd og barnevernet hadde vært koblet inn

for utredning. Halvparten av sakene gjaldt barn som var fire år eller yngre. I bare en av sakene ble påstanden om overgrep tillagt vekt i rettens avgjørelse om hvor barnet skulle bo fast. Domsutfall: Mor og far fikk omsorgen i halvparten av tilfellene hver.

Det nye fokuset på far er ikke et særnorsk fenomen. I en skandinavisk sammenheng har forskene Ulla Angkjær Jørgensen og Anne Trine Larsen (2003) undersøkt ulike måter å formulere «familie» på i danske partiprogram. De viser at i løpet av 40 år har far–barn-relasjonen erstattet mor–barn-relasjonen som kjernen i familien. Det danske sosialdemokratiske partiets program fra 1961 nevner ikke fedrene, mens kvinner bare opptrer som mødre og partiprogrammet gir ingen signaler om å ville endre på det. I 1977 står det at kvinner tar aktivt del i samfunnet, og at samfunnet må ta ansvar for oppgaver kvinner fører alene. Videre heter det at menn må bli aktive i familien som fedre. Termen «mor» har forsvunnet og er erstattet av foreldre eller fedre. Også i begynnelsen av 1990-tallet nevnes far eksplisitt. I dette partiprogrammet er barnet satt i sentrum for familien og dets rett til både mor og far adresseres. Far er fortsatt «the focal point of the parents» og mor den usynlige part. Forfatterne konkluderer med at «[...] (I) den moderne velferdsstaten blir familien konstruert ved hjelp av far og barn» (ibid.:2, min oversettelse). En undersøkelse av norske partiprogram gir et tilsvarende resultat. På 1980-tallet er far tydelig posisjonert og rundt år 2000 dreier de sentrale familiepolitiske diskusjonene seg nettopp om far (Renolen 2005). Også svenske forskere som arbeider med likestilling, har observert det sterke fokuset på far–barn-relasjonen. I løpet av det siste tiåret har likestilling blitt synonymt med svenskhet, skriver Maria Carbin (2005), og den svenske pappaen har blitt selve kroneksempelen på hvor langt man har nådd. Regjeringen har tatt oppgaven med

å lære bort likestilling internasjonalt, og i denne prosessen er det fortellingene om de aktive omsorgspappaer som eksporteres.

Endringer i hegemoniske representasjoner betyr at det diskursive tilbudet på det man kan ta opp og gjøre til sine ønsker og begjær, er endret (Davies 2000). De nye hegemoniske representasjoner som politikken både speiler og fremmer, medfører derfor en sannsynlighet for at flere menn i dag også «blir» fedre som er viktige omsorgspersoner i barns liv. Samtidig disiplineres selvsagt ikke alle fedre likt av de hegemoniske representasjonene. Ikke alle menn blir omsørgende fedre for sine barn.

Biologisme som argumentativ ressurs

Rundt tusenårsskiftet tones betydningen av biologisk slektskap med far opp og det skjer endringer i bruken av biologi- og likestillingsbaserte argumenter. Avviklingen av mors fortrinnsrett tok som nevnt dels fraspark i en svekket tro på betydningen av naturgitte bånd, dels i et ønske om likestilling i fars favør. Rundt år 2000 brukes fortsatt argumentet om likestilling i fars favør. Men mens betydningen av samvær og omsorg var de viktigste argumentene for dette rundt 1980, har nå en biologibasert argumentasjon fått tyngde. I tillegg støtter argumenter om biologiske bånd og likestilling nå hverandre i konstruksjonene av representasjon av den viktige far.

Biologisme kommer særlig godt fram i en diskusjon om retten til å reise farskapsak. Denne retten ble utvidet ved den lovendringen som Fremskrittspartiet initierte gjennom sitt Dokument 8:15 (2001–2002) rundt tusenårsskiftet. Med denne endringen fikk en tredjemann som trodde han var far til et barn, rett til når som helst å reise sak om farskap, også hvis et barn allerede hadde hatt en sosial far i

mange år og enten tredjemann kjente barnet fra før eller ikke.³² Fremskrittspartiet framholdt at det største problemet med Barneloven var at «[...] barnet ikke får vite hvem som er dets biologiske far og at biologiske fedre ikke får vite om de er far eller ikke».³³ Partiet uttalte at «(D)ette er det grunnleggende for et menneske. Å få vite hvem vi er» (utheving i dokumentet). Her fikk Fremskrittspartiet utstrakt støtte. Departementet,³⁴ skriver at det har: «[...] foretatt en avveining av behovet for ro rundt de etablerte familieforhold og hensynet til barn og foreldres behov for kunnskap om det biologiske farskap» og kommet fram til at det er viktig «at barn i større grad enn av

I kjølvannet av Odelstingsdebatten ble Barnelovens § 6 endret med 56 mot 19 stemmer. Loven innrømmer nå den mann som tror han er far til et barn, rett til når som helst å reise sak for å avklare dette.

Å få «ny» biologisk far innebærer at det juridiske farskapet endres, og det har konsekvenser for foreldreansvar og samværsrett. Rundt tusenårsskiftet blir biologiske bånd forstått som så viktige at de veier opp for dette. Ledestjernen i familiepolitikken er barnets beste – og barnets beste forstås nå som at biologisk farskap avklares. Den nye representasjonen viser noen interessante trekk sammenlignet med representasjoner fra

Det er Fremskrittspartiet som leder an i de konstitueringene av representasjonene av mor og far som foregår rundt tusenårsskiftet.

gjeldende regelverk, sikres kjennskap til og eventuelt kontakt med sin biologiske far så tidlig som mulig». En rekke Odelstingsrepresentanter stilte seg svært positive. Barne- og familiekomiteén hadde diskutert om kanskje domstolene burde sørge for at barnet selv ble hørt i valget mellom sosial og biologisk far. Fremskrittspartiet hadde stemt mot dette forslaget og utdyper sitt syn i Odelstinget. Domstolene skal ikke ha:

[...] mulighet til å fradømme barnet dets [...] rett til å ha samvær med sin biologiske far av hensyn til den sosiale faren som har eksistert over tid. [...] Det må aldri bli slik at barnets rettighet til biologisk far blir svekket på noen som helst slags måte, og heller ikke slik at biologisk fars mulighet til å ha samvær med sitt biologiske barn blir svekket.³⁵

1950-tallet. Det ontologiske feltet dreier seg fortsatt om far. Men nå er det ikke legitimitet far antas å bidra med, men en mer omfattende væren. Biologisk slektenskap blir konstituert som avgjørende for hvem man er.

En annen sammenligning mellom før og nå er også interessant. På 1980-tallet ble som nevnt et argument om fars rett til barn på linje med mor ved samlivsbrudd legitimert med forventningen om at foreldre skulle dele likt på omsorg og ansvar. Også da § 6 ble bestemt endret, brukte stortingsrepresentantene, fra Fremskrittspartiet til Sosialistisk venstreparti, et likestillingsargument. Likestillingen skulle ivaretas ved at biologisk far skulle få ubetinget rett til å reise sak. Far var ikke lenger «[...] prisgitt mors samtykke for å få gjort en DNA-test».³⁶ I denne argumentasjonen er 1980-tallets koblinger mellom innsats og likestilling borte og likestillings-

argumentet støtter seg på genene alene.

Det er Fremskrittspartiet som leder an i de konstituerende av representasjonene av mor og far som foregår rundt tusenårsskiftet. Partiet peker også selv på at det er de som er ledende i familiepolitikken. Det er de som tydeligst setter ord på representasjoner som alt har fått eller er i ferd med å vinne fotfeste. Barnets beste og likestilling (med mor) brukes i utstrakt grad som argumentative ressurser. Det gjelder alle partier. Verken representasjonen «far som viktigere enn før antatt» eller den mer biologibaserte representasjonen underbygges med henvisning til omsorgsinnsats eller annen «gjøring». De nye diskursene kan tolkes dit hen at det bare fins gode fedre på samme måte som det tidligere har vært, og fortsatt blir, underforstått at enhver mor er en god mor. Å hegemonisere at det er det å ha en far som er det viktigste, er en essensialisering på samme måte som fortrinnsretten essensialiserte betydningen av mor. Men der betydningen av mor ble destabilisert ved hjelp av likestillingsargumenter, støtter nå likestillingsargumentene essensialiseringen av far. Et forslag fra Likestillingsombudet i 2004 er et eksempel (Christensen 2005). Med henvisning til likestilling, går Ombudet inn for at *alle* biologiske fedre skal få automatisk foreldreansvar uavhengig av om de er gift, samboende eller aldri har bodd sammen med, har hatt, eller ønsker samvær med barnet. Et av argumentene er betydningen av den gode og omsørgende far. Likevel foreslås altså foreldreansvar koblet til biologi alene. Innflytelse og rettigheter blir foreslått automatisert, mens omsorgen for barnet er valgfri. Eller sagt på en annen måte, retten skal følge av biologisk status og frikobles fra fortjeneste.

Også i Danmark har ugifte fedres rettigheter vært diskutert. Fokuset har vært rettet mot å styrke disse (Andersen og Ravn 2008). I en analyse av familiepolitikk fra 1960 til slutten av 1990-tallet skriver Andersen og Ravn:

Den kjønnsnøytrale språkdrakten [...] skjulte at det saken dreide seg om (i 1995, min anmerkning), var den retten også ugifte fedre som aldri hadde bodd sammen med barnet burde ha til samværsrett og kanskje også til foreldreansvar, uavhengig av om mor protesterte eller ikke. På 1990-tallet hadde bildet av den ugifte mor som brukte sin makt til å nekte den forsvarsløse og diskriminerte far samværsrett festet seg. Dette bildet, som i 1970-årene bare ble tegnet opp på ytterste høyre fløy, hadde nå «turned into common knowledge and won the day». [...] At fedre kunne misbruke samværsretten ved ikke å dukke opp eller glemme avtaler, var ikke en del av debatten. (Ibid., min oversettelse.)

Må farskap motiveres?

Rundt tusenårsskiftet opptrer antakelsen om at far trenger hjelp med sin farsmotivasjon. Jeg kan ikke se at 1980-tallsfaren ble italesatt på noen tilsvarende måte. Datidens dokumenter lar seg lettere lese som uttrykk for at den allerede motiverte far skulle få mer plass. Et eksempel er diskusjonene om samværsretten. På 1980-tallet var Odelstinget opptatt av at denne retten måtte være reell.³⁷ Praktiske løsninger sto i sentrum. Det måtte legges til rette for en fleksibel gjennomføring. Reiseutgifter måtte kunne trekkes fra på selvangivelsen. En rimelig boligstandard for begge parter måtte være et mål. Anne-Lise Bakken (Ap) koblet gjennomføring av samværsrett til mors og fars handlinger:

Samværsretten blir i dag ofte for dårlig utnyttet, eller den blir i verste fall motarbeidet av den ene av foreldrene. Dette skjer enten fordi den som ikke har barnet hos seg, svikter sine forpliktelser, eller ved

at den som har barnet, nekter den andre å besøke eller ta hånd om det.³⁸

Det er dette siste, altså koblingen mellom samværsrettens realiseringsmuligheter og mors og fars handlinger og intensjoner som synes mer framtreddende rundt år 2000. Koblingen har også fått en annen karakter. Nå er det bare den som har barnet hos seg, les mor, som løftes fram som problem. Hos Bakken framstår begge foreldre som mulige svikere. Noen foreldre utnytter ikke sine muligheter og andre motarbeider partnerens samværsrett. Rundt 20 år senere kan virkelighetsbeskrivelsen se slik ut: «Den av foreldrene som kun har samværsrett blir svært ofte utsatt for samværsboikott og sabotering av avtalte samværestidspunkter».³⁹ En logikk som følger av dette er at «[...] lovgivningen (må) gi et sterkere vern mot slik sabotering av samvær og strengere sanksjoner mot den som hindrer samvær».⁴⁰ I en debatt om bidragsregler snakker Fremskrittspartiet om behovet for å hindre at «[...] en av foreldrene blir tilsidesatt og ikke orker å kjempe videre for kontakten med sine barn, som jo er et vesentlig tap for barna», mens Høyre kommenterer at de gamle reglene «[...] ikke oppmuntret den bidragspliktige, som i de fleste tilfeller er far, til samvær med barnet».⁴¹ I det siste utsagnet blir far en som må oppmuntres til samvær og samtidig et offer for manglende oppmuntning. I det første utsagnet blir foreldrene, les far, en som kan tenkes å gi opp.

Den kjønnede forskjellslogikken anvendes også om samboere. Samboere «[...] skal ha felles foreldreansvar for felles barn, og intensjonen om å styrke forholdet mellom far/barn gis stor støtte».⁴² Og «Foreldres vilje og evne til å ta del i omsorgsoppgaver vil i all hovedsak bli positivt påvirket ved at begge foreldre har del i foreldreansvaret. At samboerforhold er mindre stabile enn ekteskap, gjør det ikke mindre viktig å styrke tilknytningen mellom

far og barn».⁴³ Felles foreldreansvar framstår som et middel til å styrke forholdet mellom far og barn. Det er altså ikke noen selvfølge at han er knyttet til barnet. Det er som om far – barnrelasjonen må belønnes med rettigheter for å kunne blomstre. Ryker samboerforholdet, er antakelsen at også forholdet til barnet kan ryke – dersom det ikke sikres ved å gi ham del i foreldreansvaret. Siden det i dag er enighet om at far er viktig, blir forståelsen at det er det offentliges ansvar å bidra til sikring av relasjonen.

Representasjonen av mors og fars foreldreskap er asymmetrisk. Det kommer fram når man bytter ut «far» med «mor» i sitatene foran. Da var det enighet om at «[...] intensjonen om å styrke forholdet mellom mor/barn gis stor støtte». Og ifølge NOU 1999:25, s. 141 var det viktig «[...] å styrke tilknytningen mellom mor og barn». Når kjønnene bytter plass, skurrer plutselig resonnementene. Det høres rart ut med tiltak for å styrke forholdet mellom mor og barn. Mor må vel ikke stimuleres til å interessere seg for barnet gjennom tildeling av rettigheter? Men far må motiveres. Han *kunne* valgt barnet bort, og må belønnes for at så ikke skal skje. Det er underteksten om mor og far i de politiske dokumentene.

Avslutning. Konkurrerende foreldrediskurser

Jaana Vuori (her fra Rotkirch 2001) har undersøkt diskurser for foreldreskap i en rekke offentlige tekster. Hun spør om den biologistiske morsomsorgens diskurs fra midten av forrige hundreår nå er erstattet av det like-delte foreldreskapets diskurs. Hun finner at det er den ikke. Mor og far holdes fast i ulike språklige univers. Det anvendes ulike tolkninger og stilles ulike forventninger til kjønnenes foreldreskap. Å skrive «pappa deltar» er ikke symmetrisk med å skrive «mamma deltar»:

Barnet behøver sin pappa lika mycket som sin mamma, inte tvärtom. Det er fadern som delar och deltar, medan mamman sällan presenteras som en handlande, väljande människa.⁴⁴

Andre forskere har også gjort funn som viser en omfattende bruk av ulike tolkningsrammer for mors og fars væren og gjøren (Andenæs 2000, 2005, 2006; Sagatun 2005; Haavind 2006). Haavind (ibid.) bruker begrepet «et dobbelt sett foreldreskapsstandarder», ett for mødre og ett for fedre. Hun skriver at psykologer kan støtte den nye farens rettigheter, men uten å stille krav til hans omsorgsutøvelse (ibid.:686).

Jeg forstår mine egne og funnene foran i termer av heteronormativitet. På den bakgrunn spør jeg om det er økt likestilling eller en form for (kjønns-)konservatisme som her konstitueres i et samarbeid med likestillingsideologi. Barneloven kan beskrives som en intervensjon som destabiliserte, men ikke utraderte, den biologistiske morsomsorgens diskurs. De siste tretti årene har denne naturaliseringen vært lite utfordret. Det som *har* skjedd, er at mor i noen grad konstitueres som en trussel mot relasjonen mellom barn og far. Det kommer til syne i flytteretten, der politikerne er mer bekymret for at mor og barn skal flytte fra far enn for at far skal flytte (Annfelt 2008), og i diskusjonene om bruk og boikott av samværsretten som nevnt foran. Videre gjelder det diskusjonene om lovens anvisninger for foreldreansvar etter samlivsbrudd. Med andre ord er det når mors og fars interesser kolliderer at naturaliseringen av mor–barn–relasjonen rystes litt.

Kan man si at naturaliseringen av relasjonen far–barn har tiltatt? Jeg mener ja, og syns konstitueringen av ugifte menn som fedre, er det tydeligste uttrykket for det. Men Barnelovens grep og begrunnelsene for å styrke fars

posisjon ved samlivsbrudd tolker jeg også slik.

De rundt tretti årene som har gått siden Barneloven ble innført, demonstrerer samtidig at naturaliseringen av de to relasjonene ser ulik ut. Her syns jeg Vuoris analytiske spørsmål er produktivt. Spørsmålet om hvorvidt den biologistiske morsomsorgens diskurs er erstattet av det likestilte foreldreskaps diskurs, gjør det mulig å se nye ting. For eksempel blir det logisk hvorfor representasjonen av mor i de senere tiårene synes mindre endret av likestillingens intervensjoner enn farsrepresentasjonene. Den implisitte, tatt-for-gitte og kontinuerlig pågående rekonstitueringen av denne morsomsorgens diskurs holder representasjonen av mor og den subjektposisjonen som tilbys levende mødre fast. Det er fortsatt bare *en* hovedmåte å forstå relasjonen mor–barn på.

De diskurser som disiplinerer far, taler med flere stemmer. Rundt tusenårsskiftet konstitueres representasjonen av far som viktig og uunnværlig, som så viktig og uunnværlig at det nesten ikke er grunn til å stille noen krav. I tillegg konstitueres han som en som kan komme til å gå sin vei hvis han ikke får hva han rettmessig skal ha. Det pekes ut en subjektposisjon i samsvar med dette som tar for gitt at nettopp tilrettelegging må til.

Foucault (1995:101) skriver om de «maktprosedyrerne som [...] fungerer [...] i henhold til normalisering». De til enhver tid hegemoniske virkelighetsforståelser har makt ved at det de beskriver, framstår som selvfølgelig og normalt. Her har jeg diskutert en morsomsorgens diskurs som arbeider med å holde mødre fast i *en* posisjon, og diskurser som på den ene siden idealiserer fedre i kraft av biologiske bånd og på den andre siden gjør dem til medhjelpere eller fløteskummere. Begge deler kan sies å motarbeide idealet om det likedelte foreldreskapet. På den bakgrunn er det rimelig å spørre om de nye kombinasjoner av biologisme og en likestillingsideologi som frikobler

rettigheter fra innsats, arbeider i retning av en (kjønns)konservatisme. Biologisering både av mor–barn- og far–barn-relasjonen ser ut til å stå i heteronormativitetens tjeneste.

En diskurs kan imidlertid alltid settes opp på nye måter. I denne artikkelen er det gode eksempler på dette, det raset av nye virkelighetsforståelser som 1960- og 1970-tallets radikaliserings av kjønnsforholdet førte med seg. Men også i dag kjempes det om virkelighetsforståelsene. Dagens «sannheter» om mor og far kan også støttes eller undergraves. Jeg blir betenkt i møte med noen bestemte innspill som det har blitt flere av i de senere årene. De kommer også fra såkalt radikale politikere, sist fra en likestillingsminister som vil stå for en politikk der det er viktig å understreke at «[...] menn og kvinner er forskjellige. Det skal vi anerkjenne».⁴⁵ At hun nevner det, får meg til å lure på hvilke forskjeller hun snakker om, og hvilke konsekvenser hun mener det bør få. I humoristiske ordelag har kjønnsforskeren Wencke Mühleisen⁴⁶ kommet med et forslag jeg mye heller slutter meg til. Hun foreslår at fedre tar opp kampen om kommodeskuffene, at de setter hardt mot hardt i kampen om å være den som vet hvor bobledressen er og om det er nok rene strømpbukser for kommende uke. Ikke akkurat like radikale endringer av praksis som 1960- og 1970-tallets opprør mot ekteskapet, men på mikronivå likevel en liten rystelse av så vel den biologistiske morsomsorgens diskurs som av medhjelper og fløteskummerdiskursene. Til forskjell fra likestillingsministerens fokus på forskjell, tar denne intervensjonen dessuten fraspark i likhet.

Så lenge politikere, eksperter og mange andre fastholder mor og far i språklige univers som naturaliserer ulikhet i deres relasjoner til barnet, følger en nisse med på lasset. Sammen med en likestillingsideologi og vevd inn i den, formidles elementer i det dobbelte settet med foreldreskapsstandards som Haa-

vind (op.cit.) snakker om. I den grad disse standardene fastholdes og reproduseres, fortsetter de å anviser ulike posisjoner og handlerom for foreldre i det virkelige liv. I den grad familiepolitiske dokumenter inngår i en slik praksis, bidrar de til å fastholde strukturene i heteronormerende diskurser og motvirke en eventuell realisering av det likestilte foreldreskap. Det som holdes fast kan spissformuleres som *de samme rettigheter til begge foreldre, men til ulik pris.* ★

Litteratur

- Andersen, Arnfinn J. 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Forskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Dr.avhandling. Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse, NTNU, Trondheim.
- Andersen, Charlotte og Anna-Birte Ravn 2008. «From Powerful to Powerless Fathers: Gender Equality in Danish Family Policies on Parenthood». I: K. Melby, C. Carlsson Wetterberg og A.-B. Ravn (red.): *Gender Equality and Welfare Politics in Scandinavia: The Limits of Political Ambition*. Bristol: Policy Press.
- Andenæs, Agnes 2000. «Generalisering: Om ringvirkninger og gjenbruk av resultater fra en kvalitativ undersøkelse». I: H. Haavind (red.): *Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Andenæs, Agnes 2005. «Til barnas beste?» *Tidsskrift for norsk psykologforening* 42:790–796.
- Andenæs, Agnes 2006. «'Barns beste' og utviklingspsykologi i velferdsstaten: Nøytrale formuleringer med kjønne betydninger». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:36–51.
- Annfelt, Trine 2005. «På vei mot sædens rett? Om endringer i politiske diskurser om farskap». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:40–56.
- Annfelt, Trine 2007. «Heteronormal nok? Om heteronormering som veileder i familiepolitikken». I: Trine Annfelt, Britt Andersen og Agnes Bolsø (red.): *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Annfelt, Trine 2008. «The 'New Father': Gender Equality as a Discursive Resource for Family Policies». I: K. Melby, C. Carlsson Wetterberg og A.-B. Ravn (red.): *Gender Equality and Welfare Politics in Scandinavia*. Bristol: Policy Press.
- Annfelt, Trine, Britt Andersen og Agnes Bolsø (red.) 2007. *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Brandth, Berit og Elin Kvande 2003. *Fleksible fedre*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

