



TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING

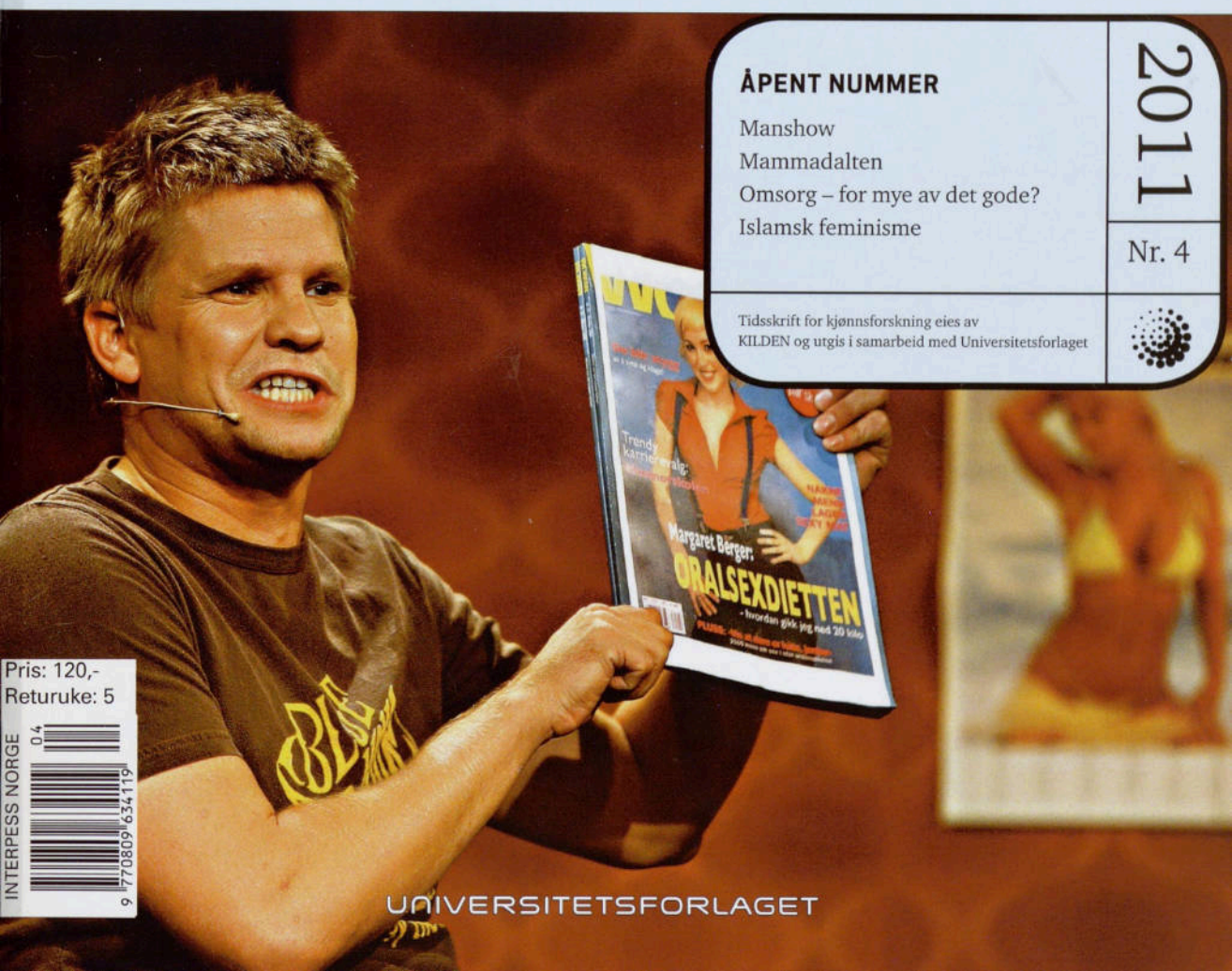
ÅPENT NUMMER

Manshow
Mammadalten
Omsorg – for mye av det gode?
Islamsk feminisme

2011

Nr. 4

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



Pris: 120,-
Returuke: 5



UNIVERSITETSFORLAGET

TIDSSKRIFT FOR KJØNNSFORSKNING

ÅRGANG 35, NR. 4 – 2011

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

ANSVARLIG REDAKTØR

Hilde Danielsen

REDAKSJONSSEKRETÆR

Toril Enger

REDAKSJONENS ADRESSE

KILDEN, Stensberggata 25, NO-0170 Oslo

tidsskrift@kilden.forskningsradet.no

Tlf.: (+47) 22 03 80 80

REDAKSJONSRÅD

Mathias Danbolt

Don Kulick

Toril Moi

Bente Rosenbeck

Maria Zackariasson

Anne Britt Flemmen

Ulla-Britt Lilleaas

Ellen Mortensen

Dorte Marie Søndergaard

Helene Aarseth

Jorid Hovden

Jørgen Lorentzen

Cecilie Basberg Neumann

Mari Teigen

EIER

KILDEN informasjonssenter for kjønnsforskning, Stensberggata 25, NO-0170 Oslo

UTGIVER

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

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

ABONNEMENT

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

INSTITUSJON 650,- PRIVAT 450,-

STUDENT 300,- E-ABONNEMENT 650,-

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

Abonnement kan bestilles fra Universitetsforlaget AS Kundeservice, Pb. 508 Sentrum, NO-0105 Oslo,

(+47) 24 14 75 00 eller

abonnement@universitetsforlaget.no.

RETTIGHETER

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

av 10. november 2010 mellom Den norske

Forleggerforening og Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening.

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

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

MANUS

Retningslinjer for levering av manus står beskrevet på siste side.

DESIGN

Terese Moe Leiner

SATS TRYKK OG INNBINDING

Brødr. Fossum AS AIT Otta AS

Medlem av Norsk Tidsskriftforening: www.tidsskriftforeningen.no

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis med støtte fra Norges forskningsråd.

OMSLAGSILLUSTRASJON: (Foto: © Magnar Kirknes / VG / Scanpix)



Innhold

ARTIKLER

- 275 Fredrik Langeland ★ Maskulinitetens refleksive nostalgi i TV 2 Zebras *Manshow*
- 293 Gjertrud Sæter og Øystein Gullvåg Holter ★ «Min ektemann – mammas gutt»
Kjønn, makt og normalitet i diskursen om mammadalten
- 310 Ulla-Britt Lilleaas og Pia Ingrid Fivel ★ For mye av det gode?
– Kvinners involvering i menns helse og sykdom
- 327 Marianne Bøe og Liv Tønnessen ★ Nye utfordringer til islamsk feminisme:
Kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran

KOMMENTAR

- 343 Kari Jegerstedt ★ Poststrukturalisme og kjønnsforskning
Svar til Cathrine Holst/Helene Aarseth og Harriet Bjerrum Nielsen

BOKANMELDELSER

- 353 Robin May Schott (red.): *Birth, Death and Femininity – Philosophies of Embodiment* ★
Omtale ved Ingeborg Winderen Owesen
- 357 Tove Pettersen: *Filosofiens annet kjønn. Introduksjoner til den feministiske filosofien* ★
Omtale ved Vigdis Songe-Møller

- 365 **NYTT FRA FOKK**

Kjære lesar!

Velkommen til eit ope nummer med artiklar om mammadaltar, «the Man show», om kvinner som er pårørande for sjuke menn og om islamsk feminisme.

Den vaksne mammadalten er ein engasjerande kulturell figur. Gjertrud Sæter og Øystein Gullvåg Holter analyser representasjonar av denne mannstypen som uttrykk for sterke kulturelle normer som regulerer kva menn kan gjere utan å falle i kategorien umandig, barnsleg eller avvikande. Den mektige mora gjer mammadalten svak, usjølvstendig og ufri, og så lenge ho har «makt» over han, taper han aktørskap som mann. Deira materiale illustrerer at denne måten å vere mann på vekker både fortvilning, avsky, harme og terapeutiske råd om å forlate ein mammadalt.

Fredrik Langeland løftar fram den utskjelte mannsfiguren «mannemannen» i sin analyse av programmet *Manshow*, som gjekk på tv frå 2006 til 2009. Hans tese er at programmet dyrkar det ekte maskuline med eit ironisk utgangspunkt som spelar på nostalgien over eit tappt mannsideal. Han undrar seg om det har skjedd ei dreining i det offentlege livet, der det som vart oppfatta som provoserande

for nokre år sidan, i dag glir meir saumlaust inn i det offentlege ordskiftet.

Ulla-Britt Lilleaas og Pia Ingrid Fivel har analysert kvinners posisjon som pårørande til menn med prostatakreft og stiller i tittelen spørsmål ved om det blir for mykje av det gode. Dei peikar på at større fokusering på kva kjønnsbalanse i pårørandearbeidet betyr, kunne gitt ein tydeleg helsegevinst for kvinner. Det vil blant anna innebære at kvinner involverer seg mindre i menns helseatferd, og at menn må ta større ansvar for eiga helse.

Dei tre første artiklane er skrivne med utgangspunkt i det norske samfunnet. Den siste artikkelen granskar det globale fenomenet islamsk feminisme. Marianne Bøe og Liv Tønnesen gir eit opplysnande innsyn i lokale variantar av islamsk feminisme i Sudan og Iran, etter fleire tiår med islamisering i desse landa. På same tid er kvinneaktivismen i dei to landa framleis mangfaldig og inneheld både islamsk og sekulær feminisme, samt islamistisk kvinneaktivisme.

Les og lær!

Hilde Danielsen

Av **FREDRIK LANGELAND**

Maskulinitetens refleksive nostalgi i TV 2 Zebras *Manshow*

Høsten 2006 dukket *Manshow* opp på kanalen TV 2 Zebra. Det var et humorprogram rettet eksplisitt mot norske heteroseksuelle menn, der «politisk ukorrekte» maskuline nytelser som øl, prompting og lett-kledde kvinner sto i fokus. Gjennom ironien og en *refleksiv nostalgi* ble blikket rettet mot en maskulinitet som tilsynelatende hadde gått tapt. Tilsynekomsten av *Manshow* skjedde samtidig som flere hevdet at den norske, heteroseksuelle mannen var «undertrykt» i et feminisert samfunn. I denne artikkelen analyserer Fredrik Langeland hvordan *Manshow* forholder seg til og tar del i en symbolsk kamp om maskulinitetens posisjon i norsk medie-offentlighet på 2000-tallet.

9. oktober 2006 lanserte den norske kanalen TV 2 Zebra *Manshow*, et studiobasert humorprogram med fast sendetid tirsdag kveld fra 22.30 til 23.00.¹ Programmet hadde et mannlig publikum i salen, og bestod hovedsakelig av sketsjer og intervjuer med gjester.² Det var en spin-off av det populære amerikanske manneprogrammet *The Man Show*, og TV 2 Zebbras variant minnet om forgjengeren.³ I forkant av premieren poserer programleder og frontfigur Håvard Lilleheie med lett-kledde kvinner, mens han uttaler at programmet skal være «upretensjøs og jovialt» med «prompting, raping og øl» i fokus.⁴ Som Lilleheie konstaterer, var programmet «ikke ment å være for alle», men skulle eksplisitt rettes mot norske heteroseksuelle menn som formodentlig var lei fokuseringen på «kvinnen, unisex og metrosex». Han

stil parodierer velkjente Storebrand-reklamer.⁷ En av disse var reklamen der den norske skuespilleren Dennis Storhøi hevder at forsikringsselskapet gir sine kunder «økonomisk trygghet». I *Manshows* versjon handler det ikke om forsikring, men om en potensiell (u)likestilling i hjemmet. Etter først å ha karakterisert *mannen* som svak/underordnet og *kvinnen* som sterk/dominant, kommer Lilleheie med følgende utbrudd: «HOLD KJEFTEN PÅ DEG FORBANNA MØKKAKJERRING». Tematikken var ikke ulik den antropologen Runar Døving tok for seg i kronikken «Mannskamp for likestilling» (*Aftenposten* 14.10.2006), der han hevder at «de fleste menn» er undertrykt. Likestillingskampen må ifølge Døving endres ettersom menn kommer dårligere ut enn kvinner når det kommer til levekår, helse og barne-

Manshow var et populærkulturelt fenomen som tematiserte kontroversielle og aktuelle spørsmål knyttet til kjønn, maskulinitet og likestilling.

påpeker også at man bruker *ironi* for å skape et «tulleunivers» der (menns) private «groviser» kunne presenteres i det offentlige rom.⁵ Programmet ønsket å provosere, og ble både bebreidet og hyllet for å være antifeministisk og/eller politisk ukorrekt.⁶ I denne artikkelen analyserer jeg *Manshows* konfronterende stil og artikulering av kontrasterende maskulinitetsdiskurser som del av en symbolsk kamp om maskulinitetens status i norsk medieoffentlighet på 2000-tallet.

Manshow var et populærkulturelt fenomen som tematiserte kontroversielle og aktuelle spørsmål knyttet til kjønn, maskulinitet og likestilling. Før lanseringen produserte man tre promoer, der Lilleheie i mannsjåvinistisk

fordelingssaker. Det eksisterer ifølge Døving en samfunnsmessig urettferdighet der jenter sosialiseres inn i et samfunn lagt til rette for kvinner, mens gutten/mannen har blitt en «anakronistisk figur». Disse påstandene vakte stor oppmerksomhet i den norske medieoffentligheten høsten 2006, gjennom tilsvarende fra ulike meningsyttere samt flere medieopptredener av Døving i etterkant.⁸ Men han var på ingen måte alene om å mene at den norske heteroseksuelle mannen hadde blitt marginalisert.⁹ *Manshows* karakterisering av den kuede mannen som protesterer mot et feminisert samfunn, er en tematikk som ligger tett opptil en av 2000-tallets sentrale kjønnspolitiske debatter.

Åpningen av *Manshows* første episode etablerer stilen som dominerte de tidlige sesongene av programmet. *Manshow* skaper en fantasi om en maskulinitet som har gått tapt, og showet etablerer sitt maskulinitetsideal i kontrast til, og som en kritikk av, diskursen om *metroseksualitet* – den unge urbane mannen som bryter med tradisjonelle maskuline normer. Jeg argumenterer for at programmets artikulering av maskulinitet ser ut til å være et brudd, eller en endring, i fremstillingen av idealisert maskulinitet i den norske medieoffentligheten på 2000-tallet. Dette muliggjøres av representasjoner i grenselandet mellom ironi og nostalgi, eller det jeg kaller *maskulinitetens refleksive nostalgi*. Dette kan forstås som en lengten etter tidligere tiders maskulinitetsideal, uttrykt gjennom ironi som distanserende virkemiddel. Artikkelen handler i utgangspunktet om et underholdningsprogram i norsk fjernsyn, men leser dette inn i en større kulturell kontekst. Hvilke strategier benytter *Manshow* i fremstillingen av sitt maskulinitetsideal? Og hvilke konfliktlinjer omkring ulike maskuliniteter finner man i programmet? Hvordan kan dette forstås i lys av en større diskursiv kamp om maskulinitetens posisjon i norsk medieoffentlighet?

Manshow kan ses på som en reaksjon på noen spesifikke endringer av maskulinitetsideal i norsk populærkultur. I en analyse av programlederen Jon Almaas i humorprogrammet *Nytt på Nytt* påpeker medie- og kjønnsforsker Wencke Mühleisen at hans iscenesettelse av maskulinitet både leverer opp til den vante kvinnelige blikkfangfunksjonen på fjernsyn, og gjør ham potensielt tilgjengelig for et homoerotisk blikk. I tillegg situerer han seg som heteroseksuell samtidig som han ironiserer over en stereotyp maskulinitet. Denne flertydigheten karakteriserer Mühleisen som «[David] Beckham-effekten», og i likhet med Beckham forårsaker Almaas en «destabilise-

ring av homo-hetero-binariteten gjennom en lekende kjønns- og seksualitetetsiscenesettelse». Ifølge Mühleisen var denne et «symptom på en generell populærkulturell trend» (Mühleisen 2003: 181, min utheving). Almaas' stilling som anker for et av de mest populære tv-programmene på statskanalen indikerer at et flertydig og mulig overskridende maskulinitetsideal inntok mainstreamen av norsk tv-underholdning mot slutten av 1990- og begynnelsen av 2000-tallet.¹⁰

Dette kan igjen forstås som en del av en større diskursiv endring i den vestlige medieoffentligheten gjennom de siste tiårene, der tradisjonelle maskulinitets- og femininitetsposisjoner har blitt utfordret både gjennom populærkultur og politikk (MacInnes 1998: 47; Whannel 2002). Internasjonal, nordisk og norsk forskning i skjæringspunktet mellom maskulinitetsteori, medieforskning og kulturanalyse legger vekt på at i dagens senmoderne medielandskap eksisterer det svært ulikartede representasjoner av maskuliniteter (Beynon 2002; Craig 1992; Feasey 2008; Kinnunen og Wickman 2005; Langeland 2009; Lorentzen 2004; Mühleisen 2003; Norberg 2005; Whitehead 2002). Denne artikkelen tar opp konfliktlinjene og den symbolske kampen om maskulinitetens status i kjølvannet av denne situasjonen.

Ut ifra et konstruktivistisk teoretisk ståsted betrakter jeg i denne sammenheng ikke maskulinitet som noe forbeholdt mannen, men som en samling flytende tegn som gir kroppar betydning ut fra hierarkiske maktstrukturer knyttet til kjønn, etnisitet, klasse og seksualitet (Butler 1990, 1993; Halberstam 1998). For å gjøre en kritisk analyse av maskulinitetskonstruksjonene i *Manshow*, anvender jeg et diskursteoretisk utgangspunkt og undersøker latente eller skjulte betydningslag, som diskursanalysen er egnet til å avdekke (jf. Gillespie og Toynbee 2006: 121). Jeg følger den

franske filosofen Michel Foucault (1980) som hevder at makt manifesterer seg gjennom det han kaller *diskursive regimer*, samlinger av ytringer og praksiser som konstituerer og regulerer kunnskap innenfor et felt. I denne sammenheng er jeg ute etter å analysere representasjonen av en *hegemonisk maskulinitet* eller et særlig innflytelsesrikt kulturelt- og politisk maskulinitetsideal (jf. Beasley 2008; Connell 1995). I likhet med diskursteoretikerne Ernesto Laclau og Chantal Mouffe (2002) legger jeg vekt på konfliktlinjene innenfor et hegemoni, for på denne måten å analysere hvordan *antagonismer* eller konfliktlinjer oppstår når konkurrerende diskurser støter sammen gjennom spesifikke *artikulasjoner*. Her representerer den hegemoniske maskuliniteten et diskursivt regime knyttet til en mediekontekst, og *Manshow* er den konkrete teksten der artikuleringen foregår.

Et kjønnspolitisk prosjekt

Lilleheie var *Manshows* ansikt utad ved lanseringen, gjennom de tidligere nevnte promoene og flere omtaler i riksdekkende norske aviser. Han debuterte i tv-sammenheng gjennom programserien *U* på NRK (2000), og er i dag et velkjent ansikt i den norske medieoffentligheten. Det karrieremessige utgangspunktet ligger i det som kalles den «nye humoren» i tv-underholdningen på 1990- og 2000-tallet.¹¹ Inspirasjonskilder var 1990-tallets stand up fra USA, som kjennetegnes ved utpreget bruk av ironi samt avstandtagen til det «politisk korrekte» (Anderson 2005:41). Ironi skaper rom for betydningsmessig flertydighet, der man for eksempel kan si noe, mens man i virkeligheten mener noe annet, gjerne det motsatte. Som kulturteoretikeren Linda Hutcheon (1998) påpeker, er ironien fremtredende i de kunstuttrykk og kulturelle uttrykk vi klassifiserer som «post-moderne». Her forekommer en gjennomført

bruk av referanser til andre(s) verk og uttrykk, uten at det eksplisitt kommer frem hvem som siteres. Gjennom et betydningspill skapes en tilsynelatende distanserende effekt i forhold til originalene, samtidig som disse nå iscenesettes i nye kontekster (jf. Colebrook 2004:2–3).

Manshow benytter en slik strategi i sin lek med stereotype maskulinitetsidealer.

Det kan imidlertid hevdes at den nye humoren på 1990-tallet ikke utelukkende var rent ironisk, men at den også representerte en kritikk av det bestående, samtidig som den fremviste en lengsel etter en tid som var forbi. Skribenten Bendik Wold skriver om denne humoren at den «først og fremst [var] opptatt av å markere distanse til Gerhardsen-samfunnets verdihierarki. Samtidig badet den sin egen barndom i et varmt, ironisk-nostalgisk lys ('tenk Søttitallskameratene')» (Dagbladet 24.11.09).¹² En slik humor tok Lilleheie med seg inn i *Manshow*. Ved hjelp av den ironisk-nostalgiske Lilleheie fikk programmet en frontfigur som på forhånd signaliserte at budskapet ikke skulle tas alvorlig, men med et «smil og glimt i øyet». I et intervju i forkant av premieren uttaler han at han ikke har et typisk «manne-image» og at programmet skulle tematisere «harry-mytten».¹³ Her skapes en distanse mellom *Manshow* og et unyansert bilde av machomannen, som tilsynelatende ikke har et tilsvarende lekende forhold til stereotype maskulinitetsidealer som Lilleheie påstår å ha.

Dette slo an hos det norske publikummet og gjorde programmet til en vellykket satsing for TV 2. På det meste hadde programmet i overkant av 100 000 seere, noe som er respektabelt med tanke på at det ble sendt på en kanal med relativt lave seertall i norsk sammenheng.¹⁴ Det kan ses som et ledd i hva enkelte har karakterisert som en «nisjifisering» av tv-mediet, og trolig som en forløper for den kjønnsdelte underholdningen som har

utviklet seg de siste årene, med kanaler som TV 2s *Bliss* (2010–), samt TVNorges *Fem* (2007–) og *Max* (2010–).¹⁵ Med sin eksplisitte henvendelse til norske heteroseksuelle menn gjennom bruken av stereotype maskulinitets-idealene, var *Manshow* banebrytende i norsk tv-sammenheng. Programmets stil etableres gjennom åpningen av det første programmet. Her utvikles strategiene som muliggjør artikuleringen av et kjønnspolitisk prosjekt: protest, konfrontasjon, ironi og nostalgi. Jeg skal nå følge dette gjennom de tre åpningssekvensene.

Programmet for «ekte mannfolk»

Første sekvens (44 sek.) er promoen der Lilleheie parodierer Storhøis Storebrand-reklame. Lilleheie står først med ryggen mot kameraet, så snur han seg, stirrer inn i kamera og begynner å snakke. Kamerablikket varierer i distanse og er nærmest ham mot slutten, da ansiktet hans er i fokus. Lilleheie fremfører denne monologen:

Hvem eier tv-en din? Hvem som eier tv-en din, er det noe du lurar på a? Du eier jo tv-en din! Men så kjøper du en flatskjerm til kjellerstua, og hva skjer. Du vil se fotball og ... kjerringa sier: vær så god, men da må du spandere middag på meg! Du vil se pornofilm. Du gjør hele jobben sjæl og kjerringa sier. Flott! Det blir en sydentur på meg! Ja, men e, sier du – det er jo min tv ... Ja det er mulig det sier kjerringa, men synes du virkelig en tur til Mallorca er så mye forlangt da, din gjerrigknark. Ja, men det handler jo om prinsipper, sier du. Ja, sier kjerringa, mine prinsipper. Hva ska ru si til sånt a? HOLD KJEFTEN PÅ DEG FORBANNA MØKKAKJERRING!

Gjennom sekvensen klinger forsiktige piano-

riff, og synthstrykere høres som et musikalsk bakteppe gjennom det hele. Tonespråket i sekvensen er først tilbakelent, men endrer seg i overgangen til neste sekvens, der Lilleheie forsvinner ut av kamerabildet, mens en gitar og trommer gjør opptakt til en slags rockelåt.

Her møter vi *fortelleren* («Hvem eier tv-en din?» etc.) *kjerringa* («Flott! Det blir en sydentur på meg!» etc.) og *du'et* («Ja, men, e ...» etc.) som *fortelleren* henvender seg til. Når han fremstiller *kjerringa*, har han et bestemt tonefall, i motsetning til *du'et*, som er spakt og forsiktig, og det skapes en kontrast mellom de ulike posisjonene. Den siste setningen, der *fortelleren* besvarer sitt eget spørsmål, skiller seg ut ved et overdrevent aggressivt tonefall.

Sekvensen iscenesetter en konflikt som skaper muligheten for en protest, der *fortelleren*/Lilleheie fungerer som talerør for den norske mannen. Denne dynamikken danner et fundament for *Manshow* og den maskulinitetsdiskursen som skulle dominere de første sesongene av programmet. Kvinnen får ingen mulighet til å svare når musikken som innleder andre sekvens, begynner – *kjerringas* mas erstattes av *Manshows* rock.

I sekvens to (16 sek.) går bildet over i sort/hvitt, og til syne kommer en nedtelling fra fem og til en, som i en stumfilm. Mellom tallene to og en ser man glimtet av to nakne kvinner; den ene er vendt mot seeren mens hun blir slikket på det venstre brystet av en annen kvinne, samtidig som hun slikker den andres høyre bryst. I det nedtellingen løper ut, endres bildet og går over i farger. Fokuset er nå på en overvektig mann med skitten helsetrøye, han befinner seg i et bilverksted. Først har han hodet senket, men når musikken når klimaks, løfter han hodet og stirrer rett på seeren, før han raper. Bildet skifter så tilbake til sort/hvitt, med ordet *Manshow* midt i bildet. Deretter endrer bakgrunnen seg, og seeren ser studioet der programmet er i gang. I denne

overgangssekvensen blir seeren ledet inn i programmet gjennom et nostalgisk glimt. Gjennom den rapende bilmekanikeren og de nakne kvinnene møter seeren et maskulinitetsideal som nærmest treffer ham midt i trynet. Her finnes ikke lenger en konflikt, men en konfronterende holdning som konstaterer at dette er den heteroseksuelle mannens eget univers.

I tredje sekvens (1 min. 55 sek.) er man over i tv-studioet, der Lilleheie gjør entré. Publikum er gjentatte ganger i fokus og ser ut til å bestå utelukkende av unge eller middelaldrende hvite menn. De applauderer entusiastisk når Lilleheie inntar scenen og tar plass på en barkrakk. I bakgrunnen ses en vegg med brun/oransjefarget tapet, blink til kastepiler og bilder av lettkleddedde kvinner. Lilleheie er uformelt kledd i olabukse og t-skjorte og hever et stort glass øl mens han nikker og takker for oppmerksomheten. Så ønsker han velkommen til programmet som handler «om ekte mannfolk», er laget «av ekte mannfolk, for ekte mannfolk». Han ler mens publikum nærmest brøler tilbake. Så legger han ut om innholdet i kveldens program:

Vi skal bruke den neste halve timen på å hylle mannen. Og med mannen så mener jeg Chuck Norris, jeg mener Espen Lie og Lars Monsen. Kort sagt alle som gjør meg stolt over å være mann. [Publikum bryter inn med et forsiktig jubelrop.] Men ... vi skal også ta oss tid til å disse kjerringer, som Karita Bekkemellom, Liv Grethe Skjelbreid og selvfølgelig Magne Hoseth.

Så ler han igjen, tar en slurk av ølen, mens publikum forsetter å juble. Deretter forteller han publikum og seere – som tituleres «gutta» – at kveldens gjest er Martin Schanche, som får følgende karakteristik: «Han har bart, han kjører dritfort i bil, han har eget helikopter, og kaller du'n feiging, så kliner'n deg rett ned.» Vi

blir fortalt at i programmet skal man «ljuje og fortelle grisevitser». Noe av det viktigste er konsumeringsen av alkohol, som Lilleheie understreker er en selvfølge. For å tydeliggjøre dette synger han sammen med publikum:

Å DREKKA DREKKA DREKKA DREKKA
DREKKA, Å DREKKA DREKKA DREKKA
DREKKA DREKKA, Å DREKKA DREKKA
DREKKA DREKKA DREKKA, Å DREKKA
DREKKA DREKKA DREKKA DREKKA.¹⁶

Det viser seg nå at publikum, som Lilleheie, også drikker øl. De skåler tilbake når han roper «Skål gutta!»

Så snur han seg mot høyre og roper: «Er du klar, Kongen?». Scenen filmes fra distanse, og vi ser Lilleheie peke mot en person som sitter på en høy stol; han har gullkrone på, rosa jakke, hvit t-skorte, blå joggebukser og joggesko. Ved siden av ham står to unge blonde kvinner ikledd kun hvite bikini'er og høyhælte sko. Etter Lilleheies oppfordring filmes mannen i nærbilde. Ordløst styrter han ned en øl, akkompagnert av tilrop og jubel fra Lilleheie/publikum. Seansen avsluttes der Lilleheie påpeker at dette hadde ikke «Magne Hoseth klart» for «han hadde tatt maks to slurker av rusbrusen sin før han hadde gulpa resten ut over Dolce & Gabbana-dressen». De tre åpningssekvensene ender her.

Konflikter på hjemmebane

I den introduserende sekvensen fremstiller Lilleheie mannen som svak og underordnet en dominerende kvinne. Monologen illustrerer en konflikt i et heteroseksuelt parforhold. Mannen er forsørgeren i forholdet, mens kvinnen nyter godene av hans arbeid. Mannen vil se «fotball» og «porno» på den nye «flatskjermen» han har kjøpt, mens kvinnen ødelegger for ham ved å kreve at han spanderer middag



(Foto: Magnar Kirknes / VG / Scanpix)

og ferie på henne. Mannen forsøker seg med noen forsiktige innsigelser, som pareres av kvinnen gjennom å karakterisere ham som en «gjerrigknark». Da han så forsøker å trekke diskusjonen opp på et prinsipielt nivå, blir han avvist med henvisning til at her er det *hun* som råder. I stedet for å trekke seg tilbake, er det imidlertid Lilleheie/mannen som får siste ord gjennom en utagerende protest mot hennes dominerende og urimelige holdning.

Her ser man en kritikk av hvordan kvinnen forsøker å kneble mannen, som er fordrevet til «kjellerstua» eller til periferien. Det er neppe tilfeldig at det er sport og pornografi kampen står om her: symboler for en dominant maskulinitet som gjerne privilegerer den hvite heteroseksuelle mannens kulturelle blikk (jf. Sabo og Jansen 1992). *Manshow* ble også promotert som et program for norske, heteroseksuelle menn, med intensjon om å fylle et tomrom, og som en motvekt til et samfunn der ting tilsynelatende ikke (lenger) foregår på menns pre-

misser. På TV2 Zebras nettsider kunne man lese følgende omtale av serien:

Er du lei av skjønnhets- og interiørtips, sexspalter med fokus på kvinnen, unisex og metrosex? Er du dritlei av Magne Hoset og andre jålete fotballspillere, eller av at Kristian Valen griner hos Skavlan, eller generelt av at gutter skal likne mest mulig på jenter (mine uthevinger).¹⁷

I sitatet ovenfor og i den innledende monologen tiltales et *du* som er den potensielle (mannlige) seeren, «dritlei» av et «fokus på kvinnen». Dette kan forstås ut ifra den franske filosofen Louis Althusser's interpellasjonsbegrep, der tiltalen («Hei du!») integrerer subjektet i det sosiale samtidig som det må underkaste seg samfunnets normer og regler. Som den britiske medieforskeren David Gauntlett påpeker når det gjelder mediens interpellierende evne: «[T]he text has interpel-

lated us into a certain set of assumptions, and caused us to tacitly accept a particular approach to the world» (Gauntlet 2002:27). Her handler det om å akseptere *Manshows* beskrivelse av hvordan både hjemmesfæren og det offentlige rom *feminiseres*, og å delta i protesten mot denne utviklingen.

Interpellasjonen av «gutta»

Lilleheie interPELLERER de mannlige seerne/publikum som et «vi». Det gir også fellesskapet en bestemt karakter. I en norsk sammenheng vil en seer kanskje assosiere «gutta» med «Gutta på skauen», eller TV 2-programmet «Gutta på tur»; spillerne på det norske herrelandslaget i fotball omtales gjerne som «landslagsgutta». Her peker ordet mot relasjoner mellom menn som er eksplisitt heteroseksuelle. Gjennom dette etableres en *homososialitet*, det vil si: ikke-seksuelt definerte vennsforhold mellom menn, markert gjennom en distanse til kvinner og ikke-hegemoniske maskuliniteter (Bird 1996:121). Innenfor dette homososiale rommet vil alle former for potensielt homoseksuelt begjær ses på som en trussel (jf. Sedgewick 1985). *Man-show* distanserer seg fra «kjerringer» som «Karita Bekkemellom», «Liv Grethe Skjelbreid» og «Magne Hoseth».

Dette homososiale rommet stammer fra den amerikanske forgjengeren *The Man Show*. Med objektifiserte og lett-kledde kvinner, øl, antifeministisk ladet humor, heteroseksuell male bonding, utilslørt sexistisk retorikk i fokus og en feiring av stereotype maskuline verdier, rettet programmet seg eksplisitt mot hvite, heteroseksuelle amerikanske arbeiderklassmenn (Faludi 1999; Johnson 2007; Palmer-Metha 2009). Her fikk (den mannlige) seeren anledning til å identifisere seg med en tilsynelatende opprørsk og politisk ukorrekt maskulinitet. Gjennom en protestretorikk eta-

blerte programmet et bilde av den amerikanske mannen som tilsynelatende hadde gått fra å ha makten til å ha mistet den i et «feminisert» samfunn (Johnson 2007:178). Tidsepoken det amerikanske *The Man Show* strekker seg over, sammenfaller også tidsmessig med en periode der kjønnsymbolikk ble brukt på «svært gamle, velkjente måter» (Hawkesworth 2006:190; se også Goldstein 2003). Etter 9.11.2001 endret nemlig populærkulturens kjønnsideal seg i reaksjonær retning og beveget seg slik bort fra de idealene som hadde dominert populærkulturen gjennom 1990-tallet, der menn ble fremstilt som mykere og mer sensitive enn tidligere (jf. Malin 2005).

Sammen med blant annet MTVs *Jackass* var *The Man Show* særlig medvirkende i å endre maskulinitetsidealene i konservativ retning (Kusz 2007:142). Dette kan karakteriseres som del av en *remaskulinisering* av amerikanske medier, der maskulinitetsidealene endres, med den funksjon at menns interesser og verdier tar posisjon i offentligheten på bekostning av kvinner og det feminine (Jeffords 1989). Til tross for at ironien også finnes i *The Man Show*, domineres det av en eksplisitt sexistisk protestretorikk og en konfronterende form, som ikke først og fremst er av ironisk art. (jf. Johnson 2007:172–173).¹⁸ Lilleheies *Manshow* minner på mange måter om, og refererer implisitt til, sin amerikanske forgjenger. Men de skiller seg fra hverandre gjennom en større kompleksitet i de ironiske virkemidlene i den norske varianten. Dette kommer særlig til syne i karakteriseringen av arbeiderklassemannen. Bruken av den bundne flertallsformen «gutta», som Lilleheie benytter, har tradisjonelt vært en markør for mennesker med tilhørighet i arbeiderklassen, og indikerer hva som er *Manshows* idealiserte maskulinitet.¹⁹

For å analysere dette maskulinitetsidealet i *Manshow*, benytter jeg meg av Raewyn Con-

nells (1995) maskulinitetsteori. Sentralt her er hennes begrep *den hegemoniske maskulinitet*: det som på et gitt tidspunkt anerkjennes som den mest idealiserte form for maskulinitet, og som bidrar til å opprettholde enkelte menns makt over kvinner og over andre menn. Begrepet har vært viktig ved analyser av kjønnsrepresentasjoner i media og for å gripe relasjonen mellom maskuliniteter på et strukturelt nivå (se f.eks. Beasley 2009; Craig 1992).²⁰ I en presisering av denne teorien adresserer den australske feministen Chris Beasley direkte et symbolsk nivå.²¹ I motsetning til Connell skiller hun eksplisitt mellom representasjoner og hverdagspraksiser, og påpeker at hegemonisk maskulinitet bør betegne et *politisk ideal* eller en *kulturell modell*, hvis hensikt er å mobilisere menn på tvers av klassemessige forskjeller. Denne mobiliseringen skjer gjennom en «bonding together of different masculinities in a hierarchical order» (Beasley 2008:99). Ifølge Beasley fungerer den hvite, heteroseksuelle arbeiderklassesmannen i vestlige samfunn som et slikt ideal, til tross for at han ikke innehar den økonomiske makten i samfunnet. Det er særlig Lilleheies ironisk-nostalgiske fremtreden som representerer dette idealet.