- Carabine, Jean 2001. «Unmarried Motherhood 1830–1990: A Genealogical Analysis». I: Margaret Wetherell, Stephanie Taylor og Simeon J. Yates: *Discourse Theory and Practice. A Reader*. London: Sage.
- Carbin, Maria 2005. «Att visualisera den jämställda nationen – Artikulationer av kön/ras/etnicitet och klass i Svenska regeringens export av jämställdhet». Paper på konferanse på Arbetets museum, Norrköping, 4.–5. februar 2005.
- Carlsen, Søren 1995. «Når menn får barn». *Kvinneforskning* 1:68–86.
- Collier, Richard 1999. «Men, heterosexuality and the Changing Family: (re)constructing Fatherhood in Law and Social Policy». I: C. Wright og G. Jagger (red.): *Changing Family Values*. London: Routledge.
- Christensen, Lars 2005. «Enda ikke formell likestilling mellom foreldre». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:116–120.
- Eriksson, Maria 2003: *I skuggan av Pappa. Familjerätten och hanteringen av faders våld*. Stehag: Gondolin.
- Davies, Bronwyn 2000. *A Body of Writing 1990–1999*. Oxford: AltaMira Press.
- Foucault, Michel 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Gordon, C. (red.). New York: Pantheon.
- Foucault, Michel 1983. «The Subject and Power». I: H. Dreyfus og P. Rabinow (red.): *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1995. *Seksualitetens historie. Bind 1: Viljen til viten*. Halden: Exil.
- Holter, Øystein Gullvåg og Helene Aarseth 1993. *Menns livssammenheng*. Oslo: Ad-Notam Gyldendal.
- Holthe, Marion Berit 1986. *Et norsk førsteskritt i rettsutviklingen. Forbedringer i barn født utenfor ekteskaps rettsstilling etter de Castbergske barnelover av 1915, med særlig henblikk på retten til navn og arv. – Argumentasjon og forutsetninger for likestilling*. Institutt for privatrett, Universitetet i Oslo.
- Haavind, Hanne 2006. «Midt i tredje akt? Fedres deltakelse i det omsorgsfulle foreldreskap». *Tidsskrift for norsk psykologforening* 43:683–693.
- Jackson, Stevi 1999. *Heterosexuality in Question*. London: Sage.
- Jørgensen, Ulla Angkjær og Anne Trine Larsen 2003. *Home Sweet Home: Family and Nation in late 20th Century Denmark*. <<http://www.5thfeminist.lu.se/ws.php?id=25&raknare=19>>.
- Kitterød, Hege 2002. «Tidsbrukundersøkelsen 2002. Klare kjønnsroller for småbarnsforeldre». *SSB-Magasinet*.
- Laclau, Ernesto 1993. «Power and Representation». I: M. Poster (red.): *Politics, Theory and Contemporary Culture*. New York: Columbia University Press.
- Lilleaas, Ulla-Britt 2003. *Fra en kropp i ustand til kroppen i det moderne*. Rapport 2:2003. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Neuman, Iver B. 2001. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Renolen, Mona 2005. *Nye fedre i gamle spor? En diskursanalyse av farskap i partiprogrammer*. Masteroppgave. Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU, Trondheim.
- Rosenberg, Tiina 2002. «Varför heteronormativitet?» *lambda nordica* 8 (3–4).
- Rotkirch, Anna 2001. «Pappa kan älkska! Den duktiga pappans diskurs». <<http://www.valt.helsinki.fi/staff/rotkirch/vuori.htm>>
- Røthing, Åse og Helene Aarseth 2006. «Kjønn og familie». I: Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisen (red.): *Kjønnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sagatun, Solveig 2005. *Vanlig og uvanlig. Miljøarbeid hjemme med 14–18-åringene*. Doktoravhandling. NTNU, Trondheim.
- Søndergaard, Dorte Marie 2000. «Destabiliserende diskursanalyse: veje ind i poststrukturalistisk inspireret empirisk forskning». I: Hanne Haavind (red.): *Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Walle, Thomas 2005. «Minoritetspappaer i fedrekvotens tidsalder». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2:112–115.
- Warner, Michael 1993. *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aarseth, Helene 1995. «Nye menn og troll til kjerring? – en feministisk forståelse». *Kvinneforskning* 1:45–59.
- Aarseth, Helene 2008. *Hjemskapingens moderne magi*. Dr. polit.avhandling.. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

Dokumenter

- Dokument nr. 8:44.(endring av kap. 5 og 6 – Begge foreldre gis lik rett til samvær/foreldreansvar for sine barn), Stortingsforhandlingene 1998–1999, bind 5b.
- Dokument nr. 8:15. (saker om farskap skal avgjøres etter reglene i barnelova), Stortingsforhandlingene 2001–2002, bind 5b.
- Innstilling fra barnevernkomiteen, III, Lov om foreldre og barn i ekteskap, Stortingsforhandlingene 1956, bind 3.
- Forhandlinger i Odelstinget, 16. mars 1981, Stortingsforhandlingene 1981–1982, bind 8.
- Forhandlinger i Odelstinget, 3. desember 2002, Stortingsforhandlingene 2002–2003, bind 8.
- Forhandlinger i Odelstinget, 6. juni 2001, Stortingsforhandlingene 2000–2001, bind 8.
- Høringsbrev fra Barne- og familiedepartementet 11.02.2002.
- Ot.prp. nr. 25, Om lov om barn i ekteskap, Stortingsforhandlingene 1956, bind 3.
- Ot.prp. nr. 56, Lov om barn utenfor ekteskap, Stortingsforhandlingene 1956, bind 3.
- Ot.prp. nr. 62, Om Lov om barn og foreldre (Barneloven), Stortingsforhandlingene 1979–80, bind 4c.
- Ot.prp. nr. 56, Om lov om endringer i lov av 8. april nr. 7 om barn og foreldre (barnelova), Stortingsforhandlingene 1996–97, bind 4c.
- NOU 1977:35 Lov om barn og foreldre (Barneloven).

NOU 1999:25 Samboerne og samfunnet. Stortingsforhandlingene 1915, bind 8. St.meld. nr. 29 (2002–2003). Om familien – forpliktende samliv og foreldreskap. Utkast til nye materielle lovregler om fastsettelse av farskap til barn utenfor ekteskap. Innstilling II fra Utvalget til å utrede spørsmål om endringer i Barnelovene m.v. Fellestrykk, Oslo, 1954.

Noter

- 1 Artikkelen inngår i prosjektet «Heteronormering som politisk implikasjon. Familiepolitikk sett med nye øyne».
- 2 En særlig takk til gjesteredaktør Anne-Jorunn Berg for støtte og motivasjon til å skrive ferdig denne artikkelen.
- 3 Michael Warner gies ofte æren for å ha brukt selve ordet heteronormativitet første gang i 1993.
- 4 Søndergaard (2000) minner om at også heteroseksualitet i gitte sammenhenger kan gjøres til «det andre». Posisjonen som best og riktig(st) er med andre ord ikke naturgitt, men henger sammen med makt i Foucauldiansk forstand.
- 5 Se en samlet oversikt over dokumentene etter litteraturlista.
- 6 Stortingsforhandlingene 1915, bind 8.1, s. 25.
- 7 Ibid., s. 49.
- 8 Ot.prp. nr. 56, 1956. Lov om barn utenfor ekteskap.
- 9 Utkast til nye materielle lovregler om fastsettelse av farskap til barn utenfor ekteskap, s. 23.
- 10 Ibid, s. 19.
- 11 Innstilling fra barnevernkomiteen., III, Lov om foreldre og barn i ekteskap (1956).
- 12 Ibid., s. 9.
- 13 Ibid., s.10.
- 14 Ot.prp. nr. 56, 1956, s. 20.
- 15 Utkast til nye materielle lovregler om fastsettelse av farskap til barn født utenfor ekteskap, s. 20.
- 16 Ot.prp. nr. 62, 1979–80, s. 30.
- 17 Den såkalte konkubineparagrafen (Straffelovens paragraf 379) gjorde samboerskap straffbart. Paragrafen ble opphevet i 1972.
- 18 Ot.prp. nr. 62, 1979–80, s. 28.
- 19 Forhandlinger i Odelstinget nr. 13, 1981, s. 197.
- 20 Ibid. s. 216.
- 21 Ibid. s. 207.
- 22 Ot.prp. nr. 25, 1956, s. 19.
- 23 Ibid., s. 54.
- 24 Ibid., s. 20.
- 25 Forhandlinger i Odelstinget nr. 13, 1981.
- 26 Ibid., s. 21.
- 27 Dokument nr. 8:44 (1998–1999), Dokument nr. 8:15 (2001–2002), men partiet hadde framsatt et likelydende forslag i 1996 også.
- 28 Forslaget rettet seg også mot å verne samværsretten ved å legge begrensninger på flytterett (til utlandet) for den barnet bor fast hos, samt innføre fri sakførsel for begge parter dersom først en av dem har slik rett etter Barneloven.
- 29 Forhandlinger i Odelstinget 22. februar 2001.

- 30 Se også Eriksson 2003.
- 31 St.meld. nr. 29, Om familien – forpliktende samliv og foreldreskap, s. 101.
- 32 I den til da gjeldende lov hadde bare barnet selv rett til når som helst å reise sak. For de andre impliserte partene var retten med noen forbehold tidsavgrenset til 3 år etter at barnet var født.
- 33 Dokument nr. 8:15, 2001–2002.
- 34 Høringsbrev fra Barne- og familiedepartementet, 11.02.2002.
- 35 Sitatene fra forhandlinger i Odelstinget, 3. desember 2002.
- 36 Forhandlinger i Odelstinget, 3. desember 2002.
- 37 Forhandlinger i Odelstinget 16. mars 1981.
- 38 Forhandlinger i Odelstinget 16. mars 1981, s. 200.
- 39 Dokument nr.8:44, 1998–99, s. 2.
- 40 Ibid., s. 2.
- 41 Forhandlinger i Odelstinget, 6. juni 2001.
- 42 Stortingsmelding 29, 2002–2003, s. 25.
- 43 NOU 1999:25, s.141.
- 44 www.valt.helsinki.fi/staff/rotkirch/vuori.htm
- 45 Karita Bekkemellom, her sitert fra Fett 2007, nr. 3, s. 5.
- 46 Programsamling for Kjønnsforskningsprogrammet. Bergen 5.–6. oktober 2006.

The important father. Representations of father in family policy documents

Focusing on the representations of fathers this article queries the co-operation between gender equality ideology and heteronormativity towards the end of the last century. The data are drawn from family policy documents. Around 1980 the representation of the father as dedicated to gender equality and care-taking was an important premise in the discussions in Parliament. Around year 2000 the importance of a natural father comes to the front. To *have* a father seems as important as how father minds his fathering. One of the tasks family policy takes on is to motivate the father not to let the child go. In the documents and elsewhere the father's *rights* are spelled out more clearly than his responsibilities for care-taking. The article asks if today's collaboration between gender equality ideology and the new biologism is fortifying a kind of gender conservatism.

Plutselig psyko- tisk?

Moderne moderskap hos
Trude Marstein

Trude Marsteins roman *Plutselig høre noen åpne en dør* (2000) inneholder en seriøs undersøkelse av hvordan det er å være mor. Den estetiske teksten anskueliggjør for leseren hvordan kvinner omgis av en rekke forskjellige og ofte motstridende moderskapsdiskurser. Romanens polyfone uttrykk viser at mødre er styrt av massemedier, bøker om barneoppdragelse, kvinnelitteratur og psykoanalytisk teori. Det komplekse samspillet mellom de ulike kravene som rettes mot kvinnene, får konsekvenser for hvordan de oppdrar barna sine.

Moderskap som litterært anliggende

Påfallende mange av samtidens norske prosaforfattere skriver om moderskap. Siden 1995 har Anne Oterholm, Hanne Ørstavik, Trude Marstein, Merete Morken Andersen, Roger Kurheim, Tore Renberg og Marita Fossum skrevet om emnet.¹ Oterholm, Ørstavik, Morken Andersen og Marstein har fått priser for bøkene sine, som kritikere og litteraturforskere særlig har rost for deres gjennomførte minimalistiske prosastil. Kan det tematiske fokuset på moderskap ses i sammenheng med den åpenbart vellykkede estetiske utformingen av tekstene? Og kan litterære tekster kanskje bidra på en særegen måte til debatten om moderskap?

Moderskap er mye diskutert av kvinner og feminister, og de mange ulike, og ofte motstridende, diskursene som omgir og påvirker individene på tidspunktet da omsorg for barn er et anliggende, krever åpenbart estetisk respons på høyt nivå.² Samtidig synes moderne moderskap altfor fort å lede til tekster som fremmer en moralsk, og gjerne forenklet, stillingtagen. Dersom vi ønsker å få et mer komplekst bilde av hvordan det er å være mor i Norge, er vi nødt til å se nærmere på litterære tekster som ikke dekker over spenningsene og disharmoniene som preger begrepet moderskap historisk og ideologisk. Som polyfone tekster kan romaner formidle mer om moderskapets subtile mekanismer enn andre tekster, og forfatterne kan i romanformen tillate seg å utforske noen av konsekvensene disse ofte skjulte mekanismene har for barna. I tillegg blir leserne i større grad inkludert i en analyseprosess fordi romanene oppfordrer dem til å ta stilling til konkrete skikkelser som de blir veldig godt kjent med. Estetiske tekster blir på den måten til alternativ kjønnsteori.

Jeg vil i det følgende argumentere for disse påstandene ved å se nærmere på en av

romanene som har fått mye oppmerksomhet i offentligheten, nemlig Trude Marsteins *Plutselig høre noen åpne en dør* fra 2000. Den omhandler en ung alenemor som er i ferd med å avslutte hovedfaget sitt. Marsteins 250 sider lange roman om det dagligdagse samspeilet mellom mor og datter inneholder i mine øyne en av de mest nyanserte undersøkelser av moderskapets spenning.

Romanen har til dels blitt oppfattet som en provokasjon, og den har blant annet gitt anledning til debatt omkring den moderne moren. Siri M. Kvamme tar for eksempel i *Syn og Segn* utgangspunkt i Marsteins roman, fordi hun mener at den på en utmerket måte beskriver hva som skjer dersom unge, selvopptatte og bortskjemte kvinner blir mødre (Kvamme 2000). I det neste nummeret av tidsskriftet reagerer kjønnsforskerne Hilde Danielsen, Haldis Haukanes og Tone Lund-Olsen på Kvammes, i deres øyne, altfor negative beskrivelse av moderne mødre. Innlegget er velskrevet og oppklarende, men kjønnsforskerne unnlater dessverre å kommentere Marsteins bok nærmere (Danielsen, Haukanes, Lund-Olsen 2000). De ønsker tydeligvis ikke å forholde seg til spørsmålet om Marstein med sin roman skildrer en mor vi kunne møte i virkeligheten, eller om hun setter opp et litterært, karikert og bevisst negativt bilde av det moderne moderskapet.

Også hos de litterære kritikerne har Marsteins tekst fremkalt nokså sterke, til dels sprikende vurderinger. Morten Abrahamsen (VG 7.3. 2000), Hege Steinsland (Aftenposten 1.3.2000) og Per Thomas Andersen (i boken *Tankevaser* fra 2003) har rost romanen som en stilistisk vel gjennomført beskrivelse av samlivet mellom en manipulerende og selvcentrert kvinne og hennes fire år gamle datter Sara. De har gitt uttrykk for at de opplever hovedfigurens oppdragelsesmetoder som uhyggelige. Andersen synes det er fristende å nevne «[...] at moren i *Plutselig høre noen*

åpne en dør i sin oppdragelse av Sara benytter flere av de mekanismene som ifølge teorien kan forstyrre evnen til tilknytning» (Ander- sen 2003:156). Likevel har kritikerne ikke undersøkt nærmere hvordan moderskapet fremstilles i romanen, og hva fremstillingen eventuelt kan bidra med til en forståelse av dagens mødre.

Hva er grunnen til at kritikerne og kjønnsforskerne holder avstand til Marsteins usympatiske hovedfigur? Er det fordi de ikke vil godta muligheten for at det finnes slike mødre? Eller fordi de tvert imot frykter at slike mødre kanskje er for representative? Marsteins alenemor beveger seg gjennom

oppgave gjør det, eller om det bare er denne ene konkrete romanpersonen som står i fare- sonen. Romanens sprengkraft ligger blant annet i at teksten ikke ensidig tar stilling til disse utfordringene. I det følgende vil jeg vise på hvilken måte det provoserende potensialet henger sammen med nettopp den kunstne- riske formen til Marsteins tekst.

Fortelleteknisk klaustrofobi

Plutselig høre noen åpne en dør blir fortalt av en ung kvinne som har bestemt seg for å skrive ferdig hovedfagoppgaven sin på ekstremt kort tid, mens hun har det daglige

Hva er grunnen til at kritikerne og kjønnsforskerne holder avstand til Marsteins usympatiske hoved- figur? Er det fordi de ikke vil godta muligheten for at det finnes slike mødre? Eller fordi de tvert imot frykter at slike mødre kanskje er for representa- tive?

hele boken på grensen av det leseren antage- lig regner som normal oppførsel, og romanen oppfordrer leseren ikke minst til å tenke over hva som kan regnes for normalt i denne sam- menhengen. Jeg-fortellerens fremstilling av sin daglige tilværelse som mor, konfronterer leseren med den ubehagelige innsikten i at alle kvinner prinsipielt står i fare for plutselig å nærme seg en psykoselignende tilstand, der de ikke lenger vet om og hvordan de skal forholde seg adekvat til sine barn. Det kjønnsteoretiske potensial ligger blant annet i at romanen reiser spørsmålet om alle mødre prinsipielt «plutselig» kan befinne seg i et psykisk grenseland, eller om bare kvinner som også samtidig skriver på en hovedfags-

ansvaret for sin fire år gamle datter Sara. Jeg- fortelleren er altså både mor og student, og hun beskriver en rekke hverdagslige situasjo- ner i kronologisk rekkefølge under studieåret fra høsten til våren, frem til tidspunktet da hun leverer inn hovedoppgaven. Romanen viser henne i en hverdagslig situasjon der hun skal ta fatt igjen med å skrive på pc-en:

Kjøleskapet slutter å dure. Stolen skrapet mot gulvet idet jeg reiser meg, litt brått, jeg tar askebegeret og kaffekoppen, den har laget et avtrykk i Saras spisebrikke med Tigergutt på, jeg går ut i stua. Jeg må få oversikt over hvor langt jeg har kom- met, se om det lar seg gjøre. På arbeids-

bordet ligger det maskinskrevne brevet, «Vi kan dessverre ikke påta oss å trykke artikkelen i sin nåværende form», det spiller ingen rolle, artikkelen var ikke særlig god, jeg krøller sammen brevet og slipper det i papirkurven. (s. 5)

Det er interessant at den unge kvinnen fra begynnelsen av fremstår som et grensetilfelle: På den ene siden fremstår hun som en overdrevent pålitelig forteller som ønsker å formidle alt til leseren, og på den andre siden faller hun kanskje nettopp derfor inn i den litteraturvitenskapelige kategorien «upålitelig forteller». ³ Leseren er under hele lektyren fristet til å identifisere seg med moren, da alt blir sett fra hennes perspektiv. Samtidig blir denne identifikasjonsprosessen forstyrret fordi romanen også forventer at leseren tar stilling til det hovedpersonen gjør, nettopp fordi denne ikke gjør det selv på en adekvat måte. Som i de fleste gode romaner, må leseren hele tiden forholde seg til det som blir fortalt, og hvordan det blir fortalt, noe som impliserer at fortellerens stil kommer i fokus.

I den siterte åpningssekvensen forteller kvinnen til leseren at hun reiser seg fra stolen, og at hun gjør det «litt brått». Hvorfor hun gjør det akkurat slik, blir det ikke sagt noe om, og effekten er at leseren oppfordres til å danne seg en egen mening om fortellerens situasjon. For eksempel er det interessant å høre om brevet som ligger på arbeidsbordet. Fortelleren har åpenbart nettopp fått avslag på å få trykt en artikkel. Når kvinnen likevel forteller oss i en bisetning at «det spiller ingen rolle», er vi allerede på vakt. Vi lurar på om setningen er en passende gjengivelse av hennes følelser, og om hun ikke forsøker å benekte følelser hun egentlig vet hun har. Setningen «det spiller ingen rolle» virker mer som en strategisk oppfordring til seg selv enn som en spontan reaksjon på et avslag, og den er kanskje inspirert av innføringsbøker i selv-

terapi. Leseren må med andre ord gjennom hele teksten fortolke det fiktive universet, både gjennom øynene til jeg-fortelleren, den unge kvinnen, og ved å forholde seg til denne jeg-fortelleren. Ofte finner leseren ut at hennes fortolkning ikke stemmer overens med hvordan jeg-fortelleren fortolker det hun ser, og hvordan hun fortolker sine reaksjoner på det hun ser.

Den narrative teknikken Marstein bruker for å beskrive hovedpersonens indre, nærmer seg det man kaller for stream-of-consciousness. Romanpersonen noterer tankene sine med egne ord tilsynelatende umiddelbart, de er ikke bevisst formidlet til andre. Leseren tvinges inn i jeg-fortellerens innestengte verden, der alt er fokusert rundt henne og tingene i hennes synskrets, og hun er nødt til å forholde seg til jeg-fortellerens refleksjon over hvordan hun forholder seg til det hun ser, hører og føler. I anmeldelsene ble det lagt vekt på at fortelleteknikken skaper en klart klaustrofobisk følelse hos leseren (Andersen 2003:143). Ellen Johnsen skriver i hovedoppgaven «Plutselig, virkelig» at leseren tilsynelatende «plutselig» får innblikk i et annet menneskes tanker og følelser, nettopp fordi disse fremstår som uredigerte, uferdige og uavklarte, samtidig med at de er svært detaljerte (Johnsen 2004:10). Per Thomas Andersen synes at denne fortellerstilen er samtidig irriterende og god, og han knytter observasjonen opp til tekstens emne:

Handlingen i romanen er ytterst triviell og dreier seg vesentlig om jeg-personens forhold til morsrollen, til de forskjellige mennene som dukker opp i hennes tilværelse og til arbeidet med hovedoppgaven. Mens jeg leser, føler jeg irritasjon. Jeg irriterer meg fordi jeg syns boken er dårlig. Og jeg irriterer meg enda mer fordi jeg vet at det ikke er sant. Det er bare noe jeg syns fordi jeg ikke liker å høre det boken forteller

meg. Det er slett ingen dårlig bok. Tvert imot. Jeg tror den er fremragende. Men den gjør noe ubehagelig med meg. Noe beklemmende. Den utfordrer meg. (Andersen 2003:143)

Slik jeg forstår Andersen, skriver hans irritasjon seg nettopp fra at han som leser selv må fortolke det som skjer, og at han ikke minst blir tvunget til å ta stilling til denne morens måte å oppdra barnet sitt på. Han forsøker å avfeie romanens oppfordring med å si at den dreier seg om «ytterst trivielle» ting, nemlig blant annet det å være mor. Men fremstillingen tvinger ham til å ta stilling til noe han ellers kanskje ikke er vant til å ta stilling til, nemlig en konkret kvinnes måte å være mor på, og selve kravet blir for ham et kvalitets-tegn. Mens romanen gjør oppmerksom på det faktum at de fleste av oss er vant til å reflektere over vår rolle som foreldre, innebærer det å lese Marsteins roman noe så uvanlig som det å øve seg i å vurdere andres måter å oppdra barn på uten å bli moralistisk.

Formelt sett består romanen altså av morens monolog, og leserne blir kjent med datterens ord bare formidlet av fortelleren. At bare morens perspektiv blir fremstilt i teksten, er også blitt kritisert av anmelderne. I Aftenposten forkaster Hege Steinsland jeg-fortelleren som mor, fordi all hennes sympati går til det «språkløse» barnet. Ellen Johnsen skriver noe lignende i sin hovedoppgave når hun mener barnet burde ha blitt mer hørt i romanen. Morten Abrahamsen har gjort oppmerksom på at leserne ikke kommer seg ut av morens nærvær. Erle M. Stokke kritiserer i Morgenbladet (10.3.2000) romanen fordi den patetiske fremstillingen av de hverdagslige situasjoner mangler et blikk utenfra, den mangler selvironi. Det påfallende er at ingen har gått inn på å se hva jeg-fortelleren egentlig selv mener om det å være mor. Er det like lett å fordømme denne hovedper-

sonen dersom man forsøker å ta henne på alvor?

Mellom institusjon og erfaring

Jeg-fortelleren mener å være klar over at hun selv har valgt å bli mor. Midtveis i romanen reflekterer hun over hvordan det gikk til at hun fikk datteren Sara, til tross for at hun ikke lenger var forelsket i Henning:

Jeg tenker at jeg ville ha Sara, at jeg ville bli gravid selv om forholdet gikk dårlig, at jeg visste at jeg ville bli mor før det var for seint, selv om jeg var ung, og at selv om et barn ville forvanske mulighetene for å treffe en ny mann, ville jeg ha en ro og en følelse av tid hvis jeg fikk et barn; på en måte ha fått «gjort unna» den delen av livet; og at jeg slurvet med prevensjon og sikre perioder ganske med vilje, ikke helt bevisst, men med vilje. (s. 109)

Helt i tråd med det norske medier suggererer, anser fortelleren det å være mor som en «del av livet». ⁴ Å være uten barn betyr for henne å være et menneske som ikke har realisert seg fullt ut. Hun har dessuten en spesiell forestilling om hvordan det er å bli mor. Hun forteller om det til Johan, en av mennene hun treffer etter at det er slutt mellom Henning og henne: «Før jeg fikk barn så jeg for meg et bilde av meg selv som mor, omsorgsfullt bøyd over en vugge. *Smilende*, sier jeg, med den *matte gløden* mødre med stor m har i ansiktet» (s. 79). Kursiveringene antyder at hun nå distanserer seg fra den naive klisjéforestillingen om morslykken. Hun har erfart at dette bilde ikke stemmer overens med hennes virkelighet.