Destabilisering og reetablering av den hegemoniske maskulinitet

I tredje sekvens av *Manshows* åpning står ulike beskrivelser av hva en «ekte» mann er, sentralt. Her nevnes tre eksempler på idealisert maskulinitet: Chuck Norris (amerikansk actionfilmskuespiller), Espen Lie (norsk tidligere torpedo) og Lars Monsen (norsk villmarksekskert og tv-personlighet). Disse eksemplene fungerer imidlertid ikke bare som en beskrivelse av *hva* en mann er, men gir en *normativ* definisjon av mannen. Som populær-kulturelle ikoner har de nemlig noen felles-

trekk, blant annet heteroseksualitet, handlekraft, aktivitet og usårbarhet. De representerer relativt entydige bilder av hva en mann er, og defineres i kontrast til «kjerringer», som Karita Bekkemellem (daværende likestillingsminister), Liv Grethe Skjelbreid (tidligere skiskytter, nå kommentator for NRK) og Magne Hoseth (fotballspiller).

Som kvinne og likestillingsminister med en viktig offentlig stilling, problematiserer Bekkemellem en tradisjonell motsetning mellom mannen som aktiv og kvinnen som passiv.²² Skjelbreid var en suksessfull skiløper og er nå kommentator på tv.²³ Hun er sportskommentator, som tradisjonelt har vært et maskulint domene, og problematiserer dermed sementerte forventninger til manns- og kvinneroller (jf. Sabo og Jansen 1992). Hoseth, på sin side, har vært en av de norske fotballspillerne som har gått under betegnelsen «metrosekseuelle». Med fotballspilleren David Beckham som ikon, bryter metrosekseualiteten med normative oppfatninger av idealisert maskulinitet i det vestlige samfunnet ettersom han inntar en objektposisjon som retter seg mot både hetero- og homoseksuelle blikk (Coad 2008:21). Beckham beveger seg mellom tradisjonelle maskulinitets- og femininitetsposisjoner og utfordrer forståelsen av maskulinitet som noe monolittisk. Metrosekseualitet ble mye diskutert i Norge på begynnelsen av 2000-tallet (se f.eks. Lorentzen 2004:94–95), og når ledende sportsmenn som Hoseth symboliserer denne trenden, utfordrer han også norske maskulinitetsidealer (jf. Langeland 2009). Lilleheie representerer den hegemoniske maskuliniteten som dominerer andre maskuliniteter (metrosekseuelle, homoseksuelle) og femininiteter («kjerringa», de objektiviserte kvinnene på scenen).

Som en kontrast til Magne Hoseth trekker Lilleheie frem andre mannsidealer. Et av disse er den tidligere rallycross-utøveren Martin

Schanche: «Han har bart, han kjører dritfort i bil, han har eget helikopter, og kaller du'n feiging, så kliner'n deg rett ned.» *Manshow* bedriver her en lystig feiring av en gammel idretts-helt. Å kunne kjøre fort med bil og ha eget helikopter er noe som går inn i en stereotyp og litt gutteaktig fantasi. At Schanche kan utøve vold, vet man fordi han i 2003, da han var FrP-politiker, slo til arbeiderpartipolitiker Torgeir Mikkelsen etter en skoledebatt i Drammen. Det er dette som gjør at han i *Manshow* blir karakterisert som et «ekte mannfolk». Han er en machomann som vet å forsvare seg, og han er en tidligere idrettsstjerne som var på topp for 30 år siden, da menn som Lilleheie var små. Med kallenavnet «Mr. Rallycross» var han idol og fast gjenganger på Sportsrevyen omtrent hver søndag kveld på 1980-tallet. Schanche representerer en svunnen tid da «ekte mannfolk» dominerte. Men vektleggingen av barten blir en slags latterliggjøring av hans folkelige preg, og er et eksempel på at *Manshow* ønsket å leke med «harry-myten». Ironien sniker seg altså inn her.

Fantasier om den tapte nytelse

I åpningssekvensene er det klart hvilke ingredienser som kjennetegner *Manshows* idealiserte maskulinitet: øl, raping, fotball, pornografi. Man interPELLERER et maskulint «du» som får tilgang til noe den norske mannen i 2006 ifølge programmet ikke (lenger) kan tillate seg i et samfunn der «gutter skal likne mest mulig på jenter». Den aggressive frasen «HOLD KJEFTEN PÅ DEG FORBANNA MØKKAKJERRING» kan leses som en beskjed til dem som vil frata menn disse nytelsene, og spiller på en protestretorikk. Programmet fremstod i opposisjon til tabuer og sosiale normer, eller hva man karakteriserte som «politisk korrekt».²⁴ Etter premieren kommenterte også journalist i *Aftenposten*, Per Kristian

Bjørkeng, at Lilleheie representerte «en bataljon av politisk ukorrekte tapere som forsøker å brøle seg tilbake til steinalderen» (*Aftenposten*, 15.10.06). Bjørkengs betegnelse indikerer at det finnes en diskrepans mellom en offentlig tillatt måte å fremstå på (korrekt), som står i kontrast til hva man egentlig mener (ukorrekt).

I denne sammenhengen er det en feministisk offentlighet som har posisjonen som det politisk korrekte, mens *Manshows* antifeminisme representerer det ukorrekte. Men som den amerikanske medieforskeren Ann Johnson påpeker, er dette en fremstillingsmåte som snur ting på hodet, der de som representerer en maktposisjon, fremstår som marginalisert. For gjennom å aktivere slike forestillinger kan en gruppe fremstå som underordnet, selv om underordningen ikke trenger å være reell:

The political correctness debate is particularly illuminating because it reveals how efforts to maintain the status quo can be framed as a counter-movement or protest against a powerful force whose success (or even existence) is exaggerated by its opponents. (Johnson 2007:170)

I *Manshows* posisjonering av mannen som underordnet kvinnen står spørsmålet om menns privilegier sentralt, nytelser som det påstås at menn har mistet. Programmet konfronterer seeren med dette, og den rapende bilmekanikeren i andre sekvens blir emblematiske for en slik konfronterende holdning. Dette er arbeiderklassemannen, en på mange måter anakronistisk karakter i det senmoderne «ornamentale forbrukersamfunnet», for å bruke Susan Faludis (1999) betegnelse. Han overskrider de sosiale normene og viser at denne mannen ikke lar seg kneble.

I denne sammenhengen er det interessant å se på den slovenske filosofen Slavoj Žižeks

tese om nytelsens funksjon i det vestlige senmoderne samfunnet. Žižek viser til elementer som en stadig økende grad av pornofisering, en uendelig strøm av varefetsjer og økende oppslutning til høyreekstreme bevegelser. Fellestrekket for disse fenomenene, hevder Žižek, er at folks deltakelse og investering i dette ofte handler om å få utløp for irrasjonelle drifter. Den overskridende nytelsen har ifølge Žižek en bestemt politisk-ideologisk funksjon fordi den er særlig egnet til å etablere forestillingen om at noen har tatt eller stjålet den, noe som igjen legitimerer en offerposisjon.²⁵ Gjennom fantasien får vi imidlertid en forklaring på hvorfor vi ikke nyter, hvordan man *kunne*, og *burde* gjort det, hvis bare ... Dette innebærer at noen har tatt kontrollen over nytelsen, og dermed hindret andre i å nyte. Som Žižek påpeker: «Fantasy [...] stages the mythical narrative of how enjoyment was lost» (Žižek 2004:110).

I *Manshow* har ikke Hoseth mulighet til de samme (maskuline) nytelsene som de andre «gutta», ettersom han foretrekker (den feminine) «rusbrusen sin». Dette blir igjen problematisk fordi det bryter med det som karakteriserer «ekte mannfolk». *Manshow* etablerer et rom der man på den ene siden skaper et bilde av at kvinnen har fratatt mannen privilegier, samtidig som programmet tilbyr en fantasi der heteroseksuelle menn kan gjenerobre det som noen har tatt fra dem. Og det er her vi i Laclau og Mouffes (2002) diskursanalytiske termer kan se en antagonisme: konfliktlinjen mellom den overskridende metroseksuelle i kontrast til de ekte «gutta». Nytelsen blir et symbol for kampen mellom ulike maskulinitetsdiskurser.

Mannskamp for likestilling

Manshows prosjekt gav gjenklang i en større diskursiv konflikt i medieoffentligheten på 2000-tallet. Mens norske feminister hadde

kvittet seg med offerretorikken som en politisk strategi (Eggebo 2007), uttalte norske mannlige forfattere og kunstnere seg negativt om feminisme og hevdet at nå er det mannen som er «et offer» (se f.eks. Møller 2007). Flere kritikere har poengtert at romaner skrevet av norske mannlige forfattere på midten av 2000-tallet fremstiller menn som blir «marginalisert», «frarøvet mannligheten» og «ydmyket» (Christensen 2005; Lorentzen 2004; Nordheim 2007:71-90). Men dette fant ikke bare sted i fiksjonen, og et eksempel på aktivistiske uttrykk for slike holdninger kom til syne da hundre menn i 2004 marsjerte i Oslos gater for å markere «mannsdagen». Her kjempet man for menns rettigheter i forbindelse med farskapssaker, og *mot* feminister (Thorenfeldt 2004). Dette representerer en konservativ farsaktivisme som har fått sterk kulturell og politisk innflytelse i Norge de siste årene, særlig gjennom ulike nettfora og svært aktive deltakere i avis- og nettdebatter (Bjørnholt 2007). Den antifeministiske farsaktivismen er også et fenomen som har stor utbredelse internasjonalt (se f.eks. Hill 2006; Messner 1997).

Høsten 2006 var Runar Døving og det han karakteriserte som en «reell likestillingskamp» sentral i denne debatten, gjennom følgende erklæring:

Mannen ville ikke gi fra seg makten, kvinnene måtte ta den. De måtte erobre et felt. På samme måte vil ikke kvinnene gi fra seg makten hjemme, sine privilegier som ofre, privilegier som «egnet omsorgsperson». Kvinner fikk tidligere være menns sekretærer, på samme måte som menn nå skal «hjelpe til». Tiden er kommet for at menn ikke lenger vil være assistenter, men også være med på å bestemme hvor skapet skal stå. For å inn ta kvinnes maktomene, må menn lære av kvinnekampen og bruke samme virkemidler. Kvinnene må sendes

ut i krigen, ut i arbeid og ut av hjemmet.
(*Aftenposten* 14.10.2006)

Døvings hovedargument er at kvinner har mer makt enn menn fordi de har kontroll over det sosiale liv og hjem, mens menn har blitt lurt til å tro at «det er i arbeidslivet det virkelige livet foregår». Denne utviklingen skjer i «livmor-feminismens navn». Døvings retorikk minner om retorikken til historikeren Nils Rune Langeland, som i en essaysamling noen år tidligere karakteriserer Norge som en «vaginalstat», der kvinnene har formet den norske mannen i sitt bilde og fratatt ham handlingsrom (Langeland 2003:72). På samme måte som *Manshows* karakterisering av mannen som den i utgangspunktet svake part i et «feminisert» hjem, er kvinnen her dominant, mens mannen er blitt underordnet.

Som symbol for den kuede norske mannen refererer Døving til «gubben på lageret». Hvis vi retter blikket fra et symbolsk mot et sosio-økonomisk nivå, peker dette mot en gruppe norske gutter/menn som opplevde nye former for marginalisering gjennom 1990-tallet og første del av 2000-tallet. I første rekke gjelder dette menn fra arbeiderklassen, som er spesielt sårbare for senmodernitetens samfunnsmessige endringer. Ifølge sosiologen Willy Pedersen har de problemer både på arbeidsmarkedet og i utdanningssystemet.²⁶ Disse mennene har også en tendens til å posisjonere seg politisk på den ytre høyrefløy (1995:77). Den store undersøkelsen «Likestilling og livskvalitet» (Holter, Svare og Egeland 2007) finner liknende sammenhenger. Her etablerer forfatterne en kategori de kaller «nok er nok-posisjonen». Dette er menn som mener at vi trenger mindre likestilling (55 %), at det ikke trengs flere innvandrere og asylsøkere i Norge (69 %), og at det offentlige blander seg for mye inn i folks privatliv (65 %). Fellestrekket for disse mennene er at de føler seg under-

legne på grunn av lav utdanning, og at de plasserer seg i kontrast til den «likestillingsorienterte maskuliniteten i Norge» (Holter, Svare og Egeland 2007:154). De har fått nok av feminismen og vil ikke at noen skal gripe inn i deres hverdag for å fortelle dem hva de skal gjøre. Dette er menn som mener at de har mistet noe gjennom likestillingen. Døvings og *Manshows* konfrontasjon spiller på reelle følelser av marginalisering for en gruppe menn og benytter dette i en symbolsk «mannskamp» der feminismen får skylden for at menn ikke lenger kan nyte av sine tidligere privilegier.

Døvings oppmodning til en «mannskamp» kan sies å ta del i en antifeministisk kulturkamp på midten av 2000-tallet. Det skjer samtidig med en revitalisering og re-politisering av en nyfeministisk debatt, der kjønn og seksualitet fikk en ny aktualitet i den norske medieoffentligheten (jf. Mühleisen 2007). Når norske menns posisjoner i samfunnet blir utfordret, rettes skytset så mot norske kvinner og et feminisert samfunn («livmorfeminisme», «vaginalstat»). Dette kan minne om det den amerikanske kulturforskeren Richard Dyer (1997) karakteriserer som «me-too-ism» – en situasjon der hvite, vestlige, heteroseksuelle menn forsøker å hevde at de i likhet med kvinner, homoseksuelle, sorte og andre marginaliserte grupper også er ofre, og dermed også har rett til å bedrive identitetspolitikk. Den store misnøyen blant mange menn gir en indikasjon på det Raymond Williams (1977) karakteriserer som en *følelsestruktur* (structure of feeling): kollektive og affektive strømninger som bidrar til å forme kulturen, uten at de ennå eksisterer som organiserte bevegelser. I *Manshow* ser tapet av nytelse (porno, øl etc.) ut til å symbolisere tapet av en privilegert maskulin rolle. Gjennom en potensiell ironisk og flertydig interpellasjonen av et maskulint «du», finnes ulike muligheter for identifikasjon med programmets ideal. Og som et eget

ironisk-nostalgisk *nytelserom* blir det også her en mulighet til å komme over tapet og etablere en ny posisjon for mannen.

Manshows reflektive nostalgi

Manshow idylliserer tidligere tiders maskulinitetsidealer. Bevegelsen bakover i tid blir tydeliggjort i sekvens to, som med sin åpning i sort/hvitt minner om introduksjonen til en filmavis. Bildet går så over til bilmekanikeren på verkstedet – arbeiderklasse mannen. I sekvens tre er scenen innredet i 1970-talls stil, med blink og bilder av lett-kledde kvinner på veggen, som gir inntrykk av at man er på et gutterom på den tiden da for eksempel Lilleheie (født 1973) vokste opp. Her spiller programmet på en nostalgi, det er som om renheten i sort/hvitt-bildet representerer et enten-eller, i kontrast til samtidens overskridende og forvirrende tendenser. I *Manshow* handler det ikke om å gjenskape et konkret fortidsminne, men å presentere ulike elementer som representerer det fortidige ved fortiden. Denne ironiske og fragmenterte fremstillingen av fortiden er essensiell for programmets nostalgi, og for de strategier man benytter for å fremstille sitt maskulinitetsideal.

Linda Hutcheon understreker imidlertid at ironi og nostalgi ikke ligger i ytringen selv, men i det vi tillegger den:

I want to argue that to call something ironic or nostalgic is, in fact, less a *description* of the ENTITY ITSELF than an *attribution* of a quality of RESPONSE. Irony is not something *in* an object that you either «get» or fail to «get»: irony happens for you (or better, you *make* it «happen») when two meanings, one said and the other unsaid, come together, usually with a certain critical edge. (Hutcheon 1998)²⁷

Det skapes en dobbeltbetydning når den aktive mottakeren tillegger uttrykket noe gjennom en aktiv handling. Hutcheons poeng sammenfaller med en medieteoratisk innfallsvinkel som går ut på at de kodede uttrykkene må dekodes av konsumentene (jf. Hall 1980). Ironien i *Manshow* er også gjennomført postmoderne, med en ofte implisitt sitering av tidligere tiders idealer. Slik skapes en mulighet for kritikk av samtidens maskuliniteter. Men som Ann Johnson (2007) påpeker i sin lesning av *The Man Show*, er det ingen garanti for at seeren av et slikt program vil oppfatte programmet som ironisk. Maskulinitetsdiskursene i *Manshow* kan derfor forstås både som ironiske og ikke-ironiske, noe som skaper muligheter for ulike identifikasjoner med dem.

I fremstillingen av sitt maskulinitetsideal befinner *Manshow* seg i spennet mellom ironi og nostalgi, noe som kommer til syne både i programmets lek med og hyllest til gamle sportshelter, og i bruken av artefakter som trolig påkaller minner for en del seere (bildene på veggen, tapetet, blinken). Denne «retro-stilen» idylliserer elementer knyttet til populærkulturen fra en relativt nær fortid (jf. Reynolds 2011:xiii). Men man kan også tolke dette som en mulig lengsel etter en forgangen tid. Etymologisk er ordet nostalgi satt sammen av to greske betegnelser: *nóstos* som betyr å vende hjem, og *álgos* som betyr smerte. Den dukker opp i moderne samfunn som gjennomgår omfattende og hyppige endringer, og kan eksistere i svært ulike former. Den russiske kulturforskeren Svetlana Boym (2001) påpeker at nostalgi i mange tilfeller kan være *refleksiv*.²⁸ Med dette mener hun at det her uttrykkes en lengsel etter fortiden, samtidig med en bevissthet om at denne er uopnåelig. Man prøver ikke å gjenskape det tapte, men presenterer usammenhengende, fragmenterte og ironiske bilder av fortiden. Boym påpeker at man

er særlig fokusert på selve tapet, fremfor å rekonstruere det tapte, og at dette kan innebære både sorg og melankoli:

While its loss is never completely recalled, it has some connection to the loss of collective frameworks of memory. Reflective nostalgia is a form of deep mourning that perform a labor of grief both through pondering pain and through *play that points to the future*. (Boym 2001:54, min utheving)

Ifølge Hutcheon (1998) er nostalgien «transideologisk» i den forstand at den i prinsippet kan benyttes av svært ulike politiske og ideologiske retninger. Den er imidlertid i mange tilfeller blitt beskyldt for å være særlig (kjønns)konservativ fordi den ofte idylliserer samfunn med patriarkalske strukturer.

Boym antyder at nostalgien er affektiv i den forstand at den skaper forbindelseslinjer mellom det politiske og det emosjonelle. Nostalgi, skriver hun, er «a romance with one's own fantasy» (2001:xiii). I det filmavisaktige klippet i sekvens to kan glimt av de nakne kvinnene forstås som et symbol for tilbakevendingen til en prefeministisk tid. Her kunne menn objektivisere kvinnekroppen og dermed ta seg til rette på en annen måte enn i dagens offentlighet. Samtidig bærer denne tilbakevendingen ikke preg av en ren idyllisering, siden bruken av ironi gjennomsyrrer disse fremstillingene. Det er som om man er seg bevisst umuligheten av å gjenskape fortidens idealer. Her fremtrer det jeg kaller *maskulinitetsrefleksive nostalgi* – en mulig lengsel etter fortidens maskulinitetsideal, samtidig med en bevissthet om at denne lengselen bare kan uttrykkes gjennom ironisk distanse. Når Lilleheie hyller «ekte mannfolk» og introduserer Schanche som dagens gjest, ler han umiddelbart etterpå, og markerer at dette ikke skal forstås alvorlig. Dette var en strategi som

gjorde at programmet var tilpasset maskulinitetsidealene i den norske populærkulturen høsten 2006; det var på en og samme tid både en kritikk av samtiden og en ironisering over og idyllisering av fortiden.

Den refleksive nostalgien kommer tydelig frem gjennom samspillet mellom karakteren «Kongen» og Lilleheie i den tredje åpningssekvensen. Navnet indikerer en slags symbolsk autoritet, men «Kongen» i *Manshow* er latterlig, med rosa jakke, joggebukse og gullkrone. Han snakker ikke, tvert imot styrter han ned på en halvliter på ordre fra Lilleheie. Han er, som de avkledde kvinnene på scenen, underlagt Lilleheies kontroll. For den egentlige Kongen av *Manshow* er Lilleheie selv: arbeiderklassemannen som hevder sin rett til fritt å ta for seg av maskuline nytelser. Han representerer en kulturell modell og en potensielt samlende karakter som oppmoder til samhold mellom menn, en kamp mot feministene som har tatt nytelsen fra mannen. Som Chris Beasley påpeker, kan arbeiderklassemannen fungere som et mobiliserende politisk ideal, på tross av at hans reelle makt i samfunnet er begrenset (2008:90). Lilleheies rolle i *Manshow* bør forstås ut ifra en spesifikk trend i samtiden, som handler om den marginaliserte mannen som slår tilbake. I sin kronikk fra 2006 referer således også Runar Døving til «gubben på laget» som et samlende symbol for de menn som er «ofre» i det norske samfunnet. *Manshow* er «guttas» regime, der remaskuliniseringen gjennomføres via refleksiv nostalgi.

Boym viser hvordan nostalgien ikke nødvendigvis bare er retrospektiv, men også prospektiv, i den forstand at den kan ha en direkte konsekvens for hvordan fremtiden blir utformet: «through play that points to the future» (2001:54). I denne sammenhengen er det interessant å merke seg at da TVNorge høsten 2010 presenterte *Max*, Norges første «mannekanal», brukte man eksplisitt uttrykket

«kjønnsrollenostalg» i lanseringen.²⁹ TVNorges kommunikasjonsdirektør Svein Tore Bergestuen, skrev en kommentar i nettavisen e24, der han hevder at tiden er inne for en slik kanal fordi menn er interessert i «krig, motor, damer og fotball», og fordi både menn og kvinner ønsker seg tilbake til en tid da «menn var menn og kvinner sekretærer». På tross av at formuleringen til Bergestuen også muligens kan forstås som en parodi på uttrykket «da menn var menn og kvinner var kvinner»,³⁰ får det ikke samme dobbeltbetydning når kanalen hevder at «Max-guttungen» var en kanal for de (menn) som ønsket «tøffere tv» og «maskuline filmer».³¹

barn, som profilering av hans nye og mer konvensjonelle talkshow *Showman* (2009–2011).³² *Manshows* tidligere ansikt utad ble også offentlig «streitifisert» gjennom deltakelse i TV 2s familieprogram *Skal vi danse* (2010).³³ Maskuliniteten som i 2006 ble oppfattet som marginal og provoserende, er ikke lenger bare henvist til en obskur sendetid på en liten kanal – den har nå blitt etablert som en del av mainstreamkulturen. ★

Noter

- 1 Takk til redaktørene for deres grundige kommentarer og til to anonyme referees for konstruktive tilbakemeldinger. Takk også til Ingvil Hellstrand og Wencke Müh-

Maskuliniteten som i 2006 ble oppfattet som marginal og provoserende, er ikke lenger bare henvist til en obskur sendetid på en liten kanal – den har nå blitt etablert som en del av mainstreamkulturen.

I lanseringen av *Max* var det heller ikke mulig å spore det samme «glimt i øyet» som da *Manshow* ble presentert. Her har det trolig skjedd endringer i den norske populærkulturen i perioden mellom 2006 og 2010 ettersom man nå finner det hensiktsmessig å spille åpent på en lengten etter fortidens konservative idealer. Det er nærliggende å tro at senere tids «kjønnsrollenostalg» ikke behøver å benytte ironi på samme måte som *Manshow*, og at programmet dermed var medvirkende til å etablere nye premisser for representasjon av maskulinitet i den norske medieoffentligheten på 2000-tallet. Selv Håvard Lilleheies selv-scenesettelse har endret seg de siste årene etter at han giftet seg i 2008, og erklærte at «fitteditsenes konge var død». I 2009 ble han far og poserte i *Dagbladet* med sitt nyfødte

leisen som har lest og kommentert tidligere utkast av denne teksten, til Martine Jonsrud for litteraturtips og utveksling av ideer, til deltakerne på det tverrfakultære veiledningsseminaret i regi av Nettverk for kjønnsforskning ved UiS høsten 2010, til Søren Kjørup og de andre kommentatorene ved KULVERs programseminar 2011, og til felles gruppedeltakere ved den nasjonale forskerskolen TBLR, på seminaret «Aesthetic Memory: Remembrance, Trauma, Place, Space, and Boundaries» i Berlin januar 2011.

- 2 Det ble sendt over fem sesonger fra høsten 2006 til våren 2009. Programmet endrer karakter underveis, og de senere sesongene peker mer i retning av å være et tradisjonelt talkshow enn hva det fremstod som i begynnelsen.
- 3 *The Man Show* ble sendt på kanalen Comedy Central i perioden 1999–2003 og ledet av komikerne Jimmy Kimmel og Adam Karolla. På toppen av sin popularitet hadde programmet rundt 2,5 millioner seere, omtrent like mye som kanalens andre store suksess, *South Park*. Det finnes også andre spinn-off varianter av *The Man Show* internasjonalt, bl.a. en dansk versjon kalt *Penislægens Værksted* og en australsk versjon med titelen *Blockesworld*.
- 4 *Manshow* ble ledet av Lilleheie med komikeren Morten Ramm som sidekick. På tross av at samspillet mellom Lilleheie og Ramm står sentralt i programmet, er det

- kun Lilleheie jeg fokuserer på i denne artikkelen. Dette fordi han representerte programmet utad i den perioden jeg er opptatt av i denne sammenhengen. Se: «Vil du være publikum på TV 2 Zebra?» Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.tv2.no/kanalene/zebra/vil-du-vaere-publikum-paa-tv-2-zebra-704100.html>. «Omstridt Manshow-premiere i kveld». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.vg.no/rampelys/artikkel.php?artid=133548>.
- 5 Se «Ekte menn barberer ikke tissen». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.side2.no/kjendis/article792093.ece>, Wikipedias oppslag på *Manshow* Elektronisk tilgjengelig på: <http://no.wikipedia.org/wiki/Manshow>.
 - 6 Se feministen Asta B. Hålands innlegg i *Klassekampen* 3.11.06: «Øl, fitte og hornmusikk». Elektronisk tilgjengelig på: http://www.kvinnegruppa.ottar.no/no/index.php?option=com_content&view=article&id=52:ol-fitte-og-hornmusikk&catid=913&Itemid=71, og kommentaren til journalist Per Kristian Bjørkeng i *Aftenposten* 15.10.06: «Harrytassens lille pip».
 - 7 Dette var en serie reklamer registrert av Hans Erik Moland, der kjente norske skuespillere som Bjørn Sundquist, Ane Dahl Torp og Espen Schønberg også medvirket.
 - 8 Se bloggen *Tique* for en oversikt over de aktuelle debattinnleggene i kjølvannet av Døvings utspill. Elektronisk tilgjengelig på: http://tiqui.blogg.no/141006095657_tiqui_anbefaler_mannskamp_og_lik.html.
 - 9 Diskursen om den marginaliserte norske gutten/mannen i et feminisert samfunn har vært svært tilstedeværende i den norske medieoffentligheten gjennom de sene 1990-årene og på 2000-tallet. Jeg skal her bare nevne tre eksempler fra norske aviser. I 1999 uttalte forfatteren Christoffer Grøndahl i *Dagbladet* at menn må slå tilbake mot et «feminisert» samfunn som «pisser på mannrollen». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.dagbladet.no/nyheter/1999/09/19/177646.html>. Samme avis kunne i 2006 under tittelen «Her glemmer mannen seg» fortelle at hjemmet hadde blitt «feminisert», og at «menn jages ut av rom og domener som tidligere var deres». Dette førte igjen til at menn måtte søke tilflukt i «kjellere og redskapsskjul, for å få fred og privatliv fra sine familier». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.dagbladet.no/dinside/2006/05/30/467610.html>. *Klassekampen* hadde sommeren 2011 en serie om menn som blir «marginalisert og overkjørt i en stadig mer feminisert offentlighet». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.klassekampen.no/59028/article/item/null>.
 - 10 Almaas har også en rekke ganger frekventert listene over «Norges mest sexy menn».
 - 11 Komikere som Bård Tufte Johansen/Harald Eia, Otto Jespersen, Thomas Gjertsen, Espen Thoresen og Anne Kath Hærland, har vært noen av de mest fremtredende innenfor denne retningen.
 - 12 «Søttittalskameratene» er en serie fra det norske humorprogrammet *Åpen Post* (1995–1996), der komikerne Bård Tufte Johannessen/Harald Eia mfl. parodier skoleverket i 1970-tallets Norge.
 - 13 Se «Omstridt 'Manshow' premiere i kveld».
 - 14 På *YouTube* finnes mange av de kjente sketsjene fra showet, og de mest sette har opp imot 300 000 visninger. Det finnes også flere videoer der fans iscenesetter elementer fra programmet. De mest populære har over 10 000 visninger. Det er opprettet flere facebook-grupper til ære for programmet. Den største av disse gruppene har i dag (06.09.2011) over 1800 medlemmer.
 - 15 Se Knut Olav Åmaas' kommentar om «nisjifisering» av tv-underholdningen. Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.aftenposten.no/mening/kommentatorer/aamaas/article4074464.ece>. For betraktninger omkring *Manshow* og den nye kjønnsdelte tv-underholdningen, se mediekommentator Brita Møystad Engseth: «Er TV 2 Zebra gutt eller jente?» Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.kampanje.com/medier/article5378502.ece>.
 - 16 «Manshow-sangen» finnes også i en annen versjon, som synges senere i sesong 1: «Noen liker å be til gud, eller allah eller til mekka, men jeg vil ikke leve etter 10 bud, jeg vil DREKKA DREKKA DREKKA DREKKA DREKKA», osv.
 - 17 Se «Uvirkelig ærlig om menn». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.tv2underholdning.no/manshow/uvirkelig-aerlig-om-menn-929491.html>.
 - 18 Det er verdt å merke seg at *The Man Show* gjennom mange år er blitt sendt på TV 2 Zebra. Den norske varianten ble ved oppstart også omtalt med dette navnet. I samtaler har jeg merket meg at mange blander disse fenomenene sammen og omtaler *Manshow* som *The Man Show*, og visa versa.
 - 19 Se Wikipedias oppslag på «Oslodialekt». Elektronisk tilgjengelig på: <http://no.wikipedia.org/wiki/Oslodialekt>.
 - 20 De siste årene har begrepet imidlertid måttet tåle både kritikk og/eller forslag til revideringer; fra flere hold har det blitt hevdet at Connells formulering til tider er teoretisk inkonsistent eller for statisk (se f.eks. Demetriou 2001; Norberg 2005; Whitehead 2003). Mye av kritikken har knyttet seg til hvordan Connells strukturelle analysemetode ikke er særlig opptatt av kulturelle representasjoner.
 - 21 Sosiologen Jeff Hearn påpeker for eksempel at det ikke er klart hvorvidt dette for Connell handler om et kulturelt ideal, representasjoner, hverdagspraksiser eller institusjonelle strukturer – eller alt dette på en gang (2010:172).
 - 22 Som maktperson er hun også en som har hatt klare meninger om menn og maskulinitet, hun var bl.a. initiativtaker til *Mannspanelet*.
 - 23 Hun var også flaggbærer i Vinter-OL 2002 i Salt Lake City.
 - 24 Se «Utskjelt sketsj blir nettspill». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.side2.no/tvguide/article781761.ece>. Se også «Lederkvinnen». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.aktuell.no/intervjuer/article3050876.ece?service=print>.
 - 25 Žižeks forståelse av nytelse skiller seg fra hverdagsspråkets bruksmåter, som handler om hvordan et rasjonelt subjekt oppnår en eller annen form for behag. For Žižek er nytelse tvert imot en irrasjonell drift, og han skiller mellom *pleasure* og *enjoyment*, der den første gir balanse og tilfredsstillelse, mens den andre er overskridende og traumatisk (Žižek 2004:113). Det er den sistnevnte betydningen jeg sikter til når jeg i det følgende bruker begrepet nytelse.
 - 26 Ved inngangen til 1990-tallet var det over fire ganger så

- mange selvmord blant unge gutter som blant unge jenter (Pedersen 1995:77).
- 27 Se Jameson (1991) for en diametralt annerledes holdning til postmodernismen.
 - 28 Utrykket angir en bestemt følelsesstruktur som gjør seg gjeldende i det moderne Europa; i et samfunn der urbaniseringen og den industrielle revolusjon medførte gjennomgripende endringer, oppstod en særlig følelse av fremmedgjorthet (Boym 2001:54).
 - 29 Forslaget om å starte opp en egen norsk «mannekanal» for «vanlige, hetero menn» ble lansert av journalist i *Dagsavisen*, Reidar Spigseth, allerede i 2007. Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.dagsavisen.no/kultur/article313859.ece>.
 - 30 Den henspiller også på den amerikanske serien *Mad Men*, som var kanalens trekkplaster i lanseringen. Dette er en serie som med et nostalgisk tilsnitt fremviser de segregerte kjønnsrollene i 1960-tallets USA, samtidig som den også kritiserer bildet den selv tegner av forholdene. Bergestuen tolker imidlertid serien utelukkende inn i en kjønnskonservativ retning når han i sin kronikk hevder at seriens popularitet skyldes «nostalgia» fordi det er «umulig å fylle den kvinne- eller mannrollen som deles ut i et moderne samfunn». Se: «Da menn var menn og kvinner sekretærer». Elektronisk tilgjengelig på: <http://e24.no/media/spaltister/da-menn-var-menn-og-kvinner-sekretaerer/3878215>.
 - 31 Se «Max inn i satelitt-krigen». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.kampanje.com/medier/article5384705.ece>. «Nye TV-kanaler, Max og TvNorge HD». Elektronisk tilgjengelig på: http://www.get.no/web/nomu/nye_tv_kanaler.
 - 32 Se «Naken Lilleheie viser fram nurket». Elektronisk tilgjengelig på: http://www.kjendis.no/2009/08/28/kjendis/havard_lilleheie/farskap/tv_2/7858831/.
 - 33 «Streitifisering» er en betegnelse som kulturredaktør i *Morgenbladet*, Lena Lindgren, plasserte på de tidligere glamourmodellene Aylar Lie og Lena Alexandra Øien, og deres bevegelse fra periferien til det kulturelle sentrum. Hun poengterte at på tross av deres tidligere overskridende iscenesettelse av seksualitet, er de nå «avpornofiserte» og «streitifiserte» til anstendige kjendiser gjennom *Skal vi danse*, som *Dagbladet* i neste rekke skriver om hver dag» (*Morgenbladet* 26.11.10). Denne betegnelsen kan også karakterisere Lilleheies utvikling.
- ## Litteratur
- Andersen, Johnny 2005. *Som et spill i en gåte. Et møte mellom nyhetsjournalistikken og komikkens formspråk*. Hovedoppgave i medievitenskap, Universitetet i Bergen.
- Beasley, Christine 2008. «Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World». *Men and Masculinities* 11 (1):86–103.
- Beasley, Christine 2009. «Male Bodies at the Edge of the world: Re-thinking Hegemonic and 'Other' Masculinities in Australian Cinema.» I: Santiago Fouz-Hernández (red.): *Mysterious Skin. Male bodies in Contemporary Cinema*. London/New York: I.B. Tauris.
- Beynon, John 2002. *Masculinities and Culture*. Buckingham: Open University Press.
- Bird, Shannon 1996. «Welcome to the Men's Club». *Gender and Society* 12(3):120–132.
- Bjørkeng, Per Kristian 2006. «Harrytassens lille pip». *Aftenposten*, 15.10.06.
- Bjørnholt, Margot 2007. «The good, the bad and the ugly; endring av mannrollen, fedrerettigheter og likestilling». I: Åsa Eldén og Jenny Westerstrand (red.): *Guts and Glory: Festskrift till Eva Lundgren*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Boym, Svetlana 2001. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York: Routledge.
- Butler, Judith 1993. *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Christensen, Susanne 2005. «En årstid i helvete. Lars Ove Seljestads Blind». *Morgenbladet*, 04.03.
- Coad, David 2008. *The Metrosexual. Gender, Sexuality and Sport*. Albany: State University of New York Press.
- Colebrook, Claire 2004. *Irony*. London: Routledge.
- Connell, Robert William [Raewyn] 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Craig, Steve (red.) 1992. *Men, Masculinity and the Media*. California: Sage Publications.
- Demetriou, Deremitakis 2001. «Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique». *Theory and Society* 30 (3):337–361.
- Dyer, Richard 1997. *White*. London/New York: Routledge.
- Døving, Runar 2006. «Mannskamp for likestilling». *Aftenposten*, 19.10.
- Eggebo, Helga 2007. *Offeromgrepet – til last eller gagn? Undersøking av offeromgrepet med utgangspunkt i institusjonell etnografi*. Masteroppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Faludi, Susan 1999. «Scenes From The Betrayal Of The American Man». Elektronisk tilgjengelig på: <http://gos.sbc.edu/f/faludi.html>.
- Feasey, Rebecca 2008. *Masculinities and popular television*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, Michel 1980. «Truth and Power». I: Colin Gordon (red.): *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- Gauntlett, David 2002. *Media, Gender and Identity. An introduction*. London: Routledge.
- Gillespie, Marie og Jason Toynbee 2006. *Analyzing media texts*. London: Open University Press.
- Goldstein, Richard 2003. «Neo Macho Man». *The Nation*, 24.03.
- Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Durham/London: Duke University Press.
- Hall, Stuart 1980. «Encoding/decoding». I: Stuart Hall mfl. (red.): *Culture, Media, Language*. New York: Routledge.
- Hanke, Robert 1992. «Redesigning Men. Hegemonic Masculinity in Transition». I: Steve Craig (red.): *Men, Masculinity and the Media*. California: Sage Publications.
- Hawkesworth, Mary 2006. «Feminisme versus feminisering. Krigslogikken i George W. Bushs regjeringsadministrasjon». *Agora* 24 (4):176–202.
- Hearn, Jeff 2010. «Reflecting on men and social policy: Contemporary critical debates and implications for social policy». *Critical Social Policy*, 30 (2):165–188.
- Hearn, Jeff og Keith Pringle (red.) 2006. *European Perspectives on Men and Masculinities*. London: Palgrave Macmillan.
- Hill, Helena 2006. *Befria mannen! Idéer om förtryck, frigörelse och förändring hos en svensk mansrörelse*

- under 1970- og tidlig 1980-tal. Umeå: Bokforlaget h:ström.
- Holter, Øystein Gullvåg; Helge Svare og Cathrine Egeland 2007. «Likestilling og livskvalitet». Arbeidsforskningsinstituttet, Oslo. [online] Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.nikk.uio.no/forskning/nikk/survey/rapport.pdf>.
- Hutcheon, Linda 1998. «Irony, Nostalgia and the Post-modern». Elektronisk tilgjengelig på: <http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>.
- Jameson, Fredric 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Jeffords, Susan 1989. *The Remasculinisation of America. Gender and the Vietnam War*. Bloomington: Indiana University Press.
- Johnson, Ann 2007. «The Subtleties of Blatant Sexism». *Communication and Critical/Cultural Studies* 4 (2):166–183.
- Kinnunen, Taina og Jan Wickman 2006. «Pin-Up Warriors». *Norma. Nordisk tidsskrift for maskulinitetsstudier* 1 (2):167–182.
- Kusz, Kyle 2007. *Revolt of the White Athlete*. New York: Peter Lang Publishing.
- Laclau, Ernesto og Chantal Mouffe 2002. *Det radikale demokrati. Diskursteoriens politiske perspektiv*. Roskilde: Roskilde universitetsforlag.
- Langeland, Fredrik 2009. «Den norske kroppen». I: Wencke Mühleisen og Åse Røthing (red.): *Norske seksualiteter*. Oslo: Cappelen.
- Langeland, Nils Rune 2003. *Kveldseta. Historiske essay*. Oslo: Damm.
- Lindgren, Lena 2010. «Samleiets metafysikk». *Morgenbladet* 26.11.
- Lorentzen, Jørgen 2004. *Maskulinitet. Blikk på mannen gjennom litteratur og film*. Oslo: Spartacus.
- Malin, Brenton 2005. *American Masculinity under Clinton*. New York: Peter Lang.
- McInnes, John 1998. *The End of Masculinity*. London: Open University Press.
- Messner, Michael 1997. *Politics of Masculinities. Men in Movements*. Thousand Oaks: Sage.
- Mühleisen, Wencke 2003. *Kjønn og sex på TV. Norske medier i postfeministens tid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mühleisen, Wencke 2007. «Mainstream Sexualization and the Potential for Nordic New Feminism». *NORA. Nordic Journal of Women's Studies* 15 (2–3):172–189.
- Møller, Preben 2007. *Pen søker trygg*. Oslo: Kagge forlag.
- Norberg, Marie 2005. *Jämställhetens spjudspets? Mannliga arbetstagare i kvinnoyrken, jämställdhet, maskulinitet, femininitet och heteronormativitet*. Mölndal: Bokförlaget Arkipelag.
- Norheim, Marta 2007. *Røff guide til samtidslitteraturen*. Oslo: Samlaget.
- Palmer-Mehta, Valerie 2009. «Men Behaving Badly: Mediocre Masculinity and *The Man Show*». *The Journal of Popular Culture* 42 (6):1053–1072.
- Pedersen, Willy 1996. «Marginalitet – arbeiderklassens sårbare sønner». I: Tormod Øia (red.): *Ung på 90-tallet*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Reynolds, Simon 2011. *Retromania. Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. London: Faber and Faber Ltd.
- Sabo, Donald og Sue Curry Jansen 1992. «Images of Men in Sport Media: The Social Reproduction of Gender Order». I: Steve Craig (red.): *Men, Masculinity and the Media*. California: Sage Publications.
- Sedgwick, Eve Kosofsky 1985. *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Seljestad, Lars Ove 2005. *Blind*. Oslo: Cappelen.
- Thorenfeldt, Gunnar 2004. «En mannsdag». *Fett. Feministisk tidsskrift* 2.
- Whannel, Gary 2002. *Media Sport Stars. Masculinities and Moralities*. London: Routledge.
- Whitehead, Stephen 2002. *Men and Masculinities. Key Themes and New Directions*. Cambridge: Polity Press.
- Williams, Raymond 1977. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wold, Bendik 2009. «Hermetegnet slår tilbake». *Dagbladet*, 24.02.
- Žižek, Slavoj 2004. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press.



**AV GJERTRUD SÆTER OG
ØYSTEIN GULLVÅG HOLTER**

«Min ektemann – mammass gutt»

Kjønn, makt og normalitet i diskursen
om mammadalten

«Mammadalt» er en betegnelse som også brukes om småbarn, men i denne artikkelen fokuserer forfatterne på den voksne mannen som blir omtalt som mammadalt. Gjennom diskursanalyser av tekster fra populærkulturen og diskusjonsfora på Internett, analyserer Sæter og Holter frem hvordan mammadalten gis mening, og hvilke problemer som tas opp i relasjon til menn som beskrives som mammadalter. Mammadalten tolkes i et kjønnsperspektiv med utgangspunkt i begrepet *sitering* fra Judith Butler og forståelsen av individuerende diskursmakt hos Michel Foucault. Forfatterne undersøker hvilke sosiologiske og strukturelle trekk ved diskursen som gir den kraft som maktdiskurs, og hvordan populærkulturelle tekster om mammadalten er med på å forme normer for kjønn.¹

Mammadalten og den feminine mannen

Den voksne mannlige mammadalten opptrer i ulike varianter. Mammadalten kan være en «mambo», det vil si en som fortsatt bor hos mor. Denne typen mammadalt har vært brukt som figur i bank- og eiendomsreklame. Han trenger ikke «førstehjemsloan», for han «bor jo i sitt første hjem», og han lar seg villig varte opp av sin aldrende mor.² En annen type mammadalt er den gifte mammadalten, eller han som i sitt etablerte samliv eller som kjæreste omtales som morsbundet. Mens den første typen mammadalt gjerne kan oppfattes som strategisk ved at han utnytter moren med tanke på hus, mat, rengjøring og økonomi, representerer den andre typen et «barnliggjort» kjønn, med ekko fra hvordan kvinner gjennom tidene er blitt behandlet som barn, umyndige, som noen som trengte en verge. Det er denne siste heterofile mammadaltfiguren som er i et etablert parforhold, vi vil se nærmere på.

I populærkulturen opptrer mammadalten i et drama med to andre hovedfigurer: moren og partneren. I tekstene vi analyserer, er det partneren som er jeg-personen og danner utgangspunktet for narrativer om mammadalten. Det er også fra partnerens synsvinkel at mammadalten blir *kommentert* i ulike debatt- og diskusjonsfora. Mammadaltens fortellerstemme er sjelden hørbar. Ut fra partnerens fortellerperspektiv blir morens rolle som *svigermor* mest omtalt, og hennes rolle som *mamma* blir derfor mindre belyst.

Mammadalten kan tolkes som en mann som har grunn til å rødme siden han ikke når opp til det maskuline idealet (Goffman 1963:128). Figuren assosieres ofte med en svak, passiv eller feminin mann. Slike feminine menn er et veiteblert emne blant annet i maskulinitetsforskning, der en av reglene for maskulinitet fremstilles som «no sissy stuff»³

(Bennett 2007; Brannon 1976). Selv om de psykiske kostnadene for menn ved slike tradisjonelle maskuline kjørerregler nå er ganske bredt dokumentert, er de fortsatt virksomme.⁴ Mammadalten har imidlertid blitt lite utforsket og er ikke nødvendigvis feminin, og hvor vanlig mammadalter er i norske familiemønstre, er i liten grad kartlagt. Om vi ser på internettdiskurser om «mammadalt», i forhold til mulige paralleller som «pappajente» og «pappadalt», viser søkerresultatene at mammadalt blir nevnt vesentlig oftere enn «pappajente» og «pappadalt». Ordet «mammadalt» blir også nevnt vesentlig oftere sammen med ord som «problem» enn hva tilfellet er med ord som «pappajente» og «pappadalt».⁵

Ut fra omfanget av kulturelle representasjoner kunne man ventet seg at mammadalter og menn som er for morsavhengige, er ganske vanlige også i den sosiale virkeligheten de formodes å speile, og at de således skaper betydelige problemer i norsk familieliv. Og om det var slik, kunne man tenke seg at menn som var tettest knyttet til moren i barndommen, ville få flere samlivsproblemer senere i livet. Resultatene av norsk survey-forskning som har å gjøre med spørsmål om foreldretilknytning i barndommen og om samliv i voksen alder, bekrefter imidlertid ikke dette bildet. De tyder ikke på at bosted i nærheten av mor, eller menns morstilknytning, har noen betydelig innvirkning på samlivstilfredshet eller livskvalitet senere i livet, verken for menn eller kvinner. Dette fremkommer i analyser av surveyene «Likestilling og livskvalitet 2007» og «Menn i Norge 1988» (Holter, Svare og Egeland 2009).⁶ Det er for eksempel få tegn til at menn som var knyttet til moren i barndommen, er vesentlig mindre tilfredse senere i livet, eller at par som bor nær mannens (eller kvinnens) familie, får flere konflikter, ut fra disse studiene. Det er heller menn som var knyttet til faren i barndommen, som har størst sjanse

Fra virkeligheten
Leserne forteller selv

Min drømmemann var mammas gutt

Ingunn (48) hadde vært skilt i mange år da hun møtte mannen i sitt liv. Han hadde ingen barn, var selv enebarn og hadde en jobb han stortrivdes i. – Den eneste nære familien Odd hadde, var den gamle moren hans. Jeg syntes det var søtt at han lot henne bo i den ene etasjen av huset. Helt til jeg så hennes makt over ham, forteller hun.

UNDER FØR ØYNE
med Siri Wadens Strømsten

Tenk deg at du hadde truffet drømmemannen og at han viste interesse for deg også. Dere flyttet sammen, med hans mor boende i andre halvdel av huset. Gradvis går det opp for deg at mannen din er sterkt bundet til moren og mer lojal overfor henne enn deg. Går du da? Ingunn valgte å gå ut av forholdet. Men nå sliter hun med et intenst savn etter mannen hun ble så inderlig glad i.

– Det hender jeg sier til meg selv at jeg burde ha holdt ut. Jeg skulle ha vært mer overbærende og latt klagen til moren hans prelle av. Tross alt hadde jeg mer lykke i livet mitt da enn jeg har nå. Nå overskygger savnet etter

ham det meste. Jeg føler meg bare tom og trist, forteller Ingunn.

Hun er en kvinne i sin beste alder, med to voksne barn som lever sine egne, travle liv. Hun har en jobb som er utfordrende og morsom, og hun har god økonomi. Kort sagt burde livet ha smilt til Ingunn i den fasen av livet hun er nå. Hun har ikke lenger forpliktelser overfor barna og har full råderett over sin egen fritid. Vennegjengen er stor og båndene til familien stabile og harmoniske.

– For jeg traff Odd, var jeg sikker på at jeg aldri igjen kom til å oppleve en forelskelse. Jeg trivdes alene etter å ha vært gift med en mann som drakk for mye og for ofte, sier Ingunn. Det var på fest hos noen venner hun traff ungkaren Odd, en sjarmende mann og en god samtalepartner. Hun ble veldig forelsket etter kort tid.

Moren virket hyggelig

Odd hadde aldri vært gift og hadde bare noen kortere samboerskap bak seg, selv om han var over 50 år. For mange år siden hadde han kjøpt et stort og flott hus, som han lot moren flytte inn i. Etter at faren døde, hadde hun ingen andre. Men Odd understreket at de hadde hver sin halvpart av huset å bo i og holde orden på.

– Jeg var ikke i tvil om hva jeg ønsket da Odd etter noen måneders bekjentskap ba meg flytte sammen med ham. Aldri hadde jeg hatt det så godt! Fordi han ville fortsette å bo i huset sitt, sa jeg ja til å flytte inn hos ham. Jeg hadde hilst på moren hans flere ganger, og hun virket hyggelig, selv om jeg også fikk følelsen av

at hun gransket meg veldig. Min familie likte Odd godt og gledet seg på mine vegne. De trivdes sammen med ham og syntes at jeg hadde gjort et godt valg, minnes Ingunn.

Odd likte å ha Ingunnns familie og venner på besøk. De var enige om at det var hyggelig å ta imot gjester og praktisere åpent hus.

– Jeg reagerte på at moren hans stadig kom og deltok i sammenkomster uten at vi hadde bedt henne, men bestemte meg for å late som ingenting. Jeg merket at hun var kritisk til meg, men fordi hun var kritisk til det meste og de fleste i verden, lot jeg det ikke gå inn på meg i starten. Med ett unntak hadde hun aldri noe godt å si om Odds kvinnebeksjenskap. En tidligere kjæreste brakte hun imidlertid stadig på bane, og henne var det ikke grenser for hvor godt hun likte. Hun fremhevet hvor hyggelig denne Merete hadde vært, og gjentok til stadighet at hun fikk så mye hjelp av henne. Hun kunne like godt sagt direkte til meg at jeg til sammenligning ikke holdt mål. Det var det hun egentlig ville si meg.

Ute etter å sære

Ingunn rister på hodet og ler. Det hender at hun greier å se det komiske i situasjonen som var.

– Odds mor var tydelig vant til å ordne i sønnens del av huset, det gjorde at jeg følte at min oppgave ble vanskelig. Når hun kom inn med støvkluten og begynte å tørke over bøker og bilder, sa jeg vennlig, men bestemt at slikt var min oppgave i vår del av huset. Når hun tok skjortene til Odd fra tørkestativet for å stryke dem, kommenterte jeg det også vennlig.

De gangene han hadde på en skjorte jeg hadde strøket, for hun over den med hånden og sendte ham et blikk som sa ikke kan hun stryke heller.

Episodene var mange. Moren hentet frem krydder og begynte å smake til sausen fordi den ikke var god nok. Hun kommenterte gardiner som ikke passet inn, og hintet i alle retninger. Ingunn er ikke i tvil om at svigermoren var ute etter å sære henne og sette henne og Odd opp mot hverandre.

– Likevel trodde jeg lenge at vi skulle klare å finne ut av tingene; jeg elsket ham jo så høyt. Begrepet ble fullt da moren begynte å klage til Odd over at hun følte seg til overs og ikke var velkommen hos oss. Alt på grunn av meg og min familie og mine venner. Jeg følte at det var helt urimelig at jeg skulle invitere henne til oss hver gang vi fikk besøk, hvilket var tydelig at hun forventet. Odd på sin side forsøkte å få meg til å se hvor ensom moren var. Vi begynte å krangle om morens plass i vårt liv, og etter hvert var vi så uenige at han foreslo at vi tok en pause i forholdet. Det ble begynnelsen til slutten. Moren hans hadde vunnet, konstaterte Ingunn.

Tok moren i forsvar

For Ingunn var pausen vanskelig å takle følelsesmessig. Hun følte at livet ramlet sammen. Overfor omgivelsene forsøkte hun å late som ingenting, men hjemme i leiligheten som hun heldigvis ikke hadde kvittet seg med, lå hun bare og gråt.

– Vi holdt kontakten en stund etter at jeg flyttet ut, men etter at vi hadde vært på en tre ukers

senere i livet for at partneren deres har vurdert brudd, ikke menn som var knyttet til moren. (Holter, Svare og Egeland 2009). Disse kvantitative målene forteller noe annet enn det kulturelle bildet av mammadalt og illustrerer at kulturelle forestillinger og statistisk kunnskap om et og samme fenomen kan synes motsetningsfylt. Det illustrerer også at dominerende kulturelle forestillinger har kraft i seg til å tematisere og videreføre mer «unntaket» enn «regelen» om innhold og omfang av et kulturelt og sosialt fenomen.

På denne bakgrunn vil vi studere fenomenet «mammadalt» som diskurs. Diskursen om mammadalt kan forstås som konstituert gjennom en utelukkelse av alternative måter å forstå maskulinitet på (jf. Natland 2009:28). For å se hvordan dette kommer til uttrykk i populærkulturen, vil vi analysere tekster som tematiserer mammadalt. Artikkelen spørsmål er hvordan mammadalt tilskrives mening. Hvordan beskrives mammadalt, hva rommer diskursen, og hvorfor blir den viktig?

Kilder og metode

Det kulturelle bildet av mammadalt er i sterk grad knyttet til populærkulturen. Vi har derfor valgt kilder som kan illustrere hvordan ukepressen behandler temaet.⁷ Ved siden av en opplagt underholdningsfunksjon, har ukeblader også en allmenntilgjengelig karakter og er et av de mest typiske steder familie- og samlivsspørsmål blir behandlet (Ledin 1997). Kildene vi vil beskrive og analysere, er «virkelighetsfortellinger» fra familiebladet *Hjemmet*.⁸ Fortellingene strekker seg fra 1990 til 2005 og er ført opp i kildeoversikten. Utvalget er basert på en gjennomgang av disse årgangene, og 11 fortellinger er tatt med i analysen. Fortellingene ble valgt ut på bakgrunn av det tematiske innholdet som avspeilet seg i overskriftene. Vi supple-

rer materialet med *leserinnelegg* om samme tema. Disse kildene er hentet både fra *Hjemmet* og fra ulike debattsider på Internett (se kildeoversikt).

Medieforskning viser at folk bruker mediene kreativt, og selv om påvirkningen går begge veier, har mediediskursen en klar kommuniseringsmakt (Fairclough 1995). Fra 1970-tallets ideologikritiske, narrative analyser av ukepressens fiksjonsstoff, romaner og noveller (se f.eks. Bolvig mfl. 1971; Berg mfl. 1975) beveget forskningen på disse mediene seg senere mot en oppfatning der dominerende meningssystemer ble utformet og presentert.⁹ Særlig innen folkloristikken bidro dette til at ukebladleserne ble sett som kulturskapende aktører (Johnsen 1989; Heggli 1996). Men selv med en dreining i synet på mediene og leserne, er dette fortsatt lite undersøkte tekster (Tønnesson 2008).

Hjemmets virkelighetsfortellinger kan sies å høre til den fortellesjangeren som folklorister kaller *personlige fortellinger* (Johnsen 1989). Den amerikanske folkloristen Sandra Stahl peker på at personlige opplevelsesfortellinger som sjanger innbefatter den personlige, subjektive erfaringen samtidig som den trekker på et kulturelt tankegods (Stahl 1977). Dette gjør personlige fortellinger til en sjanger som tar inn i seg begge disse nivåene, og som speiler relasjonen mellom det fortellende subjekt og symbolske og kulturelle mønstre og sosiale strukturer (se også Eriksen og Selberg 2006). De enkeltstående fortellingene forholder seg på denne måten til en større fortelling. Det er denne kompleksiteten i de personlige fortellingene/virkelighetsfortellingene som gjør dem spesielt relevante som kilder for denne artikkelen.

Virkelighetsfortellingene i ukebladene er en egen kategori personlige fortellinger. De er korte, omhandler få personer, og tematisk er de oftest problemorienterte. Fortelleren rede-

gjør for hvordan problemene oppsto, oppleves, takles og eventuelt løses. Det fremholdes at det er *leserne selv* som forteller, og fortellingene blir redaksjonelt bearbeidet før de kommer på trykk. Slik *Hjemmet* definerer det stofftilfanget som sorterer under «Fra virkeligheten», er disse fortellingene *opplevelser og erfaringer* fra virkelige menneskers liv. Denne sjangerens makt ligger nettopp i å etablere det som fortelles som sant. Den vesentligste forskjellen mellom novellen og virkelighetsfortellingen er på denne bakgrunn leserens forståelse av at den ene er fiksjon og den andre sann. Med «sann» understrekes det her at virkelighetsfortellingene *fremstår* som sanne. Denne forskjellen er også bakgrunnen for at disse sjangrene har ulik popularitet blant leserne, og at deres holdninger og forventninger til de ulike sjangerne er forskjellige: Virkelighetsfortellingene er svært populære, de oppfattes som troverdige og leses som en av de første tekstene av leserne. Novellen er mindre populær (Heggli 1991:89; Husnes 2006).

Folkloristen Sidsel Natland viser at bøkene fra bokklubben *Virkelighetens verden* som omhandler flerkulturelt ekteskap og kvinneliv i «muslimske land», også blir oppfattet som troverdige fordi man hadde hørt om lignende hendelser i media og privat. På den annen side var det nettopp likhetene mellom tekstene som for andre lesere kunne bidra til å svekke troverdigheten (Natland 1999). Den populærkulturelle konteksten det fortelles i, åpner for at leseren vil kunne reflektere over teksters troverdighet. Den bidrar også til at man som leser vil kunne danne seg bilder av hvordan normaliteten fremstilles, og hvordan brudene på normalitet settes i spill.

Medieviteren Jostein Gripsrud påpeker at ukepressen er og har vært «en kilde til det vi kan kalle livshjelp og allmennkunnskap». Han mener livshjelp kan sies å være funksjoner som angår intimsfæren (Gripsrud 1999:36). Den

svenske medieforskeren Gullan Sköld kaller ukebladenes leserbrevspalter for «veckotidningens vardagsrum» (Sköld 2003:147). Spørsmål/svar-modellen som sjangerkonvensjon har åpenbart vist seg hensiktsmessig for denne typen intim eller personlig kommunikasjon. Spalten tar opp kvinners særinteresser, og de mannlige leserne inviteres til å få et lite gløtt inn i «hverdagsrommet» (jf. Mühleisen 2006:147). Redaksjonen legger på denne måten til rette for at leseren kan identifisere seg med det som tas opp gjennom en følelse av fellesskap.

Når det gjelder kildene fra debatter fra internetsider, har ikke disse den samme tekstkulturelle forankringen som et ukeblad med relativt faste lesere og en lang redaksjonell tradisjon. Vi har allikevel ønsket å ta med noen eksempler fra internasjonale internettdiskusjoner fordi det illustrerer at mammadalten er et globalt og ikke noe særnorsk fenomen.

Vi analyserer både virkelighetsfortellingene og leser- og debattinnleggene som *representasjoner* – det vil si som konstruksjoner av virkeligheten som ikke reflekterer den sosiale virkeligheten direkte, men som snarere kan bidra til å forme den i form av oppfatninger og forestillinger (Sarromaa 2010:7). Fortellingene og leserinnleggene kan fungere som moralsk veiledning. Dette kommer direkte til uttrykk i leser- og debattinnleggene. Som kilder skiller disse seg sjangermessig fra virkelighetsfortellingene, men er interessante i vår sammenheng for å se hvilke normer for kjønn som gjøres relevante når mammadalten er gjenstand for debatt.

Teoretisk perspektiv

«Diskursen former objektene det tales om,» skrev Foucault i *L'Archeologie du savoir* (Foucault [1969] 2007:54). I et diskursanalytisk perspektiv vil man se mammadalten som noe

som i høy grad kan *skapes* gjennom vår omtale eller diskurs. I en tradisjonell «positivistisk» forståelse vil mammadalten derimot være et objekt eller objektivt fenomen, som vi dernest omtaler. Den poststrukturalistiske retningen og diskursanalysen bidro til et nytt perspektiv i forhold til tidligere kritisk teori og strukturalisme, med større vekt på hvordan aktører (ikke bare «gitte» samfunnsstrukturer) gjen-skapte maktforhold.

Vi vil tolke fortellingene om mammadal-tene med utgangspunkt i begrepet *sitering* fra Butler og forståelsen av individuerende dis-kursmakt hos Foucault (Foucault [1975] 1994), det vil si en maktform som skiller seg fra tidligere, mer direkte og kollektive former for maktutøvelse og fokuserer på disiplinerin-gen av den enkeltes atferd og selvoppfatning. Vi tar også opp hvordan strukturelle føringer og familiemønstre kan bidra til forståelse av diskursen.

Judith Butler hevder at kjønn er noe man *gjør*; kjønn er ikke noe naturlig som kan obser-veres som fastlagte størrelser, men er til-gjengelig som forståelse gjennom våre katego-rier (Butler [1990] 1999).

Performativitet er et begrep som står sen-tralt i Butlers kjønnsteori. Å *gjøre* kjønn vil si å *sitere* og repetere spesifikke iscenesettelser av diskurser, verdier, normer og handlinger. Man bekreftes som subjekt når man siterer samfun-nets kjønnsnormer, samtidig som dette også forsterker/viderefører kjønnssystemet (1999). Siteringen, som er et bilde på en transforma-sjon fra talehandlingsteori til kjønnsteori, kan ikke løsrives fra samfunnsmessige mekanis-mer. Det performative ved kjønn gjør at kjønn ikke vil være noe statisk, men heller forstås som noe flytende, bevegelig og tøyelig.

Performativitetsteorien sier noe om hvor-dan kjønn vedlikeholdes gjennom en aktør-prosess og kulturprosess. Den sier imidlertid mindre om hvilke typer sitering og kontekster

for sitering som blir særlig viktige, og hva slags strukturelle føringer som bidrar til disse. Vi vil gjennom vår lesning av materialet forsøke å lokalisere *strukturelle forhold* som kan være med på å belyse årsaker til at mammadalten gis mening slik han gjør. Mammadalter kan tenkes å være vesentlige som siteringspunkter fordi de bidrar som en slags markører i forhold til strukturelle konflikter. Slike konflikter kan for eksempel handle om temaer som har hatt stor betydning blant annet i norsk samfunns-forskning, inkludert det Harriet Holter (1978:42, 36) kalte «individuering» og «fami-liens løsrivelse fra slekten».¹⁰

Hensikten med å reflektere inn struktu-relle forhold i tolkningen av materialet er ikke å svekke den sosialkonstruktivistiske analy-sen, men heller å lokalisere og presisere den bedre. Vi anser dette teoretiske grepet å være i tråd med både Butler og Foucault. Butler kan misforstås i retning av at diskurs omfatter «alt». Men i likhet med Foucault har også But-ler pekt på hvordan strukturelle trekk virker inn på og former maktforholdene i diskursen. Struktur og kontekst betyr mye for hva slags siteringer og performativitet som finner sted, selv om dette ikke er en hovedsak i Butlers teori.¹¹ Hun nevner for eksempel at et feno-men oppfattes forskjellig, avhengig av hvilket normativt rammeverk som kontrollerer det semantiske feltet. Dette kommer frem i vår sammenheng blant annet ved at «pappajente» (og «pappadalt») ikke tematiseres som pro-blem på samme måte som «mammadalt» – det vil si at det normative rammeverket her er for-skjellig (Butler 2009:103). Foucault pekte også på hvordan diskursmakten henger sammen med sosiale strukturer, og han advarte mot å misforstå hans perspektiv i ret-ning av at makten er allestedsnærværende og uavhengig av sosiale skiller. «Disiplinsyste-mene utøves av én gruppe i forhold til en annen gruppe» uttalte han til den italienske

marxisten og politiske journalisten Duccio Trombadori. «Det er forskjell på å regjere og bli regjert» (Foucault 1991:167). Med denne teoretiske bakgrunn vil vi se nærmere på diskursen og hva slags sosial sanksjonering og makt som kommer til uttrykk i den.

Ikke mann nok

Fortellingene om mammadaltene har kjærlighet mellom mann og kvinne som utgangspunkt, og beskrivelsene av det første møtet med mammadaltene er rosende:

Han var kjekk, med snille øyne og et strålende smil. Jeg må innrømme at jeg falt så å si med én gang (21/01). Han var så god der han satt, lett å prate med. Vi hadde mange felles interesser. Når han satte de knallblå øynene på meg, skulle han bare visst hvilken virkning det hadde (27/92). Phillip så voksen ut, kraftig, velbygd og høy. Dessuten høflig og svært ordentlig (45/94). Jeg la straks merke til den pene gutten med mørke krøller og brune øyne, og han la merke til meg. Det ble kjærlighet ved første blick (19/92).

Disse skildringene skriver seg inn i den romantiske kjærlighetsdiskursen. Mennene er kjekke og pene, sjarmerende, snille og omtenk-somme. Beskrivelsene avslører både tradisjonelle karakteristikk av det maskuline som voksen, kraftig, velbygd, høy, og positive menneskelige egenskaper som godhet, høflighet og ordentlighet. Fortellerne understreker at mennene gjorde inntrykk, og at disse egenskaper var viktige for forelskelsen. Men så begynner det å skurre idet moren trer inn fra kulissene.

Det er variasjon med hensyn til når i forholdet man blir introdusert for den eldre generasjon. Noen fortellinger viser menn som

vegner seg for dette møtet mellom moren og kjæresten:

Er du flau over meg siden du aldri tar meg med hjem? Spurte jeg skuffet og sint [...] Selvfølgelig ikke, sa han. Men du skjønner, mamma er litt sjalu. [...] Jeg vil ta deg med hjem snart, men må la mamma få venne seg til tanken først (21/01).

For andre menn ser det ut til at en introduksjon av partneren overfor moren er avgjørende for den videre utviklingen av forholdet:

Jeg var spent på moren. Jeg forsto ikke helt hvorfor jeg absolutt måtte møte henne allerede. Roald og jeg hadde jo ikke etablert noe som helst ennå. Men han var enebarn og følte det kanskje riktig. De bodde jo tross alt i samme hus, tenkte jeg (27/92).

Møtet med mennenes mødre blir imidlertid det som gjør at forholdet får et skudd for byggen, og beskrivelsene av mennene forandrer seg. Etter at fortellerne har sett mennene sammen med mødrene, eller opplevd mødrenes virkning på sønnene, beskrives de som *ufrie*: «Det var stolthet i blikket når hun så på Roald, mens han på sin side virket ufri og anspent» (27/92). «Moren krevde mye av ham, og han tok hele tiden hensyn til henne» (19/92). *Avhengighet* av moren er også noe som fremheves i beskrivelsene: «Eivind var så avhengig av moren sin at hun dominerte ham fullstendig» (21/01). En annen skriver at «Lars, samboeren min, er 30 år og sykkelig avhengig av moren», og hun fortsetter: «Jeg fant ut at han diktet opp ærender i byen for å ha påskudd til å besøke moren sin. Han ville helst besøke henne alene, derfor løy han for å slippe å ha meg med» (46/03).

Avhengigheten til moren kobles i de fleste

fortellingene til mangel på selvstendighet: «Thomas var min store kjærlighet. Han hadde alt jeg kunne ønske meg av en mann, bortsett fra selvstendighet» (20/02). På samme måte blir voksenhet, som var en av egenskapene som ble understreket for å gi mening til mannligheten, noe som fortellerne etter hvert påpeker som en mangel hos mammadaltene: «Selv om jeg var glad i Fredrik, hadde jeg mistet mye av respekten for ham. Han var jo ingen voksen mann og kom kanskje aldri til å bli det» (50/91). Thomas blir omtalt som «dette mannebarnet» (20/02), og Fredrik som «lillegutten» (50/91). «Gullungen til mamma» og «ungen til mor» er også betegnelser som knyttes til mammadalten (6/90). En «mammagutt» (45/94) er fremdeles preget av sin infantile morsbinding. «Min drømmemann var mammas gutt» (12/03) antyder at denne mammadalten bare var maskert som drømmemann. Voksenheten og selvstendigheten manglet også her og gis mening som *svakhhet*: «Når mor styrer i sin middelaldrende sønns hus og virker som et sensurorgan i hans liv, forteller det egentlig at han er svak» (12/03). Det «svake» her kan tolkes interseksjonelt: mammadalten synes verken å utføre kjønn eller alder på riktig måte, og det er kombinasjonen av disse, det dobbelte avviket, som gjør ham ekstra problematisk (Reyes og Mulinari 2005).