Melissa Gjellstad har i sin doktoravhandling *Mothering at Millennium's End* gjort oppmerksom på at jeg-fortelleren hos Marstein gjennom hele romanen forsøker å få det

bildet hun har av moderskap som institusjon, til å henge sammen med bildet hun får av seg selv som mor i det dagligdagse samspillet med datteren (Gjellstad 2004:147).⁵ Romanen viser hvor vanskelig det kan være for en ung kvinne å forholde seg til de beskrevne situasjonene ut fra sin personlige referanseramme. Fortellerens språk avslører at hun er godt utdannet, og at hun er oppdratt til å være selvkritisk. Hun er også blitt opplært i psykoanalytisk vokabular, hvilket hun gjør bruk av for å analysere seg selv. Hun har dessuten lest mye om blant annet barneoppdragelse, og forholder seg aktivt til det som skjer med datteren og forventningene som stilles til henne som mor. Som hovedfagsstudent, trolig ved et humanistisk fakultet, er hun ikke minst ekstremt kritisk mot alle former for klisjeer. Hun har et bevisst forhold til språk, noe som viser seg blant annet under samtalen med bestevenninnen:

Tonje forteller om hvor gode samtaler hun og Espen har, hvordan forholdet blir bedre og bedre, hun snakker i klisjeer. Hun er blitt så satt, tenker jeg, med den faste jobben sin og det fem år gamle forholdet, så overfladisk. Jeg tenker at det er så mye lettere for Tonje enn for meg å «sette ord på følelser», å «snakke om ting», når hun har et så uanstrengt forhold til det sentimentale og hele spekteret av klisjeer tilgjengelig. (s. 21)

Jeg-fortelleren er meget bevisst på andres språkbruk. Samtidig vet hun at hun selv også er nødt til å bruke ord andre har brukt før henne («Jeg vil ikke ha noen innunder huden min, sier jeg og bruker Tonjes klisje» (s. 11)). Problemet er at hun ikke ønsker å akseptere det, hun velger å leve i en illusjon

om at det går an å komme seg vekk fra andres ord, at det er mulig å finne ekte og autentiske uttrykk.

Fortelleren forsøker for eksempel å finne det vesentlige ved forholdet til datteren. Hun lurar på om begrepene som finnes i språket tilsvarer en autentisk følelse hos barnet. «Jeg gransker Sara innstendig hver morgen før hun skal i barnehagen og hver ettermiddag når jeg henter henne, betrakter harmonien hennes, barnet mitt er så trygt, jeg lurar på om det er ekte» (s. 113). Fortelleren opplever det som et problem at hun er nødt til å overta formuleringer fra beskrivelser i bøker om barn, at hun må skrive seg inn i en slags pedagogisk diskurs. Begrepet «trygg» er noe som kunne vært tatt fra barnehagens årsplan eller fra foreldremøter, hvor frasen om at det viktigste er å få barna til å føle seg trygge, er en gjenganger. Fortelleren prøver nå på den ene siden å applisere dette begrepet for å se om hun lykkes i rollen som mor, på den andre siden er hun skeptisk til virkelig å forholde seg til barnet sitt ved hjelp av et slikt allment begrep.

Den ambivalente holdningen til etablerte begreper og forestillinger knyttet til barndom og moderskap, kjennetegner fortelleren på flere plan. Selv om hun til tider nekter å leve opp til idealet om den perfekte moren, forsøker fortelleren likevel størstedelen av tiden å realisere det. Marsteins forteller vil forandre morsrollen innenfra, men makter det ikke. Slik reagerer hun på en tv-reklame:

En vakker, smilende mor løfter barnet sitt opp i armene i en reklame for vaskemiddel, det berører meg ikke. For det første tenker jeg ikke at vi burde hatt det så romantisk-idyllisk, for det andre, tenker jeg, har vi det faktisk sånn av og til. (s. 133)



Fortellerens uavklarte forhold til morsrollen blir her tydelig: På den ene siden vil hun distansere seg fra klisjébildene mediene gir av morsrollen, på den andre siden trøster hun seg med at hun likevel makter å leve opp til dem noen ganger. Hun vil samtidig være oppofrende og selvstendig, frigjort og blyg, konsekvent og inkonsekvent i forhold til barnet. Sara skal ikke bare se henne som mor, men også som kvinne:

[...] jeg vil at hun skal kjenne meg som noe annet enn en perfekt mor som gjennomfører en korrekt barneoppdragelse på siden av sitt eget liv. Hun skal se meg som menneske. (s. 11)

Jeg-fortelleren har åpenbart lest mer tradisjonelle feministiske tekster, samtidig med at språket hennes avslører at hun henter en del inspirasjon fra kvinneblader. Der oppfordres kvinner til å ta vare på seg selv, og Sara må derfor leke alene når jeg-fortelleren må skrive på oppgaven.

En kvinne er ikke alltid mor, minner E. Ann Kaplan om i boken *Motherhood and Representation*:

I am only a mother in relating to my child, not outside of that relation. It is precisely patriarchal culture that has essentialized and fixed the concept 'Mother' to my being-in-the-world, instead of permitting it to be a mobile part of my being that comes and goes depending on whether I am in relation or not to the child. (Kaplan 1992:41)

Men når er det på tide å være mor? Problematikken blir hos Marstein berørt fordi fortelleren skifter fra det daglige samlivet med datteren til barnefrie helger når Sara er hos faren. Hun er mye mer mor når hun er sammen med barnet, men slutter ikke

å bekymre seg når barnet er borte. Jeg-fortelleren kan ikke la være å tenke over at datteren og faren tilbringer tid sammen uten henne, og hvordan de gjør det. Når de forteller om at de har vært på kino, føler hun at hun blir sjalu på begge to:

Jeg tror det er på dem begge, at jeg er misunnelig på at de har hatt det gøy sammen, at de har hatt noe sammen uten meg. Igjen blir jeg irritert ved tanken på at jeg har hverdagen med Sara; det er jeg som må oppdra henne, mens Henning bare kan kose seg med henne. (s. 17)

Fortelleren befinner seg her i et dilemma som er vanlig for separerte foreldre, nemlig hvordan omsorgen skal deles slik at det blir best mulig for alle parter. Marsteins jeg-forteller har tydeligvis bevisst kjempet for å få den daglige omsorgen for datteren, mens hun samtidig irriterer seg over de negative sidene ved denne ordningen. Hun må balansere ønsket mellom å ha tid for seg selv og det å få tid for barnet, samtidig med at hun er tydelig redd for å miste kontrollen over barneoppdragelsen dersom hun lar faren slippe for mye til. Hun vil være den gode moren selv om situasjonen legger opp til at idealet ikke vil oppnås. Selv rett før innleveringen av hovedoppgaven, vil ikke jeg-fortelleren overlate Sara til Henning. Barnet skal også delta i disse stressende dagene.

Den psykoanalytiske diskursen

Marsteins bok beskriver hvordan moren i året 2000 forsøker å orientere seg mellom ulike diskurser. Fordi disse motstrider og underminerer hverandre, er det vanskelig å gjøre én av dem til den egne diskursen, og dette igjen forhindrer at jeg-fortelleren kan finne en stemme. I tillegg undersøker romanen også psykiske mekanismer som leder til forvirrin-

gen rundt moderskapet. Disse er jeg-fortelleren bare delvis bevisst om, men de inngår like fullt i romanens komplekse bilde av moderskap. Mens den kunstneriske fremstillingen av de sosiale diskursene forankrer romanen historisk (for eksempel er barnehagens praksis konkret situert), får den et mer teoretisk preg ved at psykoanalytisk tankegods innlemmes og utprøves i den litterære fremstillingen, for eksempel ved at den psykoanalytiske fortellingen om barnas tette samliv med moren tydelig blir gjort til et grunnmønster for plotet.⁶

Særlig gjelder det den psykoanalytiske forestillingen om mor-barn-symbiosen, som blir etablert som utgangssituasjon for fortellingen. Det er påfallende at alenemorens samvær med datteren i Marsteins roman aldri blir forstyrret av andre (kjæresten Johan elimineres så snart han truer med å forstyrre samværet). Jeg-fortellerens fortolkninger av barnets oppførsel blir verken bekreftet eller avkreftet av andre, noe som skaper inntrykket av at barn og mor i stor grad er utlevert til hverandre. Ingen ytre faktorer kan endre retningen en samtale mellom dem tar, ingen far kommer uventet hjem, ingen bestemor dukker uoppfordret opp. Følgende episode beskriver situasjonen etter en konflikt:

Sara kommer bort til meg og spør om jeg kan lese en bok. Jeg blir lettet og takknemlig, nesten yr og opprømt. Jeg kan lese, sier jeg, hva skal jeg lese? Jeg reiser meg og går etter Sara bort til sofaen. Jeg ser at hun har en mørk flekk i skrittet. Det har aldri hendt før, hun har hatt uhell tidligere òg, men da har hun kommet fortvilet og meddelt det umiddelbart. Selv var jeg renslig fra toårsalderen, så vidt jeg vet uten et eneste tilbakefall, og Sara sluttet med bleier i ganske nøyaktig samme alder. Jeg blir så lei meg, og orker ikke finne ut hvordan jeg bør reagere, jeg

vil bare vi skal ha det hyggelig nå. Jeg tror hun gjør det for å få oppmerksomhet, det er et dilemma, jeg kan ikke ignorere det, hun kan ikke gå rundt uttisset. (s. 132)

Fortelleren forsøker her tydeligvis å manøvrere seg forbi alle mulige avgrunner. 1) Hun vil ikke ødelegge for resten av tiden sammen, 2) hun nekter å gi barnet inntrykk av at det er helt greit å tisse på seg, 3) hun vet at hun ikke bør gjøre barnet usikkert ved å la det vite at det har hatt et uhell, og 4) hun er fortvilet over at hun ikke forstår hvorfor dette skjedde akkurat nå. Det er tydelig at hun har lest bøker om oppdragelse, siden hun fortolker det å tisse seg ut som et tegn på at Sara vil ha oppmerksomhet. Samtidig ser hun at disse bøkene er til lite hjelp når det kommer til den konkrete situasjonen, dessuten har hun sine egne følelser å forholde seg til. Hun blir lei seg, fordi hun vet at hun er klar over at det å tisse på seg også kan være et tegn på dypere usikkerhet hos barnet, og hun vil helst ikke se dette i øynene. Dessuten er hun sliten, hun vil i det hele tatt ikke forholde seg til dilemmaet som barnet har stilt henne ovenfor. Nå er hun lei av å være mor, men kan ikke innrømme det uten samtidig å innrømme at hun er en dårlig mor.

Ved flere anledninger blir leseren gjort oppmerksom på at fortelleren åpenbart identifiserer seg med barnet. Det kan se ut som at moren synes det er vanskelig å se barnet som et individ som hun ikke helt kan kontrollere. Fordi barnet en gang har vært en del av morskroppen, blir det for moren i Marsteins roman åpenbart fristende å «glemme» fra tid til annen at datteren er et atskilt individ med en egen kropp. Nancy Chodorow har hevdet at identifikasjonen mellom mor og barn er større dersom barnet har samme kjønn som moren (Chodorow 1978). Marsteins roman fremstiller og nærmest diskuterer denne teorien, når hun lar moren stadig sammenligne

datterens oppførsel med sin egen på samme alder. Dersom barnet reagerer annerledes enn moren gjorde det i sin tid, tolker hun det negativt. Hun blir overrasket dersom barnet ikke oppfører seg slik hun forutser det. Reaksjonen er da å se barnet ikke bare som annen, men som en absolutt annen. Barnet blir til en fremmed person for moren. Jeg-fortelleren ser ut å pendle mellom tanken om å kunne forstå barnet umiddelbart, og følelsen av å ikke kunne forstå det i det hele tatt. Leseren legger merke til at fortelleren i begge tilfeller ikke anerkjenner datteren som et (atskilt) menneske.

ikke er stille i fem minutter slipper jeg henne ikke ut igjen. Hun blir stille, hun lyster. (s. 130)

Marsteins forteller er samtidig klar over at det egentlig ikke handler om å ta en time-out, men om å ta hevn. Konflikten med barnet minner henne om konflikter hun hadde med sin egen mor, og den gang følte hun at hun i altfor stor grad var underlagt morens overmakt. Del av hevnen består i å sette seg i morens situasjon, å herme etter morens oppdragelsesmetoder selv om hun er klar over at disse er dårlige. Situasjonen glir over fra

Marsteins roman viser hvordan en mor kan ha vanskelig for å kunne forlate forestillingen om at forholdet til barnet er symbiotisk, samtidig med at hun lar moren streve med å løse seg fra forholdet til sin egen mor.

Episoden da jeg-fortelleren låser datteren inn på badet, er et eksempel på denne enten-eller-tenkningen. Situasjonen begynner med en hverdagslig kranjel som oppstår fordi moren ønsker å skrive på oppgaven, mens datteren leker i stuen og snakker ustanselig. Pedagogisk korrekt forsøker moren å løse konflikten ved å ha en «time-out» for barnet. Begrepet er hentet fra den pedagogiske diskursen, slik den blant annet er etablert gjennom engelske tv-serier om foreldre som sliter med barneoppdragelsen. De tilkaller «nannies» som hjelper dem med å ordne opp i situasjonen. En time-out innebærer å fjerne barnet fra konfliktszenen:

et oppgjør med datteren til et oppgjør med moren:

Jeg har alltid hatt klaustrofobi, tenker jeg, derfor stenger jeg Sara inne. Så enkelt er det. Og jeg blir rasende når hun ikke får panikk. Da jeg var liten turde jeg ikke låse døra på do, *i tilfelle den skulle gå i vranglås*. Jeg sov med døra åpen og nektet å bruke gensere med trang hals. Mamma stengte meg inne i kottet når jeg ikke lystret, hvorfor virket det ikke, tenker jeg, når det var en sånn terror å være innestengt i det skapet, jeg forstår ikke hvorfor hun fortsatte med det. (s. 130)

Jeg når et punkt, ikke betydelig lavere enn normalt, og jeg lempet henne bestemt inn på badet, låser døra og sier at hvis hun

Jeg-fortelleren reflekterer over at det var feil at moren stengte henne inne. Likevel forsøker hun å være konsekvent (også dette et kjent

begrep fra den pedagogiske diskursen). Hun lar datteren sitte på badet i fem minutter, «som jeg har sagt, kanskje sju; den tida det tar for å røyke en sigarett litt hektisk» (s. 131). Røyken er et ytterligere tegn på at scenen egentlig innebærer et oppgjør med moren: Denne fikk aldri vite at hun røykte. Fortelleren måtte alltid skjule det. Delvis er jeg-fortelleren klar over at det hun gjør ikke samsvarer med datterens oppførsel, men er et resultat av hennes egen psykiske situasjon. Time-uten blir plutselig et resultat av ønsket om å «få barnet vekk når man ikke holder ut å ha barnet i samme rom» (s. 131). Moren har vanskelig for å godta at barnet ikke lenger lever i en symbiose med henne, og at hun derfor må forholde seg til dets annenhet. Samtidig ønsker hun seg barnet vekk, at det skal være atskilt fra henne.

Romanen gir nærmest inntrykk av å prøve ut Melanie Kleins og Julia Kristevas teorier om individets tilblivelse når den lar jeg-fortelleren utspille ubearbeidede konflikter fra hennes primærnarsissistiske fase, som i romanen blir hentydet til gjennom forholdet til den egne moren, i forhold til datteren. Romanteksten fremhever morens forsøk på å benekte at datteren er en annen, atskilt fra moren, i avsnitt der jeg-fortelleren gjengir minner fra graviditeten. Mens hun var svanger ønsket den unge kvinnen å se det ufødte barnet som en del av sin kropp. Graviditeten fremstår nærmest som et forsøk på å overvinne menneskenes atskillelse:

Jeg husker da jeg var gravid, at jeg lurte på om jeg kunne kjenne smerte i fosteret. At jeg spurte legen om det med en liten latter, som om det var en spøk og ikke et seriøst spørsmål, at han tok meg alvorlig og sa at fosteret hadde sitt eget nervesystem helt fra begynnelsen. Jeg tenker på det som fantomsmerter, når jeg ikke «får tak på henne», ikke klarer å behandle

henne på måter som lindrer smerten, jeg tenker at smertens objekt er utenfor kroppen men tilhører den likevel, på et eller annet nært, klebrig vis, jeg tenker på fødselen som en amputasjon. (s. 16)

Beskrivelsen av hovedfigurens tanker synliggjør mulige konsekvenser av disse psykiske mekanismene. Jeg-fortelleren irriterer seg over å måtte tolke og lese datteren på samme måte som hun må gjøre det med andre mennesker, fordi det nå ikke lenger eksisterer en direkte kontakt mellom mor og barn. Da fortelleren blir slått av innsikten i at datteren er en annen, får denne noe nærmest ugjenkjennelig voksent over seg:

Sakte og uhyggelig kontrollert snur Sara hodet til sida, legger panna mot badekarkanten og lukker øynene, hun ligner et voksent menneske som vil vise endelig resignasjon på et annet menneskes vegne. (s. 131)

Jeg-fortelleren går stadig ut fra at hun burde vite hva som foregår i datteren. Hun synes det er vanskelig å akseptere at hun ikke kan tyde med absolutt sikkerhet hva datteren tenker og føler. I stedet for å høre etter hva datteren faktisk sier, tolker hun gjerne reaksjonene hennes altfor fort med utgangspunkt i opplevelser fra sin egen barndom.

Alenemor eller Maria

Marsteins roman viser hvordan en mor kan ha vanskelig for å forlate forestillingen om at forholdet til barnet er symbiotisk, samtidig med at hun lar moren streve med å løse seg fra forholdet til sin egen mor. Jeg-fortelleren lukker bildet av moren inne i seg og kan ikke helt frigjøre seg fra det. Det er påfallende at sommerferiene, tidspunktet når jeg-fortelleren vil være en god mor, blir tilbrakt hos

bestemoren, det vil si hos jeg-fortellerens mor:

Jeg tenker på dagene hos mamma, Sara som badet i det oppblåsbare bassenget, mamma og jeg på den glohete verandaen, husholdningssaft med isbiter, lufta sto helt stille, mamma satt i svær hvit bh, våt i valkene på magen, hun leste Hjemmet eller Se og Hør, jeg leste *fag*. (s. 6)

Jeg-fortelleren forsøker å distansere seg både fra husholdningssaften, den hvite bh-en, valkene og bladene moren leser. Samtidig registrerer hun at datteren tydeligvis trives godt i dette miljøet, og hun er ment til å trives. Romanen understreker et faktum som har blitt påpekt av psykoanalytikere, nemlig at det å bli mor alltid innebærer å måtte relatere seg til sin egen mor. Hva skal vi overta av det bildet av moderskapet vi vokste opp med, og hvordan skal vi gjøre morsrollen til vår egen?

Utfordringen for Marsteins forteller består i å finne frem til et eget morsimago, og med det knytter romanen an til en mer overordnet identitetsproblematikk. Et av forsøkene på å finne sin egen plass i verden består i at jeg-fortelleren (ubevisst) identifiserer seg med jomfru Maria. Ifølge Marina Warner er konstruksjonen av Maria-skikkelsen knyttet til hennes absolutte kyskhed (Maria står hinsides seksualitet), hennes sublim makt i kombinasjon med underkastelse (Maria er himmelens dronning og bøyer samtidig sine knær foran sønnen sin) og overvinnelsen av døden (Maria blir overført levende til himelen) (Warner 1990). Julia Kristeva har forklart Maria-skikkelsens popularitet psykoanalytisk, ved å argumentere for at myten om den rene jomfruen imøtekommer menneskets behov for å etablere en fantasi som kan hjelpe det til å leve med sår som det ble merket av i den primærnarsissistiske fasen (Kristeva 1986). Oppdagelsen av å være atskilt, kjønn

og dødelig hører til traumene et menneske må kunne forholde seg til, og nettopp disse imøtekommer den kyske, altforstående og udødelige jomfruen. Men Kristeva gjør også oppmerksom på at Maria som mor ikke lenger kan tilby en fullgod løsning for moderne kvinner, da hennes skikkelse i altfor stor grad er blitt utnyttet av det patriarkalske samfunnet. Konstruksjonen av den rene jomfruen som tilber sin sønn, strider imot kvinnes emancipasjonsbevegelse, blant annet når den fratar dem retten til å utleve sin seksualitet.

Marsteins roman anskueliggjør problematikken når alenemoren i romanen ubevisst etterligner Maria-skikkelsen: Jeg-fortelleren forsøker å bo alene, hun forlater barnefaren, hun avbryter forholdet til andre menn, hun forsøker til og med å undertrykke sin seksualitet. Som jomfru Maria, kirkens dronning, har hun makt som hun utøver både over barnet og over tilfeldige venninner og menn. Som jomfru Maria, står hun også ensom: Hun inngår ikke i noen fellesskap med andre kvinner. Hun reduserer etter hvert kontakten både til venninnen Tonje og til moren. Til tross for sin selvskapte opphøyde posisjon, må Marsteins jeg-forteller likevel oppleve at (det ubevisste) forsøket på å bli til en moderne Maria, forblir problematisk: Det strider mot moderne emansipasjonsdiskurser som konsentrerer seg rundt begreper som selvstendighet, myndighet og ansvarsfølelse. Konklusjonen blir at jeg-fortelleren fortsatt forblir uten orientering mellom de ulike moderskapsdiskursene, blant dem diskursen om jomfru Maria.

Planen om å skrive hovedfagoppgaven på ekstremt kort tid kan fortolkes som et annet forsøk på å vinne kontroll over den uholdbare situasjonen. Når jeg-fortelleren mister kontrollen som mor, kompenserer hun med å skrive på oppgaven, selv om det skaper flere problemer i forhold til datteren. Jeg-fortelleren er ekstremt disiplinert med skrivingen, setter seg daglig foran pc-en og opplever

lykke når hun får teksten til å forme seg etter hennes forestillinger. At det å skrive og produsere oppgaven for henne fungerer som et nytt eller alternativt svangerskap, og at oppgaven med andre ord blir til et nytt eller alternativt barn, blir bekreftet når jeg-fortelleren mot slutten av romanen sammenligner innleveringen av oppgaven med en barnefødsel:

Opgaven har vært i hodet mitt hver time fra den var påtenkt, tenker jeg. Det blir en forløsningsdepresjon, som fødselsdepresjonen etter Sara. Sara sliter med den trange, nyvaskede strømpebuksa. Jeg husker at jeg idet jeg hadde født Sara og hun lå blodig og klebrig på magen min tenkte, hva nå? Det verste av alle uttrykk, hva nå? (s. 242)

Å innlevere oppgaven vil støte jeg-fortelleren ut i et like stort vakuum som barnefødselen i sin tid gjorde. Mens skrivingen av oppgaven gir jeg-fortelleren en følelse av kontroll, fordi hun vet hva hun vil med teksten og hvordan hun skal bearbeide den, fortøner det å lete etter en jobb seg som en like ensom og vilkårlig prosess som barneoppdragelsen. Hva nå? Når leseren reflekterer over konsekvensen av jeg-fortellerens utsagn, begynner hun å bli bekymret for alvor: Hvordan skal det gå videre med mor og barn når moren mister oppgaven som et fast holdepunkt i livet? Fortelleren er selv skremt når hun tenker på fremtiden:

Jeg forstår at den vanlige eksamenstomheten kommer til å trå til med sterkere kraft enn noen gang, å gi fra seg oppgaven vil bli et intenst antiklimaks, at tanken: hva skal jeg ta meg til nå? vil bli vanvittig. Jeg prøver å ikke tenke på det; jeg skal bruke masse tid på Sara nå, tenker jeg. (s. 202)

Mens oppgaven gjennom romanen har gitt jeg-fortelleren en følelse av å ha kontroll over livet sitt, og slik kompensert for manglende kontroll med henblikk på moderskap, skal Sara åpenbart kompensere for ensomhetsfølelsen etter innleveringen av oppgaven. Men leseren kan neppe se denne løsningen som noe positivt, og hun spør seg hvorvidt Sara egentlig har godt av å være så mye sammen med sin mor?