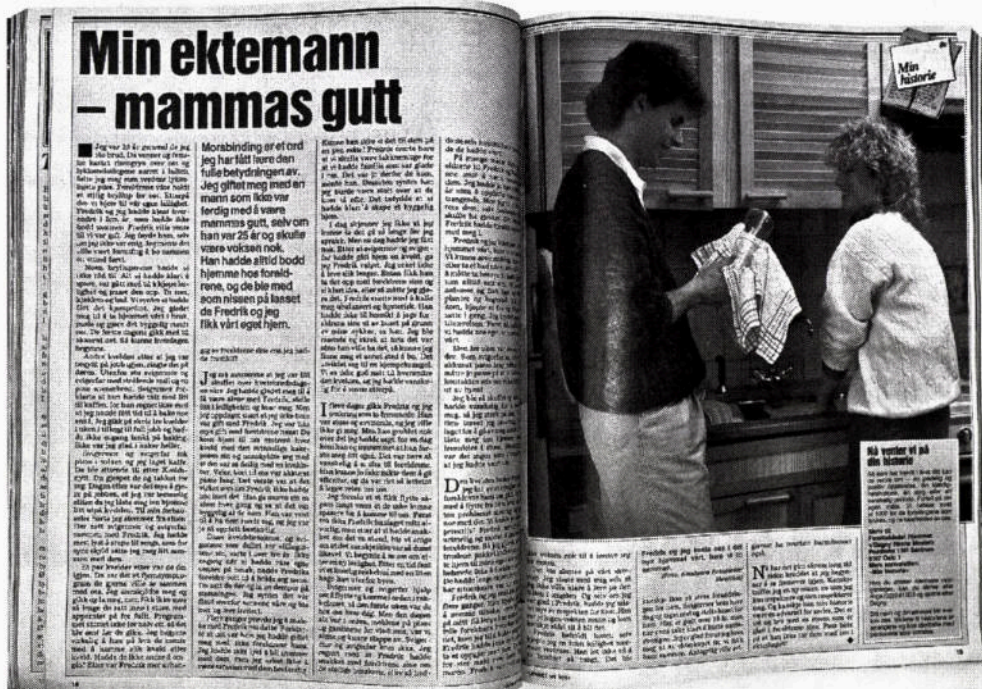
Fortellingene gir uttrykk for at det er klare grenser for hvor mye kontakt en mann kan ha med moren, og i tilfellet «Lars» blir kontakten karakterisert som sykelig og avgjørende for hvordan fortelleren konkluderer: «Lars er omtentksom, flink med sønnen vår på tre år, trofast og ærlig. Likevel overskygger denne sykelige bindingen til moren alle de gode egenskapene hans» (46/03). Fortelleren skiller seg fra Lars på grunn av forholdet han har til moren. I «Jeg forelsket meg i en mammadalt» ble også nærheten til moren vanskelig å

leve med for fortelleren: «Jeg følte mer og mer at jeg ikke kunne leve sammen med en mann som knapt kunne ta et skritt uten å spørre moren om lov» (21/01). Mannen fikk også her et ultimatum: «Enten måtte han få et mer normalt forhold til moren sin, eller så ville jeg gjøre det slutt. Han valgte moren» (21/01). Denne fortelleren reflekterer også over at hun hadde hørt om lignende historier:

Jeg hadde jo hørt om menn som har problemer med å forlate moren sin, og om overbeskyttende mødre som aldri klarer å slippe taket i sine elskede sønner. Jeg hadde lest og hørt om slike mor-sønn-forhold, men hadde alltid tenkt at så ille kunne det da ikke være (21/01).

Hun skriver seg på denne måten inn i en preeksisterende fortelling om mammadalter (Degh 1995). Det dreier seg altså om en mer eller mindre bevisst reproduksjon av scenarier som kan forstås ut fra et større kulturelt fortellingsrepertoar (Natland 2009). Fortellingen hennes tydeliggjør dermed at den innbefatter en spesifikk erfaring, samtidig som den intertekstuelle refererer til en større fortelling og dermed også kan ha betydning for andre.

Disse fortellingene har et underliggende element av aldersdiskriminering. Dalten er som et «barn», og barn brukes for å betegne noe ved voksne, altså en implisitt kolonisering av hva barn og barnlighet dreier seg om. Samtidig er det å være barn ikke kompromitterende i seg selv. Det er heller ikke kompromitterende for menn å ha «gutten i behold» – en egenskap som indikerer å være åpen, leken og spørrende. Det barnlige og mannlige som symbolske kategorier trenger derfor nødvendigvis ikke være motsetningsfylt, men mammadalten «gjør» også barnligheten feil. *Fraværet* av status bidrar dermed til at mammadalten blir et stigma, en limbo. Mammadalten klarer ikke å



Faksimile fra Hjemmet nr. 50/1991. (Foto: J.E. Faksvaag)

fylle mannrollen – han blir *en som dilter*, mangler potens, kraft, handling og egenvilje. Å dilter etter som voksen, blir ikke sett på som positivt, særlig ikke for menn. Denne diltungen har noe betenkelig ved seg. Barn dilter etter foreldrene for å lære kjønnele aktiviteter. Hvilke kjønnele aktiviteter skulle mammadaltene tilegne seg? Det synes som om fortellerne gir uttrykk for at mammadaltene lærer noe som er irrelevant, nemlig å bli slik hans *mamma* ønsker at han skal være. De læringsprosessene som er underliggende, blir dermed også indirekte kritisert. Diskursens implikasjoner blir dermed at den anbefaler menn å velge bort mor, eller å distansere seg så mye fra mor at han ikke risikerer å kategoriseres som en morsbundet mammadalt.

Ord som *ufri*, *avhengig*, *svak*, *bortskjemt* og *morsbundet*, *uselvstendig* og *sykelig binding* gir alle uttrykk for evalueringer. Begrepet *evaluering* viser i denne sammenhengen til hvordan

holdninger, følelser og vurderinger kommer til uttrykk i en tekst (Veum 2008:104). I fortellingene kommer denne evalueringen frem gjennom utstrakt bruk av adjektiver, eller gjennom metaforbruk og navngiving, som *mammadalt*, *mannebarn*, *gullungen til mamma* og *mammagutt*. Ved å benytte slike uttrykk bøyes narrativene i bestemte retninger (Neumann 2001:46) og presenterer og representerer på denne måten forestillingene om mammadaltene som ufrige, avhengige, svake, bortskjemte og uselvstendige. Som representasjoner bidrar de til å markere grenser for maskulinitet og voksenhet.

Den dominerende moren

Fortellingene om mammadaltene er også en del av et fortellerrepertoar om *svigermødre* (Sæter 2010). Samtlige fortellinger i vårt materiale beskriver mennenes mødre som dominerende og gjerne sjalu:

Hun var tydelig sjalu på meg og la ikke skjul på at hun ønsket meg ut av gromgut-tens liv. Og jeg? Jeg orket ikke å ta opp kampen med min kommende svigermor. Jeg følte meg verken sterk eller moden nok til å ta opp kampen med den dominerende kvinnen som skulle eie sønnen med hud og hår. (21/01)

Mennene tar mødrene i forsvar når de møter partnerens kritiske innvendinger i forhold til mor/svigermor: «Han gikk i forsvar og ville ikke høre et negativt ord om henne» (21/02). *Trekant* er et begrep som brukes for å illustrere at det er én person for mye i forholdet: «Jeg mente at vi måtte rydde opp i 'trekantforholdet', og ikke bare late som om morens dominans og Eivinds underdanighet var normal» (21/02). Igjen påpekes mannens tilknytning til moren som unormal. Men det er kun én fortelling i vårt utvalg som viser at mannen deler oppfatningen om moren. De fleste fortellingene ender med brudd på grunn av uenigheten om morens plass og betydning i livet hans.

Søkelyset dreier altså her bort fra den uselvstendige mannen og mot den rigide kvinnen. Kjønnsskriminalisering synliggjøres ved å koble svigermødrene til eiesyke mødre som skal *bestemme*: «Hun bestemte alt, fra hva han skulle ha på seg til hva han skulle gjøre med livet sitt» (45/94). «Erna bestemte alt» (21/01). «Moren krevde og bestemte og skapte en konstant skyldfølelse hos ham ved alltid å fortelle hvor mye hun hadde måttet ofre» (27/92). Mødrene fremstilles dermed også som manipulerende.

Beskrivelsene av svigermødrene som dominerende synes å avdekke en maktkamp mellom to kvinnerepresentasjoner i fortellingene – svigermor og svigerdatter/mammadaltens partner: «Kirsten ble hysterisk da vi fortalte at vi skulle flytte. Raseriet gikk mest ut

over meg. Hun skjelte meg ut og beskyldte meg for å stjele sønnen fra henne» (19/92). Også med hensyn til kompetanse og eierskap til praktiske gjøremål synes det å være makt-kamp: «Vanligvis var det jeg som hjalp Eivind med å velge ut klær, men under handlerunden fikk jeg ikke sagt et ord om hva jeg syntes. Hun bestemte alt» (21/01). Den samme maktkampen kommer også frem med hensyn til husarbeid:

Odds mor var tydelig vant til å ordne i sønnens del av huset, det gjorde at jeg følte at min oppgave ble vanskelig. Når hun kom inn med støvkluten og begynte å tørke over bøker og bilder, sa jeg vennlig, men bestemt at slikt var min oppgave i vår del av huset. (12/03)

Denne maktkampen blir i fortellingene vekt-lagt som svigermorens makt over sønnen: «Jeg syntes det var søtt at han lot henne bo i den ene etasjen av huset. Helt til jeg så hennes makt over ham» (12/03). Mor-makten gis dermed indirekte mening som problematisk. Elementet av kjønnsskriminalisering i diskursen kan forstås som individuerende i den forstand at det er siteringen av kjønn (og alder) som kritiseres som avvik. Symbolske bilder av kvinnelighet opptrer ofte som motsetninger, som madonna – hore, uskyld – urenhet og så videre. På samme måte har moderligheten en vrangside i motsetningsparet «den omsorgsfulle mor» versus «den dominerende mor». Kritikken av en overinvolvert moderlighet kan på denne bakgrunn tolkes som sitering av en negativ kvinnelighet.

Vår analyse innebærer ikke at problemene som beskrives i disse innleggene, ikke er reelle eller oppleves som reelle, men snarere at opplevde problemer blir refortolket og innpasset i en ramme som gir den enkelte historien en mer generell tyngde, slik at den også får et

budskap om hvordan menn bør være, om hva som er normalt, og hva som er «sykelig». Virkelighetsfortellingene om mammadaltene kan tolkes som perspektiver på menns mors-tilknytning slik de kommer til uttrykk i én bestemt sjanger i den populærkulturelle tekst-kulturen *Hjemmet* representerer. Vi ønsker i det følgende å se hvordan temaet også tas opp i leserbrev, samt innlegg på Internett for å se hvordan temaet kommenteres og hvilke normer som gjøres relevante i diskusjonen om mammadalter.

Debatten om mammadalten

I *Hjemmets* leserbrevspalte «Fra kvinne til kvinne ... – med adgang for menn» finner vi leserbrevet «Jeg vil så gjerne beholde kjæresten min» (18/95). Dette leserinnlegget er ett av mange som tar opp kvinners problemer i forhold til kjærlighet, familie og samliv. Innsenderen beskriver kjæresten som morsbundet og moren hans som dominerende – hun vil ikke «gi slipp på» sin sønn. Redaktøren for spalten, Christine, skriver: «Det finnes kvinner som vil eie sine sønner, og da kan det bli vanskelig å være svigerdatter.» Deretter åpner hun for reaksjoner fra leserne: «Det er ikke meningen å stille alle de snille, hjelpsomme, oppofrende svigermødrene, som det er så mange av, i dårlig lys, men hvor står denne usikre svigerdatteren?» De svarene som kom i 25/95, var entydig på svigerdatterens side, og de ulike innleggene ga uttrykk for sterke meninger:

Tenk deg om både to og tre ganger før du binder deg til denne kjæresten.
Han er en ekte mammadalt.
Litt av en dott!
Du blir begges slave
Ditt liv blir et helvete

I et av innleggene ansvarliggjøres også svigermoren selv i forhold til svigermormyten:

Jeg synes svigermorens oppførsel er under all kritikk. Det er nettopp slike som henne som holder liv i den velkjente svigermormyten. Du kommer til å få et liv fullt av ergrelser hvis du ikke ordner opp nå.
(25/95)

Titlene på virkelighetsfortellingene (se kildeoversikt) uttrykker tydelig at bindingen mellom mor og sønn oppleves som et stort problem, og menn som beskrives som avhengige av mødrene sine, får ingen støtte. I leserbrevspalten karakteriserer redaktøren Christine forholdet som beskrives under overskriften «Min venn forguder sin mor» som «ganske sykt» og hun avslutter med å gi «Fortvilet, 20 år» råd om ikke å fortsette forholdet, for «det kommer ikke noe godt ut av det hvis han ikke innser at han må dempe sitt forhold til moren og barndomshjemmet sitt». Selv i *Familien*, et blad med kristent livssyn, svarer redaktøren Inger Lise Styve på spørsmålet «Samboeren min er en mammadalt – skal jeg dra min vei fra ham?» fra «ung og forvirret» – at: «Skal du få en god og selvstendig fremtid for deg og barnet, vil jeg anbefale at du bryter ut av forholdet» (*Familien*, 8/02).

Tonen ser ut til å være nokså lik i ulike debattinnlegg på Internett. Her veksler kommentarene mellom korte fordømmelser og velmente terapeutråd, noe som illustrerer hvordan problemer, normalisering og makt blir knyttet sammen. På en av nettsidene som diskuterer *Momma's boys*, skrives det: «These sweeties have been taking cues from their mothers for years.»¹² En måte å forstå disse innleggene på, er at morsmakt og partner- eller konemakt står i konflikt. Her handler det om ikke å røre maktforholdene, men å være mer slu som strategi:

If you are in a relationship with a mama's boy, you can help ease the tension and make for a better relationship among the three of you. First, do not criticize the mother. She feels she is doing what is right for her son. She really cares about him and only wants him to be happy. Tell her that you appreciate her and understand that she loves him. Make it clear that you love him too and want him to be happy as well.¹³

Fordømmelsen av mammadalten (og moren hans) kommer også klart til uttrykk i andre innlegg og svar:

She may be «enmeshed» with your husband and/or codependent on him. Either way, she – and perhaps your husband – may be «Grown Wounded Children» (GWCs).¹⁴

Mange av kommentarene avslører kjønnsmetaforikk, som her med stovefeil:

lose this loser
mamas boys are sissy's
get your self a real man that will pound
your p***y at nite.¹⁵

Det «sosiologiske offeret» som beskrives både i fortellingene og innleggene, er kvinnen som hustru eller partner. Internettdiskursen har dessuten en tendens til at innsendere – trolig oftest menn – henger seg på kvinnes klagebeskrivelser på måter som fremhever at mammadaltene er umannlige og negative. Det er kvinnens hustrurolle, samboerrolle eller partnerrolle som er skadelidende, og kritikken retter seg dels mot mannen, men også dels mot en annen kvinne, svigermor og svigermorrollen.

Størke meningsytringer som dette kan i et

poststrukturalistisk perspektiv sees som en form for diskursiv kjønnspekt der et konkret problem omformes til et generelt budskap, nærmest til skrekk og advarsel, om hva maskulinitet bør gå ut på og ikke gå ut på. En mer tradisjonell strukturalistisk tolkning til den diskursive kjønnspekt er at diskursen først og fremst oppsummerer reelle problemer i dagliglivet – maktaspektet er mindre viktig. Det poststrukturalistiske perspektivet er særlig opptatt av makt, men også av aktører, og hvordan aktørene (gjen)skaper strukturene. Her kan Foucaults individualiserte makt være relevant for å forstå hva som styrer diskursen. Fortellingene og innleggene får kraft gjennom at de blir funnet tilstrekkelig interessante til at sjangeren blir en gjenganger. Det er den individuelle mannens avvikende oppførsel/maskulinitet som tematiseres, på måter som både pirrer, truer og engasjerer. Samtidig kommuniseres et underliggende budskap som handler om hva som er riktig og normal mannlighet og kvinnelighet.

Makten i hverdagslivets vaner og oppfatninger

Hvilke handlinger som understreker mannlighet og kvinnelighet, er ikke alltid gitt. Virkelighetsfortellingene om mammadaltene viser imidlertid at mannlighet er en kategori som opererer gjennom frafall (Goffman 1963; Ekenstam mfl. 1998). Å dilte etter mamma i voksen alder er å falle fra. Mammadaltene feilsiterer ved å repetere atferd som forbindes med en infantil morsbinding. Feilsitering kan være basert på aktive ønsker om endring av kjønnsnormer, men morstilknytning får ingen anerkjennelse (Butler [1991] 2000).

Kjønn og identitet blir synlige som diskursive produkter av virksomme verdier, forventninger, holdninger og forhandlinger i virkelighetsfortellingene om mammadaltene. Butler

hevder at identitetskategorier er «tilbøyelige til å fungere som redskap for regulative regimer, enten som normaliserende kategorier i undertrykkende strukturer eller som utgangspunkt for en liberalistisk bestridelse av slik undertrykkelse» (Butler 2000:69). Kjønnssystemet, slik det kommer til syne i virkelighetsfortellingene og leserinnleggene, viser ingen nåde for menn som fremviser en sterk tilknytning til mor. Ifølge Foucault er det ved å fokusere på avvik at normen etableres (Foucault 1980). Og normaliseringen av identiteter, med påfølgende stigma for brudd på de kulturelle kodene, viser makten i hverdagslivets vaner og oppfatninger (Helseth 2007:15). Disse «mammadaltene» fremstår ikke som *menn*, og dette

ter som fortsatt fremkommer, blant annet i survey-studier (Holter, Svare og Egeland 2009). Mammadalten gis også mening gjennom beskrivelsene av moren som dominerende og eiesyk. Den mektige moren gjør mammadalten svak, uselvtendig og ufri, og så lenge hun har «makt» over ham, taper han aktørskap som mann.

Vårt materiale illustrerer at denne måten å gjøre kjønn på for menn vekker både fortvilelse, avsky, harme og terapeutiske råd om å bryte ut av forholdet. Vi tolker det som uttrykk for sterke kulturelle normer som regulerer hva menn kan sitere som mannlighet, og hvilken sitering som bryter med mannlighetsidealet og faller i kategorien barnlighet eller avvik. Sett i

«Mammadaltene» fremstår ikke som menn, og dette indikerer at det mannlige ikke er en essens, men noe som blir skapt aktørmessig og diskursivt.

indikerer at det mannlige ikke er en essens, men noe som blir skapt aktørmessig og diskursivt, blant annet som effekt av rangering og makt. Mammadaltene gis mening som en slags maskulin anomali i populærkulturen (se f.eks. Natland 2009:87). Denne typen «mannlighetsnormering» skjer, også ut fra maskulinitetsforskning, ofte i omvendt form. Det er ikke først og fremst «manndom» eller «mannlighet» som fremheves positivt eller spesifiseres. I stedet opprettes domener eller faresoner for umannlighet; en rangering mellom menn der den enkelte risikerer å miste verdighet, utsettes for skam eller vanæres (Liliequist 1999; Connell 1995). Et hovedfunn i kjønnsrolleforskningen går i retning av at kjønnsnormen er mer strikt for menn, og at brudd på normen blir sanksjonert hardere for menn enn for kvinner (Holter 1973:225). Dette er et møns-

forhold til den sosiale virkelighet fortellingene er en del av, kan de også betraktes som uttrykk for fordommer og holdninger som grenser til mobbing av menn med sterk morstilknytning. Den skjer under overflaten av en diskurs om ansvarlighet og voksenhet i forhold til samliv, noe som er praktisk nødvendig, uavhengig av kjønnsnormer, og som derfor gir en kjønnspolitisk prosess en overflate av gode råd og sunn fornuft.

Et trekk som kan gjøre mammadalten til bekvem problemfigur, er at den spiller ut en konflikt mellom to kvinneinteresser, men med mannen som det sentrale omdreiningspunkt. Populærkulturens fortellinger om mammadalter kan derfor tolkes som uttrykk for en *kulturell smertelindring* (Feldman 1994). I dette perspektivet blir fokuseringen på mammadalten en måte å omskrive eller overskygge andre

konflikter på. Mammadaltdiskursen kan på denne bakgrunn bidra til å belyse det sammensatte og gåtefulle ved «kvinneinteresser», blant annet som noe annet enn interesser knyttet til for eksempel klasse.

Samme tematikk berøres i kritikken av tradisjonell kvinnelighet, knyttet til en morsrolle og til en partnerrolle, og den potensielle konflikten mellom disse to rollene. Det er kvinnene som dominerer debatten om mammadaltene, og hva som er bra og riktig for familien. Selv i mer kjønnsnøytrale livsstilsprosjekter har kvinnene ofte fortsatt en hjemlig overseerrolle (Aarseth 2008). En 2007-survey forteller at 84 prosent av norske kvinner i samliv føler at de gjør mer enn partneren/ektemannen når det gjelder å organisere familien, samtidig som 61 prosent var enige i at «menn slipper ikke til som likeverdige bidragsytere i husarbeid og omsorg for barn» (Holter, Svare og Egeland 2009). At kvinner undervurderer menns innsats i hjemmet, kommer frem i tidsnyttingsundersøkelser, der de detaljerte dagboksdataene forteller om mer mannlig innsats enn kvinnes vurderinger av mannens innsats (Holter 2004; Vaage 2002). Disse funnene sier noe om strukturelle føringer eller betingelser for diskursen om mammadalten og den mer generelle «bestillingen» av mannlighet i den.

Fortellingene om mammadaltene fremstår ikke bare som eksempel på erfaringer, men de blir en *produktiv kraft* i det sosiale – til å gi mening, og til at objekter skal ta form. Denne kraften er som drivende energier innskrevet i diskurser om kjønn, og er konstituerende ved at de viser hvor grensene for akseptabel mannlighet går. Fortellingene kan sees som «positive mulighetsbetingelser» der fortellerne kan *produsere* det sosiale (Jørgensen og Phillips [1999] 2006:23) og definere innholdet hva angår hvordan menn bør og ikke bør være. Et underliggende tema synes å være at mamma-

jente (og pappajente) er greit, med mor og datter som de sentrale figurene. Kvinnemaktaspektet ved diskursen om kjønn blir imidlertid ikke problematisert, og fremstår dermed som familie- og kvinnelivets doxa – det som tas for gitt. En av årsakene er antakelig at mammadaltdiskursen ikke bare risser opp den falne mannen (Ekenstam mfl. 1998) som motsats til den ideelle mansrollen – den er også knyttet til en indre splittelse i kvinnerollen, mellom kvinnen som partner og som mor.

Vi har vist hvordan forestillingene om mammadalten blir virksomme som disiplinerende maktdiskurs – en maktdiskurs der mulighetene for å gjøre maskulinitet stadig er begrenset til en tradisjonell form for mannlighet. Vi konkluderer med at det avspeiles en norm om at «ekte» mannlighet stadig er knyttet til makt og aktørskap i det ekteskapelige samspillet.

Vi har også vist hvordan siteringer får særlig kraft, hvordan det normative presset virker inn, og hvordan mammadalten blir mer av et problem enn de tilsvarende parallelle kasus som kan være brudd på «familiens løsrivelse fra slekten». Som kulturell figur tilskrives mammadalten mening som ufri, avhengig, svak, bortskjemt, uselvstendig og som lite voksen. Denne foreldreforbindelsen fremstilles på en mer dramatisert og negativ måte enn noen av de parallelle relasjonene mammajenter, pappajenter og pappagutter. Vi tolker dette interseksjonelt, som brytninger både i forhold til kjønn (maskulinitet) og alder (voksen).

Vi har pekt på strukturelle føringer som gir denne diskursen særskilte trekk. Med vekten på individuering, kjernefamilie og privathet i moderne samfunn blir en i og for seg universell problemstilling (om folk er voksne nok til å klare et familieliv) til et spesielt kjønn problem knyttet til den svake og falne eller aldri oppstandne mannligheten. Diskursen handler ikke bare om «realiteter» fra samliv og familie-

liv, men også om normering, disiplinering og makt. I Butlersk ordbruk blir den binære site- ringen mer intens og mer maktpreget overfor mammadalten enn overfor andre uselvsten- dige voksne. Uthengingen av mammadalten kan derfor tolkes som et ordensfenomen eller som et sosiologisk drama i personifisert form. ★

Noter

- 1 Vi takker Sidsel Natland, Kari Telste og Ronald Grambo for kommentarer til denne artikkelen.
- 2 Se f.eks. <http://www.youtube.com/watch?v=Br4NLmdzGRQ> [10.05.2011]. Eller se OBOS-reklamen Mammus Daltus [Aftenposten 17. januar 2004].
- 3 Oversatt vil dette uttrykket tilsvarer noe slikt som «ikke noe jentegreier» (sissy = effeminate, timid, cowardly).
- 4 Om regler, se f.eks. Kimmel et al 2004; Seidler 2004. Om kostnader, se f.eks. Andersen 2009, Bennett 2007.
- 5 Om vi ser på hvor ofte ordet «mammadalt» nevnes, i forhold til ordet «mamma» (for å kontrollere for endring av tekstmengde i perioden), viser det seg, fordelt på perioden 2000–2010, en stigning fra omtrent en til tre prosent i første del av perioden, og deretter en reduksjon ned til omtrent en prosent (Google søk).
- 6 Foreløpige analyser av materialet i LOGG 2007 (SSB) peker i samme retning.
- 7 Vi definerer ukeblad som en publisasjon som er trykt, dvs. papirbasert, og utkommer en gang i uken. Hjemmet, Norsk Ukeblad, Familien og Allers er de største norske ukebladene, og av disse er Hjemmet det største med et opplag på godt og vel 200 000. Hjemmet definerer seg som et familieblad.
- 8 Denne type fortellinger omtales også som fortellinger fra virkeligheten. Vi har valgt Hjemmet som kilde fordi det har desidert flest lesertilfeller.
- 9 Betegnelsen som først ble brukt om den kultur masse- mediene spredte, var «massekultur», et begrep med negative konnotasjoner. Begrepet er nå i det store og hele erstattet av begrepet «populærkultur» og betegner de tekstene som produseres og distribueres via ulike medier. Se Eriksen og Selberg 2006:190; Selberg 1995:13.
- 10 Begrepet *individuering* knytter an til litt forskjellige teorier om modernitet og individualisering. I boken *Familien i klasesamfunnet* (1975) utvikler Harriet Holter de fire begrepene *individuering*, *intimiserings*, *privatisering* og *mystifisering*. Her bruker Holter *individuering* om individers utskillelse fra familien og *intimiserings* om den historiske omforming familien gjennomgikk fra arbeidsfellesskap til følelsesfellesskap. *Privatisering* er et begrep som teoretiserer utviklingen mot en svekkelse av allmenne familiære normer og forpliktelser. Denne historiske utviklingen medfører en form for *mystifisering* der terapeuter for eksempel bidrar til å tilsøre motsetninger og maktforhold mellom familiemedlemmer ved å betrakte alt som kommunikasjonsproblemer.

- 11 Hun skriver bl.a.: «Jeg er en dårlig materialist, hver gang jeg skal skrive om kroppen, ender jeg med å skrive om språket» (vår oversettelse). Se Butler 2004:198.
- 12 «Disse søtmomsene har handlet ut fra mødrene i åre- vis» (vår oversettelse). Se: <http://www.cosmopolitan.com/sex-love/dating-advice/why-we-love-mamas-boys> [10.02.2011].
- 13 http://www.associatedcontent.com/article/381437/living_with_a_mamas_boy_coping_with.html [10.02.2011].
- 14 <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20101019074738AADNEvO> [10.02.2011].
- 15 <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20101019074738AADNEvO> [10.02.2011].

Kilder

Virkelighetsfortellinger fra familiebladet *Hjemmet*: «Jeg giftet meg med 'gullungen til mamma'» (nr. 6/90). «Min ektemann – mammas gutt» (nr. 59/91). «Svigermor var min rival» (nr. 19/92). «Jeg ga ham valget – moren eller meg» (nr. 27/92). «Kjæresten min var en mammagutt» (nr. 45/94). «Jeg er forelsket i en mammadalte» (nr. 47/98). «Samboeren min er bortskjent og morsbundet» (nr. 33/99). «Jeg forelsket meg i en mammadalte» (nr. 21/01). «Kjæresten min var en hjelpeles rotekk» (nr. 20/02). «Min drømmemann var mammas gutt» (nr. 12/03). «Samboeren min var en mammagutt» (nr. 46/03). Leserinnlegg og redaksjonelle kommentarer fra leser- brevspalten *Fra kvinne til kvinne ... – med adgang for menn* i *Hjemmet* nr. 18/95 og nr. 25/95. Leserbreve og redaksjonell kommentar i *Familien* nr. 8/02. Leserinnlegg fra debattsider på Internett: <http://www.cosmopolitan.com/sex-love/dating-advice/why-we-love-mamas-boys> [10.02.2011]. http://www.associatedcontent.com/article/381437/living_with_a_mamas_boy_coping_with.html [10.02.2011]. <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20101019074738AADNEvO> [10.02.2011]. <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20101019074738AADNEvO> [10.02.2011].

Litteratur

- Andersen, Torbjørn Herlof 2009. *Sårbar og sterk. Menn som har vært utsatt for seksuelle overgrep i oppveksten*. Avhandling (ph.d). Trondheim: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.
- Benedict, Ruth [1934] 1989. *Patterns of Culture*; with a new foreword by Mary Catherine Bateson and a preface by Margaret Mead. Boston: Houghton Mifflin.
- Bennett, Kate M. 2007. «No Sissy Stuff: Towards a theory of masculinity and emotional expression in older widowed men». *Journal of Aging Studies* 21 (4):347–356.
- Berg, Tove, Willy Dahl, Wenche Fossen m.fl. 1975. *Rapport om Norsk Ukeblad*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bolvig, Kirsten m.fl. 1971. «Søndags-B.T.» *Rapport om en succes*. København: Gyldendal.
- Brannon, Robert 1976. «The male sex role – and what it's done for us lately». I: Robert Brannon og Deborah S. David (red.): *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. Reading MA: Addison-Wesley.

- Butler, Judith [1990] 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York og London: Routledge.
- Butler, Judith [1991] 2000. «Imitasjon og kjønnsulydighet». *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon* 1:68–89.
- Butler, Judith 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, Judith 2009. «The Sensibility of Critique – Response to Asad and Mahmood». I: Talal Asad mfl. (red.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. The Townsend Center for the Humanities, Berkeley, Calif.: Townsend Center for the Humanities, University of California.
- Connell, R.W. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Dégh, Linda 1995. *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. FF Communication 255. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Ekenstam, Claes, Thomas Johansson og Jari Kuosmanen 2001. *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Stockholm: Gidlunds.
- Ekenstam, Claes, Jonas Frykman, Thomas Johansson mfl. 1998. *Rädd att falla: studier i manlighet*. Stockholm: Gidlunds.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax.
- Fairclough, Norman 1995. *Media Discourse*. London: Arnold.
- Familien* (Oslo) 2008. Oslo: Egmont Hjemmet Mortensen. Nr. 8.
- Feldman, Allen 1994. «On Cultural Anesthesia. From Desert Storm to Rodney King». *American Ethnologist. The Journal of American Ethnological Society* 21 (2):404–418.
- Foucault, Michel 1980. «Truth and Power» I: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Colin Gordon (red.) - New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel 1991. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Translated by R. James Goldstein and James Cascoito. New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel [1975] 1994. *Overvåkning og straff: det moderne fengsels historie*. Forord av Thomas Mathiesen, oversettelse ved Dag Østerberg. Oslo: Gyldendal.
- Foucault, Michel [1969] 2007. *The Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Goffman, Erving 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Gripsrud, Jostein 1999. *Ukepressens kulturelle og samfunnsmessige betydning*. Oslo: Foreningen Norsk Ukepresse.
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad og Kari Møller 2001. *Kjønn og androgynitet*. Oslo: Gyldendal.
- Hearn, Jeff 1992. *Men In The Public Eye*. London: Routledge.
- Heggli, Gry 1991. «Bloddag e' ein god dag» – Kvinners bruk av familiebladet som kilde for kunnskap, kreativitet og selvbekeftelse. Hovedfagsoppgave i folkloristikk. Bergen: [G. Heggli].
- Heggli, Gry 1996. «Ukebladet og leserne. Om muntlighetsbegrepets relevans». I: *Tradisjon* 2:27–32.
- Helseth, Hannah 2007. *Kunnskapsstatus om kjønnsrelatert mobbing blant barn og unge*. Rapport på oppdrag fra Utdanningsdirektoratet og Høgskolen i Nesna.
- Holter, Harriet 1973. *Könsroller och samhällsstruktur*. Stockholm: Prisma.
- Holter, Harriet mfl. [1975] 1978. *Familien i klassesamfunnet* (3. opplag). Oslo: Pax.
- Holter, Øystein Gullvåg 1997. *Gender, Patriarchy and Capitalism – A Social Forms Analysis*. Dr. philos.-avhandling (sosiologi), Universitetet i Oslo. Oslo: Arbeidsforskningsinstituttet.
- Holter, Øystein Gullvåg 2004. *Analys av SSBs Tidsbruksundersøkelsen 2000–2001*. Oslo. Upublisert.
- Holter, Øystein Gullvåg; Helge Svare og Cathrine Egeland 2009. *Gender Equality and Quality of Life – A Norwegian Perspective*. Oslo: NIKK (Nordic Gender Institute).
- Howson, Richard 2005. *Challenging Hegemonic Masculinity*. London: Routledge.
- Husnes, Susanne 2006. «Geir var utro mens jeg fødte» – en studie av virkelighetsfortellinger i ukebladene *Allers* og *Norsk Ukeblad* i lys av samfunnsutviklingen i perioden 1955–2000. Masteroppgave i medievitenskap. Bergen: [S. Husnes].
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1989. «Massekultur, kommersialisering og meningsdannelse. Et eksempel fra ukepressen.» *NORVEG Vol. 32*, s. 127–139.
- Johnson, Miriam 1988. *Strong Mothers, Weak Wives – The Search For Gender Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Jørgensen, Marianne Winther og Louise Phillips [1999] 2006. *Diskursanalyse som teori og metode*. Roskilde Universitetsforlag.
- Kimmel, Michael, Jeff Hearn og R.W. Connell (red.) 2004. *Handbook of Men and Masculinities*. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Ledin, Per 1997. «Med det nyttiga skola vi söka att förena det angenäma ...» *Text, bild och språklig stil i veckopressens föregångare*. Skrift nr. 14 i rapportserien til prosjektet Svensk sakprosa. Lund: Institutionen för nordiska språk, Lunds universitet.
- Liliequist, Jonas 1999. «Från niding till spratt». I: Anne Marie Berggren (red.): *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*. FRN rapport 99:4. Stockholm: Forskningsrådsnämnden.
- Mühleisen, Wencke 2006. «Kjønn, sex og humor på TV». I: Yngvar Kjus og Birgit Hertzberg Kaare (red.): *Humor i mediene*. Oslo: Cappelen akademiske forlag.
- Natland, Sidsel 1999. *I dialog med teksten: populærlitteratur om islam: mening og bruksverdi i et kulturanalytisk perspektiv*. Hovedoppgave i folkloristikk, Universitetet i Bergen. Bergen: [S.T. Natland].
- Natland, Sidsel 2009. *Volden, haren og vennskapet. Fortellinger om jenters vold – en kulturanalyse*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Neumann, Iver B. 2001. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Ramet, Sabrina Perra (red.) 1996. *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives*. London and New York: Routledge.
- Reyes, Paulina de los og Diana Mulinari 2005. *Interseksjonalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Stockholm: Liber.
- Sarromaa, Sanna 2010. «En skikkelig pike – representasjoner av ung kvinnelighet i *Det Nye* i 1958». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 34 (1):4–22.
- Seidler, Victor 2004. «Des/orienterede maskuliniteter. Kroppar, kanslor och radsla». *Kvinnovetenskapligt Tidskrift* 25 (1–2):11–26.
- Selberg, Torunn 1995. «Folkekultur og massekommunikasjon».

- sjon – folkelig kultur og populærkultur.» I: *Nostalgi og sensasjoner. Folkloristisk perspektiv på mediekulturen*. NIF Åbo.
- Sköld, Gullan 2003. *Ett rum för råd och tröst. Veckotidningarnas hjärtespalter från 1940-talet till i dag*. Stockholm: Leopard.
- Stahl, Sandra Dolby 1977. «The Personal Narrative as Folklore». *Journal of the Folklore Institute* 14 (1-2):9–30.
- Sæter, Gjertrud 2010. *Diskurser om svigermor. Hvordan svigermor gis mening i folkløse, populærkultur og hverdagsliv*. Avhandling (ph.d.). [Oslo]: Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Tønnesson, Johan L. 2008. *Hva er sakprosa*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Veum, Aslaug 2008. *Avisas andlet. Førstesida som tekst og diskurs. Dagbladet 1925–1995*. Avhandling (ph.d.). [Oslo]: Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, Unipub.
- Vaage, Odd Frank 2002. *Til alle døgnets tider. Tidsbruk 1971–2000*. Oslo: Statistisk Sentralbyrå.
- Aarseth, Helene 2008. *Hjemskapingens moderne magi*. Avhandling (dr.polit.). [Oslo]: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo Unipub.



ARTIKLER

**AV ULLA-BRITT LILLEAAS OG
PIA INGRID FIVEL**

For mye av det gode?

– Kvinner involvering i menns helse og sykdom

I denne artikkelen undersøker forfatterne hvordan kvinnelige pårørende til menn med prostatakreft opplever og håndterer forventninger fra omgivelsene, og i hvilken grad de involverer seg i mannens sykdom.¹ Begreper som *emosjonell kapital*, *kroppslig beredskap* og *emosjonell involvering* tas i bruk som en innfallsvinkel for å forstå kvinnes engasjement og konsekvensene av det. Funnene viser at forventningene og den omsorgen som utøves, er av både praktisk og emosjonell karakter. Forfatterne argumenterer for at når de ytre forventningene kroppsliggjøres som en dyp pliktfølelse til å involvere seg, står kvinner i fare for å utvikle vaner som ikke er helsefremmende og som bidrar til at de selv blir syke. Til slutt spør de i hvilken grad kvinners involvering i menns sykdom kan påvirke mennenes helseatferd i negativ retning.

I denne artikkelen settes søkelyset på det ansvaret kvinner ofte tar for menns helseatferd. I internasjonale og skandinaviske studier finner man at menn har en tilbøyelighet til å vente for lenge med å oppsøke lege, og trekke seg tilbake når de blir alvorlig syke (Hansen 2005; Gordon 1995 Simonsen 2006; White 2006). Disse funnene ble bekreftet i en av våre tidligere studier, hvor menn rammet av hjerteinfarkt ble intervjuet om hva som skjedde før, under og etter sykdommen (Lilleaas 2006b). Mennene fortalte at partneren var svært bekymret og engasjerte seg sterkt i deres helse og rehabilitering. At kvinnelige pårørende spiller en vesentlig rolle når partneren blir syk, forklares ofte med at kvinner fremdeles regnes som familiens viktigste omsorgsperson (Marks 1998; Andersen 2008). Stadig kortere sykehusopphold har økt etterspørselen etter pårørende som kan å påta seg større omsorgsbyrder i familien for lengre eller kortere perioder (St.meld. nr. 25, 2005–2006), og når kvinner tar majoriteten av omsorgsoppgavene i familien, er det viktig å undersøke hvordan de opplever det å være pårørende, og hva det betyr for deres hverdagsliv og helse.

Et gjennomgående funn i flere studier er at kvinner som har ubetalt ansvar for kronisk syke mennesker, rapporterer om langt høyere grad av stress og depressive og angstliknende symptomer enn menn i samme situasjon (Marks 1998; Pinquart & Sorensen 2006). Undersøkelser av pårørende til menn med prostatakreft indikerer at konene sliter med både søvnproblemer og angst, og selv om det er store variasjoner, bekreftes det at kvinnene hadde svært høy risiko for å utvikle kronisk tretthetssyndrom (Swore Fletcher mfl. 2009). Forskningen som trekkes fram her, har vært bakgrunnen for å intervju kvinnelige pårørende om hva som skjedde da partneren fikk en livstruende diagnose. Siktemålet har vært å få mer kunnskap om noen av de mekanismene

som ligger bak kvinners involvering i mannens helse, og hvilken betydning engasjementet har for deres egen livskvalitet og helse. I denne artikkelen er det forventningene kvinnene møter i omgivelsene om hvordan pårørenderollen bør utformes, som skal belyses.

Kvinner som omsorgskilde

I internasjonal kvantitativ og kvalitativ forskning finner man at selv om de fleste opplever det som en belastning å være pårørende til alvorlig syke mennesker, vil opplevelsen variere med livssituasjonen man er i, og hvem man er pårørende til (barn, foreldre, ektefelle, annen slektning). Den største belastningen ser ut til å være forbundet med å være pårørende til alvorlig syke barn eller ektefelle (Marks 1998). I studier der man finner at kvinnen tar ansvar for mannens helseproblemer, er det ofte de følelsesmessige sidene i relasjonen hun engasjerer seg sterkest i (Gordon 1995; Reay 2004). Det er ikke uvanlig at kvinnelige pårørende opplever ektemannens helseproblemer som så bekymringsfulle at de kontakter primærlegen eller en pasientorganisasjon for å få informasjon om hva som er i veien (Andersen 2008; Simonsen 2006). I noen studier hevdes det at kvinners engasjement i helse spørsmål må ses i lys av de forventningene kvinner møter om å stille opp og ta ansvar for slekt og venner når disse blir syke (Dwyer & Folts 1994). Andersen (2008) fant i sitt feltarbeid at hennes mannlige informanter mente helse og sykdom var et kvinnesdomene. Det kan være en av grunnene til at helseråd som gis til menn, ofte havner hos kvinnen i familien.

Kvinner har altså stor betydning for menns helseatferd. I vårt pågående forskningsprosjekt der menns helse og sykdomshåndtering står i fokus, er det en overvekt av menn som rapporterer at det er kona som tar hånd om helsa til familien. I flere av delstudiene omta-

les kvinnen som den som er opptatt av familiens sunnhet, og den som tar initiativ til endringer når et familiemedlem har usunne levevaner, er i krise eller blir alvorlig syk (Lien 2004; Lilleaas 2006a; Lilleaas 2006b; Bjørnerud og Lilleaas 2010). I en studie ble menn spurt om hva som motiverte dem til å teste seg for prostatakreft, og det viste seg å være 40 prosent mindre sannsynlighet for at de som levde alene, ville teste seg, sammenliknet med menn som var gift eller levde sammen med sine nærmeste (Wallner 2008). Dette kan tyde på at kvinner involverer seg i mannens helse både ved å motivere ham til å endre vaner, til å ta kontakt med lege og til å benytte seg av forebyggende tiltak. Å leve i parforhold kan ofte fungere som en buffer mot dårlig helse, noe som bekreftes i statistiske undersøkelser. Mannlige aleneboere har for eksempel en overdødelighet, mens statusen som aleneboer ikke ser ut til å ha noen betydning for dødeligheten blant eldre kvinner (Hemström 1996; Ramm, Jensen & Borgan 2006). I Sverige finner man at det er større sannsynlighet for at menn får omsorg fra sin ektefelle enn omvendt, også når det er justert for aldersforskjeller (Karlsson 2006). Helseansvaret kvinner tar for andre, kan derfor bidra til å gi dem en svakere helsegevinst enn menn i ekteskapet. I en studie med den talende tittelen «Does it hurt to care?» ble omsorg for funksjonshemmede barn eller ektefelle assosiert sterkere med dårligere livskvalitet og helse for kvinner enn for menn (Marks 1998). Forskningen på feltet styrker antakelsen at mange kvinner involverer seg så sterkt i mannens helseproblemer at de står i fare for å bli syke.

Emosjonell involvering

Vi har valgt å sette søkelys på noen av de forventningene kvinnelige pårørende møter, og hvordan de oppleves, gjøres og kroppsliggjø-

res av kvinnene selv. I vårt tilfelle kan det bety alt fra uttalte forventninger i familien om at mor er hjemme når barna er syke, til uuttalte forventninger om at kvinner må beskytte mannens følelse av marginalisert maskulinitet under kriser og sykdom. Det siste er det vanskeligere å få øye på uten å kjenne til noen av de mekanismene som iverksettes når kjønnsbalansen i forholdet settes på spill. Mange før oss har beskrevet kvinners følelsesarbeid i familien. Bell (1990), som har en feministisk tilnærming, argumenterer for at det hun kaller «mothering», handler om å ivareta familiens følelser, mens andre forfattere ser på emosjoner som en kapitaltype (Nowothny 1981). *Emosjonell kapital* forstår vi som empati, tålmodighet, støtte og engasjement, og slik kapital behandles i denne artikkelen som en mulig ressurs noen har, og som andre familiemedlemmer kan dra fordel av. Reay (2004), som i likhet med oss er inspirert av Bourdieu, betrakter det omsorgsarbeidet kvinner utøver i familien, som *emosjonell involvering*. Når kvinner engasjerer seg i familiens følelser, kan det bidra til å lindre familiemedlemmenes uro, angst og sorg, samtidig som de slipper å bekymre seg. Vårt anliggende er at arbeidet med å balansere *familiens emosjonelle budsjett*² aktiviserer kroppen på spesielle måter. Her trekker vi inn et annet begrep som vi har utviklet gjennom flere empiriske studier – *kroppslig beredskap for andre*.³ Mange kvinner har beskrevet det å være i beredskap som en kroppslig erfaring som kan sammenliknes med å være på alerten for andres behov, mens egne behov tilsidesettes eller neglisjeres.⁴ Begrepet har vært benyttet i flere studier for å fange opp koblinger mellom de forventninger kvinner møter, egne forventninger og disposisjoner, og de kroppslige erfaringer dette medfører. Vi mener dette perspektivet kan bidra til økt forståelse av hvordan kvinnekroppen reagerer under bestemte betingelser (Lilleaas og

Fehr, under publisering). Kroppslig beredskap for andre er en plikt- og ansvarsfølelse som kvinner erverver seg i større og mindre grad i løpet av sosialiseringprosessen. Denne plikt- og ansvarsfølelsen kommer ofte til uttrykk som dype (kjønnede) vaner – for eksempel som et dypt engasjement når noen i den nærmeste familie blir alvorlig syk.⁵ Emosjonell involvering kan i denne sammenheng forstås både som en konkretisering av hva den kroppslige beredskapen innebærer for kvinnekroppen når partneren blir alvorlig syk, og et tegn på hva som står på spill i kjønnsfeltet.

Kjønnede forventninger

Når menn venter for lenge med å oppsøke lege, eller trekker seg tilbake når de blir syke, blir atferden ofte knyttet til menns forhold til maskulinitet (Charmaz 1995; Chapple & Ziebland 2002; White 2006; Lilleaas 2006b; Lilleaas 2007). Distanseringen kan foregå på flere plan – både som sosial distansering og ved å minimere den fysiske kontakten til sin partner (Simonsen 2006; O'Brian, Hunt & Hart 2005). Dette blir ofte forklart som en måte å unngå å vise sine sårbare sider (Seidler 1997). Prostatakreft er en sykdom som i stor grad setter mannligheten på spill fordi den rammer et av kroppens mest sårbare områder. Kjønnede forventninger til at kvinner skal være omsorgsfulle og menn risikoorienterte og sterke kan bidra til å legge føringer både for hvordan kvinner og menn forventes å håndtere kriser og helseproblemer og hvordan de kommuniserer med hverandre. Med denne tilnærmingen har tanken vært å få økt innsikt i hvordan kvinnene snakker om sine pårørendeerfaringer, og i hvilken grad mannens sykdom kan sies å ha påvirket hennes livskvalitet. Av mer overordnede spørsmål ønsker vi å drøfte om den emosjonelle kapitalen – kvinnes empati, støtte og engasjement – utelukkende er en ressurs

for de syke mennene, og i hvilken grad dette på lengre sikt kan medføre et helsetap for kvinner.

Metodisk tilnærming

Det empiriske materialet vi har tatt utgangspunkt i, består av halvstrukturerte dybdeintervjuer med seks kvinnelige pårørende som ble rekruttert gjennom Prostatakreftforeningen (PROFO).⁶ Vi valgte å konsentrere oss om et lite utvalg informanter for å kunne gå i dybden i hvert intervju, og de seks første som tok kontakt, ble intervjuet. Av etiske grunner ønsket vi i utgangspunktet å intervju pårørende til menn som var «friskmeldte», ikke dem som sto midt i en krise. Men prostatakreft er en sykdom med hyppig tilbakefall, og derfor måtte vi nedtone dette kravet. Kvinnene som meldte seg, var i alderen 40 til 70 år, og spredningen i alder viste seg å være interessant, noe vi kommer tilbake til. På intervjudatpunktet var én uføretrygdet og én alderspensjonist, mens fire var i full jobb. De som var yrkesaktive, hadde høyere utdanning, og to av dem var i lederstillinger. En var sjef for et større foretak, den andre var ansatt på ledernivå i en offentlig etat, mens de to siste var henholdsvis student og kulturarbeider. Alle hadde barn – noen i tenårene – men de fleste hadde voksne barn. Mennene var i aldersgruppen 50 til 70 år, og kreftdiagnosen hadde de fått for tre til åtte år siden. To var under behandling, en hadde nettopp fått tilbakefall, og fire gikk jevnlig til kontroll.⁷ Mennene hadde utdanning enten fra høyskole eller universitet, og var – eller hadde vært – i stillinger av typen konsulent og pedagog, mens to var ansatt som ledere innenfor statlig forvaltning (Fivel 2008). Etter hva kvinnene fortalte, fikk vi inntrykk av at dette var menn som tilhørte middelklassen. I hvilken grad de hadde vært opptatt av egen helse før de ble syke, ble lite berørt i intervjuet, men at

de var medlemmer av Prostataforeningen, kan være en indikasjon på at de var interessert i å holde seg orientert om egen sykdom. Under rekrutteringen av de kvinnelige pårørende tok vi først kontakt med mennene i Prostataforeningen, som så distribuerte invitasjonsbrevet til kvinnene. Ingen av kvinnene var medlemmer av nevnte forening, men de fleste hadde vært aktive i miljøet ved å delta på kurs og møter. Denne interessen kan tyde på at vårt utvalg består av mer enn vanlig engasjerte pårørende, noe som bør tas med i betraktningen når resultatet av studien skal vurderes.

Intervjuene varte fra en til to timer og ble gjennomført av artikkelens andreforfatter, enten på et offentlig bibliotek, på kvinnes arbeidsplass eller i deres hjem. Intervjuene ble tatt opp på lydbånd og transkribert, og et kort sammendrag ble skrevet rett etter intervjuet. Fra tidligere prosjekter hadde vi relativt gode forhåndskunnskaper om hvordan menn opplevde engasjementet til ektefellen/partneren angående helse, kriser og sykdom (Lien 2004; Lilleaas 2006a; Lilleaas 2006b; Bjørnerud og Lilleaas 2010). Kvinners erfaringer med å ta omsorgsansvar for familien visste vi også en del om, men denne gangen ønsket vi å gå mer i dybden av hva det innebærer kroppslig (fysisk, følelsesmessig og mentalt) å leve sammen med en alvorlig syk mann. Valget falt da på pårørende til menn med prostatakreft, en sykdom som kun rammer menn, og den kreftformen som årlig rammer flest menn i Norge (Bray 2006). For å kunne gripe kvinnes subjektive opplevelse og emosjonelle erfaringer valgte vi en kvalitativ tilnærming. Tanken var at økt innsikt i hvordan kvinner snakker om sine pårønderfaringer, kan bidra til å kaste lys over hva som skjer når samboer eller ektefelle blir alvorlig syk, hvor engasjerte de blir, og hvilken retning engasjementet tar. Vi startet med å lese intervjuene flere ganger og se etter temaer og mønstre som kunne belyse

våre spørsmål, og det var særlig engasjementet og utholdenheten som var knyttet til kvinnes omsorgspraksis, vi festet oss ved. Mønstrene som etter hvert avtegnet seg, ble deretter satt inn i en større sammenheng. I analysen av det vi har kalt de ytre forventningene, inngår det et materiale som består av nettsider, brosjyrer rettet mot pårørende, avisintervjuer, legemiddelreklame, kampanjer og film. Kombineringen av intervjuer og sekundærdata har gitt oss muligheten til å se en sammenheng mellom ulike forventninger.

Kvinnens engasjement i mannens sykdom

Intervjuene startet med at vi ba kvinnene fortelle hva som skjedde da mannen fikk en alvorlig diagnose. Vi fulgte opp med spørsmål om hvordan hun reagerte, om hun hadde hatt mistanke om at han var syk, eller om det kom uventet. Hva gjorde hun, og hva gjorde han? I hvilken grad hadde hans sykdom påvirket hennes liv? Våre forsøk på å få kvinnene til å fortelle mer inngående om hva de gjorde, tenkte og følte, ble ofte omgjort til et «vi» som var vanskelig å skille fra hennes «jeg». Det virket som om kvinnene befant seg i den syke mannens situasjon på en måte som gjorde at hun var mer opptatt av å snakke om hans reaksjoner enn om sine egne. Først da vi kom til hvordan behandlingen og bivirkningene grep inn og fikk konsekvenser for samlivet, fikk vi et innblikk i kvinnes erfaringer med hensyn til egen situasjon og helse.

Vi vil starte med å gi et innblikk i hvordan noen av informantene – Berit, Eva, Siri, Kristin og Anna – snakker om sine erfaringer, og hva de ser på som sine oppgaver som pårørende.

Når bivirkningene av behandlingen slår ut og humørsvingningene blir for store, må jeg være der for ham. (Berit, 40 år)

Min hovedoppgave er jo å være støttende og minne om lysere ting i tilværelsen når det røyner på. At ting skal føles godt, det har vel vært min rolle. (Siri, 53 år)

Å lette hans følelser og humør er en av mange oppgaver disse kvinnene påtar seg for å opprettholde en så normal hverdag som mulig. Det kommer tydelig fram i intervjuene at de har mange felles erfaringer – det er for eksempel ikke uvanlig at ektemannen har fått tilbakefall eller spredning av sykdommen. Da er det viktig å velge riktig fokus og forhindre at sykdommens negative virkninger sprer seg og påvirker hele familien.

Man biter jo tennene sammen og tenker at dette skal vi klare. Vi er ressurssterke, og klart vi skal klare det. Så jeg tror vi er ganske flinke til å fokusere på det som må gjøres i situasjonen. (Eva, 54 år)

Inntrykket vi får, er at de er sammen om absolutt alt, og i noen av intervjuene er «vi-et» så tilstedeværende at det gjennomsyrrer hele samtalen. Når vi spør mer direkte om hvordan mannen taklet å få en kreftdiagnose, blir det enda vanskeligere å skille mellom hva han gjorde, og hva som var hennes bidrag. Svarene vi fikk, var forskjellige, men det ble hele tiden poengtert fra kvinnenens side at sykdommen var noe begge tok ansvaret for: «Vi leste alt vi kom over», «vi skaffet alle brosjyrene fra Kreftforeningen», «vi var på nettet», «vi er veldig mye vi i den biten, så da er det vi to sammen». I løpet av samtalen var det flere som ga uttrykk for at de hele tiden fulgte med på hvordan mannen hadde det. Et forsøk på å gjøre situasjonen lettere, var å gjøre avtaler for ham og sørge for at han tenkte positivt. Dette var en del av det kvinnene beskrev som «å være sammen om sykdommen». Gjennom «vi-fortellingene» ble det tydelig at det pårørende-

arbeidet de utførte, var svært omfattende, og at arbeidet hadde både en praktisk og en følelsesmessig side.

Jeg har hatt to roller, egentlig. Resten av familien skal jo også fungere ... Det ene er å få ting til å fungere hjemme, vi har jo to unger. Det andre er å gi ham positiv oppmerksomhet og prate med han når han har det vanskelig. (Kristin, 48 år)

Kvinnene ønsker at hverdagen skal fungere selv om mannen er syk, og en viktig oppgave er å sørge for at familien blir så lite skadelidende som mulig. Flere understreker at den kunnskapen de har skaffet seg om prostatakreft, gjør at de «vet en god del om hva som bør gjøres for å unngå flere tilbakefall». Kvinnene mener at de har bedre kunnskap om helse og sykdom enn mennene. De tar initiativet til å få, ikke bare mennene, men hele familien inn i en sunnere livsstil. Noen fører dagbok over mannens legebesøk og har oversikt over både prøver og behandling, mens andre oppgir at de «alltid er med når mannen skal til legekontroll». Inntrykket er at kvinnene tar det som en selvfølge at det er deres oppgave å følge opp slik at han får med seg den nødvendige informasjonen om egen sykdom. Under intervjuene kommer det også fram at kvinnene har liten eller ingen tillit til at mennene skal klare å håndtere sykdommen på egenhånd.⁸

Ansvaret kvinnene tar for hans sykdom, innebærer tålmodighet og styrke både på det praktiske og det følelsesmessige planet, men det er den emosjonelle involveringen som har høyest prioritet. Et eksempel: Når mannen viser tegn på nedstemthet, sier kvinnene at de må være der for å korrigere humøret og få tankene hans inn på rett spor igjen. «De (nedstemte tankene) er bare til skade og hindrer den videre rehabiliteringen,» sier Anna (66 år), som har lang erfaring med en mann som

har hatt flere tilbakefall. Det er et mønster i kvinnenes fortellinger at de gjentatte ganger sier deres hovedoppgave er å gjøre livet lettere for den syke mannen, være tålmodig og sørge for at han har det bra. Dette er forventninger som kvinnene har til seg selv, og som vi senere skal se, er dette også forventninger de møter i mange sammenhenger. Når kvinnene snakker om hvordan de tar ansvar for familiens trivsel, kan det være en nøkkel til å forstå noen av mekanismene bak involveringen i ektemannens sykdom. Ifølge Bourdieu er en av oppgavene kvinner erverver seg gjennom sosialisering, nettopp å regulere menns emosjonelle liv i form av å dempe deres sinne og hjelpe dem å akseptere livsproblemer (Bourdieu 2000:77). At kvinner erverver seg en så sterk sensitivitet for andres velvære som vi ser i vårt materiale, kan være en ressurs som familien nyter godt av, og et uttrykk for de samme disposisjonene som får menn til å overlate omsorgsoppgavene til kvinnene. Denne disposisjonen eller tilbøyeligheten til å være i beredskap for andre, kommer enda tydeligere til uttrykk når kvinnene omtaler mennenes reaksjoner på sykdommen.

Intimitet og samliv

Alle de kvinnelige informantene bor sammen med en mann med prostatakreft som har fått strålebehandling, noen har også fått hormonbehandling. Dette har medført til dels store forandringer i parforholdet, og det som opptar de fleste, er at den «gode nærheten» de hadde tidligere, er forsvunnet. Behandlingen som prostatakreftpasienter utsettes for, kan skade nerver slik at han får ereksjonsproblemer og lysten forsvinner (Chapple & Ziebland 2002). Det betyr at hos par som har hatt et aktivt seksualliv, vil begge parter oppleve at de berøres av sykdommen (Harden, Northouse & K. Pienta 2002). En av de mest merkbare endrin-

gene kvinnene forteller om, er at mennene har problemer med intimitet og fysisk nærhet. Tilbaketrekkingen kobles til at ektefellen ikke lenger fungerer seksuelt, og når han heller ikke vil snakke om det som skjer, engasjerer hun seg i saken. Berit (40) forklarer den nye situasjonen på denne måten:

Det ble veldig viktig for ham å få reisning. Det var helt krise, det. Jeg sa jo til han at vi måtte ha det litt moro opp i alt dette (latter). Hva skal vi gjøre, spurte han, og da svarte jeg at han ikke måtte være så fokusert på det her (at han ikke fikk reisning), for da blir alt helt håpløst.

Siri (53) har opplevd noe av det samme som Berit og oppmuntret mannen sin til å prøve å nyte situasjonen, men da «rykker han bare tilbake». Verken kos eller kyss har hjulpet, og det synes hun er veldig trist. Flere gir uttrykk for at det ikke er sex, men mer kroppslig nærhet de er ute etter – men ifølge kvinnene vil han ikke.

Det vanskeligste og største problemet er klart når ereksjonen svikter, men hos han sitter det like mye i hue. Han får det ikke til fordi han ikke vil, han tør ikke. (Kristin, 48 år)

Han vil ikke ... jeg sier vi må prøve, og de gangene vi prøver, så går det bra. Det er ikke er det samme som det var før, men vi får det jo til på et vis. (Eva, 54 år)

Seksualitet og samliv er et tema som bringes på bane flere ganger i intervjuene, og fellesnevneren i fortellingene er at da nærheten i forholdet forsvant, «ble sex veldig mye annet enn det har vært». En sier at hun undrer seg over at den personen hun trodde hun kjente, og som aldri har vist tegn til «typiske mannsmarkeringer», plutselig endrer karakter og blir

«helt primitiv oppe i hodet sitt». Dette er markeringer som går på det seksuelle, og som kvinnene opplever som både trist og som en belastning. Flere er inne på at det sliter på forholdet.

Beskrivelsene som gis av de kreftsyke mennenes reaksjoner og motstand mot nærhet, er forskjellige, men det de fleste kvinnene har erfart, er at forsøk på fysisk nærhet skremmer mennene og øker angsten for å mislykkes som mann. Reaksjonene og markeringene beskrives enten som prestasjonsangst eller feighet, eller begge deler.

De som har brukt humor for å tilnærme seg mannen, har ikke lyktes, men noen gir seg ikke. De prøver igjen og igjen å overbevise ham om at nærhet og berøring både er helsebringende og helbredende: «Kroppskontakt gjør at man føler seg mer elsket,» sier Eva. Denne tilnærmingen kan tolkes som et forsøk på å trøste og samtidig ivareta hans maskuline sårbarhet.

Tilbaketrekningen fra hans side kan også skyldes viktige og eksistensielle felles erfaringer i samlivet. Kvinnene synes å ha behov for en intimitet som innebærer berøring og samtale om det som skjer, mens mennene vil noe annet. Dette oppleves som en tilleggsbelastning for kvinnene, og noen gir uttrykk for at tålmodigheten deres settes på prøve. Flere oppgir at de skulle ønske at mannen var «flinkere til å sette ord på ting», tausheten er etter deres syn et hinder for å komme videre – ikke bare i forholdet – men også i rehabiliteringsprosessen. Kvinnene er enige om at mennene bør snakke mer om hvordan de har det, da slipper hun å gjette seg til eller bekymre seg over hva som skjer med ham. Andre forteller at de «presser på» for å få ham til å snakke, i håp om å finne en åpning for samtale, men de lykkes i liten grad. For mange oppleves berøring og nærhet som noe av limet i samlivet – og mangelen på nærhet beskrives som noe av det mest krevende ved å være pårørende til en som har

prostatakreft. Det var tydelig at kvinnene hadde et sterkt ønske om å hjelpe, men følte at de ikke nådde fram. Vi stilte spørsmål ved hvorfor kvinnene fortsatte å involvere seg år etter år: Hva var drivkraften bak det å engasjere seg så sterkt i mennenes situasjon når mennene helst vil klare seg selv?

Forventninger til kvinner som pårørende

Vi ønsket å få mer kunnskap om hvorvidt kvinnene møtte forventninger i sine omgivelser som direkte eller indirekte oppfordret dem til å ta ansvar for sin syke mann. Vår antakelse var at forventninger fra omgivelsene kunne bidra til eller øke motivasjonen til å involvere seg. Kvinnene i vår studie forteller at de har blitt kurset av Prostataforeningen om hva de bør gjøre som pårørende, og vi har gått gjennom noe av denne informasjonen. Vi har tatt utgangspunkt i nettsiden til Kreftforeningen og brosjyrer som er spesielt rettet mot pårørende, en informasjonsfilm, avisintervjuer, kampanjer, legemiddelreklame og en doktorgradsavhandling som gir et bilde av hvordan ukebladene fremstiller syke menn og deres ektefeller. Spiller kjønn noen rolle i dette materialet eller i annen informasjon som kvinnene får? Materialet vi har hentet, gir selvsagt ikke noe fullstendig bilde av hvilke forventninger som stilles, men eksemplene kan likevel gi et innblikk i noen av de holdningene som kvinnelige pårørende møter i offentligheten. De fleste kvinnene i vår studie bruker mye tid på å orientere seg om hva som skjer på prostatakreftfeltet, eller, som de sier, har de «alltid følerne» ute for å få med seg siste nytt på nettet og i andre massemedier. Samtlige har også deltatt på kurs for pårørende på Montebello-senteret,⁹ og flere oppgir at foreleserne og samværet med andre kvinner i samme situasjon har vært en inspirasjonskilde til å gjøre seg bedre kjent med hva

de kan bidra med under mannens sykdom. Kreftforeningen har et bredt utvalg av informasjonsmateriale som er lett tilgjengelig på nettet, og som når fram til mange pårørende. Alt kan bestilles eller hentes ned fra denne siden. I brosjyren «Til deg som er pårørende» er det utarbeidet en liste over det viktigste en pårørende bør gjøre. Her fremheves det å «hjelp den andre (syke) til å snakke, for åpenhet fører gjerne til større opplevelse av felleskap og nærhet» som sentralt. Første bud er «å komme på banen så fort som mulig og være med når helsepersonell informerer». Pårørende anbefales å be om «samtaler med helsepersonell for å klargjøre hvem som har ansvaret», og at «alle er åpne og ærlige mot hverandre». Det er i familien den syke kan «hente helende krefter», og det er «kjærligheten fra de nærmeste som påvirker motstandskraften og er en viktig kilde til overlevelse». Åpenhet må til fordi «fortielse kan bli en kilde til tunge tanker». De pårørende oppfordres videre til å undersøke om den syke er redd for døden.¹⁰

I utgangspunktet retter denne informasjonen seg mot alle pårørende til kreftrammede mennesker, men siden informasjonen tar opp det mange vil oppfatte som svært følsomme temaer – områder som kvinner har mest kompetanse på – er det en viss sannsynlighet for at det blir kvinnene som tar eller får ansvaret. Når det i tillegg bare er kvinner som i brosjyren står fram og uttaler seg om sine erfaringer, kan dette oppfattes som en understrekning av hvem som bør ta de følsomme samtalene.

Infantilisering av mannen

Et annet eksempel på hvordan omgivelsene henvender seg til kvinnelige pårørende er filmen *Lyst på livet*, produsert av Prostatakreftforeningen. Filmen vises på møter og kurs for menn med prostatakreft og deres pårørende. Tittelen indikerer at filmen handler om lyst –

som i seksuell lyst – og lyst i den forstand at det er viktig for kreftrammede å se lyst på livet og ikke henfalle til triste tanker. Filmens hovedtema er mennenes ereksjonssvikt og plager med inkontinens etter behandlingen, og en mannlig lege og en sykepleier gir en grundig innføring i hvilke hjelpemidler som finnes på markedet. Ved å se på ereksjon som en så dominerende del av det seksuelle samspillet mellom to parter, og et viktig element ved menns livskvalitet, fremstilles det i filmen et syn på ereksjonssvikt som noe som bidrar til å redusere menns evne til å gi og motta kjærlighet. Filmen henvender seg både til menn med prostatakreft og til deres ektefeller. Selv om det ikke sies direkte, er det indirekte budskapet at det er viktig at kvinnene skaffer seg kunnskap om mannens kreftsykdom, og at hun er til stede for ham i den vanskelige tiden. Det er omtrent det samme som kvinnene i intervjuene forteller at de gjør. Enda et eksempel på forventningen til at kvinner tar ansvar for menns livskvalitet og helse, er Prostatakreftforeningens oppfordring til kvinner om å «passe på mannen sin». Oppfordringen ble trykket som nyhetsartikkel i en rekke aviser med overskriften «Kona må ta ansvar» (se *Tønsberg Blad* 18.9.08, *Sogn avis* 23.9.08, *Nordlys* 1.10.08). Det var *Dagbladet* (17.9.08) som var først ute med en historie kalt «Hjelpeløse menn». Bakgrunnen var Prostatakreftforeningens kampanje for å få flere menn til å oppsøke legen «før det er for sent». I kampanjen ble det lagt stor vekt på at kvinner måtte engasjere seg mer i menns helse da dette var både nødvendig og «livreddende arbeid».

Et liknende oppslag ble trykket i *Dagens medisin* (12.3.09), og i dette tidsskriftet fant vi også et intervju med en urolog som forteller at han gjennom sin lange praksis har registrert at menn har svært høy terskel for å kontakte lege. Hans erfaring var at det er ektefellen som bestiller time for partneren, og denne opp-

dagelsen inspirerte ham til å lage en brosjyre som er spesielt beregnet på «kvinner som har omsorg for sine menn». I intervjuet sier legen at menns helse angår flere, og «derfor er det så viktig å stimulere kvinner til å søke informasjon om hva de trenger å vite om sine menns helse». Han forteller videre at informasjons-

brosjyren nå er distribuert ut til hele landet og lagt ut på venterommet hos de fleste gynekologer og allmennpraktikere.

En reklame vi fant i magasinet *Vi over 60* (nr. 4, 2007) har det samme budskapet. Bildet viser en kvinne som ligger i dobbeltsengen og ser bekymret bort på ektemannens plass, som



MÅ HAN OFTE PÅ DO?

Complete DVERGPALME med GRESSKARFRØLJE og SINK inneholder naturlige virkestoffer som er godt for prostata. Tar han Complete DVERGPALME jevnlig kan antall toalettbesøk reduseres. Kosttilskuddserien Complete er utviklet i samarbeid med farmaseuter og ernæringsfysiologer, og har en naturlig effekt.

COMPLETE ER EN SERIE KOSTTILSKUDD MAN KUN FÅR KJØPT PÅ APOTEKET.



Reklame for Complete dvergpalmefra magasinet *Vi over 60*, nr. 4, 2007.

er tom. Poenget i reklameteksten er at kvinner må følge med hvis mannen er (for) ofte på toalettet om natten: *MÅ HAN OFTE PÅ DO? Tar han Complete dvergpalmee jevnlig, kan antall toalettbesøk reduseres.* Dette er reklamen til et kjent legemiddelfirma for et produkt som skal hjelpe mot prostataproblemer.

Eksempelene vi har presentert, er som sagt ikke utfyllende, men de er av nyere dato og egnet til å reflektere over hva slags forventninger kvinnelige pårørende til syke menn møter i offentligheten. Det eneste vi fant av informasjon til pårørende som brøt med mønsteret over, var en folder fra Montebello-senteret på nettet. Den viser to menn som forteller om sine erfaringer med å være pårørende til kvinner med brystkreft.¹¹

Et tilsvarende inntrykk som det vi får i eksemplene over, får vi også i en rekke ukebladreportasjer. Stina Backman (2005) har i sitt doktorgradsarbeid studert svenske ukebladshistorier om syke menn i tidsrommet 1950 og fram til midten av 1990-tallet, og en rekke bøker som menn har skrevet om egne sykdomserfaringer. Historiene har det til felles at kvinnen representerer det trygghets-skapende, mens mannen bare er et passivt offer for sine helseproblemer. Sjangeren kaller Backman den «romantiserende fortellingen» om sykdom. Vi ser ikke bort fra at denne typen ukebladfortellinger medvirker til at kvinner nærmest reagerer «instinktivt»¹² når mannen blir alvorlig syk, og i noen tilfeller tar mer ansvar enn nødvendig. Backman mener det skapes en konstruksjon av heteroseksuelle forhold hvor syke menn er helt forlatt uten en kvinne ved sin side. Budskapet som ofte gis til kvinner, er at de må ta ansvar fordi menn ikke er i stand til å ta vare på seg selv, og mannen blir ofte fremstilt som et barn som ikke vet sitt eget beste.

Støttespiller eller den ansvarlige?

Vi kan ikke si noe sikkert om hvorfor noen kvinner involverer seg sterkere enn andre i mannens helse og sykdom. Til det er materialet vårt for spinkelt, men de beskrivelsene vi har av hvordan kvinnene opplever eget engasjement, kan bidra til å gi økt innsikt i hvordan involvering påvirker kvinners livskvalitet og menns helseatferd. Det er ikke alle kvinner som engasjerer seg like sterkt, noen går lenger enn andre i den praktiske og emosjonelle involveringen. De variasjonene vi finner, kan tolkes i lys av at noen kvinner opplever seg selv som mannens støttespiller, mens andre er mer tilbøyelige til å ta over hele ansvaret for rehabiliteringsprosessen hans. Graden av involvering kan illustreres gjennom sitatene under:

For meg var det en selvfølge (å være med til legen), men det var han som var mest aktiv, og valget (av behandling) var jo hans ... jeg var mer den han konsulterte og diskuterte ting med.