Polyfoni eller psykose?

Marsteins roman viser eksemplarisk at kvinner i det 20. og 21. århundret står overfor et mangfold av diskurser om moderskap, og at konsekvensen blir at de ikke kan sette erfaringene sine på begrep. Feminismen har slått den gamle diskursen i stykker, men ikke forklart moderne kvinner hvorfor de fortsatt ønsker å få barn.⁷ Oppsplittelsen av et patriarkalsk og riktignok undertrykkende bilde av moderskap har ledet til en rekke fritt flytende alternative diskurser. *Plutselig høre noen åpne en dør* viser hvordan disse også splitter opp subjektet innenfra, når de er kunstnerisk fremstilt som deler av et altfor kontrollerende over-jeg hos hovedpersonen. Jeg-fortelleren er preget av psykotiske trekk, uten at teksten selv blir fordømmende.

I motsetning til det man skulle tro, viser fortellingen til Marsteins mor at hun egentlig ikke har en stemme, her ment som muligheten, evnen og anledningen til å gi uttrykk for sin subjektivitet. Jeg-fortelleren siterer fra ulike diskurser, og monologen hennes er gjennomvevd av slogans om barneoppdragelse, venners og foreldres ord, dessuten datterens om seg selv og datterens om moren. Til tross for at disse fremmede ordene formelt sett hører til moren som romanfigur, splitter de opp monologen innenfra, fordi de konstituerer det en med romanteoretikeren Mikhail Bakhtin kan beskrive som hybride konstruk-

sjoner (Bakhtin 1979). Langt fra å etablere en enhetlig og allmektig «morsmonolog», fremtrer Marsteins roman som sammensatt av dialogiserte, og objektiverende biter tekst, som en mosaikk av sitater.

Plutselig høre noen åpne en dør må av den grunn karakteriseres som ekstremt polyfon, det vil si som en tekst der utallige stemmer kan høres samtidig, og der disharmoniene er tydelig markerte og ikke glattet over. Som moderne roman, skiller Marsteins tekst seg fra andre typer prosa ved at den ikke etablerer én stemme (forfatterens eller hovedpersonens) som dominerende. Stemmene likestilles, og de objektiveres, dvs. fremstilles som noe som eventuelt kan kritiseres ved at det alltid finnes flere alternative perspektiv. Marsteins roman blir til en tankevekkende fortelling om det å være mor fordi den ikke er en normativ beskrivelse av moderskapet. Samtidig kan det faktum at moren ikke klarer å etablere en entydig stemme også erkjennes som problematisk: Det estetiske uttrykket understreker at jeg-fortelleren er en person som ikke er sikker i sin identitetsopplevelse.

Til tross for at jeg-fortelleren for seg selv opprettholder illusjonen om at forholdet mellom henne og Sara er helt normalt, går det etter hvert opp for leseren at barnet gjennomgår en klart negativ utviklingsprosess. Det begynner å drømme vondt om natten, tisser på seg, oppfører seg stadig verre og har flere konflikter med andre barn i barnehagen. Samtidig har moren mindre og mindre interesse for dette og har mindre og mindre tid og overskudd til å møte barnets behov. Bare små detaljer lar leseren ane at jeg-fortelleren for seg selv nekter å se på hvilken utspekulert måte hun forsøker å manipulere barnet, noe hun klarer å dekke over ved hjelp av tillærte fraser. Det nevnes forskjellige steder i teksten en konflikt om en lue: Jeg-fortelleren har latt barnet velge en lue, fordi hun synes det er riktig at et barn skal få lov til å velge selv. Men:

Det er tett med små dråper på Saras lue; regnet preller av det syntetiske stoffet. Jeg irriterer meg stadig over hvor stygg den er. Barn har notorisk dårlig smak, tenker jeg, og det er en hårfin balanse mellom å la dem få utløp for den dårlige smaken og å presse den voksnes smak på dem. Av og til anerkjenner jeg løgnaktig Saras dårlige smak. Men jeg tror hun gjennomskuer meg. (s. 31)

Jeg-fortelleren liker ikke denne luen, og hun kan ikke anerkjenne at barnet har en annen smak enn hun selv. Moren vil heller ikke at Sara leker med barbie-dukken hun fikk av onkelen. Moren synes at dukken fra et feministisk perspektiv er noe helt forferdelig, og at den i tillegg er et billig eksemplar av en barbie-dukke, ikke en gang en ekte en. Mot slutten får leseren vite at både luen og barbie-dukken ligger i bunnen av klesskapet. Jeg-fortelleren «tror hun [Sara] har glemt begge deler» (s. 237). Setningen blir ikke kommentert videre, og leseren får en følelse av uhygge: Det ser ut som om moren benekter for seg selv at hun bestemmer over datterens smak. Hun later som om hun er forståelsesfull og storsinnet, mens hun egentlig er kontrollerende og overstyrende. Leserens lurer på om moren ikke riktig klarer å skille mellom det som faktisk skjer, og det som hun tror skjer. I hvor stor grad har hun mistet kontakten med virkeligheten? Jeg-fortellerens fortolkning av virkelighet, og det som leseren mener skjer, stemmer i alle fall ikke lenger overens.

Kanskje blir leseren mest utfordret til å ta stilling til morens måte å være på, når denne beskriver hvordan hun fysisk deltar i lekene til datteren. Ved flere anledninger mister moren kontrollen over leken, og spørsmålet om hun blir voldelig, og hva vi så måtte mene med begrepet, trenger seg på. Leserens vurderingsevne utfordres ved at hun står overfor en

svimlende avgrunn av mulige fortolkninger. Jeg-fortelleren beveger seg stadig tettere opp mot grensen til det normale, samtidig med at denne grensen i seg selv blir avslørt som problematisk. Det er uhyre vanskelig i de enkelte tilfellene å kunne entydig slå fast hvorvidt jeg-fortelleren gjør seg skyldig i overgrep eller ikke. I et avsnitt, som vel må tillegges betydning blant annet fordi den inneholder en setning (den eneste i romanen) som henspiller til romanens tittel, beskrives en slags katt-og-mus-lek som plutselig slår over til å være noe annet, noe farlig. Moren later som om hun forsøker å bite i datterens fingrer:

Så er jeg uheldig, hun er treg, uoppmerksom, eller jeg er for rask eller glemmer at jeg ikke i virkeligheten forsøker å bite henne; Saras pekefinger er mellom fortene mine idet jeg smeller dem sammen. Jeg slipper umiddelbart. Jeg tenker på Henning og Eva innenfor døra. Saras ansikt har stivnet i et uttrykk som ligner skrekk, hun holder fingeren der jeg slapp den, rett ut i lufta. [...] Først da jeg bryter sammen i gråt fordi dette er mer enn jeg kan mestre, begynner hun å gråte, vi gråter begge to mens vi ser på hverandre, og jeg hører noen åpne en dør. (s. 196)

Hvorfor tenker jeg-fortelleren at Saras ansiktsuttrykk «ligner på skrekk»? Er det ikke naturlig å anta at det er skrekk Sara gir uttrykk for etter at moren bet henne? Vil jeg-fortelleren ikke se virkeligheten i øynene? Og: hvorfor får vi rett etterpå vite at jeg-fortelleren hører hvordan en dør blir åpnet; hvilken betydning har det for henne, og hvilken skal den få for oss? Det er også usikkert om jeg-fortelleren virkelig hører en dør bli åpnet, eller om hun bare innbiller seg det. Kanskje blir døren i hennes indre til et bilde, kanskje hun føler at hun blir observert? Hendelsen finner sted i huset til barnefarens nye sam-

boer Eva. Henning og Eva sover bare noen meter fra sofaen der Sara og moren leker. Tror jeg-fortelleren at hun blir forfulgt, at hun er under observasjon fordi hun er mor? Den lille setningen om døren som blir åpnet, viser frem morens doble situasjon som mektig og avmektig, og den klarer å utfordre leseren til å ta stilling til jeg-fortellerens liv. Men leseren har vanskelig for å avgjøre hvorvidt jeg-fortelleren forholder seg adekvat til omverdenen, om hun fortsatt kan lese dens tegn.

Freud har karakterisert et forhold der jeget ikke klarer å forholde seg til virkeligheten som en psykose (Freud 1975:334). I motsetning til en neurose, der et individ fortolker deler av virkeligheten om til noe annet, mister individet i en psykose fullstendig realitetssansen. Den uhyggelige følelsen som Marsteins roman fremkaller hos leseren, skyldes ikke minst det at leseren lurar på hvorvidt Marsteins alenemor mister kontrollen over skillet mellom virkelighet og fiksjon. Dette spørsmålet er det vanskelig å ta stilling til, ikke minst fordi jeg-fortelleren allerede er etablert som en upålitelig person. I tillegg vil svaret på spørsmålet – kan alenemoren karakteriseres som psykotisk eller ikke – få avgjørende konsekvenser for vår vurdering av hennes status som omsorgsperson. Barn er avhengige av å kunne stole på foreldrene og deres uttrykk som autentiske, fordi de først er i ferd med å lære seg å lese disse. Viktigheten av at barn utvikler evnen til å kunne tolke sine medmeneskers uttrykk entydig, blir anskueliggjort av Marstein. I kommunikasjonen med barna bør foreldrene føle at deres ord betyr noe, at de kan finne seg igjen i diskursen de skriver seg inn i. Men Marsteins roman viser hvor vanskelig det kan være å klargjøre konkret *når* foreldre ikke lenger klarer å gi barna «tryggheten» de åpenbart trenger.

Når jeg-fortelleren mot slutten av romanen gjentatte ganger overfor seg selv hevder at hun elsker barnet høyt, og at hun vil gjøre

alt for det, så opplever hun det som en hul gjenklang. Det ser mer ut som om Marsteins alenemor tror hun elsker barnet fordi det blir forventet av henne. Å elske barnet er det riktige når man er mor: «Ingenting betyr for meg mer enn henne, tenker jeg. Jeg har aldri elsket noen så høyt som henne» (s. 256). Jeg-fortelleren legger selv merke til at hun ikke har noen autentiske ord for å fortelle om sitt forhold til datteren. Hun vil gjerne si noe til Sara som «knytter oss sammen, noe hun vil forstå med en gang», hun vil med andre ord sette begrep på det at hun vil være Saras mor. I stedet spør hun: «[...] skal vi ta jordbæris på pannekakene?», og hun registrerer selv at disse ordene ikke tilsvare situasjonen. Hun benytter seg av en frase, noe hun har sagt før. Dette til tross for at hun vet at ordene ikke kan gi uttrykk for det hun vil si, i alle fall ikke i situasjonen hun befinner seg i, nemlig i etterkant av en krangel. Hun føler at hun bare siterer: «Jeg tenker at jeg sier det som om det var fra en sang» (s. 256). I stedet for å samtale med barnet, synger hun med ord hentet fra andre kontekster.

Marsteins roman peker på hvor vanskelig det er å snakke om det å være mor i hverdagslige ord. Denne vanskeligheten overføres takket være de estetiske teknikker også på leseren, som identifiserer seg med romanens perspektivbærer, og som plutselig ser seg satt overfor et lignende dilemma som jeg-fortelleren står overfor i romanen. Hvordan skal vi forholde oss til det å være mor? Morsbegrepet er, kanskje i større grad enn andre begreper, preget av følelser fordi vår oppfatning av hva en mor er har sine røtter i vår egen opplevelse av å ha en mor. Psykoanalytiske forskere hevder at vi holder fast ved noe av vår opprinnelig barnslig-affektive holdning til morsskikkelsen, også når vi etablerer en mer bevisst forestilling om moderskap. I forlengelsen av det har litteraturforskere ment at litterære tekster tradisjonelt splitter opp moderskap

i en beskrivelse av den oppofrende lidende moren, eller den onde moren som barnet må løsrive seg fra, og som det må få kontroll over (Kaplan 1992). Lesernes reaksjoner på tekster som *Plutselig høre noen åpne en dør* kan tyde på at de er vant til å forholde seg til slike skjemaer: Kritikerne og forskerne er tydelig preget av en nokså ureflektert forestilling av hva som er «gode» mødre, og hvordan de bør fremstilles i litterære tekster. Men Marsteins roman forhindrer en slik naiv tilnærming til moderskap, blant annet ved at jeg-fortelleren eksplisitt reflekterer over et slikt svarthvitt bilde. Marsteins tekst utsetter oss for en fremmedgjørende erfaring, der vi må ta fra hverandre en tilsynelatende helhet som vi først under destruksjonsprosessen erkjenner som kompleks, før vi kan sette bitene sammen igjen på nytt.⁸ Den polyfone romanteksten lar oss bli bevisst de utallige klisjeene som styrer jeg-fortellerens tenkning, fordi den viser dem frem kritisk. *Plutselig høre noen åpne en dør* kan på den måten ses som et viktig innlegg i en mer omfattende, nødvendig dialog omkring det å være mor. Den litterære teksten har et klart kjønnteoretisk potensial, samtidig med at det kjønnspolitiske anliggende provoserer frem et estetisk uttrykk av høy litterær kvalitet. ★

Litteratur

- Abrahamsen, Morten 2000. «Litterær prevensjon». Anmeldelse, VG 7.3. 2000.
- Andersen, Per Thomas 2003. *Tankevaser: Om norsk 1990-talls litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bakhtin, Michail M. 1979. «Das Wort im Roman». I: Michail M. Bakhtin og Rainer Gröbel: *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berg, Anne Kari 2000. «Vrangsiden av morskjærligheten». Intervju med Trude Marstein. *Familien* 12.
- Booth, Wayne C. [1961] 1983. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chodorow, Nancy J. 1978. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Danielsen, Hilde, Haldis Haukanes og Tone Lund-Olsen 2000. «Den gode mor og det trange Moderskapet». *Syn og Segn* 3.

- Foucault, Michel 1999: *Seksualitetens historie I: Viljen til viten*, [Oslo]: EXIL.
- Freud, Sigmund 1975. «Neurose und Psychose». I: *Psychologie des Unbewussten*. Studienausgabe III. Frankfurt am Main.
- Gjellstad, Melissa L. 2004. *Mothering at Millennium's End: Family in 1990s Norwegian Literature*. Doktortradsavhandling. University of Washington 2004.
- Johnsen, Ellen 2004. *Plutselig, virkelig – om språk, erkjennelse og identitetsproblematikk i to nyere, norske romaner*. Hovedoppgave, Universitetet i Bergen.
- Kaplan, E. Ann 1992. *Motherhood and Representation. The Mother in Popular Culture and Melodrama*. London og New York: Routledge.
- Kristeva, Julia 1986. «Stabat mater». I: Toril Moi (red.): *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Kvamme, Siri M. 2000. «Ei god mor er ei død mor.» *Syn og Segn* 2.
- Marstein, Trude [2000] 2001. *Plutselig høre noen åpne en dør*. Oslo: Oktober.
- Moi, Toril 2004. «Morderskapsmasen». *Morgenbladet*, 2.1.2004.
- Rich, Adrienne 1986. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- Steinsland, Hege 2000. «Kontroll og maskerade». Anmeldelse, *Aftenposten* 1.3.2000.
- Stokke, Erle M. 2000 «Hverdagsanalyser». Anmeldelse, *Morgenbladet* 10.3.2000
- Warner, Marina [1976] 1990. *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. London: Pan Books.
- 5 Gjellstad tar blant annet utgangspunkt i Adrienne Richs bok *Of women born. Motherhood as Experience and Institution* (Rich 1986).
- 6 Jeg er her inspirert av E. Ann Kaplans tilnærming til representasjoner av moderskap. I *Motherhood and Representation* vil hun se på mødre i film og litteratur «[...] as produced through tensions between the level of the 'historical' (I use the word, for want of a better, to indicate the level of social institutions, political/economic discourses, scientific/technological developments), and the level of the 'psychoanalytic'» (Kaplan 1992, s. 6).
- 7 Dette observerte Kristeva så tidlig som i 1977 (Kristeva 1986). I artikkelen «Stabat mater» kaster hun lys over forholdet mellom feminisme og moderskap.
- 8 Er det slike overveielser som har ført til at bokomslaget er utstyrt med en tegning som minner om en byggeanvisning fra Ikea?

Suddenly psychotic? Trude Marstein's modern motherhood

This article argues that Trude Marstein's novel *Plutselig høre noen åpne en dør* (Suddenly hearing someone open a door) (2000) contains a serious discussion of motherhood as a historical and ideological concept. The protagonist, a young single mother, describes in detail the daily interaction with her four-year-old daughter during the time the mother finishes her master thesis. She is confused, not only because she cannot match her experiences with the image of motherhood she meets on TV, in women's magazines and theories of pedagogy; she also strives to come to terms with her own feelings and possible psychoanalytical explanations of these feelings. The article makes the claim that Marstein's polyphonic novel is especially suited to express the many divergent discourses on motherhood that women have to face in the 21st century. The literary text does not only bring out the complexity of the situation of mothers, but demands that readers confront the consequences the situation has for how mothers raise their children.

Noter

- 1 Anne Oterholm: *ikke noe annet enn det du vil*, Oslo: Gyldendal, 1995; Tore Renberg: *Matriarkat*, Oslo: Tiden, 1996; Hanne Ørstavik: *Kjærlighet*, Oslo: Oktober, 1997; Roger Kurheim: *Lekestue*, Oslo: Cappelen, 1997; Trude Marstein: *Plutselig høre noen åpne en dør*, Oslo: Oktober, 2000; Merete Morken Andersen: *Hav av tid*, Oslo: Gyldendal, 2002; Marita Fossum: *Forestill deg*, Oslo: Oktober, 2005. Listen er ikke fullstendig.
- 2 Jeg bruker begrepet diskurs i tilknytning til hvordan Michel Foucault bruker det i *Seksualitetens historie I, Viljen til viten* (Foucault 1999). Hos Foucault er en diskurs konstituert av språkpraksisen slik den utøves innenfor ulike vitensdisipliner.
- 3 Teorien om den upålitelige fortelleren ble utviklet av Wayne C. Booth i boken *The Rhetoric of Fiction* (Booth 1983). Booth mener at en leser så lenge stoler på det bildet fortelleren tegner av virkeligheten, til signaler i teksten forårsaker at leseren blir mistroisk mot fortelleren.
- 4 Toril Moi har i *Morgenbladet* skapt begrepet «morderskapsmasen», for å markere presset som det simple faktum at mødre stadig avbildes og intervjues i massemediene, utøver på kvinner i fruktbar alder (Moi 2004).



KOMMENTAR

AV KAREN SJØRUP

Kønsforskningens historie i Norge og Danmark set fra et dansk perspektiv

Programstyrets danske medlem gjennom sju år gir her et ettertenksomt blikk på dansk og norsk kjønnsforskning. Det forskningspolitiske klimaet i de to landene trekkes fram når likheter og forskjeller diskuteres. Har vi det mye bedre her til lands?

Når man som jeg har været aktiv i dansk kønsforskning siden dens begyndelse i midten af 1970'erne og de sidste syv år har været medlem af det norske programstyre for kønsforskning, gør man sig en del betragtninger over forskelle og ligheder mellem kønsforskningens udvikling i de to nabolande. Nogle gange undrer man sig over, hvor synkront de teoretiske debatter og internationale giraffer dukker op i de to lande, mens man andre gange undrer sig over, hvordan nogle holdninger og indsigter kan være helt selvfølgelige i det ene land og fraværende i det andet. På mange måder ligner udviklingen i kønsforskningen i

ning. De ressourcer, som her er blevet tildelt til området, har været helt specifikke satsninger. Det gælder fx Køn i Akademia, en mindre satsning til en særlig undersøgelse af kvinders vilkår i akademia, og FREJA-programmet, der var et program, der ikke særskilt handlede om kønsforskning men derimod om ligestilling, nemlig at rekruttere yngre kvindelige forskere generelt og særligt til naturvidenskab.

I Norge har man et særskilt styre for kønsforskningen under Forskningsrådet, der er ansvarlig for videnskabelig kvalitet og fordeling af ressourcer blandt indkomne forslag til de enkelte opslag. I Danmark har midler til

Nogle gange undrer man sig over, hvor synkront de teoretiske debatter og internationale giraffer dukker opp i de to lande.

Norge og Danmark siden 1970'erne hinanden – og dog så alligevel ikke. De forskellige samfundsøkonomiske og politiske udviklinger i de to lande har skabt markant forskellige vilkår for forskningen, som også påvirker denne på vidt forskellig måde. Ikke mindst efter år 2000, hvor kønsforskningen i Danmark har særdeles trange kår, mens den i Norge blomstrer trods de nye former for forskningsdisciplinering, som præger både form og indhold i forskningen i bekymrende retning.

De institutionelle rammer

I Norge står man nu ved indgangen til det tredje kønsforskningsprogram, efter at det norske forskningsråd har gennemført to programmer i de forløbne 12 år og tilsvarende fordelt ca. 83 mio. norske kroner til kønsforskningen. I Danmark har der aldrig været en tilsvarende tildeling af ressourcer til kønsforsk-

kønsforskningen været fordelt fra de siddende forskningsråd, hvoraf ingen har kønsforskning som særligt ansvarsområde.

I Danmark havde man fra midten af 1980'erne og frem til 2006 en national koordinator for kønsforskning, som dog ikke havde nogen ressourcer til fordeling til kønsforskning med derimod til koordination af samme. Dette er sket i nær kontakt med Foreningen for kønsforskning i Danmark, der samtidig udgiver tidsskriftet *Kvinder, Køn & Forskning*, som har koordinatoren som redaktør.

Men fra 2006 efter omorganiseringen af universiteterne i Danmark er kønsforskningskoordinationen blevet indlejret på Københavns Universitet, og de ressourcer, som primært stammede fra Videnskabsministeriet, der hidtil havde betalt for funktionen, forsvandt. Derfor er det nu op til Københavns Universitet at prioritere natio-

nale opgaver for kønsforskningskoordinationen.

I Norge har *KILDEN* fungeret som et center for formidling af kønsforskning i tæt samarbejde med Forskningsrådet. Det betyder således, at *KILDEN* aktivt bidrager til at fremme publiceringen af norsk kønsforskning og til at inspirere forskerne at skrive artikler i internationale tidsskrifter samt at formidle i andre medier nationalt. I Danmark har *KVINFO* på papiret en tilsvarende forpligtelse til at formidle kønsforskningen, men under alle omstændigheder fungerer *KVINFO* ikke primært som sådan. *KVINFO* udgiver det journalistiske web-tidsskrift *Forum for køn og kultur* og huser blandt andet også en mentorordning for indvandrerkvinder og tager del i det, som i Danmark kaldes *Det arabiske initiativ*, samt endelig huser det databasen *Kvinder på linien*, som formidler viden om kvinder med særlig ekspertviden til pressen, offentlige myndigheder og erhvervslivet.

NIKK – Nordisk institutt for kunnskap om kjønn (oprettet 1995) er placeret i Oslo tæt op ad Senter for tværfaglig kjønnsforskning på Universitetet i Oslo. Formålet med NIKK var ved oprettelsen at samle og koordinere kønsforskningsressourcerne i de nordiske lande. Det er min opfattelse, at placeringen af NIKK i Oslo betyder, at det primært gavner norsk kønsforskning, mens den danske kønsforskning snarere orienterer sig mod EU-landene samt nationalt.

Rekrutteringen af kønsforskere

De store kønsforskningsprogrammer i Norge har tydeligvis betydet, at der er blevet rekrutteret stærkt i bredden i norsk kønsforskning. I praksis har dette medført, at der regionalt på universiteter og højskoler er blevet opbygget kønsforskningsmiljøer, der på den ene side ofte har en empirisk forankring i det regionale samfund og på den anden side er blevet

forpligtet i forhold til national og international videnskabelig standard og kvalitetskriterier. Der er dermed opstået miljøer, som med forankring i enten en primært samfundsvidenskabelig eller humanistisk eller en fusion af samme, har formået at rodfæste sig lokalt.

I Danmark blev der i 1980'erne oprettet kønsforskningscentre ved de fleste universiteter i forlængelse af den første bølge i kønsforskningen og interessen for undervisnings tilbud på området. Imidlertid er nu her efter årtusindeskiftet de fleste af disse centre forsvundet eller skrumpet stærkt ind. Man har på den ene side ikke haft de store forskningsbevillinger til at dække opbygningen af centrene forskningskompetence, og på den anden side er centrene dermed blevet afhængig af det faktiske antal studerende, som har søgt kurser på området. Da danske universitetsbevillinger er i overvejende omfang styret af det såkaldte taxameterprincip, hvor ressourcer tildeles universiteterne i forhold til de eksaminer, de studerende har gennemført. Dette kræver store kurser og flittige studerende, og det har ikke været muligt at opnå i det lange løb på universiteterne.