Jeg ville være med (til legen), det sa jeg. Da han da kom hjem etter det første legebesøket, og fortalte at PSA-verdien lå langt over grensen, visste han ikke hva det var. Og hva er grensa, spurte jeg? Nei, det viste han heller ikke. Hadde jeg vært der, hadde jeg stilt alle spørsmålene, mens han bare satt der og tok i mot uten å spørre om noe ... Jeg hadde mange spørsmål som jeg visste jeg måtte få svar på av helsepersonellet, og ikke av han.

Intervjuet med den første kvinnen viser at hun ser på seg selv som en rådgiver og diskusjonspartner, mens den andre gir inntrykk av å være mer pågående. Forklaringen hun gir på hvorfor hun alltid må være med mannen til legen, kan ses i sammenheng med at hun oppfatter

mannen som nokså hjelpeløs. Hun er ikke i tvil om at det er hun som har mest kompetanse og vet hva som er best, og derfor er det «helt nødvendig» at hun tar regien når han ikke spør. I ulike faser av sykdommen kan det være en lettelse for den syke å bli fratatt ansvaret, men hva betyr det at noen involverer seg når pasienten ikke er i stand til å ta imot, eller ikke ønsker den andres hjelp? Det er også grunn til å understreke at mennene det her er snakk om, ikke har vært så «hjelpetrengende» at de har vært helt ute av stand til å ta hånd om seg selv.

Siri (53) forteller at mannen fikk store vansker med vannlatingen etter behandlingen, og problemet ofte ble tilspisset når han var ute, fordi han mislikte å benytte offentlige toalett. Hun fant en løsning, og uten å spørre hva han mente, gikk hun til innkjøp av en «tisseflaske». Hun sydde en liten bag til flasken som hun la bak i bilen sammen med noen vaskeservietter.

Jeg syntes selv at bagen ble ordentlig fin, men han nektet å se den. Han mente det var en gammelmannsting, og det tror jeg kommer av at han er litt sånn fornektende.

Hennes forklaring kan ses i sammenheng med det de fleste kvinnene fremhever – at mennene deres i altfor liten grad tar innover seg den situasjonen de er i, og da må hun agere. I dette tilfellet kan hun i sin iver etter å hjelpe stå i fare for å trå over noen grenser. Det kan tenkes at motstanden hans også skyldes at han vil ordne opp på egenhånd uten hennes innblanding, eller at han har behov for å bli fortrolig med en situasjon som oppleves som svært pinlig. Ifølge Prostataforeningens informasjonsbrosjyre opplever mange menn ikke bare vannlatingsproblemer og ereksjonssvikt, kroppen endrer også utseende som følge av hormonbehandlingen. Det som ofte skjer, er at brystene begynner å vokse, og hårveksten for-

svinner. Med så omfattende kroppslige forandringer kan mannens reaksjoner også forstås som en protest eller et ønske om å bevare sine intimitetsgrenser. Faren er at kvinner gjennom sine handlinger bidrar til å skape et bilde av en essensiell «maskulin hjelpeløshet» fordi de har liten eller ingen tillit til at mennene klarer å håndtere sykdommen på egenhånd. Dette kan utløse noen uintenderte konsekvenser for begge parter.

Konsekvenser av involveringen

Det er en hårfin balanse disse kvinnene strever med å finne – de må gjette seg til hvor grensen for involvering går, og kanskje leve med tanken på at han ikke overlever fordi han nekter å oppsøke lege eller ikke tar sykdommen alvorlig. Men hva betyr det for kvinners livskvalitet og helse at de ser på den syke mannen som så hjelpetrengende at de må involvere seg i alle sider ved hans sykdom og rehabilitering?

Dette er ikke bare noe som skjer i en tidlig fase når mennene opplever en krise fordi livet har tatt en ny og alvorligere vending. For noen er dette en situasjon de må leve med i mange år. Er det da bare fordelaktig for syke menn at andre tar så mye ansvar for dem? I vår tidligere studie av menn med hjerteinfarkt var det flere som sa at de lot være å informere konene sine når de følte seg dårlige (Lilleaas 2006b). De valgte å beskytte seg bak taushet, og når hun ville snakke om hvordan han hadde det, økte motstanden. Mennene nektet å snakke, de sa at de så på sykdom som noe de måtte klare seg gjennom på egenhånd, og at «snakking» var til liten hjelp. Den amerikanske sosiologen David F. Gordon (1995) finner noe av det samme i sine intervjuer med menn med testikkelkreft og deres partnere; og hans forklaring er at jo mer taushet menn omgir seg med vedrørende egen sykdom, desto mer usikre og emosjonelt engasjerte blir ektefellene deres. Men dette

forklarer neppe alt. Vi ser ikke bort fra at den danske filosofen Simon S. Simonsen (2006) har et poeng når han hevder at det kan være behagelig for noen menn å slippe å ta ansvar for egen helse. Ektefellene til de syke mennene i hans studie var både direkte og indirekte til stede i intervjuene. De som ikke var til stede, var der indirekte ved at de fremsto som betydningsfulle i mennenes beskrivelser av sykdommen, og ved at det var de som hadde oppfordret mennene sine til å delta i undersøkelsen. Kvinnenes deltakelse ga mennene mulighet til å delta i studien uten å være interessert i sykdom, helse og de mer introspektive sidene ved egen livsførsel, skriver Simonsen (2006:169). Det betyr at ektefellenes deltakelse bidro til at mennene kunne bevare en forståelse av seg selv som sterke, og fortsatt ha det samme distanserte forholdet til sykdom og helse.

Vi ser også kvinnenes dilemmaer – det blir galt nesten uansett hva de gjør. Dersom de involverer seg praktisk – og særlig emosjonelt i så stor grad som de gjør – går det utover deres egen helse. Dersom de ikke involverer seg på denne måten, bryter de med de forventningene til en kvinne som «har omsorg for mannen sin», både i egne og andres øyne. Å håndtere familiens emosjonelle liv krever planlegging og at man hele tiden er på vakt overfor andres følelser. Det beskrives som «veldig tungt – å være den som må løfte stemningen når mannen blir bekymret eller motløs. For selv om de fleste omtaler seg selv som optimister, må de – for å holde humøret oppe – skyve egne bekymringer unna. «Jeg føler at jeg bare får bekymringer inn, men ikke ut,» sier en. «Han blir jo ferdig med det, mens jeg blir søvnløs,» sier en annen. Resultatet beskrives som en belastning som får konsekvenser for livskvalitet og helse.

Jeg turte vel ikke å ta noe annet innover meg (enn å være optimist), men inni der lå

dritten. Man lagrer det ... det var vel mye i forkant av dette også som gjorde at det gikk som det gikk. Når du har mista nattesøvnen og sovetabletter ikke hjelper lenger, ja da går det bare en vei. (Anna, 66 år)

Ekstra belastende ble det for meg fordi jeg hadde mye mer kontakt med omverdenen enn han en periode. Alle spurte «hvordan går det med ham?» Ingen spurte hvordan jeg hadde det. I perioder var det veldig vondt og tungt, men det var det jo litt avslørende når noen endelig spurte hvordan det gikk med meg, og jeg svarte «ja, han ...», og så videre. Jeg klarte rett og slett ikke å snakke om meg, selv om de spurte meg hvordan jeg hadde det. (Kristin, 48 år)

Både Anna og Kristin ser faren ved å engasjere seg for mye i mannens sykdom, men forklarer at de ikke har overskudd til å gjøre noe med det. Den ene er forholdsvis ung, har akademisk utdanning og er i en lederstilling, mens den andre har lavere utdanning og i dag er pensjonist. Det interessante er at selv om de kommer fra ulike generasjoner, har de både praktisk og emosjonelt vært til stede for mennene sine i flere år. Nå er de blitt kronisk slitne og har utviklet angst og store søvnproblemer. Det samme skjedde med kvinnene i en av våre tidligere studier – etter mange år med store omsorgsbelastninger var kroppen så nedslitt at de utviklet varige helseproblemer. Den kroppslige beredskapen var blitt en dyp vane som de fleste ikke klarte å bryte med (Lilleaas 2003).

Ambivalens og dype vaner

Kvinner organiserer i stor grad familiens sosiale liv og tar ofte vare på emosjonelle behov. Dette innebærer at de også tar ansvar for famili-

ens helse – et område som mange menn synes å ha manglende ferdigheter på. Eller sagt på en annen måte: Det kan se ut som om mange menn overlater ansvaret til kvinnene, og når det skjer, kan det være fordi det føles «helt naturlig» for begge parter. Men ansvarsfordelingen skjer ikke i et vakuum – som vi har vist, *gjøres* det mye gjennom de forventningene som skapes og reproduseres i en kjønnnet kontekst. I Bourdieus terminologi er det snakk om vaner som setter seg i kroppen både som tenkemåter, følelser og praksiser. Det er bakgrunnen for at forventninger til kvinner som forvaltere av familiens emosjonelle kapital (Nowotny 1981) ikke kan reduseres til normer som bare påtvinges dem, men at de også i stor grad er bundet opp i en pliktfølelse som omsettes til regler mange kvinner gir seg selv. I parforhold hvor menn i liten grad medvirker til å ivareta de følelsesmessige utfordringene som oppstår, vil kvinner kunne styrke sin emosjonelle kapital (Lilleaas 2006a). Omsorgsvaner som sitter så dypt, er vanskelige å bryte med – særlig hvis begge parter opplever dem som meningsfulle. Selv ikke når ansvaret oppleves som en så stor belastning at de får helsemessige konsekvenser, kan de kjønnede vanene uten videre brytes (Bourdieu 1990; Lilleaas og Fehr, under publisering). Grunnen er at de er kroppsliggjorte og sitter dypt hos både ham og henne. Omsorgen *gjøres* i beste mening, og mange kvinner synes de har rett til det de gjør fordi mannen ikke hører etter og tar ansvar for egen helse. Han stiller heller ikke med den samme kompetansen på helsefeltet. Selv om mange menn er på god vei, er dette et felt der kvinner fremdeles er menn overlegne, i hvert fall hvis omsorg og håndtering av følelser skal *gjøres* på «kvinner vis». Omsorg kan også oppfattes og *gjøres* som en type kontroll, og mange menn ser ut til å stille seg avvisende til den kvinnelige omsorgen. Eller rettere sagt: Det kan virke som de både vil og ikke vil.

Her kan det være på sin plass å trekke inn det de hjertesyke mennene i en av våre tidligere studier peker på: På den ene siden ønsket de å forholde seg til helse og sykdom på sin egen måte, samtidig som de uttrykte takknemlighet for at konene involverte seg: «Hvis det ikke hadde vært for kona, ville jeg ikke ha vært i live i dag. Da ville jeg vært sju fot under.» En annen virket litt flau når han trakk fram en liten «dings» som lå under skjorta – det var en trygghetsalarm som kona insisterte på at han måtte gå med – ellers fikk hun ikke fred (Lilleaas 2006b). Først sukket de over hennes følelsesmessige engasjement, så kom anerkjennelsen av at hun har drevet et mer eller mindre livreddende arbeid. Denne ambivalensen kan være et uttrykk for at mange opplever den kvinnelige omsorgen som både positiv og negativ. De setter pris på hjelpen, men ønsker også å klare seg selv. Her er det mange doble følelser som spilles ut, og som ligger under både hans og hennes fortellinger.

At kvinnene blir redde, og at mange kan få angst ved tanken på å miste sin nærmeste og en de er glad i, er forståelig. For noen kvinner vil involveringen i hans helse være en langsiktig investering i egen forsørgelse og trygghet. Den tradisjonelle kjønnsarbeidsdelingen har tvunget mange kvinner til slike investeringer for å posisjonere seg materielt. Det som er interessant, er at selv om de fleste kvinnene i denne studien har utdanning og har vært yrkesaktive i mange år, har de med seg like sterke omsorgsvaner enten de er i 40-årene eller i 60-årene. Den sterke involveringen i menns helse og sykdom som mange yngre kvinner også synes å praktisere,¹³ mener vi kan bidra til uheldig helseatferd hos menn fordi det fritar dem for ansvaret for egen helse. Et annet problem er at for mye omsorg kan være vanskelig både å snakke om og stille seg avvisende til. Hvis det blir en slags automatikk i det som noen forfattere hevder – at jo mer

taus og distansert han er, jo mer involverer hun seg – vil det kunne få negative konsekvenser for begge livskvalitet og helse på sikt.

Det hevdes i noen studier at mannlige pårørende har bedre livskvalitet og helse enn kvinner som er pårørende (se f.eks. Marks 1998 og Pinquart & Sørensen 2006). Hvis det stemmer, hva skyldes det? Betyr det at kvinner involverer seg for mye i andre – og menn for lite? Det er vanskelig å si, men det vi finner i våre egne og andres studier og i den informasjonen vi har fått fra både Kreftforeningen og Landsforeningen for hjerte- og lungesyke, tyder på at det råder kjønnsulikhet hva angår både deltakelse og praksis. Begge foreningene

vil bli enda en belastning for kvinner som tar ansvar for familiens følelsesbudsjett.

Emosjonelt arbeid er ofte usynlig og kommer i liten grad fram i kvantitative målinger, og tas av den grunn ikke hensyn til i sykefraværdebatten. Mediene har i senere tid hatt en rekke oppslag om kvinners sykefravær, og selv om det korrigeres for omsorg og svangerskap, er kvinnes fravær langt høyere enn mennenes. Mer omfattende forskning av hvorfor kvinner i større grad enn menn synes å oppleve helseproblemer når de er pårørende, kunne antakelig gitt interessant informasjon til diskusjonen om det høye sykefraværet blant kvinner. Vi har for eksempel begrenset kun-

Vi tror at større oppmerksomhet på hva kjønnsbalanse i pårørendearbeidet betyr, hadde gitt en betydelig helsegevinst for kvinner.

anslår at cirka 80 prosent av alle henvendelsene de får fra pårørende, er kvinner. Noen må av og til ta ansvar for den andre ved alvorlig sykdom, men som vi har argumentert for her – noen ganger kan det bli for mye av det gode. Et sentralt spørsmål er da hvor grensen for involvering går, og under hvilke betingelser omkostningene blir urimelig store? Det er det ingen enkle svar på. Men vi tror at større oppmerksomhet på hva kjønnsbalanse i pårørendearbeidet betyr, hadde gitt en betydelig helsegevinst for kvinner. Det vil blant annet innebære at kvinner involverer seg mindre i menns helseatferd, og at menn må ta større ansvar for sin egen helse, og ikke overlate de emosjonelle utfordringene til henne.¹⁴ Da nytter det ikke å trekke seg tilbake og slå seg til ro med det. Det er også viktig å unngå at kvinner får ansvaret for å ansvarliggjøre mennene. Det

skap om hvordan menn gjør pårørendearbeid, og kunnskap om deres opplevelser er svært viktig for å få et mer helhetlig bilde av ulike omsorgspraksiser. ★

Noter

- 1 Artikkelen bygger på materialet i masteroppgaven til Pia Ingrid Fivel fra 2008. Masterprosjektet var tilknyttet det pågående forskningsprosjektet «Det sterke kjønns sårbarhet – behandling, omsorg og maskulinitet» (2006–2012), som er tilknyttet Senter for likestilling ved Universitetet i Agder og ledes av artikkelens førsteforfatter.
- 2 Begrepet «Family Emotional Budget» er hentet fra Bell (1990).
- 3 «Kroppslig beredskap for andre» er et begrep som ble utviklet i en studie av kvinner med kronisk smertesyndrom, og senere videreutviklet i andre prosjekter (se Lilleaas 2003, 2006a, 2006b).
- 4 Begrepet må forstås som dynamisk i den forstand at det er snakk om at man kan være i mer eller mindre beredskap, avhengig av hvor stor emosjonell kapital man har og hvilke betingelser man lever under.
- 5 Ifølge Bourdieu er det snakk om en disposisjon, dvs. en

- indre forståelse av hva som gjelder i et sosialt felt (kjønnsfeltet).
- 6 PROFO, eller Prostatakreftforeningen, er en landsdekkende interesseforening for pasienter som har eller har hatt prostatakreft, deres familier og nærmeste, helsepersonell og andre med interesse for prostatakreft. Organisasjonen er tilsluttet Kreftforeningen.
 - 7 Mennene gikk til PSA-kontroll. PSA står for prostata-spesifikt antigen. Høy PSA-verdi øker sannsynligheten for at en mann har prostatakreft (Cancer in Norway 2006).
 - 8 I en undersøkelse utført av MMI i 2003 på vegne av Prostatakreftforeningen går det fram at kvinner vet mer om prostatakreft enn menn (Dagbladet 1.12.2003).
 - 9 Montebello-senteret drives som en stiftelse med faglig forankring i Radiumhospitalet. Senteret organiserer en rekke kurs for kreftpasienter og pårørende, både mestrings- og temasentrerte kurs (www.montebello-senteret.no).
 - 10 Kreftforeningens brosjyre «Til deg som er pårørende» (2008).
 - 11 Her må vi ta et forbehold om at det finnes mer informasjonsmaterieell som retter seg spesielt mot menn som pårørende.
 - 12 Med «instinktivt» mener vi her en automatisk reaksjon som er basert på en dyp kjønnet kroppsvane. For nærmere beskrivelse, se Lilleaas og von der Fehr 2004.
 - 13 Mer om yngre kvinners omsorg og følelsesarbeid er omtalt i Lilleaas 2003 og Lilleaas 2006a.
 - 14 Funn fra våre tidligere studier viser at når det oppstår uenigheter og konflikter i familien, trekker mange menn på seg treningsstøyet, mens kvinnene vil snakke (Lilleaas 2006a, Lilleaas 2007).
- ## Litteratur
- Andersen, Jorid 2008. «Mannen som motstridende pasient». I: Aksel Tjora (red.): *Den moderne pasienten*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Backman, Stina 2005. *Den sjuke mannen – Populærkulturelle gestaltungen av manlig ohälsa*. Stockholm: Carlsons Bokförslag.
- Bell, Diane 1990. «Doing Anthropology at Home: A Feminist Initiative in the Bicentennial Year». I: N. Sirman og K. Ganesh (red.): *Anthropological Perspectives on Research and Teaching Concerning Women*. London: Sage.
- Bjørnerud, Kari-Anne og Ulla-Britt Lilleaas 2010. «Unge menns håndtering av alvorlig sykdom». I: Anders J.W. Andersen, Inger B. Larsen og Olle Söderhamn (red.): *Utdanning til omsorg. I fortid, nåtid og framtid*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Bourdieu, Pierre 2000. *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax.
- Bray, Freddie 2006. *Cancer in Norway 2006: Cancer Incidence, Mortality, Survival and Prevalence in Norway / Cancer Registry of Norway*. Oslo: Kreftregisteret.
- Chapple, Alison og Sue Ziebland 2002. «Prostate Cancer: Embodied Experience and Perceptions of Masculinity». *Sociology of Health and Illness* 24 (6): 820–841.
- Charmaz, Kathy 1995. «Identity Dilemmas of Chronically Ill Men». I: Donald F. Sabo og David Frederick Gordon (red.): *Men's Health and Illness, Gender, Power and The Body*. Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.
- Dagbladet 1.12.2003. Kvinner vet mest om mannekreft.
- Dagbladet 17.9.2008. Hjelpeløse menn.
- Dagens medisin 12.3. 2009. Kona ordner opp for mannen.
- Dwyer, Jeffrey, W. og Edward W. Folts 1994. «Caregiving in a Social Context». *Educational Gerontology* 20: 615–631.
- Fivel, Pia Ingrid 2008. *Du blir jo så involvert i saken. En studie av kvinnelige pårørende til prostata-syke menn*. Masteroppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Gordon, David Frederick 1995. «Testicular cancer and masculinity». I: Donald F. Sabo og David Frederick Gordon (red.): *Men's Health and Illness, Gender, Power and The Body*. Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.
- Hansson, Kristoffer 2005. «Camouflage». *Etnologia Europaea* 35: (1–2).
- Harden, Janet, Laurel Northouse og Kenneth Pienta 2002. «Couples Experiences With Prostate Cancer: Focus Group Research». *Journal Oncology Nursing Forum* 29 (4): 701–709.
- Hemström, Örjan 1996. «Is Marriage Dissolution Linked to Differences in Mortality Risks for Men and Women?». *Journal of Marriage and the Family. ProQuest Psychology Journals* 58 (2): 366–378.
- Karlsson, Sofie G. 2006. *Tillsammans men var för sig. Om särboende relationer mellan äldre kvinnor och män i Sverige*. Akademisk avhandling. Social Work Studies, Umeå University.
- Lien, Ines Marianne 2004. *Menn og slanking – en kvalitativ studie av maskulinitet kropp, mat og helse i møte med menn som opplever overvekt*. Hovedoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Lilleaas, Ulla-Britt og Karin Widerberg 2001. *Trøtthetens tid*. Oslo: Pax Forlag.
- Lilleaas, Ulla-Britt 2003. *Fra en kropp i ustand til kroppen i det moderne*. Oslo: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Lilleaas, Ulla-Britt og Drude von der Fehr 2004. «Kroppslig beredskap og kroppens kompetens». I: Kirsti Malterud (red.): *Kvinnors oförstådda ohälsa*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lilleaas, Ulla-Britt 2006a. «Familievaner og likestilling i moderne parforhold». I: Atle Roness og Stig Berge Matthiesen (red.): *I klem eller balanse? Om arbeid, stress og familieliv*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Lilleaas, Ulla-Britt 2006b. «Det sterke kjønns sårbarhet». *Sosiologisk tidsskrift* 14 (4): 311–325.
- Lilleaas, Ulla-Britt 2007. «Masculinity, Sport and Emotions». *Men and Masculinities* 10 (1): 39–53.
- Lilleaas, Ulla-Britt og Drude von der Fehr. «How can chronic pain syndrome be explained as a bodily state of preparedness for others, and why is it so hard to cure?». Under publisering i *Nordisk Sygeplejevidenskapelig Tidsskrift*.
- Marks, Nadine, F. 1998. «Does it Hurt to Care? Caregiving, Work-Family Conflict, and Midlife Well-Being». *Journal of Marriage and the Family* 60 (4): 951–966.
- Nordlys 1.10.2008. Pass på hverandre.
- Nowotny, H. 1981. «Women in Public Life in Austria». I: Cynthia Fuchs Epstein and Rose Laub Coser (red.): *Access to Power: Cross-National Studies of Women and Elites*. London: Georges Allen & Unwin.
- O'Brian, Rosaleen, Kate Hunt og Graham Hart 2005. «'It's caveman stuff, but that is to a certain extent how guys still operate': men's accounts of masculinity and help seeking». *Social Science & Medicine* 61: 503–516.
- Pinquart, Martin og Silvia Sorensen 2006. «Gender Diffe-

- rences in Caregiver Stressors, Social Resources and Health: An updated Meta-analysis». *Journal of Gerontology: Psychological Sciences* 613 (1):33–45.
- Ramm, Jorun, Arne Jensen og Jens-Kristian Borgan 2006. «Helse og levevaner, uførhet og dødelighet». I: Elliv Mørk (red.): *Aleneboendes levekår*. Oslo, Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Reay, Diane 2004. «Gendering Bourdieu's concepts of capitals? Emotional capital, women and social class». I: Lisa Adkins og Beverly Skeggs (red.): *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell Publishing/The sociological Review.
- Seidler, Victor 1997. *Man Enough? Embodying Masculinities*. London: Sage.
- Simonsen, Simon Sjørup 2006. *Mænd, sundhed og sygdom – ronkedorffænomenet*. Århus: Forlaget Klim.
- Sogn avis 23.9.2008. Pass på mennene.
- St.meld. nr. 25 (2005–2006) *Mestring, muligheter og mening*. Helse- og omsorgsdepartementet.
- Swore Fletcher, Barbara, Karen L. Schumacher, Marilyn Dodd mfl. 2009. «Trajectories of Fatigue». *Research in Nursing and Health* 32 (2):125–139. *Tønsberg blad* 18.9.2008. Kona må ta ansvar for mannens helse.
- Vi over 60 nr.4. 2007. Må han ofte på do?
- Wallner, Lauren P. 2008. «Psychosocial Factors Associated with Increased Frequency of Prostate Cancer Screening, in Men Ages 40 to 79: The Olmsted County Study». *Cancer Epidemiology, Biomarkers Prev* 17:3588–3592.
- White, Alan 2006. «Men's Health in the 21st Century». *International Journal of Men's Health* (5) 1:1–7. www.montebello-senteret.no

**AV MARIANNE BØE OG LIV TØNNESEN**

Nye utfordringer til islamsk feminisme: Kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran

Flere tiår med islamisering i Sudan og Iran har resultert i en fremvekst av islamsk feminisme. På samme tid fremstår kvinneaktivismen i de to landene fremdeles som mangfoldig og innbefatter både islamsk og sekulær feminisme, samt islamistisk kvinneaktivisme. I denne artikkelen ser Marianne Bøe og Liv Tønnessen nærmere på kvinneaktivismens historie og utvikling i Sudan og Iran, samt den voksende kritikken som rettes mot islamsk feminisme. På denne bakgrunn diskuterer artikkelen hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i en tid hvor denne retningen organiseres både på lokalt og globalt plan.

Dreining fra sekulær nasjonalisme til islamsk feminisme

Kvinneaktivisme i den muslimske verden er mangfoldig og har en rik historie. Både Sudan og Iran har for eksempel hatt sterke kvinnebevegelser innenfor en henholdsvis kommunistisk marxistisk ideologi (Sudan) og et konstitusjonelt og nasjonalistisk rammeverk (Iran). Begge disse islamistiske statene har historisk sett lang erfaring med sekulær feminisme før det islamistiske kuppet i Sudan i 1989 og den iranske revolusjonen i 1979. Islamsk feminisme, derimot, er en form for kvinneaktivisme av nyere dato, som har vokst frem som en reaksjon på islamisme i regionen (Badran 2009; Mir-Hosseini 2006).¹ Dette betyr ikke at islamsk feminisme er identifiserbar med islamisme, men innebærer at islamiseringsprosessene på 1980- og 1990-tallet har vært mulighetsbetingelser for feministiske refortolkninger av islam (Bangstad 2007). På denne bakgrunn vil enkelte hevde at islamsk feminisme står spesielt sterkt i stater der islamisering av samfunn og stat har vært mest omfattende (Mir-Hosseini og Hamzic 2010). Både Sudan og Iran er eksempler på land hvor både islamisering og spørsmål om kvinners rettigheter har stått høyt på den politiske agenda i flere tiår (Bayat 2007; Hale 1996). Derfor er det interessant å utforske islamsk feminismes vilkår i nettopp disse landene. I løpet av de siste tiårene har det vært en dreining i hele den muslimske verden fra sekulær nasjonalisme og kvinneaktivisme i forbindelse med uavhengighetskamper i regionen, til en stadig mer verdensomspennende og konsolidert islamsk feminisme som forankrer argumenter for kvinners rettigheter i religiøse tekster (først og fremst Koranen) (Badran 2009).

Med utgangspunkt i intervjuer innhentet fra kvinneaktivister på elitenivå i Khartoum,²

Sudan, og Teheran,³ Iran, de siste fem årene, ser vi nærmere på hovedretninger innenfor dagens kvinneaktivisme, samt fremveksten av islamsk feminisme i disse landene. Intervju-materialet fra disse to islamske statene gir et godt innblikk i hvilket mangfold og hvilke variasjoner som preger dagens muslimske kvinneaktivisme. Som en direkte konsekvens av omfattende islamiseringsprosesser er islamsk feminisme en form for kvinneaktivisme som er godt befestet i både Iran og Sudan. Retningen har imidlertid blitt møtt med omfattende kritikk. På bakgrunn av situasjonen for kvinneaktivisme i Iran og Sudan diskuterer vi i denne artikkelen hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i dag.

Ulike former for kvinneaktivisme

Islamiseringen av Sudan og Iran har ført til endringer for landenes kvinneaktivisme. I denne artikkelen skiller vi mellom islamistisk kvinneaktivisme, sekulær og islamsk feminisme.

Islamistisk kvinneaktivisme har flere likhetstrekk med den statsbærende ideologien i Iran og Sudan. Islamistisk ideologi tilegner kvinner og menn komplementære roller i familie, stat og samfunn, og i forlengelsen av dette dermed også ulike rettigheter og plikter. Feminisme og internasjonale menneskerettighetskonvensjoner på sin side anses som vestlig fundamenterte prosjekter som utelukkende bygger på sekulær-liberale forutsetninger (Mahmood 2004). Islamistiske kvinneaktivister i Sudan og Iran benekter derfor at feminisme kan være ideologisk grunnlag for deres virksomhet. Islamistisk kvinneaktivisme kan ha enkelte likhetstrekk med såkalt forskjellsfeminisme,⁴ men ettersom islamistiske kvinneaktivister intervjuet i både Sudan og Iran konsekvent avviser betegnelsen feminist, har vi valgt å skille mellom feminisme og kvinne-

aktivisme. Kvinneaktivisme defineres som kvinners handling på bakgrunn av en bevissthet om at kvinner er behandlet urettferdig, men aktivistene identifiserer seg imidlertid ikke som feminister. Feminisme representerer et negativt ladet begrep i land som Iran og Sudan, noe som innebærer at man kan være kvinneaktivist uten å være uttalt feminist, enten det er snakk om det sekulære eller islamske slaget (Badran 2009).

Sekulær feminisme har likevel lange tradisjoner både i Sudan og Iran. Det siste tiåret har sekulære feminister imidlertid mistet mye av sin innflytelse da krav om kvinners rettigheter basert på sekulære kilder har lite gehør i de to islamistiske statene. Til tross for dette står sekulær feminisme fremdeles sterkt i både Sudan og Iran, og det finnes flere som vil hevde at kvinners rettigheter best defineres utenfor et religiøst rammeverk. Mens sekulære feminister avviser enhver referanse til et religiøst rammeverk, forankrer islamske feminister, derimot, sin rettighetskamp i Koranen.⁵ Islamske feminister lokalt og globalt definerer feminisme som likhet for loven mellom menn og kvinner innenfor rammen av islam (Mir-Hosseini 2006; Wadud 2006). Med Koranen i en hånd og kvinnekonvensjonen CEDAW⁶ i den andre, kjemper islamske feminister for like rettigheter for kvinner innenfor familie, samfunn og stat.

Omfattende kritikk av islamsk feminisme

Islamsk feminisme som begrep ble introdusert og diskutert i den akademiske litteraturen allerede på 1990-tallet, og har siden den gang blitt en etablert form for kvinneaktivisme i store deler av den muslimske verden. De siste årene har imidlertid islamsk feminisme blitt utsatt for omfattende kritikk fra flere hold, både fra akademisk, religiøs og sekulært

feministisk ståsted (Moghadam 2002). For det første har retningen blitt vurdert på bakgrunn av sitt metodologiske og epistemologiske utgangspunkt. Islamske feminister insisterer på at mannlige religiøse lærde ikke har tolkningsmonopol i islam. Gjennom en feministisk tolkning av religiøse tekster utfordrer de for eksempel islamske rettsvitenskapelige metoder og grunnleggende prinsipper (*fiqh*). Islamske feminister er kontroversielle blant annet fordi de argumenterer for at islamsk lov og internasjonale menneskerettighetskonvensjoner ikke er gjensidig utelukkende. Det hevdes derfor at islamske feminister tidvis bedriver hermeneutisk akrobatikk, ved at deres fremgangsmåte ikke er tilstrekkelig rotfestet verken i islamsk metode eller epistemologi (Roald 2004:193–194). Denne type kritikk har også blitt fremmet av sekulære feminister som anser islam for å være kvinnefiendtlig, og derfor hevder at selve begrepet islamsk feminisme representerer en selvmotsigelse (Shahidian 2002:42; Moghissi 1999:42–43).

For det andre har det blitt påpekt problemer ved islamsk feminismes forankring i sosioøkonomiske kontekster. Det hevdes at islamsk feminisme mangler organisatorisk grunnlag på grasrotplan, og dermed fremstår som et elitefenomen i storbyer som Khartoum og Teheran. Videre problematiseres dens tilknytning til intellektuelle eliter med virkested i «Vesten» (Moll 2009:40; Bangstad 2007:57–58). I stedet for å søke endring i sosioøkonomiske forhold som kan sikre tilgang til helse-tjenester og løse problemer knyttet til for eksempel fattigdom og mødredødelighet, søker islamske feminister å fortolke islamske tekster som grunnlag for frigjøring av kvinner. Konsekvensen er at diskusjonen om reform av islamsk lov i mange tilfeller fremstår som irrelevant for fattige kvinner som ikke har tilgang til rettssystemet (Bangstad 2007:59; Tønnesen 2011:37–39).

For det tredje har islamsk feminisme blitt kritisert for å agitere til ekskluderende identitetspolitikk. Margot Badran er historiker og har fulgt utviklingen av kvinneaktivisme i Midtøsten i en årrekke. I dag fremstår hun som en av de fremste forskerne på islamsk feminisme. Nylig har Badran uttalt at hun frykter islamsk feminisme opptrer som «det globale som går lokalt i ekskluderende klær» (Madrassa Reform 2010). Tidligere var islamsk feminisme forankret lokalt i kampanjer for å fremme kvinners rettigheter i for eksempel Egypt (Badran 2011:82). Hun viser også til omfattende lovreformer gjennomført i Tyrkia i 2001 og i Marokko i 2004 for å understreke betydningen av uavhengige og nasjonalt forankrede kvinnebevegelser (ibid.). Ifølge Badran representerte islamsk feminisme på dette tidspunktet en inkluderende retning som favnet ulike former for kvinneaktivisme på lokalt plan, også religiøse minoriteter (Badran 2009). Den var likevel islamsk, ifølge Badran, da religiøse tekster, spesielt Koranen, dannet grunnlaget for det feministiske prosjektet. Tensiden de siste årene, derimot, peker i retning av at islamsk feminisme organiseres fra et globalt snarere enn et lokalt ståsted. Ved å tvinge alle former for lokal kvinneaktivisme inn under et bestemt globalt islamsk feministisk prosjekt ekskluderes lokale krav fra dagsordenen (Badran 2011:84). Dagens islamske feministiske dagsorden bestemmes dermed på et globalt nivå uten å være befestet i lokale krav, og bidrar således til å fremme det Badran kaller et «holistisk muslimsk feministisk prosjekt» (ibid:78). Den lokale konteksten bør avgjøre hvilke kvinnesaker som er viktige å prioritere, ifølge Badran, og ikke minst bestemme det ideologiske utgangspunktet for kvinnebevegelsen.