I Danmark har man derfor også de facto set, hvordan kønsforskningen stort set ikke har kunnet udløse faste universitetsstillinger og særligt ikke professorater. Derfor har man også måttet sige farvel til et antal af professorable kvinder og kønsforskere, som har opnået professorater i Norge og Sverige.

Dog må man alligevel konstatere, at der i Danmark indenfor de seneste ti år er givet fire professorater til kønsforskere, to til mandlige kønsforskere udenfor kønsforskningsmiljøerne, Henning Bech og Hans Bonde, begge Københavns Universitet, og to til kvindelige kønsforskere, nemlig Birte Siim fra Aalborg Universitet og Dorte Marie Søndergaard fra Danmarks Pædagogiske Universitet. De to sidstnævnte er knyttet til aktive kønsforskningsmiljøer og inspireret af hvert deres

område af den engelsksprogede internationale kønsforskning, nemlig henholdsvis citizenship-forskningen bl.a. inspireret af Nancy Fraser og kønskonstruktions-forskningen bl.a. inspireret af Judith Butler.

I 2000 blev Videnscenter for Ligestilling oprettet i Danmark efter den nye ligestillingslov med inspiration fra det norske Ligestillingscenter, der med stor succes var oprettet nogle få år før. Videnscenter for Ligestilling (med denne artikels forfatter som direktør) blev oprettet med fokus på kønsforskning, men blev allerede efter halvandet års levetid nedlagt af den første Fogh Rasmussen-regering. Centeret genopstod på Roskilde Universitetscenter som det fuldt eksternt finansierede Center for Ligestillingsforskning (CeLi), som igen blev nedlagt, da den nye universitetsstruktur blev gennemført i 2006. Derefter blev et antal af CeLi's forskere optaget i forskningsgruppen for Velfærd og Civilsamfund, hvor der i øvrigt er tilknyttet en bred gruppe af kønsforskere med fokus på bl.a. velfærd, omsorg, citizenship og intersektionalitet.

Feministisk teori og praksis

Kønsforskningen i såvel Danmark som Norge udviklede sig med inspiration fra 1970ernes nyfeministiske bevægelse, som i Danmark typisk udfoldede sig blandt kvindelige universitetsstuderende. Samtidig blev kønsforskningen i Danmark led i det positivismeopgør, der i høj grad førte forskningen i humaniora og samfundsvidenskab bort fra empiriske studier, som i nogle årtier led meget under positivismeanklagen. Det blev i Danmark i løbet af 1970erne og 1980erne en overvejende kapitallogisk marxisme, der blev den samlende tråd i såvel universitetskritikken som i de politiske bevægelser.

Således skete der i løbet af 1970erne adskillige afskalninger fra Rødstrømpebevæ-

gelsen til venstrefløjens partier og grupperinger og tilsvarende blev den feministiske kritik på universiteterne i nogen grad underlagt en marxistisk kritik og klasseanalyse. Kønsforskningen i disse år kom i høj grad til at dreje sig om arbejderkvindernes kamp og bevægede sig bort fra det gamle slogan «politiser det private». Denne tendens fortsatte i Danmark til midten af 1980erne, hvor en mere freudiansk fokus på mor-datter relationen kom til at dominere, og endelig i begyndelsen af 1990erne begyndte den socialkonstruktivistiske bølge inspireret af Foucault og amerikanske Judith Butler, hvorved kønnet blev opfattet som en konstruktion eller en performance.

Det er min opfattelse, at denne udvikling formede sig en smule anderledes i Norge, om end man næsten kan følge den samme historiske udvikling. En af årsagerne tror jeg er, at der i Norge har været repræsentanter for en lidt ældre generation til stede i kønsforskningen, bl.a. Harriet Holter, Berit Aas og Hildur Ve, som allerede tidligt repræsenterede en mere uafhængig og moden feministisk tilgang, mens udviklingen i kønsforskningen i Danmark stort set var båret af studerende og unge undervisningsassistenter frem til midten af 1980erne. 1980erne i Danmark blev betegnet som «fattigfirserne» med kartoffelkur og borgerligt styre og universitetsforskningen og navnlig den kritiske universitetsforskning stod i stampe i mange år, simpelthen i kraft af, at der ikke var stillinger at få på universiteterne. Mange af de kvinder, som kom fra kvindebevægelsen, og som stod bag kvindeforskningen, måtte forlade forskningsverdenen og søge stillinger i gymnasier og offentlig administration m.m.

Der var sådan set meget kampgeist i kvindeforskningen i Danmark i midten af 1980erne, hvor der blev afholdt en lang række konferencer blandt andet om kvinder i teknologi, og hvor Foreningen for kvinde- og

kønsforskning og tidsskriftet *Kvinder, Køn & Forskning* blev etableret, og hvor Koordinationen for kønsforskning i Danmark blev oprettet. Kronen på værket var da også, at der i 1985 blev givet otte lektorstillinger i kvinde-forskning til universiteterne. Der blev oprettet kvindeundervisning på alle universiteter og disse var søgt af et stort antal studerende.

Men dette vendte i årene efter. De studerende udeblev efterhånden fra undervisningen, efterhånden som en ny generation voksede op, og flere af de otte, som blev ansat i lektorstillingerne fik eller søgte professorstillinger i de øvrige nordiske lande eller professorater i Danmark udenfor kønsforskningen. Kvindeforskningen åbnede også op for at inkludere mændenes perspektiv og ændrede betegnelsen fra kvindeforskning til kønsforskning, mens til gengæld de mandlige forskere, som kom til, stadig betragter sig selv som «mandeforskere».

Det er min opfattelse, at nedturen ikke har været den samme i Norge, og at det i højere grad på dette tidspunkt lykkedes at fastholde nogle positioner i kønsforskningen på universiteterne. Måske har den norske kønsforskning også været mindre politiseret end den danske, og måske har den formået at tage sig en samfundsmæssig autoritet, som den danske ikke har.

Karin Widerberg (2005) har inddelt den teorihistoriske udvikling i kønsforskningen fra 1970'erne og frem til i dag i fire faser: Den teorikritiske fase, synliggørelsesfasen, den reflektive fase og post-fasen. Der er formentlig noget om, at kønsforskningen i det meste af den vestlige verden har fulgt denne udvikling, men samtidig ignorerer inddelingen dels forskelle i, hvordan de enkelte teorifaser har slået igennem nationalt og navnlig også den økonomiske og politiske historie, der trods alt knytter kønsforskningen sammen med afgørende udviklinger i den velfærdsstatslige organisering.

I de nordiske lande er der således også afgørende forskelle på dette. Mens Danmark var førende med Rødstrømpebevægelsen i 1970'erne og tiltrak svenske og norske samt mange andre internationale feminister til Femø-lejr og aktioner, så forblev den danske feminisme i de politiske kritiske yderkredse, mens de norske og navnlig svenske i højere grad var i stand til at bemægtige sig den politiske dagsorden, således at statsfeminismen blev meget mere fremtrædende i Norge og Sverige.

Statsfeminismen

I Danmark blev der ikke indgået holdbare alliancer mellem på den ene side 1970'ernes nye kvindebevægelse og de ældre kvindebevægelser, snarere tværtimod. Samtidig skabte den radikale feministiske og marxistiske holdning også et mistillidsforhold mellem universitetsfeminismen og den socialdemokratiske arbejderbevægelse. Der blev således ikke som i Sverige og Norge etableret en statsfeministisk alliance mellem universitetsfeminismen og socialdemokratiet. Og derfor var der heller ikke nogen stærk alliance mellem universitetsfeminismen og de kvindelige politikere, da socialdemokraterne igen kom til magten i 1990'erne efter 1980'ernes borgerlige styre i Danmark.

Alligevel lykkedes det med den socialdemokratiske videnskabsminister Jytte Hilden ved roret at skabe en ny bølge inspireret af den norske og svenske udvikling, idet hun bl.a i 1997 fremsatte forslag om de såkaldte Tham-professorater særskilt til kvinder i Danmark og samtidig også bevilgede et forskningsprogram, FREJA, med i alt 78 mio. danske kr. til fremme af unge kvindelige forskere. Professoraterne blev der aldrig noget af, og mens man således i både Sverige og Norge i midten af 1990'erne fik et egentlig forskningsprogram til fremme af kønsforsk-

ningen, fik vi i Danmark et program til at fremme unge kvindelige forskere. Dermed blev der ikke skabt den nødvendige understøttelse af kønsforskningscentrene på universiteterne, selvom det gennem programmet lykkedes at fastholde nogle kønsforskere i nogle år i tidsbegrænsede ansættelser.

Dermed har man også fået et langt større engagement i feminismen i de øvrige nordiske lande end i Danmark, som også har betydet, vil jeg hævde, at kønsforskningen i Norge og Sverige i højere grad har været med til at inspirere statsfeminismen og sat afgørende spor hos denne. I Norge betød olieeventyret allerede i 1980'erne, at man med en stærk tro på forandring og fremskridt gennem at sætte fokus på kønsulighed formåede at påvirke velfærdsstatspolitikere og bureaukrati gennem publicering af forskning og teoretisk baserede fortolkninger af kvinders situation (Ve 1998:326).

I Sverige vandt brugen af et teoretisk forankret begreb om genussystemet frem, især gennem Yvonne Hirdmans (1990) forskning og de markante spor i den svenske Maktudredning, hun fik sat sig, og som medførte at begrebet genussystem kom til at indgå i den svenske sprogbrug både i forhold til statsfeminismen og den akademiske feminisme.

En af norsk kønsforsknings pionerer Helga Hernes (1987) skrev allerede i 1987 om, hvordan den norske stat i løbet af 1970'erne og 1980'erne havde udviklet tydelige feministiske træk. Hun analyserede, hvordan feminismen kan fremmes gennem ligestillings- og socialpolitik (her fra Cathrine Holst 2006), og det gav anledning til at tale om den «kvindevenlige norske velfærdsstat». Allerede i 1982 havde Bjørg Åse Sørensen (1982) vundet stor international anerkendelse for udvikling af begrebet «ansvarsrationalitet» der hyppigt knyttes til kvinder og sættes overfor mænds teknisk økonomiske rationalitet. Siden er Hernes' indsigt i den internationale forsk-

ningslitteratur på området blevet udvidet til et samlet perspektiv på de skandinaviske velfærdsstater (Fraser, Pateman), hvilket samtidig spiller sammen med den danske sociolog Gösta Esping Andersens (1990) afgrænsning af velfærdsregimer, som sætter de tre skandinaviske lande i samme regime.

Statsfeminismen har imidlertid aldrig fået samme rodfæste i Danmark som i de to andre lande. Og man kan jo ud fra velfærdsregimemodellen tale om, at Danmark i højere grad lægger sig efter en midteuropæisk mere liberalt orienteret velfærdsstat, hvor den norsk/svenske model ofte for de Fogh Rasmussen-regeringer, der har hersket siden 2001, snarere har fungeret som skræmmebillede end som idealbillede. Det har fx gjort sig gældende i diskussionen om reservering af en del af barselsorloven til fædrene.

I Danmark mener det herskende politiske flertal, at man bør lade det være op til de enkelte familier at afgøre om dele af orloven skal tages af fædrene, mens man i Island, Norge og Sverige har reserveret en del af orloven til mænd. Denne holdning har man fastholdt på trods af kønsforskningens analyser og anbefalinger, der i denne sammenhæng er blevet betragtet som politisk baserede holdninger snarere end som «positiv» viden. Det har betydet, at kvinder nu i langt de fleste tilfælde holder et års barselsorlov, mens fædrene holder de reservede 14 dage og derudover i gennemsnit en enkelt uge, og den samlede beskæftigelsesprocent for kvinder er tilsvarende gået ned med en pct. siden den nye barselsorlov blev introduceret i 2002.

Man kan således sige, at den danske ligestillingspolitik med Fogh-regeringerne er blevet en liberalistisk politik, der i højere grad er blevet til familiepolitik end ligestillingspolitik og ikke påtager sig et feministisk projekt som sådan.

I Norge synes der ikke tilsvarende at være en afstandtagen til feminisme eller ligestil-

lingspolitik. Cathrine Holst kritiserer den norske tilgang for snarere at være instrumentel og mangle egentlige feministiske visioner, idet hun hævder, at «norsk akademisk og politisk feminisme har hatt en instrumentalistisk slagside, det vil si at diskusjonen om hvilke virkemidler som er best egnet til å nå feminismens mål fullstendig har overskygget diskusjonen om hvilke mål og idealer man i feminismens navn bør etterstrebe». (Holst 2006:9). Alligevel kan man påstå, at Norge i væsentligt højere grad end både Sverige og Danmark har formået at fastholde en egentlig feministisk orienteret ligestillingspolitik.

Drude Dahlerup (2007), der jo er en af de danske kønsforskere af første generation, som man ikke har værdsat nok i Danmark til at kunne holde på, og derfor er professor i Stockholm, har forsøgt at definere to forskellige nye former for borgerlige ligestillingsprofiler i Norden, der er repræsenteret henholdsvis ved de danske Fogh Rasmussen-regeringer og den svenske forholdsvis nye Reinfeldt-regering. Den danske borgerlige ligestillingsprofil handler primært om, at man betragter ligestilling som noget, der er opnået mellem danske kvinder og mænd – og derfor heller ikke væsentligt at beskæftige sig forskningsmæssigt med – men stadig er et problem i indvandrerfamilier. Dermed anvendes ligestilling til at sætte et skel mellem danskere og indvandrere. Mens den svenske borgerlige profil lægger vægt på strukturelle forandringer til fremme af ligestilling.

Man kan måske hævde, at den norske mere instrumentelle holdning til feminismen har skabt nogle bedre og mere produktive alliancer mellem forskningen og statsforvaltningen, således at den sidste også aktivt spiller ind med krav og ønsker til kønsforskningen, selv om det også dermed bliver styrende for, hvilke emner, der kan forskes i. I min tid i programstyret har der blandt andet været opslag om forskning i lesbiske og

homofiles liv og historie samt om familiernes vilkår. Men selv om statsforvaltningen hermed bliver styrende for emnerne for en del af kønsforskningen, er der samtidig tale om, at de bliver udsat for et åbent udbud (udlysning), og at det overlades til styret og dermed til et flertal af aktive kønsforskere at afgøre, hvilke konkrete udformninger af emnerne og hvilke forskere, der får bevilling.

Et sådant perspektiv findes slet ikke i Danmark, eller rettere sagt overlader fx Ligestillingsafdelingen, ligestillingsministerens afdeling i Socialministeriet, hyppigt konkrete forskningsopgaver til ministeriets eget forskningsinstitut, Socialforskningsinstituttet, der tilsvarende ikke leverer fri universitetsforskning men besvarelse af specifikke opgaver og med en væsentlig fokus på kvantitative data, mens andre opgaver overlades til private konsulentvirksomheder. I enkelte tilfælde overlades konkrete opgaver til forskere ved universiteterne, men i form af konkrete opgaver, der købes af ministeriet, og resultaterne dermed ikke kan anvendes frit af forskeren i egen meritering.

Fremtiden for kønsforskningen i Danmark og Norge

Vi danske kønsforskere ser først og fremmest med stor misundelse på den kønsforskning i Norge, der gennem de seneste årtier er blevet opbygget og institutionaliseret, mens der i Danmark snarere er sket en opslugning af kønsforskningen i andre fag, hvorved kønsforskningen i høj grad har givet køb på sin særlige kundskabsopbygning og politiske projekt.

Det betyder, at kønsforskningen trods alt lever i Danmark, men samtidig har den et stort problem med den manglende brede forankring i empiriske og politisk anvendelige analyser, samt med en sparsom rekruttering af unge forskere. Man skal imidlertid ikke

underkende, at der også er en styrke i integrationen af kønsforskning i andre fag. I Norge står det væsentligt bedre til med de anvendbare studier og tilsvarende har man en meget bred og regionalt forankret rekruttering af unge forskere.

Norge er gået foran med det «tællekant-system», der i stigende grad disciplinerer forskningen og dermed også kønsforskningen i retning af en international mainstream, hvor det vigtigste kriterium for forskningsresultater er, at de vil blive fundet værdige til udgivelse i udenlandske fagtidsskrifter. Der sker samtidig en ensidig retning af kønsforskningen i retning af det engelsksprogede område og dermed også en hyppig reference til engelsksprogede forskere. Dette fører formentlig til en nedprioritering af særlige norske emner og særlige norske samarbejdsrelationer, fordi det simpelthen er forudsætningen for at få finansieret sin forskning, at den kan sælges til det engelsksprogede akademiske marked.

Det afspejler sig i stadig større grad i de ansøgninger, man modtager i programstyret, at de forventer at afrapportere deres resultater i udenlandske tidsskrifter, og det slår en, at forskere, som tidligere primært har publiceret nationalt eller i nordisk sammenhæng, fremover forventer – og forventes – at publicere internationalt, og at man tilsvarende forventer at publicere i tidsskrifter snarere end i monografier eller antologier, der relativt rangerer lavere i forskningsvurderingssystemet.

Man kan frygte for, at den væsentlige satsning på den nationale kønsforskning med stærke regionale, teoretiske og empiriske rødder, som er sket i Norge over en længere årrække, vil miste sin originale position i

denne udvikling, hvor inspirationen fra og dominansen af engelsksprogede forskere vil skygge for de små forskningsmiljøer i Europa.

Man kan på den ene side pege på at der kan være en tendens til overinstrumentalisering af feministiske indsigter gennem nye internationale metodiske tilgange som gender mainstreaming og intersektionalitet og på den anden side pege på en tendens til overteoretisering med begreber som «performance» og «queer». Det har en klar styrke, at man med disse tilgange er i stand til at bevæge sig i et internationalt farvand med internationale problemstillinger, der er sat af en globaliseret verden. Men samtidig skaber det en akademisk diskurs, der er mindre tilgængelig i forhold til den konkrete politiske virkelighed og analyse af samme, som måske også på længere sigt risikerer at sætte de gode norske alliancer med det politiske system over styr. ★

Litteratur

- Esping Andersen, Gösta 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Dahlerup, Drude 2007. «Ligestillingsforståelser i svenske og danske partier. Er en borgerlig ligestillingspolitik under udvikling?» *Tidsskriftet Politik* (10) 2:6–16.
- Hirdman, Yvonne 1990. «Genussystemet». I: *Demokrati och makt i Sverige*. Maktutredningens huvudrapport. Stockholm: Allmänna Förlaget.
- Holst, Cathrine 2006. «Statsfeminismen og nasjonalstaten». *Kvinder, Køn og Forskning* 4:5–16.
- Sjørup, Karen 2007. «Dansk ligestillingspolitik efter år 2000. Mainstreaming, hovedstrøm eller stilstand». *Tidsskriftet Politik* (10) 2:58–67.
- Sørensen, Bjørg Åse 1982. «Ansvarsrasjonalitet». I: Harriet Holter (red.): *Kvinner i fellesskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ve, Hildur 1998. «Rationality and Identity in Norwegian Feminism». I: Drude von der Fehr og Bente Rosenbeck (red.): *Is There a Nordic Feminism*. London: UCL Press Limited.
- Widerberg, Karin 2005. «Køn og samfund». I: Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen (red.): *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Reitzels.



Av THOMAS JOHANSSON

Flexibla fäder, flinka forskare och feminism

Programstyrets svenske medlem kaster seg her ut på dypt vann. I en refleksjon over svensk og norsk kjønnsforskning fokuserer han på maskulinitetsforskning og relasjonen til feminisme. Er det en uproblematisk sammenstilling?

Androgynat: Ett uttrykk for en fas i den patriarkala samhallsstrukturens utveckling, som inte innebär att kvinnor och män blir likadana, utan att den stora skillnad som rådde i föregående fas (jfr. maskulinitat) blir avsevärt mindre.¹

En svensk genusforskare på djupa vatten ...

Jag vill börja med att föra in mitt eget subjekt, inte minst med anledning av rubriken som antyder att någon är ute på djupa vatten. Denne någon är jag, författaren till denna text. Uppdraget att skriva den här artikeln har sin upprinnelse i att jag sitter i styrelsen för det norska könsforskningsprogrammet.² Jag har även under ett antal år haft motsvarande funktion i det svenska forskningsrådet. Först tänkte jag ta mig för hela könsforskningsfältet och göra ett antal empiriska och teoretiska nedslag. Jag insåg dock snart att detta är en övermäktig uppgift. Istället beslöt jag mig för att hålla mig på någorlunda säker mark och fokusera den del av forskningen jag känner till bäst, mansforskningen.

Vad menar jag med «på djupa vatten»? Även om många av resonemangen jag för bygger på egen och andras forskning, tar jag mig också friheten att ibland sväva ut i spekulationer om skillnader eller likheter mellan svensk och norsk mansforskning. Så läs detta med «en nypa salt». Då kan vi sparka igång föreställningen.

I Norge var man tidigt ute med det som ibland kallas mansforskning.³ Även om det redan i början av 1980-talet fanns en del försök till mansforskning i Sverige, vill jag datera den första djupstudien av män och manlighet till tidigt 1990-tal. Då avser jag förstas den norska studien *Mäns livssammanhang* (Holter och Aarseth 1993), som också översattes till svenska. Studien innebar en nytändning för den nordiska mansforskningen, inte minst för att man på allvar började teoretisera kring manlighet. I Norge var man också tidigt ute med att studera det moderna och jämställda faderskapet. I början av 2000-talet publicerades en stor norsk studie av flexibelt faderskap. Sociologerna Berith Brandth och Elin

Kvande diskuterar i sin studie – *Fleksible fedre* – ett antal faders strategier och visar också på intressanta samband mellan familjepolitik och förändringar i familj och faderskap.

I Sverige får mansforskningen en renässans i slutet av 1990-talet. Det publiceras ett antal antologier och intresset för mansforskningen ökar starkt.⁴ Faderskapsforskningen får också – liksom i Norge – ny energi i början av 2000-talet. Forskare som Lars Plantin, Lisbeth Bekkengen och Roger Klinth utforskar det nya faderskapet.⁵ Trots att Norge och Sverige är grannländer är vi ofta förvånansvärt okunniga om parallell forskning i våra respektive länder. Ibland uppmärksammas någon enstaka studie, men oftast är referenslistorna tomma på hänvisningar till parallella studier i respektive land.

Den norska och svenska mansforskningen uppvisar stor samstämmighet. Ibland är Norge lite före i, och ibland tar Sverige ledningen. I stort verkar det handla om en intim växelverkan. Många av forskarna uppvisar också samma vilja till politisk förändring. Det finns en positiv grundinställning till skapandet av den närvarande och delaktiga fadern. Generellt verkar forskarna vara positiva till att reglera familjelivet och till att «kvotera in» fäder i intimsfären, för att skapa den jämställda familjen. Denna bild av positivt faderskap och av den goda välfärdsstaten är inte lika självklar i all genusforskning. Om vi vänder blicken mot den övriga genusforskningen, får vi snarare en negativ bild av manlighet. Det handlar om mäns våld mot kvinnor, om ekonomiska klyftor, sociala orättvisor och en fortsatt manlig hegemoni och överordning.

Hur ska vi få ihop detta? Har fadersforskningen blivit ett flaggskepp, som visas fram för att ge hopp och för att överhuvudtaget kunna tala om förändring? I en norsk grundbok i könsforskning, kan vi läsa en intressant analys av läget i fadersforskningen (Lorentzen och Mühleisen 2006). Författarna

menar att det finns en diskrepans mellan olika synsätt på familjen och att klyftan grovt sett går mellan å ena sidan ett *könsmakts-perspektiv* på den skeva arbetsdelningen i hemmet och å andra sidan mans- och queer-forskare som betonar förändring och möjligheter. De senare perspektiven passar väl in i ett modernitetsperspektiv på familj och kön.