Badran fremmer sin kritikk med henvisning til det globale nettverket Musawah (arabisk for likhet).⁷ Musawah arbeider spesielt for likhet innenfor islamsk familielov (ekte-

skap, skilsmisse, arv, foreldrerett). Den sterke fokuseringen på islamsk familielov inviterer først og fremst muslimske kvinneaktivister fra den muslimske verden til å ta del i Musawah, der de blir presentert for organisasjonens verdensomspennende løsninger på reformer av islamsk familielov. På sine nettsider skriver de:

Vi, som muslimer og som borgere, erklærer at likhet og rettferdighet i familien er både nødvendig og mulig. Vi fastholder at islams prinsipper er en kilde til rettferdighet og likhet. (Musawah 2010)

Grunnlaget for deres agenda er med andre ord en felles muslimsk identitet og målsetting om like rettigheter for alle muslimske kvinner. Badran kritiserer Musawahs universelle reformer av islamsk familielov ikke bare for ikke å overse lokale krav, men også for å bestemme dagsordenen for religiøse minoritetskvinners rettigheter i en «muslimsk» verden som faktisk er multireligiøs (Badran 2011:82–83). Hun forfekter at dette potensielt bidrar til en fragmentering av kvinnebevegelsen lokalt langs religiøse linjer som i verste fall er truende for nasjonal identitet og enhet (ibid.). På den forrige kongressen for islamsk feminisme avholdt i Madrid i 2010 var det en uttalt målsetting å «konsolidere islamsk feminisme som en transnasjonal bevegelse» (Feminism Islamic 2010). Badran frykter derfor også at islam blir påtvunget lokale former for kvinneaktivisme fra bevegelser som opererer på globalt nivå, som kan medføre at sekulære former for kvinneaktivisme legges død til tross for dens lange historie i regionen. Badran proklamerer:

La oss holde vår likhet rett. La likhet være inkluderende. Borgere som lever sammen bundet sammen av nasjonal pakt må bestemme sammen og organisere seg sammen (...). (Madrassa Reform 2010)

Kritikken som Badran presenterer, viser hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i dag, og danner utgangspunkt for denne artikkelens diskusjon av situasjonen kvinneaktivismen i Sudan og Iran står overfor i en tid hvor islamsk feminisme presenteres som globale og omfattende løsninger på kvinneaktivisme i regionen. For å belyse disse forholdene tar vi utgangspunkt i ulike former for kvinneaktivisme og diskuterer fremveksten av og situasjonen for islamsk feminisme i dagens Sudan og Iran.

Kvinnekamp i Sudan

Sudans grunnlov fra 2005 gir kvinner og menn like rettigheter. Men i henhold til familieloven har menn og kvinner imidlertid ulike rettigheter. Kvinners rettigheter innenfor familieloven – som omhandler deres rettigheter ved inngåelse av ekteskap, skilsmisse og hvem som skal ta seg av barna hvis man skilles, samt forsørgeransvaret – er regulert av de religiøse samfunnenes familielovgivning (muslimsk, kristen og afrikansk tradisjonell tro). Den islamske familieloven er en av de viktigste kvinnesakene for islamske feminister og andre muslimske kvinneaktivister i dagens Sudan. Dagens familielov, som ble kodifisert i 1991, tillater polygami, gir mannen rett til skilsmisse utenfor rettssystemet, krever at en kvinne må ha velsignelse fra en mannlig slektning (*wali*) for å gifte seg, og fastslår at en manns plikt er å brødfø sin familie (*nafaqa*).⁸ Det er en motsetning mellom kvinners rettigheter i grunnloven og i familieloven. Selv om Fatima Abdel Mahmoud stilte som den første kvinnelige presidentkandidaten ved valget i april 2010, trenger hun likevel velsignelse fra en mannlig slektning for å gifte seg.

Materialet som presenteres i denne artikkelen, bygger på feltarbeid i Khartoum blant muslimske kvinneaktivister hvert år fra 2006

til 2011, totalt i overkant av 6 måneder. Feltarbeid er utført i perioden etter fredsavtalen mellom Nord- og Sør-Sudan, fra 2005 og frem til proklamasjonen av Sør-Sudans uavhengighet den 9. juli 2011. Til sammen 70 kvinneaktivister, som er aktive i politiske partier, religiøse bevegelser og ulike statlige og uavhengige kvinneorganisasjoner er blitt intervjuet ved flere anledninger på engelsk og arabisk, i tillegg til religiøse lærere, dommere, journalister og akademikere. De tre kvinnebevegelsene i dagens Sudan, som denne artikkelen har tatt utgangspunkt i, representerer fundamentalt motstridende svar på hva kvinnefrigjøring er innenfor rammen av islam i Sudan i tidsperioden 2005–2011.

Før vi i artikkelen beskriver de tre kontemporære kvinnebevegelsene, tar vi for oss kvinneaktivisme historisk, som har vært nært knyttet til marxistisk, sekulær feminisme og fremveksten av kommunisme. Den første gruppen av politisk organiserte kvinner hadde sitt utspring i kommunistpartiet som ble stiftet i 1946, og var det første politiske partiet som åpnet opp for kvinnelige partimedlemmer. Partiet stipulerte frigjøring av kvinner som en av sine politiske målsettinger. I 1951 ble den Sudanske kvinneunionen (SWU) etablert (Fluehr-Lobban 1987). Arbeidet til SWU var konsentrert om kvinners rettigheter innenfor den offentlige sfære, det vil si lik rett til politisk og økonomisk deltakelse samt lik rett til arbeid og utdanning. Men denne marxistiske kvinnebevegelsen anså kvinners rettigheter innen familien som privat og utenfor deres politiske aktivisme. Disse kommunistiske kvinneaktivistene gjorde dermed ikke «likhet innenfor familieloven» til et kampområde (Hale 2005:41).

Da islamistene tok over i 1989 ved et kupp, endret det også kvinnebevegelsens handlingsrom. Vi ser en dreining fra marxistisk ideologi til islam. Islamistene har helt klart tvunget debatten om kvinners rettigheter i en islamsk

retning til det punktet at marxistiske feministe har svært begrenset politisk rom til å organisere seg. Følgelig tør ikke marxistiske kvinneaktivister å proklamere sin ideologi offentlig da de av islamistene blir avfeid som vantro og frafalne muslimer. Sekulære tilnærminger til kvinnespørsmålet har dermed blitt systematisk undertrykt de siste 22 årene. Nahid Muhammad Hassan, som er en prominent islamsk feminist i Sudan, forklarer følgende:

Med sekulære argumenter blir du ekskludert fra debatten. Vi må tolke islam og forsvare kvinners rettigheter innenfor rammen av islam. Hvis ikke, ekskluderer islamistene oss fra debatten (...) hvis du er sekulær, gjør du det lett for dem. De beskylder deg for å ikke være god nok muslim. Hvis du utfordrer dem innenfor rammen av islam, blir de redd deg. Mahmoud Muhammad Taha ble henrettet for å frafalle islam på grunn av sin feministiske tolkning av islam (...).⁹

Selv om aktivisters handlingsrom har blitt dramatisk redusert og fastlåst til islam, fortsetter kvinner å forhandle og kjempe for sine rettigheter; men nå altså innenfor rammen av islam.

Islamistiske kvinneaktivister, som utgjør den ene hovedgruppen, følger i stor grad Hasan al-Turabis linje innenfor kvinnespørsmålet. Han har vært ideologen bak den islamske staten i Sudan fra islamistene kom til makten i 1989 og frem til 2000. Det ideologiske rammeverket for kvinnespørsmålet ble etablert allerede i 1973 da kommunistene regjerte. Al-Turabi publiserte en bok om emnet kvinner og islam. Den er fremdeles referanserammen for islamistiske kvinneaktivister i dagens Sudan (Al-Turabi 1973).¹⁰ I stedet for å vektlegge likhet (*musawah*), fremmes likeverd (*insaf*) mellom kjønnene som islamsk

ideal. *Suad al-Fatih al-Badawi*, parlamentsmedlem for det regjerende partiet i Sudan, tidligere minister og rådgiver for presidenten, hevder at «det er ikke likhet i islam i en vestlig forståelse av begrepet, men likeverd (*insaf*)».¹¹ Hun legger derfor vekt på at menn og kvinner er likeverdige i Guds øyne, men ikke like biologisk sett. Prinsippet om komplementaritet mellom kjønnene fremheves således som ideal, noe som innebærer at kvinner og menn ikke kan ha like rettigheter og plikter innad i familien (Hale 1996, 2005).

De islamistiske kvinneaktivistene ser for seg likhet i den offentlige sfære såfremt kvinner følger moralske normer og ikler seg *hijab*, mens det innenfor familieleven og den private sfære er *qiwama* som gjelder. Med *qiwama* menes at en mann er formynder over en kvinne. Formynderen er far eller bror før ekteskapsinngåelse, og ektemannen etter. Raga Hassan Khalifa, leder av den statlige kvinneorganisasjonen Sudan Women's General Union (SWGU), forklarer at *qiwama* ikke betyr at alle menn er formyndere over alle kvinner i den offentlige sfære. Hun gir et eksempel:

Vaktmesteren i denne bygningen (SWGUs bygning i Khartoum) er formynder og økonomisk ansvarlig for sin familie, men her er jeg den som er den ansvarlige og ikke han. Jeg er sjef, og han må gjøre som jeg sier.¹²

Islamistiske kvinneaktivister argumenterer derfor eksempelvis for lik lønn for likt arbeid, samtidig som de mener at det er en manns plikt å forsørge dem. De avviser kategorisk CEDAW som legitim lovkilde, spesielt artikkel 16, som refererer til likhet innenfor familien, og hevder at bare sharia (islamsk lov) kan ivareta kvinners rettigheter. Ifølge Wisal al-Mahdi, advokat og Hasan al-Turabis kone, er

vestlig feminisme en forvrengt ideologi. Islam er naturlig. Islam gir kvinner rettigheter. I Islam er vi forskjellige, men likeverdige. Vi ønsker ikke å være feminister, fordi vi vil leve i et naturlig og islamsk samfunn.¹³

Den andre gruppen kvinneaktivister består av islamske feminister som tolker Koranen og Sunnaen (tradisjon basert på profeten Muhammads eksempel) dit hen at kvinner og menn er like overfor loven både i den offentlige og den private sfære. Denne posisjonen har klare likhetstrekk med den globale bevegelsen Musawah. Balghis Badri, som er professor ved Ahfad-universitetet i Omdurman i Sudan, hevder at «det er muligheter for (re)fortolkning av islam for således å overkomme alle ulikheter enten ved å lese Koranen i et feministisk perspektiv eller gjennom komparative lovstudier og tolkninger i andre muslimske land» (Badri 2005:15). Hun er kritisk til den islamske statens kodifisering av islam, men ser likevel en feministisk (re)fortolkning av Koranen som en løsning.¹⁴ Nahid Muhammad Hassan sier:

Vi må gå tilbake til islams røtter og forsvare kvinners rettigheter innenfor rammen av islam (...) kvinner må tolke islam (...) vi kvinner må ta ansvar for dette området. Det er urettferdig. Jeg pleier å starte mine foredrag med å si: er jeg verdt halvparten av en mann? Nei, jeg fortjener likhet på lik linje med menn. Dersom jeg skal kunne være muslim så må jeg forske på islam og finne min plass i religionen (...) Jeg er muslim og jeg er feminist.¹⁵

Disse kvinneaktivistene insisterer på at en reform av den islamske familieloven er veien å gå, og ikke en sekulær lov. De hevder at en sekulær lov er komplett umulig å få til under

islamistisk styresett i landet.¹⁶ De ser løsninger for kvinners like rettigheter innenfor islam, men i skjønn forening med CEDAW og andre internasjonale konvensjoner. De arbeider spesielt med en reform av familieloven. Det jobbes aktivt med å utarbeide en alternativ lov som er informert av Musawahs rammeverk og i tillegg bygger på nylige reformer i regionen, deriblant Marokko. Asha al-Karib, som er en kjent kommunist, står i bresjen for den alternative islamske familieloven i tett samarbeid med andre islamske feminister. Selv om arbeidet er informert av det globale islamske feministiske nettverket, understrekes det at reformer av dagens familielov må informeres av den unike sudanske konteksten. Det tas også høyde for pragmatiske løsninger der eksempelvis barneekteskap anses som en viktigere kampsak enn polygami.¹⁷ En av de viktigste kampsakene er en kvinnes rett til selv å bestemme hvem hun skal gifte seg med, uten velsignelse fra en mannlig slektning (*wali*), slik dagens familielov stipulerer. Dette knyttes til en historisk praksis av hanafi lovskole i Sudan, mens dagens familielov følger en strengere maliki lovskole i dette spørsmålet, som islamske feminister mener bryter med tradisjonell praksis av islam i Sudan. Paradoksalt nok er det først etter at islamistene tok over makten og kodifiserte familieloven i 1991, at kvinneaktivister i Sudan har begynt å forlange like rettigheter, også innenfor den private sfære. Tankegodset til islamsk feministiske nettverk globalt har helt klart støtte lokalt, men prioriteringene av hva som er viktige kampsaker, ses samtidig i et lys av den unike sudanske konteksten.

Det er viktig å påpeke at opposisjonen til den statsbærende kvinneideologien ikke bare går i en islamsk feministisk retning. Islamistene i Sudan blir nemlig utfordret av en ny islamistisk retning i landet, med rot i salafisme.¹⁸ Disse kvinneaktivistene er skjønt enige om

prinsippet likeverd, basert på biologiske forskjeller mellom kjønnene. Kvinner og menn skal med andre ord ha ulike rettigheter og roller i samfunn og stat. Men posisjonen til de islamistiske salafistene i Sudan tilsier en enda mer konservativ tolkning av islam enn den statsbærende islamismen tilbyr, der *qiwama* opphøyes som et ideal både i den offentlige og den private sfære. Segregasjon mellom menn og kvinner oppfordres. Dersom kvinner skal sosialiseres med menn som ikke tilhører deres familie, så skal de også ikle seg *niqab*. Ansar al-Sunna (følgere av *sunna* – profeten Muhammads ord og gjerninger) er det viktigste eksempelet på denne nye formen for islamisme i Sudan for øyeblikket, og disse anser seg selv først og fremst som en religiøs *dawa* (bevegelse som bedriver misjonering), ikke som et politisk parti. Ifølge kvinneaktivister i Ansar al-Sunna intervjuet i Sudan er det ikke ønskelig at kvinner deltar i arbeidsliv og i politikk. De forsværer også inngåelse av ekteskap for jenter helt ned til niårsalder. Men det stopper ikke der, de mener også at kodifisering av familieloven er for liberal, spesielt i henhold til skilsmisse. Ifølge familieloven (artikkel 151–203) har en kvinne rett til skilsmisse foran en dommer dersom vilkår i ekteskapet er brutt. Etter deres mening bør en kvinne fratas sin rett til skilsmisse. Skilsmisse er en rettighet forbeholdt menn.¹⁹ Ifølge Surayha Ahmad Muhammad Kheir, leder for et kvinnesenter tilhørende Ansar al-Sunna, som ble opprettet i 2007, så er

familien det viktigste i livet. Det er viktig å opprettholde familien som institusjon og kvinner som mødre. Vi tror på *Islah*, å reparere. Vi tror ikke på skilsmisse. Dette tar vi fra Koranen. Islam liker ikke skilsmisse og vi arbeider for å overbevise kvinner om å ikke søke skilsmisse.²⁰

Disse kvinnene har en konservativ tolkning av islam som utgangspunkt, og deres perspektiv blir ofte enten ignorert eller avvist av islamske feminister, lokalt og globalt, som kvinnediskriminerende ideologier, der kvinner ikke tar en aktiv rolle, men blir (vil)ledet av menn. Det viser seg at tiår med islamisering i Sudan har medført fremvekst av islamsk feminisme, men også en ny islamistisk ideologi med salafistisk fortoning som er mer konservativ enn den islamske staten noensinne har vært.

Kvinneaktivisme i Iran

Kvinneaktivisme i Iran har røtter tilbake til begynnelsen av 1900-tallet. De første organiserte former for kvinneaktivisme fant sted under Irans konstitusjonelle revolusjon i 1906, hvor flere kvinner spilte viktige roller i ulike revolusjonære kampanjer (Sanasarian 1982).²¹ Selv om kvinner hadde liten innflytelse på forfatningen av selve grunnloven, fikk de forbedrede borgerrettigheter i etterkant av revolusjonen og kunne dermed blant annet etablere egne kvinneorganisasjoner (ibid.:21). Disse hadde nære assosiasjoner til nasjonalistiske og konstitusjonelle bevegelser, og krav om kvinners rettigheter kom gjerne i andre rekke i forhold til disse bevegelsenes overordnede mål. På 1920- og 1930-tallet etablerte imidlertid flere kvinneaktivister egne organisasjoner og aviser som i hovedsak frontet behovet for utdanning og helsetilbud for jenter og kvinner (ibid.:31–33). Fra og med Pahlavi-dynastiets (1925–1979) første dager endret vilkårene for Irans gryende kvinneaktivisme seg gradvis. Kvinners deltakelse i politikk og samfunnsliv ble nå ansett for å være en forutsetning for fremveksten av et moderne Iran (Paidar 1995:118). På denne tiden ble Irans kvinneorganisasjoner også stadig mer politisert, og nære bånd ble knyttet til politiske grupperinger. På samme tid medførte Pahlavi-

dynastiet en periode med økt sensur og statlig kontroll, som også la begrensninger på Irans kvinneorganisasjoner. I 1966 etablerte Sjahens søster, prinsesse Ashraf, Irans kvinneorganisasjon (*Sazeman-e Zanan-e Iran*). Denne ble presentert som en paraplyorganisasjon for alle landets kvinnebevegelser, og de bevegelsene som ikke underla seg denne organisasjonens styresett, ble raskt oppløst og forbudt. Etableringen av Irans kvinneorganisasjon skapte økt politisk innflytelse for enkelte kvinneaktivister, og Irans kvinneorganisasjon var delaktig i å promotere ratifiseringen av Irans nye familielov i 1967 (*Qanun-e hemayat-e Khanevade*), som blant annet begrenset menns ensidige rett til skilsmisse (*talaq*) og polygami (*chandham-zari*). Men på samme tid markerte organisasjonen slutten på iranske kvinneaktivisters uavhengighet (Sanasarian 1982:47). I årene som fulgte, vokste en bevegelse som var imot Sjahens regime, frem. Anti-sjahbevegelsen inkluderte blant annet sekulære, nasjonalistiske, kommunistiske og islamistiske aktører (Paidar 1995:167–177), og motstanden nådde sitt høydepunkt ved inngangen til 1979. Selv om det var et mangfold av politiske grupperinger som stod bak opptaktene til revolusjonen, var det islamistene som trakk det lengste strået. Som kjent ble Den islamske republikken Iran etablert i 1979. Hendelsen endret på ny vilkårene for kvinneaktivisme i landet. Fremveksten av islamsk feminisme skjøt for alvor fart i tiden som fulgte, og til tross for flere tiår med statlig islamisering i Iran, står spørsmålet om kvinners rettigheter fremdeles høyt på dagsordenen (Mir-Hosseini 2006:638).

I likhet med beskrivelsen av kvinneaktivismen i Sudan, har dagens iranske kvinneaktivisme utviklet seg i ulike retninger. Selv om Den islamske republikk har lagt begrensninger på kvinneaktivismens uavhengighet, finner man likevel et mangfold av posisjoneringer

blant dagens kvinneaktivister, som bygger på ulike referanserammer i sine definisjoner av kvinners rettigheter. Materialet som presenteres, er basert på intervjuer og samtaler med et tyvetalls iranske kvinneaktivister i Teheran i løpet av en tremåneders periode i 2008 og tilsvarende i 2009. Begrepet kvinneaktivist viser til både kvinnelige studenter, akademikere, advokater, journalister og uavhengige aktivister samt medlemmer av statlige kvinneorganisasjoner. Felles for disse er målsettingen om å promotere kvinners rettigheter, om enn på vidt ulike grunnlag. Materialet viser at dagens kvinneaktivisme i Iran innbefatter både sekulære og islamske feminister, samt islamistiske kvinneaktivister.²² Dette fører til ulike løsninger på spørsmålet om kvinners rettigheter i Iran.

For det første finnes det flere representanter for islamsk feminisme i landet, som har engasjert seg både i koran- og lovtolkninger (*ijtihad*) for å oppnå bedre muligheter til skilsmisse og foreldrerett, bedre muligheter for utdanning og bedre økonomiske vilkår. Kjente islamske feminister som Shirin Ebadi, Faezeh Hashemi og Azam Taleghani har lagt grunnlaget for blant annet en skilsmisereform og kvinners rett til økonomisk eiendom etter skilsmisse, samt foreldrerett, som ble betraktelig forbedret etter reformer gjennomført på 1990-tallet (Mir-Hosseini 2006:638). Disse aktørene har forsvart at lovverket i Iran skal bygges på islams kilder, men understreker samtidig behovet for omfattende reformer. Nettopp behovet for reform av det de anser for å være patriarkalske tolkninger av islam, fremstår som deres hovedstrategi. Shirin Ebadi fremhevet behovet for å fortolke islam under et intervju og hevdet følgende:

Vi kan endre lovverket fordi det ikke stammer fra islam, men en iransk tolkning av islam. (...) Det er det patriarkalske systemet som er imot oss, ikke islam.²³

Det var først etter etableringen av Den islamske republikken Iran i 1979 at islamsk feminisme hevdet seg som strategi for kvinners frigjøring i landet, og feminismen har siden den gang bidratt til å legge til rette for en økning i kvinners deltakelse i utdanning, politikk og arbeidsliv som overgår det som er tilfellet for kvinner i flere andre muslimske land. Retningen var spesielt utbredt på 1990-tallet, noe som resulterte i opprettelsen av flere kvinneaviser og organisasjoner (Najmabadi 1998). Denne fremgangsmåten har flere likhetstrekk med Musawah, samt den retningen Balghis Badri representerer i Sudan. Samtlige omfavner nemlig både islam og feminisme som utgangspunkt for kvinners rettigheter i sine ulike kontekster.

For det andre finner man såkalte sekulær-orienterte holdninger blant dagens iranske kvinneaktivister. Iran har lange tradisjoner for sekulær kvinneaktivisme, som går tilbake til Den konstitusjonelle revolusjon på begynnelsen av 1900-tallet (Sanasarian 1982:22–24). Fremdeles står arven etter de tidligste iranske kvinneaktivistene sterkt for flere kvinneaktivister. En gruppe som har videreført denne retningen, og som representerer dagens sekulære feminisme i Iran, er Feminist School (*Madrese-ye Feministi*). Gruppen er nært knyttet til En Million Underskriftskampanjen,²⁴ opprettet i Teheran i 2006. I motsetning til denne kampanjen har Feminist School, som navnet tilsier, en uttalt feministisk orientering. Mens En Million Underskriftskampanjen forsøker å favne bredt ved ikke å uttale verken politiske, ideologiske, eller religiøse holdninger utover bekjempelse av kvinnekiskriminerende lover, har Feminist School en klarere profil. Medlemmer av Feminist School bygger på ideene til både Virginia Woolf og Simone de Beauvoir, samt Mehrangiz Manoochehrian og Forough Farrokhzad (Feminist School 2008 og 2010).²⁵ En kvinneaktivist som er tilknyttet

Feminist School, trakk frem Manoochehrians familieforslag fra 1963 som modell for dagens familieforslag i Iran. Hun sa: «Loforslaget er basert på menneskerettigheter, men det er også i tråd med sharia». Videre fortalte hun at lovforslaget ikke bare forbød polygami, men også selve ideen om at menn var familiens overhode.²⁶ På denne måten hevder Feminist School at feminisme har røtter i iransk historie, som gjerne kan kombineres med vestlig feminisme. Selv om Feminist School promoterer sekulær lovgivning som grunnlag for kvinners rettigheter, avviser de likevel ikke islam i sin tilnærming til kvinners rettigheter. De forsøker snarere å inkorporere sekulære, feministiske ideer i sine tolkninger av islam. Feminist School representerer en variant av sekulær kvinneaktivisme i Iran. I likhet med Sudan er imidlertid situasjonen for iransk, sekulær kvinneaktivisme preget av restriksjoner. I Den islamske republikken Iran er det først og fremst innenfor det islamske rammeverket at kvinners rettigheter kan defineres og forhandles frem.

Det sekulær-feministiske utgangspunktet representerer gjerne en motsetning til såkalte islamistiske tilnærminger til kvinners rettigheter i Iran. For islamistiske kvinneaktivister fremstår en islamsk stat basert på sharia som selve idealet for kvinners rettigheter. En profilert kvinneaktivist med islamistiske holdninger til kjønnsroller uttrykte det slik:

Jeg ønsker komplementaritet. Jeg tror på familien som en institusjon. Mann og kvinne sammen. (...) Men feministiske modeller virker ikke, vi må begynne med familien.²⁷

Synet på komplementære kjønnsroller bygger på at mann og kvinne er født forskjellige og derfor innehar ulike, men utfyllende roller og oppgaver både i familien og samfunnet for

øvrige. Dette synet deler islamistiske kvinner med andre islamistiske bevegelser, som i hovedsak gjerne fremhever kvinners roller i familien. En gjennomgående oppfatning i Den islamske republikken Iran har imidlertid vært å promotere modellen av en «ny muslimsk kvinne», som er aktiv i samfunnet og samtidig ivaretar sin oppgave i familien som mor, datter og kone (Mehran 2003). Komplementære kjønnsroller har vært grunnleggende for etableringen av republikkens nye kvinnemodell, som igjen har vært nært knyttet til målet om å opprette en islamsk stat. Det er på denne bakgrunn interessant å se hvordan ulike kvinneaktivister har dratt nytte av den nye kvinne modellen for å få adgang til øvrige posisjoner i samfunnet. Selv om islamistiske kvinner forfekter komplementære kjønnsroller basert på islamsk lovgivning, ser ikke dette ut til å ha noen videre innvirkning på deres egne stillinger i verken arbeidsliv eller samfunnet for øvrig. For eksempel forteller en kvinnelig professor om fordelene ved praksiser som både polygami og midlertidig ekteskap, som statlig virkemiddel for å forhindre et økende antall skilsmisser og ugifte kvinner:

Kvinnens gjennomsnittlige ekteskapsalder er i ferd med å bli svært høy. Mange kvinner arbeider og er ikke så opptatt av å bli gift, så antallet single kvinner stiger og på den andre siden blir stadig flere skilt. Så det er mange kvinner i dag uten en ekte-mann. Dette er imot islamske regler; myndighetene oppfordrer til polygami og *sighe* [midlertidig ekteskap] for å forhindre at så mange kvinner forblir single.²⁸

For mange islamistiske kvinneaktivister er spørsmålet om kvinners rettigheter nært knyttet til ideen om en islamsk stat og å bevare det de anser for å være til det beste for en islamistisk samfunnsorden.

Innad i disse gruppene med ulike holdninger til kvinners rettigheter, finner man i tillegg enkelte som kategorisk vil nekte å bruke betegnelsen «feminist» om seg selv. Margot Badran refererer til denne gruppen som profeminister (Badran 2009:141–142), og disse kvinnene har gjerne til felles en negativ og skeptisk holdning til feminisme som et «vestlig» fenomen de mener vanskelig kan la seg kombinere med islam. Et sitat fra en kvinneaktivist kan bidra til å illustrere:

Jeg er ikke en feminist. Feminister tror at menn er deres fiender (...) De ønsker likhet, ikke likestilling. Jeg er ikke lik menn. Jeg er likeverdig og kanskje jeg er overlegen, men jeg er ikke lik!²⁹

For denne kvinneaktivisten er selve feminismebegrepet problematisk. I likhet med flere andre iranske kvinner tar hun avstand fra begrepet av både pragmatiske og ideologiske grunner, og antyder hvilke assosiasjoner som kan oppstå dersom noen offentlig står frem som feminist i Iran. For mange er feminisme-merkelappen belastende og kan i enkelte tilfeller faktisk være et hinder i arbeidet med å få gjennomslag for kvinners rettigheter.

Det finnes altså svært ulike holdninger til spørsmålet om kvinners rettigheter i dagens Iran, som vi har sett noen eksempler på her. De fleste islamistiske kvinneaktivistene vil forfekte sharia som eneste lovsystem. For andre, både sekulære og islamske feminister, er en kombinasjon av ulike lovsystemer den eneste løsningen for kvinners rettigheter i Iran. Fortsatt finnes det en større gruppe sekulære feminister som opprettholder det syn at Irans lovgivning hovedsakelig bør baseres på sekulære lov kilder, og viser til tidligere lovreformer i Irans historie for å gi sine argumenter legitimitet. Flere islamske feminister argumenterer imidlertid for å forene islamsk lov med FN-

konvensjoner som CEDAW, og enkelte leser dessuten Koranen i kombinasjon med for eksempel Simone de Beauvoirs *Det annet kjønn*. De ulike tilnærmingene til sharia, enten som eneste gyldige lovsystem eller kun som «inspirasjon» til loven, fører til ulike tolkninger av likhetsbegrepet, og dermed også til ulike oppskrifter for hva kvinners rettigheter kan innebære. Selv om islamsk feminisme er en retning som enkelte vil hevde har sitt opphav nettopp i Iran (Mir-Hosseini 2006), og som fremdeles står sterkt i landet, finnes det imidlertid tydelige konfliktlinjer blant de ulike retningene av dagens iranske kvinneaktivisme. Islamistisk kvinneaktivisme skiller seg fra islamsk feminisme ved kravet om å opprettholde et lovverk i tråd med sharia samt komplementaritet og likeverd snarere enn likestilling. Behovet for å ivareta et kjønnsrollemønster de anser for å samsvare med sharia, vurderes til å være til beste for samfunnet, og veier derfor tyngre for islamistiske kvinneaktivister enn et krav som utelukkende sikter mot forbedrede rettigheter for kvinner. Sekulære kvinneaktivister, derimot, promoterer krav om en sekulær lovgivning og påkaller iransk kvinneaktivismes sekulære røtter. Selv om begge disse retningene til tider kan ha sammenfallende interesser med islamsk feminisme, fremstår sistnevnte verken som utelukkende representativ eller samlende for dagens iranske kvinneaktivisme.

Mangfoldig repertoar for kvinneaktivisme i Sudan og Iran

I Sudan og Iran har tiår med islamisering ført til en oppblomstring av islamsk feminisme. Dette viser at islamsk feminisme vokser frem på tvers av sunni- og sjiamuslimske skillelinjer. Kvinneaktivisters forhandlingsrom med staten har endret seg i takt med fremveksten av to islamske stater, og vi ser en tydelig dreining fra

sekulær feministisk argumentasjon til en islamsk feministisk argumentasjon. Retningen står etter hvert sterkt både i Khartoum og Teheran, og det er klare likhetstrekk mellom islamske feminister i Sudan og Iran når det gjelder deres refortolkninger av islamske tekster og bruk av internasjonale kvinnekonvensjoner. Men det er også viktige lokale forskjeller. Mens en av de viktigste kampsakene for islamske feminister i Sudan er barneekteskap, står diskusjon om kvinners rettigheter i ekteskap og skilsmisse sterkt i Iran. Til tross for at Sudan og Iran har gjennomgått tilsvarende islamiseringsprosesser i løpet av de siste tiårene, forholder kvinneaktivismen seg i svært stor grad fremdeles til sin nasjonale forankring. Dette viser at den historisk og politiske konteksten er avgjørende for hvilke saker som prioriteres i de to landene, og den gjen-speiles også i sammensetningen av landenes kvinnebevegelser.

Selv om islamsk feminisme er utbredt, er det ikke den eneste formen for kvinneaktivisme i de to landene. På bakgrunn av det empiriske materialet vi har samlet, er det tydelig at sudanske og iranske kvinneaktivister omfatter en rekke grupper, nemlig sekulære og islamske feminister, samt islamistiske kvinneaktivister i ulike utgaver. Vi finner både sekulære kvinneaktivister som blankt avviser islamsk lov som utgangspunkt for kvinnefrigjøring, samt kvinneaktivister som aktivt arbeider mot likhetsfeminisme. I Sudan har tiår med islamisering ikke bare resultert i en islamsk feministisk opposisjon, men også i en ny form for islamistisk kvinneaktivisme med utgangspunkt i salafisme, som utpeker seg som markant mer konservativ enn staten noensinne har vært. Disse kvinneaktivistene arbeider aktivt mot kvinners rett til skilsmisse, og de forsvarer også barneekteskap basert i profet Muhammads eksempel. I Iran står sekulærorientert kvinneaktivisme fremdeles sterkt.

Feminist School kombinerer for eksempel tankerekken til både iranske og vestlige feminister med islam. På denne måten både videreføres og fornyes arven etter landets sekulære feminisme.

Kvinneaktivister benytter seg med andre ord av et mangfoldig repertoar for å argumentere for kvinners rettigheter i de to islamske statene. Det finnes flerfoldige måter å være både kvinne, aktivist og muslim på, som ofte står i sterk kontrast til hverandre. Kvinnebevegelsen i Sudan og Iran er fragmentert og sammensatt og inkluderer grunnleggende identitetsmessige og ideologiske ulikheter.

Nye og vedvarende utfordringer for islamsk feminisme

Selv om islamsk feminisme er en relativt ny form for muslimsk kvinneaktivisme, har den blitt kritisert i en årrekke, blant annet for sitt metodologiske og epistemologiske utgangspunkt. Denne kritikken er relevant og interessant i analysen av islamske feministers bidrag til islamsk rettsvitenskapelig tradisjon (*fiqh*). Den politiske pragmatisme som islamske feminister tar i bruk både i Sudan og Iran, kritiseres ofte som hermeneutisk akrobatikk med selektiv bruk av islamske lovilder. Dette understrekes ytterligere ved at islamske feminister så langt ikke har klart å overbevise islamister og religiøse lærde om sine feministiske fortolkninger, som forblir kontroversielle i de to islamske statene.

I denne artikkelen har vi vist at kvinneaktivisme i Sudan og Iran er ideologisk sammensatt, noe som gjør det vanskelig å samles om uttalte felles mål. I tillegg finnes ulikheter mellom kvinner på bakgrunn av forskjeller i for eksempel klasse. Selv om vi i denne artikkelen har tatt utgangspunkt i kvinneaktivister på elitenivå i Sudan og Iran, kan vi likevel antyde at de høyt utdannede aktivistene ikke nødven-

digvis reflekterer eller representerer grasrot-kvinnens interesser og behov. Dette er en kjent kritikk av islamsk feminisme (Bangstad 2007; Tønnessen 2011). Det er for eksempel viktig å ta i betraktning at en reform av skilsmissegivningen i Iran kan være av stor betydning for kvinners rettslige status. Likevel er kunnskap om skilsmisserettigheter og tilgang til det iran-ske rettssystemet viktige forutsetninger for å kunne dra nytte av slike reformer. Ettersom dette er betingelser som i høy grad er klassebestemt, blir nytten av slike reformer gjerne forbeholdt kvinner fra høyere samfunnssjikt.

I Sudan er religion en viktig skillelinje. Ikke-muslimer er ofte lite aktive innenfor islamske feministers nettverk, og islamske feminister snakker lite om støtte til reform av familielover med opphav i kristen og tradisjonell afrikansk tro (Badri 2005). Dette er problematisk tatt i betraktning Sudans historie helt siden uavhengigheten i 1956, med systematisk politisk og økonomisk marginalisering og undertrykking av ikke-muslimer, spesielt i Sør-Sudan. Sudan er og forblir, selv etter Sør-Sudans uavhengighet, et multireligiøst samfunn. Og man finner problemer knyttet til for eksempel barneekteskap, som er en utbredt praksis ikke bare blant Sudans muslimske befolkning, men også innenfor andre religiøse grupperinger. Ved å fokusere bare på én reform av islamsk lov og muslimsk praksis, kan man ende opp i en situasjon hvor ikke-muslimske kvinner i Sudan blir ytterligere marginalisert og ekskludert fra fora der kvinners rettigheter diskuteres. Dette er også noe Badran påpeker i sitt arbeid, og hun frykter en fragmentering av lokale kvinnebevegelser langs religiøse dimensjoner (Badran 2011).

De siste par årene har kritikken mot islamsk feminisme tatt en ny vending, og er nå rettet mot forsøk på å befeste islamsk feminisme som en verdensomspennende muslimsk kvinnebevegelse (Badran 2011). I lys av de

mange former for kvinneaktivisme vi har sett eksempler på i Sudan og Iran, blir nye utfordringer for islamsk feminisme tydelige. En hovedutfordring er knyttet til forsøk på å konsolidere islamsk feminisme som felles modell for en global muslimsk kvinnebevegelse. Når Musawah og andre globale islamske feministiske nettverk definerer og representerer kategorien «muslimsk kvinne», tar de samtidig for gitt at det finnes en felles muslimsk identitet uavhengig av lokale forskjeller og kontekster. Globale former for islamsk feminisme fremmer således en ekskluderende identitetspolitikk, som kan bidra til en «essensialiserende

I denne artikkelen har vi sett at kritikken som føres mot islamsk feminisme, er høyst aktuell både på lokalt og globalt plan. Målet om å konsolidere islamsk feminisme som global bevegelse ble uttalt senest på den internasjonale islamske feministiske kongressen i fjor (Feminism Islamic 2010). Samtidig viser kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran et komplekst bilde av hva det vil si å være kvinne, aktivist og muslim i disse landene i dag. Mange kvinneaktivister kjenner seg ikke hjemme i de universelle løsningene den globale islamske feminismen tilbyr, og søker derfor helt andre svar på kvinners rettigheter.