Kan det vara så att vi rört oss från ett tidigt 1990-tal, där det fanns en tät kontaktyta mellan *könsmaktsteori* och tankar om en eventuell samhällsförändring, till en ökad klyfta mellan de som menar att vi ännu står och stampar vad gäller jämställdhet mellan könen och de som ser starka förändringar i hur kön görs i samtidskulturen?⁶ Skilje-linjerna mellan olika ståndpunkter är både politiska och teoretiska. För att kunna diskutera dessa frågor mer på djupet gör jag en kort resa genom 1990-talet och den samtida fadersforskningen. Hur ser relationen mellan genusforskning och pappastudier ut och vad händer egentligen i Sverige och Norge?

Mäns livssammanhang

Den norska studien om manlighet i förändring – *Mäns livssammanhang* – var på många vis banbrytande, bland annat genom sitt sätt att kombinera empiriska data med teoretisk diskussion om välfärdsstatens familjeförhållanden och framför allt med tankar om förändringar i manligheten (Holter och Aarseth, op.cit.). I studien får vi möta ett antal män och ta del av deras levnadsbeskrivningar. Boken inleds med korta berättelser om hur de män som intervjuats – ett tjugotal män i åldersspannet 25 till 45 år, med tyngdvikt omkring 30 år – uppfattar sina egna fäder. Den bild som växer fram och som återges är ganska negativ. Den går lätt att passa in i bilden av den frånvarande fadern.

De berättelser som de norska forskarna

lyfter fram andas besvikelser över män och fäder. Det handlar om fäders oförmågor och instabiliteter. För att illustrera återger jag några citat ur boken:

Jag tror han var rädd för att engagera sig. Han är en märklig person. Han är osäker, rädd för att gå in och styra något som han inte bör styra. (Ibid:19)

Jag får umgås med min dotter ungefär halva tiden, men jag har aldrig lyckats få något riktigt avtal när det gäller det. Det är lite på nåder. Det kommer hela tiden hotelser, och det tar rätt hårt. Det är som ett slags duglighetstest. Jag måste vara duktig, annars... Här tycker jag att kvinnorna har en orimlig makt. (Ibid:26)

Det första citatet ingår i berättelsen om den tidigare generationens fäder, där de framställs som distanserade, hjälplösa, emotionellt avtrubbade och osäkra på hur en pappa bör och ska vara. Det andra citatet beskriver en ganska vanlig manlig frustration över att alltid bli betraktad som en andrahandsfigur. Bägge berättelser är väldigt vanliga. De återkommer i många andra undersökningar.⁷ Øystein Holter och Helene Aarseth tar avstamp i dessa eländesbeskrivningar av faderskap och vänder sig sedan mot den nya generationens män. Det som återges är en komplex bild av ett föränderligt faderskap. Samtidigt som forskarna konstaterar att patriarkatet står ganska fast, visar de på förskjutningar och förändringar i faderskapets socialpsykologi. Boken avslutas också med några framåtblickande berättelser, där ett antal män ger uttryck för sitt engagemang i uppfostran och hemarbete.

De norska forskarna är optimistiska, men samtidigt noggranna med att slå fast att de talar om en långsam och delvis motsägelsefull historisk utveckling. Detta kommer tydligt

fram i följande täta och metaforiskt tunga citat från boken:

Men ännu är detta ett öppet land eftersom det inte längre är helt och hållet vad det en gång var, kvinnornas land. En del av det kvinnliga, och det nya heller inte är färdigdanat. Det vi beskriver är kanske snarare tiden före den stora utresan, medan ingen ännu riktigt vet om jorden är rund och om resan går att genomföra. (Ibid: 301)

En av de stora landvinningarna i *Mäns livssammanhang* är att forskarna skiljer ut ett antal olika fadersprojekt och manligheter. Även om benämningarna på de olika manligheterna är ganska klumpiga – man skiljer mellan rättvisemannen, familjeidealiseraren, karriäristen och omvårdnadsmannen – får vi en bild av hur män intar olika positioner i relation till faderskap. Rättvisemannen är en produkt av 1970-talet och kännetecknas av sin vilja att bidra till en bättre och rättvisare fördelning av ansvaret för hem och barn. Familjeidealiseraren lutar sig visserligen tillbaka mot en traditionell manlighet som idealiserar och behöver hemmet som en viloplats, men han präglas av skuld känslor och en vilja att också bidra mer till hushållsarbete och barnuppfostran. Om bägge dessa typer präglas av mer vilja än handling, finner vi en reell vilja att förändra manligheten och faderskapet hos karriäristen och omvårdnadsmannen.

Karriäristen prioriterar familjen och ser sitt deltagande som en möjlighet att öka sin sociala kompetens och EQ (emotionell intelligens, ett mycket populärt begrepp inom managementlitteraturen), och därmed på köpet bli mer effektiv i arbetslivet. Familjeliv och karriär vävs samman och blir närmast synonyma enheter. En avancerad relationskompetens och bättre förmåga att relatera till

och kommunicera med olika typer av människor betraktas som önskvärda egenskaper. I slutändan leder detta dock till att arbetslivet får en mer framskjuten position i männens liv.

Omvårdnadsmannen skiljer ut sig en del från de andra typerna. Han kopplar på ett självklart sätt sin identitet till familjeprojektet. På hans prioritetslista står familjen och barnen högt uppe, medan arbetet ofta kan nedprioriteras. Familjelivet ses inte som ett redskap för något annat mål, eller som något idealiserat och heligt, utan som en vardagspraktik som männen önskar delta i och vara en del av. Omvårdnadsmannen beskrivs som den mest transcendent typen, han drar manligheten mot det författaren talar om som *androgynatet*. I detta historiska stadium påbörjas en uppluckring av gränserna mellan könen och en rörelse mot mer flexibla könsidentiteter.

Även om de norska forskarnas diagnos av 1990-talets manlighet och faderskap inte är tydlig och klar, verkar de anse sig ha belägg för att det växer fram ett jämställt faderskap och familjeliv. Samtidigt reserverar de sig och menar att det handlar om tendenser och att det gäller att sätta in utvecklingen i större historiska ramar.

Boken går förmodligen att läsa på olika sätt. Samtidigt som det förs fram tankar om ett annalkande *androgynat*, menar författarna att relationerna mellan könen präglas av stabilitet, det vill säga av en relativt stabil manlig hegemoni. Jag tycker mig ana en stark ambivalens. I ljuset av ett könsmaktsperspektiv går det att förstå denna försiktighet. Förändringarna måste hela tiden läsas och förstås i relation till en hierarkisk och relativt stabil maktpyramid.

Androgynat?

Vad har då hänt i de nordiska länderna sedan 1990-talets början? Har vi tagit ytterligare

ett steg mot ett androgynat? Hur ser dagens faderskap ut? Visst har det hänt en del. I Sverige har vi fått två eller fler «pappamånader». Här varierar det en del mellan de nordiska länderna⁸. I Sverige infördes en andra pappamånad 2002 (den första infördes 1995), i Norge har man nyligen utökat från en månad till sex veckor och på Island har man reserverat tre månader för den ena föräldern (läs pappa). Idag råder det en viss besvikelse över att män inte utnyttjar större delar av föräldraledigheten, att man måste kvotera in män i omvårdnadsarbetet och att det till och med finns många män som inte ens tar ut sina två månader. Samtidigt är det lätt att hitta män

annat Johan Nilssons (2002) *Koka Makaroner*. I boken får vi möta en engagerad vardagspappa, som utför samma sysslor som sin sambo, och som irriterar sig på alla stereotypa förväntningar som finns på män och fäder. I den här genren får vi möta män, som inte i första hand arbetar för att minimera tiden med barnen, utan som vill få ut så mycket gemensam tid som möjligt. Yrke, karriär och rationalitet betraktas inte som så viktigt. Närhet, intimitet och gemensam tid med familjen prioriteras.

När jag sitter och skriver detta, dyker det upp flera nya pappaböcker, till exempel *Värsta pappan*, skriven av journalisten Ronny

Olovsson framstår som en riktig «mjukis», vilket också är ett av hans projekt; kaxig, rapp och samtidigt en riktig velourgrabb.

som faktiskt tar ut mer än två månader, som delar föräldraledigheten med sin partner och som vill leva jämställt. Vilka är dessa män? Hur ser deras liv ut? Avviker de från andra män på något markant sätt?

2000-talet utgör lite av en nystart för alla som hoppas och ser fram emot ett jämställt föräldraskap. Pappor börjar skriva böcker om föräldraskap och beskriver sina egna upplevelser på ett nytt sätt. Vi får läsa ingående skildringar av pappors upplevelser och erfarenheter av graviditet, förlossning och spädbarnsperioden. Det finns flera exempel på böcker i denna genre, och de flesta som skriver är journalister. Detta är nytt, tidigare har denna typ av litteratur i första hand producerats av experter på barnuppfostran och barn, av psykologer, pedagoger och andra uppfostringsexperter.

I den nya floran av böcker finner vi bland

Olovsson (2006). Denna bok har en något annan framtoning än Nilssons bok. Olovsson varnar i början för att han inte tänker vara politiskt korrekt, utan ärlig, vilket i detta sammanhang innebär att han tillåter sig att vara lite «grabbig». Han beskriver sig själv som en «pinsam tonåring fången i en vuxen mans kropp» (ibid:11). Boken är ganska kul. Den är rappt skriven och innehåller som utlovat en hel del grabbigheter. Texten är baserad på ett antal krönikor om faderskap, publicerade i Aftonbladet.

Språket är lite grovt och fyllt med referenser till populärkulturella fenomen. Trots att det är upplagt för garv, tycker jag nog att Olovsson framstår som en riktig «mjukis», vilket också är ett av hans projekt; kaxig, rapp och samtidigt en riktig velourgrabb. Inramningen till trots är detta en bok om en oerhört engagerad pappa, som gör allt för



Foto: © Scanpix

sin dotter. Vi får också ta del av en del intressanta diskussioner, bland annat om skötbord. Under rubriken «Ropen skalla, skötbord åt alla,» skriver Olovsson om pappors svårigheter att byta blöjor på offentliga ställen, där skötbord oftast bara finns inne på damtoaletterna.

Denna nya trend och pappaoffentlighet måste förstås som en del av mäns ökade engagemang för ett jämställt samhälle. Vilka är då dessa män? De som syns och framträder i offentligheten är framför allt journalister, författare och män verksamma i olika hjälparyrken (socionomer, familjerådgivare, psykologer och så vidare). De män vi stöter på, som axlar rollen av moderna jämställda fäder, utgör delar av medelklassen. Beskrivningen vit, medelklass, väslavlönad och 30+ sammanfattar det hela bra. Det är också denna grupp av män som dyker upp i försäkringskassans statistik över pappalediga och som verkar

vara mest benägna att stanna hemma med sina spädbarn.

Det är fortfarande en försvinnande liten del av den svenska manliga befolkningen som självmant väljer att stanna hemma och ta ut rejält med föräldraledighet. Helt klart har pappamånaderna bidragit till att hyfsa statistiken. Mönstret har ändrats. Idag stannar fler män hemma med sina spädbarn. Men varför är det inte fler män som tar chansen? Vad beror det på? Omvänt, vilka är de män som stannar hemma mer än de markerade två månaderna, som plussar på med upp till tio månader, eller mer.

Den statistik som finns tillgänglig i Sverige visar att männen tar ut strax under 20 procent av föräldraledigheten. Siffran går lite upp och ned, men pendlar runt 20 procent. Detta innebär att det fortfarande är kvinnor som stannar hemma större delen av föräldraledigheten. Samtidigt får vi inte glömma att

vi talar om en trend i riktning mot mer «pappaledighet» och en mer könsneutral uppdelning av föräldraskapet. När jag talar om *rejält med föräldraledighet* eller om ett realiserat modernt faderskap, avser jag män som tar ut minst 6 månader, eller kanske till och med halva föräldraledigheten. Denna grupp har undersökts kvalitativt, bland annat i tidigare nämnda *Mäns livssammanhang* och andra nordiska studier, men det saknas, vad jag vet, tillförlitlig statistik om denna grupp. Hur många talar vi om, hur ser yrkesfördelningen ut och hur är gruppen skiktad med avseende på etnicitet, religion, klass, boende och andra sociala och kulturella positioner? Om detta vet vi ganska lite.

Karriärfar eller den nya pappan?

Samtidskulturen präglas idag av ett stort intresse för manlighet och faderskap. Helt klart är detta intresse inte något nytt fenomen, utan något som «kommer i vågor». Vi har talat om manlighetens kris, unga mäns identitetsförvirring och behov av förebilder, om nya fäder och om den nya karriärpappan. Den offentliga föreställningen om manlighet och faderskap genomgår långsamma omvandlingar och även om mycket kan tyckas vara «likt», och inte speciellt föränderligt, görs det ändå små subtila justeringar i bilden av fäder. Vid mitten av 2000-talet verkar det vara dags för journalister, konsulter och diverse magasin att föra fram nya fräscha bilder av fäder. Ibland får dessa författare mothugg. Kritikerna pekar på att de förmodligen författat sina texter under sin pappaledighet. Det förekommer – nästan – alltid en misstanke om att mannen använt sig av pappaledigheten för att förverkliga sig själv, för att förkovra sig, skriva artiklar, forska eller på annat sätt främja sin egen karriär.

En bok som definitivt späder på denna uppfattning är det danska paret Kirsten Sten-

devad och Esben Kjaers (2005) bok *Den nye karrierefar*. Även om det på många sätt är en sympatisk bok och ett till synes bra projekt, finns det anledning att fundera över bokens syfte och eventuella effekter. Jag misstänker också att denna typ av litteratur kommer att bli allt vanligare i Skandinavien.

Författarna börjar förstås i arbetslivet. De målar upp en rätt vanlig bild av utvecklingen från industrisamhälle till dagens postindustriella samhälle. Denna utveckling leder till att nya typer av egenskaper och karaktärsdrag efterfrågas på arbetsmarknaden. Idag belönas, enligt författarna, social intelligens, teamwork, nätverksbyggande, kommunikation, känslomässig intelligens, kreativitet, spirituell intelligens och så vidare. Om man har kikat och läst lite i managementlitteratur är det inte svårt att känna igen dessa ord. Snarare än att värdera lön, respekt och klara besked, prioriterar dagens arbetskraft annat, som till exempel kompetensutveckling, självbestämmande och meningsfullhet i arbetet. Arbetsgivaren vill inte heller ha duktiga, lydiga och effektiva medarbetare, utan hellre innovativa, motiverade och självständiga arbetare. Dessa beskrivningar återfinns i managementlitteraturen. De utgör delvis skönmålningar av det postindustriella arbetslivet, men delvis finns det korn av sanning i beskrivningarna.

Vad har då detta med genus och familj att göra, kan vi undra. Jo, dels finns det en plats där vi kan utveckla dessa egenskaper och drag, och det är hemmet. I samvaron och i omhändertagandet av barnen utvecklas de egenskaper som idag efterfrågas i arbetslivet. Gränserna mellan arbete, hem och fritid har delvis upplösts. Karriär är inte längre något som går att utveckla och upprätta genom att ensidigt och snävt fokusera på arbetet, utan det handlar mer om förmågan att kunna pendla mellan arbete, hem, barn och fritid, om att skapa ett kreativt och balan-

serat liv. Det låter ju bra, men hur ser det ut?

Författarna konstaterar att de flesta männen könspolitiskt befinner sig på «havets botten». Män har ännu inte förstått att det är «kvinnliga» egenskaper som kommer att efterfrågas på den framtida arbetsmarknaden. På ett skickligt sätt pläderar författarna för att män bör och ska stanna hemma och ta hand om sina barn. Det är enbart genom att bli hemmafäder som de kan utveckla de egenskaper som kommer att efterfrågas i den nya Europa. Och själva grundfrågan, motivationsarbetet och strävan efter att skapa ett jämställt faderskap, är det förstås inget fel på. Boken ligger väldigt nära den stora flodvågen av samtida managementlitteratur – där samma typ av egenskaper förs fram och vi hamnar nära sociologen Richard Floridas resonemang om den kreativa klassen. Istället för att sätta arbete, effektivitet, rationalitet och ett snävt «manligt» tänkande högst på statuspyramiden, placerar vi emotioner, spontanitet, kreativitet och ett mer «kvinnligt» tänkande högst i den mentala statushierarkin. Mycket handlar det om att spå framtiden och att försöka läsa av tendenser i tiden.

Det finns något mycket sympatiskt över författarnas projekt. De använder på ett smart sätt sina kunskaper från konsultbranschen och affärsjournalistiken för att pläderna för något helt annat – ett jämställt familjeliv. Utifrån egna erfarenheter av att försöka balansera mellan framgångsrika karriärer och ett gemensamt familjeprojekt skapar författarna en manual för den kreativa klassen, det vill säga till medelklassföräldrar med flexibla arbeten, fria arbetstider och självständiga arbetsuppgifter.

Jag har nyligen slutfört insamlingen av ett större empiriskt material som fokuserar den grupp av män som faktiskt beslutar sig för att stanna hemma under en längre period med sina spädbarn.⁹ De män jag studerat stämmer delvis in på beskrivningen ovan. De är väl-

avlönade och har i regel flexibla arbetstider. Gruppen återfinns i olika yrken: som ingenjörer, ekonomer, kulturarbetare, forskare och socionomer. I de flesta fall har dessa män en långtgående kontroll och ett stort inflytande över hur arbetet planeras, struktureras och formas. I några enstaka fall handlar det om partiell arbetslöshet eller deltidarbete. Det rör sig om en grupp av män som är vana att styra över sitt liv. De flesta betonar också vikten av att kunna ta tillvara tiden, att ha tid till familj och barn och att utforma ett gott liv. Det rör sig inte om män som har siktet inställt på ytterligare karriär, utan om ett gäng som är nöjda med hur det är och som vill skapa en vettig balans mellan yrkesliv och familj. På grund av ålder har de flesta redan gjort någon form av karriär. De kan luta sig tillbaka och njuta av livet, vilket de också verkar inställda på att göra.

När papporna pratar om sin föräldraleddighet och tiden med barnen, betonas det positiva. Denna tid ses som en *läroprocess*, en period i livet när man kan följa med i sitt barns tidiga utveckling, lära sig nya saker och kanske också skapa ett nytt förhållningssätt till livet. Dessa upplevelser och erfarenheter ses som värdefulla i sig. Ett sådant tänkande greppar väl in i nya trender kring tid, emotioner och social kompetens. Förmodligen rör sig manligheten idag, i varje fall inom vissa sociala skikt, i riktning mot social kompetens, förmåga att kommunicera, emotionell intelligens och jämställdhet. Dessa olika aspekter passar bra ihop, de bildar ett mönster av en samtida uppdaterad och jämställd manlighet. En sådan konstruktion av manlighet och faderskap ses säkerligen också – inom vissa yrken och på en del arbetsplatser – som något värdefullt och positivt; ett bidrag till ett förändrat arbetsliv.

Vad har då egentligen hänt sedan de norska forskarna gav ut sin studie av den moderna

manligheten? Det rör sig givetvis inte om någon drastisk förändring eller om att det skapats en helt ny manlighet. Snarare kan vi se hur de olika typer som de norska forskarna beskriver finns kvar, men i lite andra former. Omvårdnadsmannen har tagit några steg framåt. Allt fler fäder engagerar sig i sina barn och familjer. Inte minst har de statliga regleringarna och «pappamånaderna» bidragit till en ökad fadersnärvaro i hemmet. Samtidigt har gränsen mellan omvårdnad och karriär blivit allt mer diffus. Förmodligen har lite av den motsättningen som de norska forskarna fann mellan omvårdnadsmannen och karriäristen försvunnit. I en tid då det talas mycket om utbrändhet, utmattningssyndrom, dyrbar tid och vikten av att skapa ett meningsfullt liv har själva innebörden i karriär omformulerats. Vi måste förmodligen inte nödvändigtvis välja mellan omvårdnadsrespektive karriärsmannen. I varje fall verkar delar av medelklassen lyckas med att kombinera jämställdhet med yrkesliv.

Samtidigt kan vi se en ökad skiktning i samhället, där vi å ena sidan har de jämställda familjerna – ofta med en god gemensam inkomst, fria arbetstider och en vilja att åstadkomma jämställdhet i familjen – och å andra sidan familjer där vi befinner oss ganska långt ifrån ett androgynat. Jämställdhet handlar ju i slutändan inte bara om en vilja, utan också, och kanske i första hand, om ekonomiska möjligheter, flexibla arbetstider och därmed ett arbetsliv som är mer rättvist och solidariskt. Så länge detta inte är en realitet, kommer medelklassens projekt inte att nå utanför klassgränserna.

Den komplexa familjen

Införandet av den andra «pappamånaden» i Sverige 2002 innebar att den svenska pappaforskningen fick vind i seglen. Under en kort period kan vi se hur det exploderar av

«pappaböcker» och forskning om faderskap. Möjligtvis skulle vi kunna drista oss att säga att Sverige «går om» Norge i pappaforskningen. Förmodligen är det endast en tidsfråga innan de norska forskarna hinner ikapp igen. För att ge en rättvis bild måste vi lyfta in en norsk studie som komplicerar denna enkla beskrivning och det är Arnfinn Andersens (2003) *Menn skapar rom for foreldreskap og familie. Faderskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Denna studie tar upp frågor om homosexuella fäder, som ju sällan eller aldrig berörs inom huvudkategorin pappaforskning.

Något som slår mig – under den korta tidsperiod jag varit ledamot i både det svenska och det norska forskningsrådets programstyrelser (för genusforskning) är att man i Norge (jämfört med Sverige) satsar mer på forskning om homosexuella livsmönster och man dessutom har en mer aktiv queerprofil på många projekt. I Sverige har vi också haft en hel del diskussioner, men kanske mindre forskning, och framför allt har vi saknat forskning om queer och föräldraskap. När jag sitter och skriver detta dyker det dock upp en bok som visar att det händer saker i Sverige. I *Mot alla odds* (2007) analyserar Karin Zetterqvist Nelson regnbågsföräldrars berättelser om föräldraskap.

Om man får sja om framtiden är det förmodligen bland annat i skärningspunkten mellan faderskap, föräldraskap, och queer som den norska forskningen kommer att leverera ett nytt fräscht bidrag till de pågående diskussionerna om familj, kön och välfärdstatens roll i Norden.

I den samtida fadersforskningen finns det en vilja att lyfta fram positiva förändringar och att visa på den komplexitet som kännetecknar dagens familj. Även om många av resonemangen i *Mäns livssammanhang* återkommer i dagens forskning, har vi kanske idag fått en tydligare bild av hur manligheten förändras. Detta gör att en del av

de teoretiska redskap, som i dag närmast tillhör kanon i mansforskningen (till exempel begrepp som *hegemonisk manlighet* och *homosocialitet*), måste omprövas. Det är förmodligen dags att bemöta och handskas med den ambivalens som präglar mycket av genusforskningen kring fäder och faderskap.

Denna omprövning kanske inte innebär att vi måste överge termerna, men att vi ska lägga nya betydelser till begreppen. Den norska och svenska pappaforskningen står inför spännande utmaningar. På vilket sätt kommer de teoretiska modellerna att behöva förändras för att vi skall kunna förstå de stora klassmässiga och samtidskulturella förändringarna i synen på faderskap? Skall vi idag tala om en försvagad hegemoni eller om en mer komplex hegemonisk struktur? Handlar homosociala nätverk alltid om att stärka den manliga hegemonin?

Vi står inför samma utmaning som många gånger tidigare, när oelastiska begrepp möter en föränderlig social verklighet. När vi använder begrepp som hegemonisk manlighet eller homosocialitet handlar det ofta om att nagla fast maktpositioner, att lokalisera och binda makten vid vissa sociala skikt eller vid ett kön. Men hur ska vi förstå förändring? I det sociologiska språket är vi relativt bundna till att kategorisera, katalogisera, fastställa och framför allt till att abstrahera från vardagslivets myller. Vi behöver begrepp som för oss tillbaka till detta myller, utan att vi för den skull mister förmågan att se de stora och tydliga trenderna i samhället.

Jag tänker inte lösa dessa teoretiska problem här; bara skapa nyfikenhet och kanske en viss irritation över att problemen kvarstår. Samtidigt finns det väl en charm i att man fortfarande kan vakna mitt i natten och fundera över hur man ska kunna skapa ett bättre teoretiskt ramverk för att förstå det moderna föräldraskapet - eller något annat mysterium.

Slutligen: Även om de politiska och kultu-

rella skillnaderna mellan Norge och Sverige kan te sig som ganska obetydliga - i varje fall i ett större globalt perspektiv - finns det en hel del vinster att göra i att jämföra, analysera och diskutera dessa små, men viktiga skillnader. ★

Litteratur

- Andersen, Arnfinn 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie: farskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Trondheim: NTNU.
- Bekkengen, Lisbeth 2002. *Man får välja – om föräldraskap och föräldraledigt i arbetsliv och familjeliv*. Malmö: Liber.
- Brandth, Berit och Elin Kvande 2003. *Fleksible fedre*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ekenstam, Claes, Jonas Frykman, Thomas Johansson, Jari Kuosmanen, Jens Ljunggren och Arne Nilsson 1998/2002. *Rädd att falla. Studier i manlighet*. Hedemora: Gidlunds förlag.
- Ekenstam, Claes, Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (red.) 2001. *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Hedemora: Gidlunds förlag.
- Florida, Richard 2001. *The Rise of the Creative Class and how it's transforming work, Leisure, community and everyday life*. New York: Harper Collins.
- Holter, Øystein G. och Helene Aarseth 1993. *Mäns livssammanhang*. Stockholm: Bonniers.
- Johansson, Thomas 2004. *Faderskapets omvandlingar. Frånvarons socialpsykologi*. Göteborg: Daidalos.
- Johansson, Thomas och Jari Kuosmanen (red.) 2003. *Manlighetens många ansikten. Fäder, frisörer och andra män*. Malmö: Liber.
- Klinth, Roger och Thomas Johansson 2007. «De nya fäderna. Om pappaledighet, jämställdhet och nya maskulina positioner». *Tidskrift för genusvetenskap* 1-2.
- Lorentzen, Jørgen och Wencke Mühleisen (red.) 2006. *Kjønnsforskning. En grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nilsson, Johan 2002. *Koka Makaroner. Om att bli pappa*. Stockholm: W & W.
- Olovsson, Ronny 2006. *Värsta pappan*. Stockholm: Bonnier Fakta.
- Stendevad, Kirsten och Esben Kjær 2005. *Den nye karrierefar, sådan skaber du ægte succes, både der hjemme og på jobbet*. København: Aschehoug.
- Plantin, Lars 2001. *Män, familjeliv och föräldraskap*. Umeå: Boréa bokförlag.
- Zetterqvist Nelson, Karin 2007. *Mot alla odds. Regnbågsföräldrars berättelser om att bilda familj och få barn*. Malmö: Liber.

Noter

- 1 Øystein G. Holter och Helene Aarseth (1993:301) *Mäns livssammanhang*. Stockholm. Bonniers.

- 2 Redan här finner vi en intressant skillnad mellan Sverige och Norge. I Sverige används oftast termen genusvetenskap, medan man i Norge talar om könsforskning. Den svenska termen innebär att man direkt nödgas förklara distinktionen mellan kön och genus och detta är förstås en lång diskussion, som jag inte ämnar föra här. I Norge är man på sätt och vis mer anpassad till en poststrukturalistisk begreppsanvändning, i varje fall om vi ser till det samlade begreppet kön, som ju passar som hand i handske med Judith Butlers tänkande.
- 3 Jag använder denna term konsekvent, fast jag är medveten om att till exempel Jeff Hearn talar om kritisk mansforskning. Jag utgår från att alla förstår att jag ser mansforskning som en del av genusforskningsfältet och inte som något annat.
- 4 Se bland annat antologierna: *Rädd att falla och Manlighetens många ansikten* (Ekenstam, Claes m.fl. 1998/2002 och 2001).
- 5 Artiklar av dessa forskare kan läsas i antologin: *Manlighetens många ansikten. Fäder, frisörer och andra män*. Malmö: Liber (red. Thomas Johansson och Jari Kuosmanen). Bekkengen, som är relativt kritisk till «det nya faderskapet» citeras i *Fleksible fäder*.
- 6 Termen *könsmakt* fick under 2000-talet en väldigt negativ innebörd i en svensk kontext. Detta inte minst på grund av en journalistisk granskning av bland annat kvinnojournalernas retorik kring manlighet och Eva Lundgrens forskning om makt och kön.
- 7 För en översikt av denna litteratur, se Thomas Johansson (2004) *Faderskapets omvandlingar. Frånvarons socialpsykologi*. Göteborg: Daidalos
- 8 Föräldraledigheternas längd och villkor varierar en hel del mellan de nordiska länderna. Det gäller t.ex. könsneutralitet kontra explicita regler för modern och fadern, flexibilitet vad gäller tid (deltid, antal perioder, möjlighet vara ledig samtidigt, mm.) och ersättningsnivåer. I Norge är 1,5 månader av totalt tio månader reserverade fäderna, s.k. pappamånader. I Island är tre månader av totalt nio månader reserverade respektive förälder, i Sverige är två månader av totalt 16 månader reserverade respektive förälder. Danmark har inte pappamånader eller kvoterad tid för respektive förälder. I Finland får fäder som tar ut minst två veckor av föräldraledigheten ytterligare två veckors föräldraledighet som «bonus».
- 9 Detta projekt bedrivs i samarbete med Roger Klinth. Den första artikeln vi skrev på engelska, finns nu även på svenska i *Tidskrift för genusvetenskap* (Klinth och Johansson 2007).



AV MAY-LEN SKILBREI OG
ASTRID RENLAND

Menn i prostitusjon: Perspektiver, iden- titeter og problemer

Prostitusjon er og har vært et kontroversielt tema i kjønnsforskningen så vel som i politikken. Kan et mer eksplisitt fokus på menn som kjøpere og selgere av sex bidra med noe nytt?

Prostitusjon er et fenomen som helt åpenbart har med kjønn å gjøre; i konkret og overført betydning er det kjønnnet som står i sentrum. Bakteppet for avtalen som inngås mellom den som kjøper og den som selger sex i den heteroseksuelle prostitusjonen, er kulturelle forestillinger om maskulinitet og femininitet og strukturelle forskjeller mellom menn og kvinner. Prostitusjon har vært en viktig likestillingspolitisk sak for mange generasjoner feminister og et forskningstema hvor det å ha et kjønnsperspektiv er selvsagt. Likevel vil vi hevde at det mangler en mangfoldig diskusjon om hva kjønnsforskning kan bidra med i forståelsen av prostitusjon, og hvordan prostitusjon kan bidra til å utfordre kjønnsforskningen.

Deltakerne i Nettverk for prostitusjonsforskning har vært opptatt av problemstillinger rundt kjønn og prostitusjon lenge, og det var bakgrunnen for at vi i 2005 arrangerte konferansen *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Nettverket har eksistert siden 2002 og har bestått av 10–14 forskere som jobber med ulike problemstillinger knyttet til fenomenet prostitusjon i en nordisk kontekst.¹ Forskerne i Nettverk for prostitusjonsforskning i Norden studerer prostitusjon fra mange ulike innfallsvinkler. Spørsmål om menn eller maskuliniteter i prostitusjon har vært et sentralt fokus for flere forskere i nettverket, men vi ønsket å forsterke fokuset ytterligere fordi vi mente det manglet mye kunnskap på feltet. Nettverket arrangerte konferansen for å rette søkelyset mot behovet for å analysere prostitusjon, prostitusjonskontroll og diskusjoner om prostitusjon ut fra et kjønnsperspektiv. Det handler om å ta empirisk utgangspunkt i både kvinner og menn og å analysere prostitusjon som kjønnnet praksis, det vil si en handling som blir gjort mulig av, og får sitt innhold fra, kulturelle forestillinger om kjønn og seksualitet og strukturelle forskjeller mellom kvinner og menn. I denne

artikkelen ønsker vi å synliggjøre menn og spørsmål om kjønn i prostitusjon ved å beskrive de faglige innleggene som ble presentert på konferansen.²

Innholdet i konferansen

Når man snakker om menn og prostitusjon, vil de fleste først og fremst tenke på menns rolle som kjøpere av sex. Flere av innleggene på konferansene handlet om nettopp dette og tok utgangspunkt i forskningsprosjekter som inneholdt surveyundersøkelser blant menn, kvalitative intervjuundersøkelser av prostitusjonskunder og feltarbeid på steder der menn kjøper sex. Den danske sosiologen Claus Lautrup presenterte funn fra en stor dansk surveyundersøkelse om menn som kjøper sex.³ I innlegget la han blant annet vekt på spørsmålet om danske menns preferanser i prostitusjonen, for eksempel i forhold til om de foretrakk danske eller utenlandske kvinner. Andelen utenlandske kvinner i prostitusjon i Danmark har økt dramatisk de siste årene, men mange av mennene som deltok i undersøkelsen foretrakk danske kvinner. Ut fra Lautrups undersøkelse kan man ikke si noe om hvorfor det er slik, men det er et interessant tema for videre forskning. Surveyen viste at 14 % av danske menn hadde kjøpt sex en eller annen gang, noe som stemmer med tidligere forskning og som ligger ganske tett på andelen i de andre nordiske landene. Lautrups undersøkelse vakte mye oppmerksomhet i Danmark, blant annet fordi det har foregått lite kundeforskning der. De kvantitative undersøkelsene som har blitt gjennomført om kjøp av sex, har i mange land vært et viktig ledd i bevisstgjøringen av menns ansvar for prostitusjonen, og de danner et utgangspunkt for kvalitative studier som går videre på spørsmål om meningsinnholdet i prostitusjonen og hva som former prostitusjonspraksiser. Viktige funn i denne og andre kvantitative



Foto: © Roger Hardy / Samfoto

undersøkelser er at det er lite som skiller menn som har kjøpt sex fra menn som ikke har gjort det. Slik kunnskap er av politisk betydning i og med at den kan påvirke tiltak som skal endre holdninger og praksiser.

Den svenske mannsforskeren Jari Kuosmanen presenterte både kvantitativ og kvalitativ forskning om menn som kjøper sex i innlegget «Buying sexual services: A question about generation and masculinity». Kuosmanen har arbeidet med flere undersøkelser om seksualitet og menns prostitusjonskjøp i Sverige. I foredraget systematiserte han tidligere undersøkelser om temaet og synliggjorde variasjonen som finnes i hvordan det å kjøpe sex framstilles og på hvilke måter prostitusjonskjøp har blitt klassifisert. Et av Kuosmanens viktigste poenger er at det er nødvendig å trekke inn både generasjon og etnisitet når omfanget av og innholdet i prostitusjonskjøp skal undersøkes.

De andre studiene av menn som kjøper sex som ble presentert på konferansen, tok

utgangspunkt i kvalitativt orienterte undersøkelser. Den norske antropologen Ingrid Smette holdt foredraget «Prostitution Clients Dealing with Gender Equality: An analysis of client narratives in a Norwegian Context». Dette var en videreføring av poenger fra rapporten *Den seksuelle slavestand* fra 2003 om diskusjoner blant og resonnementer hos mannlige prostitusjonskunder. Smette viste hvordan kunder i samtaler på nettet om det å kjøpe sex forholder seg til likestillingsidealer, ikke bare i forhold til pågående politiske debatter, men også i forhold til konkrete erfaringer med å kjøpe sex. Mennene er fullt klar over at det å kjøpe sex er på kant med idealer om hvordan forholdet mellom menn og kvinner bør være, og de håndterer det på ulike måter.

Statsviteren Anne-Maria Marttila fra Finland fortalte om funn fra doktorgradsprosjektet sitt om finske menns prostitusjonskjøp i Finland, Estland og nordvest-Russland i innlegget «Intersections of gender, sexuality

and ethnicity: A study of Finnish male clients of prostitution». Materialet hennes utgjøres av historier om det å kjøpe sex som menn har sendt henne, og dessuten intervjuer og observasjon på prostitusjonsarenaer i Finland, Estland og Russland. Hun har også intervjuet kvinner som selger sex de samme stedene. Et viktig funn er at mennene forstår det å kjøpe sex i «øst» som noe annet enn å kjøpe sex i Finland. De beskriver at de opplever å komme til en annen virkelighet når de reiser østover. Her kan de legge fra seg rolle de har i hverdagen, som ektefeller, fedre og sønner, og at de i for eksempel Tallinn klarer å være rent egoistiske. Estiske kvinner framstilles som helt forskjellige fra nordiske kvinner, mer villige til å tilfredsstille og mer kvinnelige. Estland har en spesiell status som prostitusjonsarena for finske menn i og med at den geografiske avstanden er så liten, men levekårsforskjellene så store. Noen av mennene Marttila har intervjuet, deltar også i organiserte sexturer til Estland gjennom gentlemennsklubber. Hun fant at det å reise til Estland sammen for å kjøpe sex handlet vel så mye om forholdet mellom mennene og om atmosfæren dem imellom som om prostitusjonen. Det gjaldt både når mennene deltok i organiserte prostitusjonsturer og når de hadde dratt på «gutteturer» som hadde inkludert prostitusjonskjøp.

Den norske pedagogen Kirsten Stien presenterte innlegget «Men who are buying sex, is that also a matter of class and ethnicity?» Prostitusjonskjøp blir ofte framstilt som noe som kun har med kjønn og seksualitet å gjøre. Stiens innlegg tematiserte hvordan det er viktig å kontekstualisere handlingen å kjøpe sex og knytte årsakene til komplekse relasjoner mellom kjønn, geografi, etnisitet og klasse. Innlegget bygger på kunnskap fra prosjektet *Grenseløs verdighet* som Stien utførte sammen med antropolog Britt Kramvig (Kramvig og Stien 2002). I dette prosjektet undersøkte

Stien og Kramvig hvordan russiske kvinners prostitusjonsrelaterte migrasjon inngikk i sosiale praksiser i lokalsamfunn i Finnmark. En del av den russiske prostitusjonen i Finnmark foregikk fra privatboliger. Samværet i disse husene handlet ikke bare om prostitusjon, og Stien og Kramvig diskuterte hvordan de russiske kvinnenes prostitusjon ble snakket om blant mennene i disse husene, både blant de med prostitusjonskjøpserfaringer og de uten. Erfaringer med å bo i nord og egne erfaringer med å tilhøre en etnisk minoritet eller bli marginalisert som «ungkarer», betydde at mennene Stien og Kramvig møtte var solidariske med de russiske kvinnene i møte med lokalsamfunnets fordømmelse. Mennene opplevde at de ble satt pris på i møter med russere, på måter de ikke alltid ellers ble i et samfunn de ikke har kvalifikasjoner til å gjøre det godt i. I dagens Norge tildeles ofte status etter formelle kvalifikasjoner og posisjoner, og de omsorgs- og bytterelasjonene som tradisjonelt har vært viktige, taper terreng, noe som rammer «ungkarer» som dem Stien og Kramvig studerte.

Antropologen Don Kulick holdt foredrag om framstillingen av menn som kjøper sex i Sverige. I en gjennomgang av holdningskampanjer og kundeundersøkelser drøftet han en dreining fra å se det å kjøpe sex som en handling menn utfører, til å se det som en egenkap ved mennene. Kulick beskrev hvordan menn som kjøper sex, og mannlig seksualitet, patologiseres i forskning og politikk ved at det å kjøpe sex blir forstått som en handling så grusom og pervers at den blir vanskelig å forstå. Kulick mener denne patologiseringen handler om idealer om «god sex» knyttet til nasjonal identitet, hvor den likestilte velferdsstaten Sverige bare kan akseptere sex mellom likestilte mennesker, altså at definisjonen av «god sex» er sex hvor man ikke finner maktforskjeller. Kulick beskriver en situasjon i Sverige der det er vanskelig å komme til med

alternative perspektiver på prostitusjon, fordi det er et nasjonalt prosjekt å snakke om prostitusjon på visse måter og fordi man mistenkeliggjøres hvis man gjør noe annet.

Mannlig prostitusjon får svært lite oppmerksomhet i det norske samfunnet. Det gjelder også i det sosiale arbeidet som drives på prostitusjonsfeltet. Det manglende fokuset betyr derimot ikke at mannlig prostitusjon ikke eksisterer. Det er grunn til å anta at det er mer utbredt enn vi liker å tro (Hegna og Pedersen 2002). Den britiske sosiologen Anthony Pryce holdt innlegget «'Flesh': The historical construction of male sex work» om hvordan mannlig prostitusjon i noen historiske epoker har blitt normalisert og romantisert, mens det i andre epoker har blitt demonisert. Dette har samtidig betydd at temaet har gått ut og inn av offentlig bevissthet. Pryce er opptatt av de symbolske sidene ved mannlig prostitusjon og hvordan kulturell representasjon av denne prostitusjonen åpner for ulike politiske tilnærminger. Pryce brukte bilder fra antikken og framover for å illustrere hvordan mannlig prostitusjon, også med betraktelig aldersforskjell mellom kjøper og selger, har blitt vurdert ulikt i ulike epoker. I dagens Norge blir ikke mannlig prostitusjon forstått som et problem for samfunnet og partene på samme måte som kvinnelig prostitusjon blir i offentlig debatt og i prostitusjonstiltakene. Det er et viktig spørsmål hvorvidt dette handler om en romantisering av den mannlige prostitusjonen eller berøringsangst i forhold til at prostitusjonen er homofil.

Hva som synes og ikke synes i den offentlige debatten om prostitusjon, handler om grensedragning mellom prostitusjon og ikke-prostitusjon. Det er ikke gitt at relasjonen oppleves og blir definert som prostitusjon av begge parter, og det er ikke gitt at relasjoner som ser ut som prostitusjon utenfra, oppleves slik av partene. Utydelige grenser kommer godt fram i studier av vestlig sexturisme. Den

britiske sosiologen Joan Phillips snakket i innlegget «White women and black men: An old story continued?» om sin forskning på prostitusjon eller prostitusjonsaktige relasjoner hvor menn på Barbados får gaver, konstanter og status når de inngår relasjoner med kvinnelige turister. I mange land finnes lokale prostitusjonsmarkeder der kvinner kan kjøpe sex. Som oftest er det snakk om hvite kvinner fra det rike vesten som kjøper sex fra menn fra fattige deler av verden, gjerne i tidligere kolonistater (de Albuquerque 1999:90–91). Phillips diskuterte hvordan forholdet mellom kjøperen og selgeren i prostitusjonen ser ut i disse relasjonene. For europeiske kvinnelige turister framstår strandgutter fra Barbados som essensen av «hyperseksuelle svarte menn». Mennene som går inn i disse relasjonene, er unge, og de kommer fra fattigere kår enn mange andre på Barbados. Prostitusjonserfaringene blir likevel ikke knyttet til forståelser av prostituerte som ofre, verken i den lokale konteksten eller i forskningslitteraturen om mannlig prostitusjon. I stedet legges det vekt på hva mennene får ut av relasjonene i tillegg til pengene, som status og sex. I fellesskapet mellom strandguttene oppstår det hierarkier basert på hvor gode de er til å tjene penger på turistkvinnene, og på mange måter slipper de unna stigmaet ved prostitusjon fordi de forstås som smarte entrepenører som vet å ta vare på seg selv.

Også i prostitusjon der kvinner selger sex til menn på turiststeder, kan man finne at prostitusjon gjøres mindre eksplisitt enn i de vestlige turistenes hjemland. Sosiologen Jan Egil Aakernes presenterte funn fra sin hovedfagsoppgave om unge vestlige menns forståelse av egne erfaringer med å kjøpe sex i Thailand. Innlegget hans «Backpackers: Critics and Participants in Sex Tourism» tok opp hvordan unge menn som reiste til Thailand som ryggsekksturister ikke forsto seg selv som sexkjøpere fordi prostitusjonen de møtte, ikke

levde opp til deres forestillinger om prostitusjon. En viktig grunn til dette var at kvinnene de inngikk i relasjoner med, ikke minnet dem om kvinner i prostitusjonen hjemme. Slik ble det til at mennene gikk inn i «prostitusjonsaktige» relasjoner som de generelt fordømte. Selv om ryggsekkturene så på relasjonene som kjæresteforhold, tar Aakernes opp spørsmålet om hvordan hele relasjonen blir gjort mulig av at turistene kan forsørge kvinnene i den perioden forholdet varer. Relasjonene var ikke like utydelige for de thailandske kvinnene Aakernes snakket med, og da blir spørsmålet hva en relasjon er når den ene parten mener den kom i stand av romantiske

mellom prostitusjon og ikke-prostitusjon. Hun beskrev i innlegget «Teenage boys hanging out with men in the neighbourhood» hvordan unge gutter får noen fordeler, slik som tilgang til alkohol og betaling av mobilbruk, mot å være tilgjengelige for voksne menn i nabolaaget, både som pirrende selskap, men også seksuelt i en del tilfeller.⁴ Mellom ungdommene er denne transaksjonen ikke uttalt, og i møte med forskerne var de også svært vage med hensyn til hva det er de må yte i gjengjeld. Guttene er klare over at mennene er seksuelt interessert i dem, men manøvrerer så godt de kan for å få noe ut av denne interessen uten å måtte gi noe i gjengjeld. Larsen diskuterte

Det er langt mellom studier av meningen menn tillegger det å kjøpe sex.

grunner, mens den andre mener det skyldes penger. Ryggsekkturenes forestillinger om og avvísning av prostitusjon kan knyttes til deres kritikk av masseturisme, som de ikke vil identifiseres med. De er opptatt av at deres relasjoner til lokalbefolkningen er autentiske. Det at de blir kjent med thailandske kvinner gir dem en følelse av å inngå i autentiske relasjoner, i motsetning til masse- eller sexturister som inngår i inautentiske relasjoner med thailendere og Thailand.

Også i en norsk kontekst kan definisjons-spørsmålet være vanskelig. Relasjonene som oppstår, kan være svært utydelige, og nettopp denne utydeligheten er en forutsetning for deres eksistens overhodet. I og med at prostitusjon forbindes så sterkt med den heterofile prostitusjonen hvor kvinner selger og menn kjøper sex, blir relasjonen kanskje ekstra utydelig i andre prostitusjonformer. Bidraget til den norske sosiologen Camilla Jordheim Larsen handlet om nettopp grensedragningen

spørsmålet om makt. Relasjonene de voksne og ungdommene inngår i, er problematiske, men maktens retning er ikke entydig fordi guttene her har mulighet til å avvise, utnytte og manipulere menn som er marginaliserte.

May-Len Skilbreis innlegg «Prostitution in court» handlet om hvordan prostitusjonsrelasjoner implisitt er kjønnnet, og hvordan dette også får konsekvenser for hvordan prostitusjon kan håndteres rettslig. Båndet mellom kvinner og prostitusjon får betydning langt utover praksisen prostitusjon, for eksempel ved skjellsordet «hore» og som en viktig symbolsak i likestillingskampen. Kunden kjøpes også, noe som tydeliggjøres gjennom at engelskspråklig slang for prostitusjonskunde er mannsnavnet «John». Den parten som får mest rettslig oppmerksomhet, er den som organiserer andres prostitusjon, den som kan kalles tredjeparten i prostitusjonen. Tredjeparten i prostitusjonen er en mann hvis ikke annet sies: en mann som organiserer noens

prostituasjon kalles «hallik», mens en kvinne kalles «kvinnelig hallik», «madam» eller «horemamma». I Norge sto det «menn som lar seg underholde av kvinner som driver utugt» i hallikparagrafen fram til Seksuallovbruddskommisjonen foreslo det endret. Uttrykket ble ikke fjernet for å avkjenne hallikvirksomhet, men for å avkriminalisere samliv. I samme NOU og i flere andre offentlige dokumenter brukes begrepet «prostituasjonens bakmenn» om halliker, selv om det er lite empirisk hold for å hevde at menn oftere enn kvinner organiserer andres prostituasjon, for eksempel i Norge.

Den britiske sosiologen Jackie West var invitert til konferansen for å snakke om hvordan det å fokusere på kjønn i prostituasjon også kan utgjøre et problem. Wests hovedpoeng var at et fokus på enkeltskjebner og kjønnede prosesser er en blindvei hvor prostituasjon blir seende ut som noe som handler om enkeltindivider og hvor skade blir knyttet til relasjoner, i stedet for at man problematiserer hvordan prostituasjonspolitikken rammer de som selger sex. West hevdet at det er nettopp det at prostituasjonspolitikken er farget av kjønnsblikket og enkelthistorier som gjør det så vanskelig å håndtere politisk.

Avslutning

På konferansen ønsket vi å presentere bredden i det som finnes av forskning om menn i prostituasjon. Vi ville vise hva vi har mye kunnskap om, og hva vi har lite kunnskap om, og løfte fram bidrag som representerer noe utenom det vanlige. Internasjonalt foreligger det for eksempel mange studier av prosentandelen menn som kjøper sex og hva som kjennetegner dem, men det er lengre mellom studier av meningen menn tillegger det å kjøpe sex. Innleggene som fokuserte på meningsaspektet, representerer således noe som mangler i en internasjonal sammenheng.

Da vi planla konferansen, ble vi oppmerksomme på hvor lite forskning som er gjort om menn som selger sex. Spesielt i de nordiske landene er det langt mellom forskere som er interessert i å studere menn som selger sex. Dette kan ha alvorlige konsekvenser. Det ble nylig skrevet en masteroppgave i pedagogikk om menn i prostituasjon (Björne-Fagerli 2007). Björne-Fagerli kritiserer det at mannlige prostituerte ikke er synlige i norsk offentlighet, og at hjelpetiltakene ikke lenger rettes aktivt mot den gruppen. Det er vanskelig å vite hvor utbredt den mannlige prostituasjonen er. Den opererer ikke bare mer i det skjulte enn deler av den kvinnelige prostituasjonen, den blir heller ikke holdt øye med av politi og hjelpeapparatet på samme måte. Denne usynligheten kan man enten tolke dit hen at slik prostituasjon er mer normalisert, eller tvert om at den er mer tabuisert. Et tredje felt det foreligger lite kunnskap om er tredjeparten i prostituasjon, det vil si halliken eller menneskehandleren. Denne parten har de siste årene fått voldsom oppmerksomhet i media og politikk, både i Norge og ellers, uten at oppmerksomheten kan møtes av forskningsbasert kunnskap om den relasjonen eller de personene det gjelder.

Når det er sagt, var ikke det å «identifisere kunnskapshull» vårt fremste formål med konferansen. Hovedhensikten var å skape et forum for akademisk diskusjon om prostituasjon og kjønn. Prostituasjon er et felt hvor mange forventer at forskningen hele tiden skal ha et normativt utgangspunkt og en politisk målsetting om å berede grunnen for bedre prostituasjonstiltak og -lover. For at prostituasjonsforskning også skal kunne ha et analytisk potensiale, oppleves det som nødvendig å kunne diskutere forskningen i fora der politisk anvendelighet og politisk spiselighet ikke er de eneste målestokkene for god forskning. Mye prostituasjonsforskning er rent beskrivende og/eller har et svært poli-

tisk språk og formål, og det er en mangel på teoretisering rundt fenomenet prostitusjon og prostitusjonsrelasjoner (Brewis og Linstead 2000).

Innledningsvis hevdet vi at kjønnsforskning kan bidra med en bedre forståelse av prostitusjon, og at prostitusjonsforskningen kan bidra til å utfordre kjønnsforskningen. Dette potensialet kan realiseres av en mer teoretisk orientert prostitusjonsforskning. Prostitusjon er på den ene siden et marginalt fenomen, og på den andre siden et fenomen i sentrum av diskusjoner av hva vi vil at samfunnet vårt skal være. Prostitusjon blir således et tema med stor symbolsk betydning. Ved å studere hvordan prostitusjon framstår og håndteres som et avvik, kan vi komme nærmere innholdet i det som forstås som det normale: Hvis prostitusjon er «dårlig sex», hva sier det om hva «god sex» er? Hvis vi mener at prostitusjonsrelasjonen per definisjon er skadelig, hva sier det om hva som er akseptable relasjoner mellom kvinner og menn? Hvis vi mener at prostitusjon blir gjort mulig av illegitim bruk av privilegier, hva kan det si oss om forholdet mellom makt og sex? Fordi prostitusjon er et symbolsk viktig «avvik», er det nærliggende for prostitusjonsforskningen å trekke på og videreutvikle queer-forskning som en del av nyere kjønnsforskning. Prostitusjon kan trekke veksler på og bidra også i andre nyere diskusjoner innenfor kjønnsforskning. Et viktig poeng på konferansen var at et kjønnsperspektiv alene ikke er tilstrekkelig. Bakgrunnen for og innholdet i prostitusjonen påvirkes også av andre kulturelle og strukturelle forhold, som etnisitet, alder og seksualitet. Det høres kanskje selvsagt ut, men i mange sammenhenger blir prostitusjon definert og forstått kun ut fra forholdet mellom menn og kvinner (se for eksempel MacKinnon 1982 og Ekberg 2004).⁵ Kvinneforskere har i flere tiår diskutert forholdet mellom kjønn og andre forskjellsskapende og meningsbærende

relasjoner, prosesser og strukturer (Skilbrei 2003). De siste årene har dette blitt tematisert under overskriften interseksjonalitet. Gjennom sitt fokus på hvordan ulike prosesser virker sammen kan empiriske studier av hvordan prostitusjon er mulig og hvordan den får et innhold bidra til konseptuelle diskusjoner rundt interseksjonalitet.

Litteratur

- Albuquerque, Klaus de 1999. «Sex, Beach Boys, and Female Tourists in the Caribbean». I: Barry M. Dank og Roberto Refinetti (red.): *Sex Work & Sex Workers, Sexuality & Culture*. Edison, NJ: Transaction Publishers.
- Björne-Fagerli, Inger 2007. *Två manliga prostitutionskarriärer*. Masteroppgave. Pedagogisk forskningsinstitutt, Universitetet i Oslo.
- Brewis, Joanna og Stephen Linstead 2000. *Sex, work and sex work. Eroticizing organization*. London: Routledge.
- Ekberg, Gunilla 2004. «The Swedish Law That Prohibits the Purchase of Sexual Services». *Violence Against Women* 10 (10):1187–1218.
- Hegna, Kristinn og Willy Pedersen 2002. *Sex for overlevelse eller skyggebilder av kjærlighet: ungdom under 18 år som selger seksuelle tjenester*. NOVA-rapport 5/02.
- Kramvig, Britt og Kirsten Stien 2002. *Grenseløs verdighet? Rapport nr. 7*, NORUT Finnmark, Alta.
- Kulick, Don 2005. «Four Hundred Thousand Swedish Perverts» GLQ: *A Journal of Lesbian and Gay Studies* 11(2):205–235.
- Larsen, Camilla Jordheim og Willy Pedersen 2005. *Bytte, kjærlighet, overgrep. Seksualitet blant ungdom i randsonen*. NOVA-rapport 10/05.
- Larsen, Camilla Jordheim 2008. «Teenage boys hanging out with men in the neighbourhood». I: May-Len Skilbrei og Astrid Renland (red.): *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Konferanserapport. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Lautrup, Claus 2005. «Det skal ikke bare være en krop mod krop-oplevelse...». *En sociologisk undersøgelse om prostitutionskunder*. Rapport. Videns- og formidlingscenter for socialt udsatte, København.
- Lautrup, Claus 2008. «Danish internet survey on clients». I: May-Len Skilbrei og Astrid Renland (red.): *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Konferanserapport. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- MacKinnon, Catharine 1982. «Feminism, Marxism, Method and the State: Towards a Feminist Jurisprudence». *Signs* 7 (3):515–544.
- Marttila, Anne-Maria 2008. «Intersections of gender, sexuality and ethnicity: A study of Finnish male clients of prostitution». I: May-Len Skilbrei og

- Astrid Renland (red.): *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Konferanserapport. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Phillips, Joan 1999. «Tourist-Oriented Prostitution in Barbados: The Case of the Beach Boy and the White Female Tourist». I: Kamala Kempadoo (red.): *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Lanham, Md: Rowman and Littlefield.
- Pryce, Anthony 2003. «Flesh: The historical construction of male sex work». I: Niklas Eriksson, Staffan Hallin og Tobias Wikström (red.): *Hidden Stories. Male prostitution in Sweden and Northern Europe*. Konferanserapport. RFSL, Stockholm.
- Regeringen.se 2005. «Prostitution och människo-handel» <<http://www.regeringen.se/content/1/c6/04/28/78/e61d5677.pdf>, lesedato 24.09.07>
- Skilbrei, May-Len 2003. «Dette er jo bare en husmor-jobb». Ufaglærte kvinner i arbeidslivet. NOVA-rapport 17/03.
- Skilbrei, May-Len 2006. «Prostitusjon i retten. Når 'samfunnet' skal bestemme hvem som er hva». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 30 (1):86–93.
- Smette, Ingrid 2003. *Den seksuelle slavestand? En rapport om kundar i prostitusjonen*. Rapport. Pro Senteret, Oslo.
- Smette, Ingrid 2008. «Prostitution clients dealing with gender equality: An analysis of clients narratives in a Norwegian context». I: May-Len Skilbrei og Astrid Renland (red.): *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Konferanserapport. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Stien, Kirsten 2008. «Men who are buying sex, is that also a matter of class and ethnicity?» I: May-Len Skilbrei og Astrid Renland (red.): *Men in prostitution: perspectives, identities and problems*. Konferanserapport. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- West, Jackie 2000. «Prostitution: Collectives and the Politics of Regulation». *Gender, Work and Organization*, 7 (2):106–118.
- Aakernes, Jan-Egil 2002. *Sex, løgn og skuespill. En sosiologisk studie av backpackere og barjenter i Bangkok*. Hovedoppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.

Noter

- 1 Nettverk for prostitusjonsforskning i Norden har siden 2002 arrangert seminarer fire ganger i året i byer rundt om i Norden, Baltikum og Russland hvor deltakerne i nettverket og inviterte innledere har diskutert prostitusjon med et spesielt fokus på Norden eller nordiske menneskers involvering i prostitusjon. Nettverket har blitt finansiert av Nor-FA/NordForsk og Nordisk institutt for kvinne- og kjønnsforskning (NIKK). Konferansen ble finansiert av NRF-programmet Kjønnsforskning: Kunnskap, grenser, endring og varte i to dager, inneholdt 13 plenumsforedrag og hadde ca. 100 deltakere fra åtte land.
- 2 Noen av konferanseinnleggene er å finne i en konferanserapport utgitt av Institutt for kriminologi og retts sosiologi (Larsen 2008, Lautrup 2008, Marttila 2008, Smette 2008 og Stien 2008). Andre av innleggene trekker på arbeider eller er allerede utgitt andre steder (Phillips 1999, West 2000, Aakernes 2002, Pryce 2003, Kulick 2005 og Skilbrei 2006).
- 3 Denne undersøkelsen presenteres i større detalj i en rapport som kom ut samme uke (Lautrup 2005).
- 4 Foredraget bygger på en undersøkelse Larsen gjorde sammen med Willy Pedersen (Larsen og Pedersen 2005).
- 5 I noen sammenhenger defineres prostitusjon rett og slett som menns vold mot kvinner, noe som plasserer prostitusjon der menn selger sex til menn eller kvinner i et merkelig lys. Se for eksempel den svenske regjeringens definisjon (Regeringen.se 2005): «Sveriges regering och riksdag har genom Kvinnofredslagstiftningen definierat prostitution som mäns våld mot kvinnor».



KOMMENTAR

Av AGNES BOLSO

«Stang inn» og «stang ut» for Brantsæter

Debatten ruller videre. Overdriver queerforskere endringsaspektet i sine undersøkelser fordi de så gjerne vil at verden skal gå framover?

I *Tidsskrift for kjønnsforskning* nr. 4/07 har Marianne C. Brantsæter et skråblikk på arbeider skrevet av kolleger i forskningsfeltet kjønn og seksualitet, blant andre noen av mine tekster.¹ Hennes hensikt med artikkelen er «[...] å supplere og ytterligere problematisere dette feltet.» (ibid.:72). Hun tar utgangspunkt i sitater fra empiri i de utvalgte tekstene, og presenterer informerte og interessante refleksjoner over analysene som forskerne har gjort. Brantsæter hevder at hennes kolleger ser endring og «skeivhet» i samtidens kjønns- og seksualitetspraksiser, når en like gjerne kunne sagt at «de mer dypstrukturerende» (ibid.:84) og stabiliserende normer gjelder. Sosiologene Camilla Jordheim Larsen, Sveinung Sandberg og Willy Pedersen ser praksiser som overskrider heteronormen, der Brantsæter ser tradisjonell heteroseksualitet, det vil si kvinnelige objekter og menn som må passe på at de fortsatt er menn nok. Antropologen Anne-Lise Middelthun ser en homse som lærer seg å nyte anal penetrasjon, mens Brantsæter ser hans kontinuerlige skam over det kvinnelige i å la seg penetrere. Jeg ser, ifølge hennes lesning, en lesbisk prostituert som kan føle lyst og ha butch kontroll der Brantsæter er mer tilbøyelig til å se at den lesbiske Dina føler «ekkelhet» og usikkerhet» (ibid.:82). Brantsæter foreslår alternative tolkninger som går i retning av å se tradisjonelt kjønn og stabilitet, der hun mener forskerne konkluderer med at det har foregått normoverskridelse og forandring. Særlig vil Brantsæter ha fokus på forakten for det «kvinnelige», noe som hun mener forvaltes av både kvinner og menn, enten de er heteroseksuelle eller homoseksuelle.

Marianne Brantsæters eget skråblikk er ett av flere mulige, og, som hun selv sier, «[...] ulike blikk gir ulike tolkninger og resultater» (ibid.:72). Teksten hennes illustrerer hvordan en med utgangspunkt i samme empiri kan føre forskjellige diskusjoner, og også hvordan diskusjonen om samfunnsmessig stabilitet og

endring er et tilbakevendende tema. Hennes kritiske lesning er selvsagt legitim og debatten hun reiser om lesemåter av empiri er viktig.

Det er likevel fristende å problematisere hennes tekst. Det er nemlig en dobbelhet der, som gjør at Brantsæter ikke bare skyter «stang inn», men også «stang ut». Arbeidene hun viser til er svært forskjellige når det gjelder teoretiske tilnærminger og problemstillinger, og de andre forskerne får svare for seg. I det følgende vil jeg konsentrere meg om det hun sier om mine arbeider. Brantsæter vil «[...] lukke opp for en 'bredere' diskusjon [...]» av lesbisk seksualitet og tilfellet Dina (ibid.:72). Problemet er at hun gjør det ved også å lukke den på en bestemt måte.

Min informant Dina, som på et tidspunkt i livet mottok penger og gav for sex og samvær med mer velbeslåtte kvinner, fortalte om disse erfaringene på en måte som gjorde at jeg ville åpne opp for ulike betydninger av det hun fortalte. I artikkelen «Salg av seksuelle tjenester mellom kvinner» (Bolsø 2004) som Brantsæter blant annet referer til, stilles mer enn 20 spørsmål til diskusjon. Jeg konkluderer artikkelen med et avsnitt under overskriften «Dina med fire ulike blikk» (ibid.:58). Jeg kunne sikkert gjennomført selve analysen og diskusjonene på andre måter enn det jeg faktisk gjør i teksten, men at jeg ikke «vektlegger motsetninger og brudd», slik Brantsæter hevder (op.cit.:81), mener jeg simpelthen er feil.

Jeg vil hevde at jeg vektlegger *nettopp* motsetninger og brudd i diskusjonene jeg fører, ettersom jeg ender med en skisse av fire alternative forståelser av Dina; Donna Juanita Dina (hun har draget på damer!), Den halvprofesjonelle Dina (en prostituert som lar kjærlighetsforhold og kundeforhold forbli gråsone), Dina som feministisk skrekkefigur (den skadde og utnyttede Dina, som selv synes det hun gjør er frastøtende) og til slutt Dina som avantgarde (hun var en kvinne som ville ha

mye sex, hadde muligheten for å få hva hun ville ha og hun lærte noe av det). Etter min mening er jeg opptatt av det Brantsæter etterlyser, nemlig «[...] dobbeltheter i lesbiske narrativer om sex, kontroll, lyst og nytelse.» (ibid.:82). Da er det vanskelig *samtidig* å skulle låse analysen på den bestemte måten som Brantsæter også ser ut til å ville, nemlig Dinas «ulyst, ubehag, og ubegjær» (ibid.:81). Mener Brantsæter at det blir for mye vektlegging av motsetninger og brudd i min analyse? Vil hun ha en spørrende og åpen analyse, men én som likevel konkluderer med en forhutlet Dina, en Dina uten særlig verdighet? Har jeg dekonstruert for mye når det ikke bare er en innledende øvelse i en tekst, men faktisk forandrer det jeg ser som Dinas «erfaring»?

Et viktig poeng i Brantsæters tekst gjelder forholdet mellom en «aktiv» og en «passiv» part i seksuell penetrasjon: forakten for den passive består, sier hun. Brantsæter har lest mine arbeider, og da er det rart at hun ikke nevner at jeg er enig i at det for menn «[...] foreligger [...] et kulturelt forbud mot å befinne seg på 'the receiving end of the penis'» (ibid.:84). Betydningen av den kjønnede makt i penetrasjon er sentralt i avhandlingen min fra 2002, og hovedtema i min diskusjon av Jorun Solheim og Judith Butler fra 2005, som begge er tekster hun referer til (Bolsø 2002, 2005). Problemet er selvsagt at en ved å bare se det kulturelle forbudet mot det penetrerte mannlige, låser kjønnede betydninger fast i det falliske og/eller i en idé om den evige åpne kvinnelige kroppen. Vi bør derfor lage rom for diskusjon av «bent-over-boys», enten de er homo eller hetero, og vi som er nevnt i Brantsæters kritikk har på

ulike måter gjort det (også). Brantsæter vil ha åpenhet og diskusjon, men jeg argumenterer for at hun lukker diskusjonen med å konsantere fortsatt kulturell skam over den åpne og passive kvinnekroppen. Brantsæter vil ha alternative tolkninger, men konkluderer *endelig* med at alt er ved det gamle.

Senmoderne kjønn innebærer både endring og stabilitet, og vi trenger, som Brantsæter påpeker, ulike blikk på de empiriske nedslagsfelt vi velger oss. Jeg er også enig med Brantsæter i at vi ikke skal glemme de dypkulturelle kodinger i begeistringen over ubetydelige endringer, og endring som ikke er endring. Jeg kjenner flere av arbeidene til de andre forskerne hun nevner, og for meg ser alle ut til å være enige i det. Brantsæter kunne også valgt andre forfattere for å få fram sine poeng, og kanskje med større hell. Når det er sagt, så er jeg jo glad for at hun valgte noe jeg har skrevet. Det er ikke ofte en får så håndfaste bevis på å være lest. ★

Litteratur

- Bolsø, Agnes 2002. *Power in The Erotic. Feminism and Lesbian Practice*. Dr.polit-avhandling. Skriftserie 2/2002. Senter for kvinne- og kjønnsforskning, NTNU.
- Bolsø, Agnes 2004. «Salg av seksuelle tjenester mellom kvinner». *Kvinneforskning* 1:43–60.
- Bolsø, Agnes 2005. «Jorun Solheim og Judith Butler – en refleksjon over åpne kropp og det falliske». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:50–66.
- Brantsæter, Marianne C. 2007. «Med skråblikk på 'skeive' resultater». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:71–85.

Noter

- 1 Alle sidehenvisninger er til Brantsæter (2007) dersom ikke annet er oppgitt.

FOKK Forening for kvinne- og kjønnsforskning

Når dette skrives, venter vi i spenning på om det blir mulig å arrangere den planlagte konferansen i anledning Simone de Beauvoirs 100-årsdag. Vi velger å være optimister og bruker FOKK-spalten denne gangen til å informere om programmet til konferansen, slik den er planlagt.

Konferansen går av stabelen fredag 30. mai i biblioteket på Blindern. Den er et samarbeid mellom Senter for tverrfaglige kjønnsstudier, Universitetet i Oslo og FOKK. Ett av formålene med konferansen, og en av grunnene til den store oppmerksomheten rundt Simone de Beauvoir i år, er selvfølgelig at hun fortsatt inspirerer til å arbeide med viktig, kjønnsrelatert forskning. Beauvoirs praktiske og politiske betydning for feministiske bevegelser verden rundt kan knapt overvurderes. At Beauvoir også var skjønnlitterær forfatter, litteraturanmelder, etiker og politisk aktivist, er kanskje mindre kjent. I 2008 vil noen av hennes verk om etikk, som hittil har vært forholdsvis lite kjent, komme for første gang i norsk oversettelse, noe vi ser fram til. Pax Forlag kommer med flere nyutgivelser, og vi håper noen av dem kan promoteres på konferansen. Selv synes vi at programmet er variert og spennende, og dekker mange aspekter av Simone de Beauvoirs forskning. Norske og utenlandske forskere er foredragsholdere.

Toril Moi og den franske filosofen Sylvie Chaperon er invitert. Chaperon, som antakelig er lite kjent for de aller fleste her i Norge, vil gjøre en analyse av den franske debatten omkring Det annet kjønn og Beauvoir fra 1949 og fram til i dag. Denne debatten, som antagelig få hos oss kjenner til, kan kaste interessant nytt lys over feministisk teori og debatt internasjonalt.

I etterkant av konferansen har FOKK sin generalforsamling. Den avholdes annet hvert år. Der velges leder og styre, og det legges fram en handlingsplan for den neste to-årsperioden. Vi har stadig som mål å styrke innsatsen og være en aktivt og offensivt forening for å fremme norsk kjønnsforskning i samarbeid med andre instanser.

Ett tema på årets generalforsamling er et mulig navnebytte. Foreningen ble etablert på et tidspunkt hvor spørsmålet om å endre begrepsbruken fra kvinneforskning til kjønnsforskning stod sentralt. Spørsmålet var kontroversielt, men endringen vant fram. Forkortelsen FOKK, Norsk forening for kvinne- og kjønnsforskning ble et slags kompromiss ved å ta opp i seg begge benevnelsene. Nå kan tiden være moden til å gi slipp på «kvinne- og», og heller gjøre som Senter for tverrfaglig kjønnsforskning i Oslo. Men siden FOKK ikke klinger særlig godt, kan det nye kompromisset bli å beholde den gamle forkortelsen. Om dette er en viktig kjønnspolitisk sak eller mer en symbolsak, er dere invitert til å være med å diskutere på generalforsamlingen. Vi ønsker oss innspill av alle slag, ikke bare om navnebyttet. Hvis det er saker dere brenner for – gi oss innspill jo før jo heller! Forslag som kommer tidlig, får vi en sjanse til å forberede og kanskje også presentere i den nye handlingsplanen.

Rannveig Dahle



BIDRAGSYTERE

Trine Annfelt, forsker
Institutt for tverrfaglige kulturstudier
NTNU
7491 Trondheim
Tlf.: 73 59 18 98
E-post: trine.annfelt@hf.ntnu.no

Anne-Jorunn Berg, professor
Avdeling for samfunnsfag
Høgskolen i Bodø
8049 Bodø
Tlf.: 75 51 75 62
E-post: anne-jorunn.berg@hibo.no

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

Christine Hamm, førsteamanuensis
Institutt for lingvistiske, litterære og
estetiske studier
Universitetet i Bergen
Sydnesplassen 7
5007 Bergen
Tlf.: 55 58 30 21
E-post: christine.hamm@lle.uib.no

Thomas Johansson, professor
Institutionen för kultur, estetik och medier
Göteborgs universitet
Boks 200
SE-40530 Göteborg, Sverige
Tlf.: +46 31 786 5869
E-post: thomas.johansson@kultur.gu.se

Ann Therese Lotherington, forskningsleder
Northern Research Institute - Norut
Postboks 6434 Forskningsparken
9294 Tromsø
Tlf.: 91 81 15 51
E-post: atl@norut.no

Astrid Renland, forsker
Institutt for kriminologi og rettssosiologi
Universitetet i Oslo
Postboks 6706 St. Olavs plass
0130 Oslo
E-post: astrid.renland@jus.uio.no

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

Karen Sjørup, lektor
Institut for Samfund og Globalisering
Roskilde Universitetscenter
Postboks 260
DK-4000 Roskilde, Danmark
Tlf.: + 45 46 74 29 87
E-post: kasj@ruc.dk

Stina Hansteen Solhøy, stipendiat
Institutt for statsvitenskap
Universitetet i Oslo
Postboks 1097 Blindern, 0317 Oslo
Tlf.: 97 68 55 67
E-post: s.h.solhoy@stv.uio.no

 Depotbiblioteket



h08016201

2008 Nr 1
Tidsskrift for kjønnsfor
kning (trykt)

RETURADRESSE:

KILDEN
Holbergs gt. 1
0166 Oslo

UTGIVER

KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning
<http://kilden.forskningsradet.no>
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no
Tlf.: 22 03 80 80