De siste par årene har kritikken mot islamsk feminisme tatt en ny vending, og er nå rettet mot forsøk på å befeste islamsk feminisme som en verdensomspennende muslimsk kvinnebevegelse.

tenkning om hva en muslimsk kvinne er, eller kan være (...)» (Bangstad 2007:60). En universalistisk modell for kvinneaktivisme risikerer å overse grunnleggende ideologiske variasjoner lokalt som inkluderer både sekulære former for feminisme samt islamistisk kvinneaktivisme. En konsolidering av en global muslimsk kvinnebevegelse som representerer kvinneaktivismens mange ansikter lokalt, fordrer en dreining i deres islamske fundamenterte likhetspolitikk som på en bedre måte gir rom for sekulære krefter, og som inkluderer tankegods fra forskjellsfeminisme. I tillegg fremstår det som viktig å kontekstualisere prioritetingene som blir gjort, strategien som blir lagt, og argumentasjonen som føres av islamske feministiske globalt for å sikre forankring i vidt forskjellige historiske, politiske og økonomiske lokaliteter.

Islamsk feminisme anerkjennes gjerne for sin løsningsorienterte tilnærming til både islam og feminisme, og kan dermed fremstå som én mulig modell for muslimsk kvinneaktivisme med ulike lokale uttrykk og variasjoner. Men denne artikkelen viser at islamsk feminisme globalt ikke representerer kvinneaktivismens mange ansikter verken i Sudan eller Iran. Til det står konkurrerende former for kvinneaktivisme for sterkt. Kvinneaktivismens mangfoldige repertoar har historiske røtter i både Iran og Sudan og ser ut til å videreføres også i en tid hvor stadig nye føringer legges for kvinneaktivister på både lokalt og globalt plan. ★

Noter

- 1 Islamsk feminisme anses av mange som en retning innen postkolonial feminisme (Se f.eks. Mohanty, Russo mfl.: 1991). I likhet med andre former for religiøs feminisme, har islamsk feminisme utviklet seg kritisk til

- hovedsakelig vestlige, sekulære feministiske prosjekter (Sharma and Young 1999:3-4).
- 2 Liv Tønnessen har intervjuet en rekke kvinneaktivister i Khartoum, Sudan, i løpet av ulike perioder fra 2006 til 2011.
 - 3 Marianne Bøe har intervjuet forskjellige kvinneaktivister i Teheran, Iran, første gang i 2002, og deretter i 2008 og 2009.
 - 4 Forskjellsfeminisme vektlegger kjønnsulikheter og krever at disse ulikhetene ikke bare anerkjennes, men også gir grunnlag for kjønnesspesifikke rettigheter (Holst 2009:47).
 - 5 Dette innebærer imidlertid ikke at de «sekulære» er mindre troende enn de «islamske». Begrepet sekulær brukes således som skille mellom religion og politikk, men betegner utover dette verken antireligiøse eller antiislamske holdninger. Distinksjonen mellom sekulær og islamsk gjøres dermed for å tilkjennegi ulike tilnærminger til spørsmålet om kvinners rettigheter, men innebærer ingen vurdering av religiøs tilhørighet eller tro.
 - 6 CEDAW står for Convention on the Elimination of Discrimination Against Women. Konvensjonen er tilgjengelig på <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>. Verken Iran eller Sudan har ratifisert CEDAW.
 - 7 I 2007 tok Sisters in Islam (SiS), som har sitt utspring i Malaysia, initiativet til å opprette Musawah. Islamsk feminisme som globalt fenomen favner imidlertid bredere enn både SiS og Musawah. De siste årene har flere kongresser som samler islamske feministe fra hele verden, blitt avholdt i Spania. F.eks. har det blitt avholdt en rekke konferanser under banneret «International Congress on Islamic Feminism». Den første ble avholdt i 2005 og påfølgende kongresser har blitt organisert i 2006, 2008 og 2010 (Feminism Islamic 2010).
 - 8 Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyya lil-Muslimin (oversatt: Islamsk familielov) (Khartoum, 1991).
 - 9 Intervju med Nahid Muhammad Hassan (2009) [oversatt fra engelsk].
 - 10 For mer informasjon om Turabi og kvinnespørsmålet, se Roald 2001.
 - 11 Intervju med Suad al-Fatih al-Badawi (2008) [oversatt fra engelsk].
 - 12 Intervju med Raga Hassan Khalifa, (2008) [oversatt fra arabisk].
 - 13 Intervju med Wisal al-Mahdi (2008) [oversatt fra engelsk].
 - 14 Intervju med Balghis Badri (2008) [oversatt fra engelsk].
 - 15 Intervju med Nahid Muhammad Hassan (2009) [oversatt fra engelsk].
 - 16 Islamske feministe er delt mellom de som ser islam som en varig løsning også ved et regimeskifte, og de som ser islam som en midlertidig løsning frem til et regimeskifte.
 - 17 Intervju med Asha al-Karib (2011) [oversatt fra engelsk].
 - 18 Salafisme eller salafiyyah (salaf betyr direkte oversatt forgjengere eller tidligere generasjoner) er en ortodoks islamistisk bevegelse innenfor sunni-islam.
 - 19 Intervju med dr. Salih al-Toom, parlamentsmedlem fra Ansar al-Sunna (2009) [oversatt fra arabisk].
 - 20 Intervju med Surayha Ahmad Muhammad Kheir (2009) [oversatt fra arabisk].
 - 21 Irans konstitusjonelle revolusjon førte til forfatning av landets første grunnlov og nasjonalforsamling (Majles) i 1906 og markerte begynnelsen på Qajar-dynastiets fall (1785–1925).
 - 22 I tillegg finnes f.eks. såkalte basiji-kvinner som er tilknyttet den iranske militsen Basij (Afary 2001).
 - 23 Intervju med Shirin Ebadi, november 2010 i Bergen, Norge. [Oversatt fra persisk].
 - 24 One Million Signatures Campaign for the Repeal of Discriminatory Laws (Yek Milyun Emza baraye laghve Qavanin Tab'iz Amiz). Tilgjengelig på <http://www.we-change.org/>, lest 19.10.2010.
 - 25 Mehrangiz Manoochehrian (1906–2000) var Irans første kvinnelige senator. Forough Farrokhzad (1935–1967) var en iransk poet og filmregissør.
 - 26 Intervju med et medlem av Feminist School, mars 2009 i Teheran, Iran. [Oversatt fra persisk].
 - 27 Intervju med lederen av en statlig uavhengig kvinneorganisasjon, mai 2008 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk].
 - 28 Intervju med kvinnelig professor, mars 2009 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk].
 - 29 Intervju med lederen av en delvis statlig kvinneorganisasjon, mai 2008 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk].

Litteratur

- Afary, Janet 2001. «Portraits of two Islamist Women: Escape from Freedom or From Tradition?» *Middle East Critique* 19 (10):47–77.
- Al-Turabi, Hasan 1973. *Al-marra bayna ta'lim al-din wa taqlid al-mujtama* (oversatt: Kvinner mellom religionens lære og samfunnets skikker). Jeddah: Al-Dar al-Su'udiyya li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Badran, Margot 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: One World Publications.
- Badran, Margot 2011. «From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism». *Institute of Development Studies Bulletin* 42 (1):78–87.
- Badri, Balghis 2005. «Feminist Perspectives in the Sudan: An Analytical Overview». Paper presentert på workshopen «Feminist Perspectives». Freie Universität Berlin 26–27. mai.
- Bangstad, Sindre 2007. «Grunnlagsproblemer i islamsk feministisk teori og praksis». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 7 (1):54–67.
- Bayat, Asef 2007. «A Women's Non-Movement: What it Means to Be a Woman Activist in an Islamic State». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (1):160–172.
- Bøe, Marianne 2003. «Show us the Real Islam! En studie av iransk kvinneaktivisme». Upublisert hovedfagsoppgave ved Universitetet i Bergen.
- Feminism Islamic. «International Congress on Islamic Feminism». Tilgjengelig på <http://feminismeislamic.org/home/>. Lest 19.10.2010.
- Feminist School. 2008. «The Fate of the Family Protection Law». *Madrese-ye Feministi* 14. Tilgjengelig på http://www.iranfemschool.com/english/spip.php?page=print&id_article=158. Lest 31.08.10.
- Feminist School 2010. «Forough Farrokhzad: Shareh qerun-e osoti-ye renesans. (Oversatt «Forough Farrokhzad: Med håp om en renessanse av middel-

- aldersk eksegese»). *Madrese-ye Feministi* 29.12.10. Tilgjengelig på <http://www.iranianfeminschool.info/spip.php?article6510>. Lest 31.08.10.
- Fluehr-Lobban, Carolyn 1987. *Islamic Law and Society in the Sudan*. London: Frank Cass.
- Hale, Sondra 1996. *Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism and the State*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Hale, Sondra 2005. «Activating the Gender Local. Transnational Ideologies and 'Women's Culture' in Northern Sudan.» *Journal of Middle East Women's Studies* 1 (1):29–52.
- Holst, Cathrine. 2009. *Hva er feminisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Madrassa Reforms 2010. «Interview: Margot Badran on Islamic Feminism». *Madrassa Reforms* 12.10.2010. Tilgjengelig på <http://madrassareforms.blogspot.com/2010/09/interview-margot-badran-on-islamic.html>. Lest 15.10.2010.
- Mahmood, Saba 2004. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mehran, Golnar 2003 «The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran». *Comparative Education Review* 47 (3):269–286.
- Mir-Hosseini, Ziba 2006. «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism». *Critical Inquiry* 32 (4):629–645.
- Mir-Hosseini, Ziba og Vanja Hamzic 2010. *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts*. London: Women Living Under Muslim Laws.
- Moghadam, Valentine 2002. «Islamic feminism and its Discontents: Towards a Resolution of the Debate». *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 27 (4):1135–1222.
- Moghissi, Haideh 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism; The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books.
- Mohanty, Chandra, Ann Russo og Lourdes Torres (red.) 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moll, Yasmin 2009. «People like Us in Pursuit of God and Rights: Islamic Feminist Discourse and Sisters in Islam in Malaysia.» *Journal of International Women's Studies* 11 (1):40–55.
- Musawah 2009. «Musawah Framework for Action». Tilgjengelig på http://www.musawah.org/framework_action.asp. Lest 13.12.2010.
- Musawah 2010. «Musawah: for Equality in the Family». Tilgjengelig på <http://musawah.org/>. Lest 07.12.2010.
- Najmabadi, Afsaneh 1998. «Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth». I: Y.Y. Haddad og J.L. Esposito (red.): *Women, Gender, and Social Change in the Muslim World*. New York: Oxford University Press.
- Paidar, Parvin 1995. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roald, Anne Sofie 2004. *Islam*. Oslo: Pax.
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam: The Western Experience*. London, New York: Routledge.
- Sanasarian, Eliz 1982. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement and Repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger.
- Shahidian, Hammed 2002. *Women in Iran: Emerging Voices in the Women's Movement*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Sharma, Arvind and Young, Katherine K. 1999. *Feminism and World Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Tønnessen, Liv. 2010. «Is Islam a Threshold for Escape or an Insurmountable Barrier? Women Bargaining with Patriarchy in Post-Islamist Sudan.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (3): 583–594.
- Tønnessen, Liv. 2011. «Feminist Interlegalities and Gender Justice in Sudan: The Debate on CEDAW and Islam.» *Religion and Human Rights: An International Journal* 6 (1):25–39.
- Vogt, Kari 2005. *Islam – Tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: J.W. Cappelen.
- Wadud, Amina 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.



KOMMENTAR

VED KARI JEGERSTEDT

Poststrukturalisme og kjønnsforskning

*Svar til Cathrine Holst/Helene
Aarseth og Harriet Bjerrum Nielsen*

I dette innlegget fastholder Kari Jegerstedt at institusjonaliseringen av kjønnsforskning som eget fagfelt ikke kan tenkes uavhengig av poststrukturalismens innflytelse. Samtidig påpeker hun at det verken var hennes intensjon å skrive kjønnsforskningsfeltets faghistorie som sådan, eller å opphøye poststrukturalismen til kjønnsforskningens urokkelige fundament. Tvert imot argumenterer hun for et kritisk blikk på de økonomiske og politiske forholdene denne institusjonaliseringen skjer innenfor.

Som påtroppende redaktør for *Tidsskrift for kjønnsforskning* (Tfk) er jeg glad for å kunne konstatere at debatten om kjønnsforskningens forhold til poststrukturalismen fortsetter. Min rolle tilsier at jeg i den nærmeste tiden kommer til å bivåne debatten fra sidelinjen. Men siden både Cathrine Holst og Helene Aarseth («Poststrukturalisme og kjønnsforskning – slik to sosiologer ser det», Tfk 2, 2011) og Harriet Bjerrum Nielsen («Når kritikk blir til kanon», Tfk 3, 2011) i sine siste innlegg i debatten polemiserer mot mitt innlegg «Hva var poststrukturalismen – og har den utsplitt sin rolle?» (Tfk 4, 2010), finner jeg det påkrevd å klargjøre noen hovedpunkter i mitt eget innlegg.

Både Holst/Aarseth og Bjerrum Nielsen leser nemlig innlegget mitt ikke bare som et ensidig forsvar for poststrukturalismen, men også som en avgrensning av hva kjønnsforskning er og bør være. Ifølge Holst/Aarseth fastslår jeg «at kjønnsforskningens hovedanliggende er 'å undersøke hvordan kjønn produseres og reproduseres innenfor ulike vitensdisipliner'» og at det bare er innenfor rammen av det poststrukturalistiske oppgjøret med den humanistiske subjektstenkningen at det er mulig å «bedrive 'genuin kritikk'» (s. 155). Bjerrum Nielsen hevder på sin side at jeg ser på poststrukturalismen som «selve det udødelige fundamentet for kjønnsforskning som autonomt felt» og argumenterer for at denne versjonen av «faghistorien» har «svak empirisk forankring»: «Eksempelvis er 1960-, 1970- og 1980-årenes kvinneforskning nærmest utradert i Kari Jegerstedts historieskriving». Bjerrum Nielsens konklusjon er at jeg bedriver et «renhetsprosjekt», der alle de «som ikke mener kjønnsforskningens objekt er begrenset til å studere hvordan kjønnskategoriene pro- og reproduseres innenfor et fallogosentrisk språkssystem, må ut eller glemmes» (s. 261).

Man skal være bra enspolet for å mene noe sånt, og heldigvis kjenner jeg meg ikke igjen i

disse kategoriseringene. Men siden både Holst/Aarseth og Bjerrum Nielsen mistolker argumentasjonen min på denne måten, må jeg nok kanskje ta noe av skylden for det selv. I den grad mitt eget utgangspunkt og argument var unødvendig uklart formulert, vil jeg derfor gjerne få oppklare og presisere noen viktige forutsetninger for innlegget mitt.

For det første var det ikke min intensjon å skrive hele kjønnsforskningsfeltets faghistorie. En slik faghistorieskriving ville, som Bjerrum Nielsen helt riktig påpeker, vært umulig uten å inkludere kvinneforskningen. Det ville også ha vært umulig uten å inkludere en lang historisk tradisjon av feministiske og kjønnsteoretiske tenkere fra en rekke ulike fagdisipliner. Det ville heller ikke være riktig å hevde at de ulike forskningstradisjonene som kan sies å lede fram til det vi i dag kaller «kjønnsforskning», utelukkende er historiske fenomener. Kvinneforskningen er fremdeles et viktig fagfelt og sorterer i de fleste institusjonelle sammenhenger under paraplyen «kjønnsforskning». Det gjør også mannsforskning, likestillingsforskning, familieforskning, arbeidslivsforskning, seksualitetsforskning, homse- og lesbeforskning, skeiv teori, feministisk teori, forskning på kjønnede aspekter ved migrasjon, inkludering, minoritetsproblematikk, multikulturalisme og imperialisme, med mere. Innenfor dette mangfoldet av forskningstemaer eksisterer det også et vell av ulike empiriske, metodologiske og teoretiske innfallsvinkler. Dette er et ubetinget gode, og det er ingen grunn til å forsøke å avgrense forskningsfeltets virksomhet til én bestemt teoretisk retning eller ett bestemt forskningsspørsmål, tvert imot.

Når jeg innledningsvis i innlegget mitt skriver at min innfallsvinkel til debatten om kjønnsforskningens forhold til poststrukturalismen er at «den angår fagfeltets historie og selvforståelse som sådan» fordi «institusjonalisering av kjønnsforskningen er nært forbun-

det med institusjonaliseringen av poststrukturalismen», var det altså verken min hensikt å opphøye poststrukturalismen til kjønnsforskningens eneste sanne og «udødelige» fundament, eller å skrive fagfeltets historie som sådan. Min intensjon var snarere å skissere et utgangspunkt for en kritisk analyse av «kjønnsforskning» som et *institusjonelt fenomen*, det vil si: både hvordan kjønnsforskningen institusjonaliseres som kjønnsforskning og hvordan «kjønn» institusjonaliseres som et eget forskningsobjekt. Dette er i hovedsak noe som skjer fra 1990-tallet og utover; det er da begrepet «kjønnsforskning» befestes institusjonelt og gradvis erstatter «kvinneforskning» og «feministisk teori» som det foretrukne navnet for forskningsfeltet. I Norge skifter for eksempel de tidligere kvinneforskningssentrene navn til «kjønnsforskningssentre», alternativt «kvinne- og kjønnsforskningssentre»; herværende tidsskrift, som i sin tid ble etablert som *Kvinneforskning*, skifter navn til *Tidsskrift for kjønnsforskning* i 2005. Denne endringen skjer parallelt med at forskningsfeltet i stadig sterkere grad etablerer seg som en egen (postdisiplinær) disiplin. Forskningsrådet setter i gang egne kjønnsforskningsprogrammer (det første i 1997) med den eksplisitte målsetting å styrke kjønnsforskning som et eget kunnskapsfelt; det utvikles stadig nye studieprogrammer i (kvinne- og) kjønnsforskning på de forskjellige lærestedene; i tillegg opprettes institusjonelle støttespillere som informasjonssenteret KILDEN (1998) og foreningen FOKK (2002) (begge har først både kvinne- og kjønnsforskning i navnet, senere bare kjønnsforskning).

Debatten om de ulike navneendringene har tidvis vært intens.¹ Et hovedargument mot navnet kjønnsforskning har vært at det mangler politisk brodd, et argument for begrepet kjønnsforskning er at det ikke, som begrepet kvinneforskning, virker ekskluderende i forhold til andre forskningsstradisjoner innenfor

feltet, som for eksempel mannsforskning.² Men det er en forenkling å knytte denne overgangen, eller «navneskiftet» om man vil, ganske enkelt til en *utvidelse* av kvinneforskningen til også å angå forskning på andre «kjønnede identiteter»; den tvinges også gjennom, og nødvendiggjøres, av en radikalt annet måte å tenke omkring begrepet kjønn på. Mitt forholdsvis enkle poeng i denne sammenhengen er at institusjonaliseringen av «kjønn» som et eget forskningsobjekt ikke oppstår i et epistemisk og politisk vakuum, men at det har en historie. Denne historien kan knyttes til endrede politiske, sosiale og økonomiske forhold. Men den har også et grunnlag, eller en parallell, i utviklingen av vitenskapene. I mitt innlegg knytter jeg denne historien både til den makt- og vitenskapskritikken som vokser fram mer generelt innenfor academia fra 1960- og 1970-tallet (der bl.a. kritikken av den humanistiske subjektstenkningen står sterk) og til endringer innenfor den feministiske tenkningen selv. Dette er et empirisk og ikke et normativt poeng. Når Bjerrum Nielsen for eksempel understreker at de «første to-tre tiårene med kvinneforskning» ikke var basert på den type forståelse der «selve kategoriene kvinne og mann måtte problematiseres innenfor et fallogosentrisk språkssystem», er dette nettopp også mitt poeng: De var ikke det. Og, hevder jeg videre, det er akkurat via denne, og andre, problematiseringer av selve begrepet «kjønn» at «kjønnsforskningsfeltet» vokser fram og blir institusjonalisert som noe annet enn «kvinneforskning». (Uten slike problematiseringer kunne for eksempel det «nye» forskningsfeltet like gjerne være kalt «kvinne- og mannsforskning».)

Det er også på bakgrunn av disse utviklingslinjene jeg hevder at «kjønnsforskning» på mange måter «er» et «poststrukturalistisk fenomen». Selv om kritikken av essensialistiske forståelser av kjønn også er fremtredende

innenfor forskningstradisjoner som stiller seg på siden av og kritisk til poststrukturalismen, er det ikke til å komme forbi at «poststrukturalistiske» retninger som fransk feminisme, skeiv teori, postkolonial teori og kritisk raseteori har vært den rådende drivkraften bak disse problematiseringene av kjønn innenfor den feministiske tenkningen. Min analyse av dette forholdet skiller seg i hovedsak fra Holst/Aarseth og Bjerrum Nielsens på den måten at der de mener poststrukturalismen står for en vending og/eller et hegemoni innenfor kjønnsforskningen, argumenterer jeg for at poststrukturalismen er en av mulighetsbetingelsene for kjønnsforskningens fremvekst som institusjonelt fenomen. Men som jeg presiserer i innlegget mitt, betyr ikke dette at «poststrukturalisme og kjønnsforskning [verken] er, bør eller må være det samme» (s. 406). Det betyr heller ikke at det ikke finnes utstrakt forskning på kjønn også forut for at kjønnsforskningsfeltet institusjonaliseres som kjønnsforskning. Problematiskeringen av og forskningen på «kjønn» har en lang og mangfoldig historie.

Hvorfor finner jeg det så nødvendig å insistere på denne sammenkoplingen? I første rekke fordi jeg mener at det bebudede «oppgjøret med poststrukturalismen» – ikke minst i forlengelsen av den såkalte «hjernevaskdebatte» – ikke kan skje uavhengig av en kritisk analyse av forskningsfeltets egne historiske mulighetsbetingelser. I denne sammenhengen er en forenklet avvisning av «poststrukturalismen» høyst problematisk. Men denne kritiske analysen er ikke komplett uten en grundigere historisering av forbindelsen mellom mer generelle vitenskapsteoretiske dreininger og de økonomiske og ideologiske forholdene disse dreiningene skjer innenfor. I så måte er innlegget mitt faktisk en *kritikk* av poststrukturalismen. Som jeg skriver allerede i ingresen: «Framveksten av 'kjønnsforskning' som eget fagfelt kan ikke tenkes uavhengig av post-

strukturalismen. Men det som en gang var viktige teoretiske problemstillinger, tjener i dag *status quo*» (s. 405). Storparten av innlegget mitt går da også med på å argumentere for at i dagens seinkapitalistiske samfunnsorden, der den globale kapitalismen selv er en «forskjellsmaskin», risikerer «poststrukturalismens» framvisning/frambringning av såkalte dekonstruerbare forskjeller å reduseres til «et supplement [både] til kapitalismens ideologi og et supplement til et statsmaskineri som ikke kan gjøre annet enn å tilpasse seg kapitalens behov, selv når det prøver å demme opp for dens mest destruktive effekter» (Jegerstedt 2010:409f). Det er altså ikke riktig, slik Holst/Aarseth antyder, at jeg mener det bare er når man tar utgangspunkt i poststrukturalistisk tenkning at man kan være «genuint kritisk». Tvert imot problematiserer jeg poststrukturalismens kritiske potensial. Jeg stiller meg også undrende til at deres alternative posisjon, nemlig at «den formen for kritikk som kan peke på sammenhenger, hva som faktisk fører til ulikhet, skjeve maktrelasjoner eller svekket demokrati, kan være vel så genuin som den poststrukturalistiske feiring av indeterminisme», skulle være et argument *mot* innlegget mitt (s. 161). Samtidig er Holst/Aarseths formulering av problemet en tese det er umulig å argumentere verken med eller mot: Man skal ikke ha lest mye såkalt «poststrukturalistisk» teori for å se at den «motsetningen» de skisserer, er en forenklet konstruksjon.

Jeg har helt bevisst valgt ikke å forslå alternative «teorier» og «metoder» som skulle være «bedre» egnet enn poststrukturalismen (det finnes allerede et vell av andre teorier og metoder, og ikke minst problemstillinger, innenfor kjønnsforskningen), eller entydig samle kjønnsforskningen i en «ny giv» (noe som virkelig ville være ensbetydende med et forsøk på avgrense kjønnsforskningen). Istedenfor argumenterer jeg for nødvendigheten

av en annen strategi for kjønnsforskningen, nemlig å hegne om et sett med grunnlagsproblemer, som for eksempel spørsmålet «Hva er kjønn?» (i tillegg til flere andre) – ikke for å avklare dette spørsmålet, eller midlertid enes om et svar, men tvert imot for å holde spørsmålet åpent.

Et slikt spørsmål kan selvsagt tenkes som et «typisk poststrukturalistisk» spørsmål. Det er blant annet det Jorunn Økland gjør i sitt innlegg («Skaper ordet hva det nevner? Poststrukturalismen som språkteori og universalforklaring», *Tfk* 2, 2011). Her skriver hun at «[d]en poststrukturalistiske kjønnsteoriens store spørsmål var: Hva er kjønn?». Samtidig påpeker hun at kjønnsforskningen som helhet slett ikke er «begrenset til dette spørsmålet», noe som blant gjelder forskningen på «feministiske bevegelser i historie og nåtid, likestilling i teori og praksis, samspillet mellom kjønn og andre variabler og kategorier» (s. 145). I motsetning til det Holst/Aarseth og Bjerrum Nielsen antyder, var mitt forslag imidlertid ikke et ledd i å befeste poststrukturalismen som kjønnsforskningens «udødelige» fundament (spørsmålet om hva kjønn er, stilles da også både forut for og utenfor «poststrukturalismen»). Tvert imot: som det burde gå fram både i argumentasjonen min og i fotnoten til det avsnittet forslaget ble fremmet i, var dette et forsøk på å åpne for innfallsvinkler som tradisjonelt har vært utdefinert fra kjønnsforskningens domene, inkludert innfallsvinkler som ikke allerede i utgangspunktet er tuftet på et «feministisk program».³

Men forslaget om å hegne om et sett med grunnlagsproblemer gjelder selvsagt også for de problemområdene og forskningstemaene som allerede er sortert under kjønnsforskningen, uavhengig av teoretisk og metodisk perspektiv. Et forskningsfelt kan ikke basere sin virksomhet på kritikk alene, men må ha sine egne grunnlagsproblemer. Dette betyr ikke at

slike grunnlagsspørsmål alltid må stilles eksplisitt. Men hvordan vi forstår grunnleggende begreper som «kjønn» vil alltid innvirke på tenkningen og forskningen, også når det gjelder spørsmål som «feministiske bevegelser i historie og nåtid, likestilling i teori og praksis, [og] samspillet mellom kjønn og andre variabler og kategorier» (Økland 2011:145). Når jeg argumenterer for å holde slike grunnlagsspørsmål åpne, er det fordi det er vårt eneste forsvar mot dogmatisme og mot tendensen til at «teori» sedimenteres som «metode», innenfor den teoretiske så vel som innenfor den empiriske forskningen.

Når jeg også argumenterer for at det bare er ved å holde slike grunnlagsproblemer i live, at kjønnsforskningen også «kan ha en genuint kritisk virkning, hinsides den systembekreftende kartlegginga og tilrettelegginga, endog 'forbedringa', av verden 'slik den er'» (s. 410), ja så er dette *min* posisjonering innenfor feltet. Jeg er dypt kritisk til den instrumentaliseringen av tenkningen som foregår i et forskningspolitisk klima der universitetene og andre forsknings- og læresteder ikke tenkes uavhengig av den kunnskapsproduksjonen som tjener den økonomiske og teknologiske utviklingen. Et høyst påkrevd brudd med den globale kapitalens herjinger krever radikal nytenkning på avstand fra statsmaskineriets behov. Dette er jeg rede til å argumentere for, både på teoretisk, empirisk og politisk grunnlag. Men det innebærer også at jeg anerkjenner at andre forskere har helt legitime grunner til å ville arbeide annerledes, og at de i sin tur må argumentere for dette. For øvrig kan jeg bare tilslutte meg Holst/Aarseths oppfordring om å stå sammen om den friheten forskere bør ha til å forske ut fra det perspektivet de selv finner mest formålstjenlig (s. 162) – dog ikke uten vedvarende kritisk diskusjon – og Bjerrum Nielsens kraftfulle konklusjon om å bevare «det beste og mest livskraftige i den tradisjo-

nen kjønnsforskningen har stått for: mangfold, tverrfaglighet og dialog med omverdenen» (s. 264). ★

Noter

- 1 Det har nok også vært ulike motiver for denne navneendringen, avhengig av hvor man sitter i systemet. Der kjønnsforskningsmiljøet selv var opptatt av å finne et inkluderende og utvidende navn for virksomheten sin, så offentlig myndigheter og overstatlige institusjoner (som f.eks. EU) «kjønn» som et relativt nøytralt begrep de kunne etterspørre kunnskap om, til hjelp for planleggingen og tilretteleggingen av samfunn og arbeidsliv. I sin gjennomgang av den svenske debatten (som var svært intens, men der de fleste fagmiljøer til slutt endte opp på ulike variasjoner av «genus forskning»), argumenterer således Mia Liinason for «an understanding of the choice of 'gender' as the result of a conjunction between the feminist hopes for an inclusive, anti-essentialist term, and the state political search for an inclusive, pragmatic term» (2011:29).
- 2 For et unikt innblikk i den norske navneendringen, se STK ved UiOs nettsider, der man har samlet de ulike argumentene fra den første navneendringen (til «Senter for kvinne- og kjønnsforskning» i 2001). <http://www.stk.uio.no/Arkiv/navneendringen.html>.
- 3 Forslaget mitt om å hegne om et sett med grunnlagsproblemer, deriblant spørsmålet «Hva er kjønn?», ble reist som en alternativ innfallsvinkel til forestillingen om kjønnsforskning som en form for kritikk, slik den blant annet framstilles i Jorunn Øklands blogg i etterkant av hjernevaskdebatten. Her skriver hun at kjønnsforskning «is not about trying to define what 'kjønn' is», men har som sin oppgave å være et kritisk «korrektiv» til andre vitenskaper. Det kritiske perspektivet er kjønnsforskningens *sine qua non*, ifølge Økland, «[o]therwise one would have to define all research into

men and women as gender studies» (sitert i Jegerstedt 2010: 411). Det kan være gode historiske grunner til å argumentere slik Økland gjør. Men i den grad kjønnsforskningen også har nedfelt seg som et eget fagfelt, med sine egne helt spesifikke empiriske og teoretiske forskningsspørsmål, trenger det, som ethvert annet fagfelt, å ta vare på et sett med grunnlagsproblemer – deriblant spørsmålet «Hva er kjønn?», i alle dets potensielle betydninger. I den forbindelse vil all kunnskap som kan kaste lys over problemfeltet «kjønn» være relevant – også for kjønnsforskningens egen grunnlagstenkning – selv om den ikke i utgangspunktet er eksplisitt «(kjønns)kritisk». En utvidelse av tilfanget av tverrfaglige innfallsvinkler er ikke bare viktig for å bidra til produksjonen av kunnskap, men i det lange løp også for kjønnsforskningens mulighet til å kunne virke «genuint» kritisk, ikke minst i forhold til egen virksomhet.

Litteratur

- Bjerrum Nielsen, Harriet 2011. «Når kritikk blir til kanon». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3.
- Holst, Cathrine og Helene Aarseth 2011. «Poststrukturalisme og kjønnsforskning – slik to sosiologer ser det». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2.
- Jegerstedt, Kari 2010. «Hva var poststrukturalismen – og har den utspilt sin rolle?» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4.
- Liinason, Mia 2011. «Mapping Women's/Gender/Feminist Studies in Sweden 1975–2010». Publisert som del av *Feminism & the Academy. Exploring the Politics of Institutionalization in Gender Studies in Sweden*. Akademisk avhandling. Lund University: Centre for Gender Studies.
- Økland, Jorunn 2011. «Skaper ordet hva det nevner? Poststrukturalisme som språk teori og universalforklaring». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2.

FREDRIK LANGE LAND

The reflexive nostalgia of masculinity in TV 2 Zebra's *Manshow*

This article deals with representations of masculinities in the Norwegian media and popular culture in the 2000s. It examines the ways in which the Norwegian TV program *Manshow*, which was aired on the commercial channel TV2 Zebra from 2006 to 2009, provides an opportunity to analyze discursive conflicts concerning masculinity in Norwegian society. *Manshow* was a humorous TV program with an explicit male chauvinistic profile and an emphasis on heterosexual male bonding. The program was launched at the same time as some people were claiming that Norwegian men were now being marginalized in a feminized society. Through a close reading of the opening of the show's first episode in 2006, I highlight how *Manshow* creates a space where men have free access to enjoyment such as drinking beer and objectifying women. This is made possible by the use of irony, or what I characterize as the *reflexive nostalgia of masculinity*.

Keywords: *masculinity; popular culture; television; irony; nostalgia*

GJERTRUD SÆTER OG ØYSTEIN GULLVÅG HOLTER

«My husband – a mama's boy»

Gender, power and normality in the discourse of «mama's boy»

The article combines post-structural cultural analysis with structural sociological analysis, thus intending to understand the phenomenon of «momma's boy» (or mama's boy) in heterosexual relationships. From a woman's perspective «momma's boy» is seen as a problematic figure, usually in combination with an intrusive mother-in-law. The source material comprises qualitative in-depth readings of personal narratives, advice columns, discussions of the «momma's boy»

problem as well as men and masculinity studies and gender equality research. On this basis we discuss how gendered borders and performance citations become particularly acute and intense. We conclude that representations of the «momma's boy» limit expressions of masculinity, at the same time the strong cultural images of «momma's boy» become «carriers» of power discourses.

Keywords: *«momma's boy» (or mama's boy), masculinity, stigma, discourse, power discourse, mother, mother-in-law, daughter-in-law, gender, gender equality*

ULLA-BRITT LILLEAAS OG PIA INGRID FIVEL

Too much of a good thing? – women's involvement in men's health and illness

International studies show that women become both practically and emotionally involved in their partner's health. According to our findings, these expectations regarding involvement are more an acquired and innately embodied sense of duty. There are also emotions that become transformed into rules that many women strive to follow. Moreover, these rules are difficult to defy if they consider them to be meaningful. However, our study also reveals that women who ascribe to these expectations risk becoming exhausted and may even develop health problems of their own. Therefore, while it may be comforting for men to know that their health will be well taken care of by their spouses, in this article we will discuss the finding that this form of dependency may also make these men feel that their own lives are being intruded upon and controlled. If involvement deprives men of assuming responsibility for their own health, this could unfortunately result in their behaving in ways that undermine their own health. Seen from a long-term perspective, serious consequences resulting from the above mentioned interaction could arise, leading to a negative sense of well-being shared by both spouses.

Keywords: *gender, emotional involvement, emotional capital, bodily state of preparedness, caregiver's health, prostate cancer*

MARIANNE BØE OG LIV TØNNESSEN

New Challenges to Islamic Feminism: The Many Faces of Women's Activism in Sudan and Iran

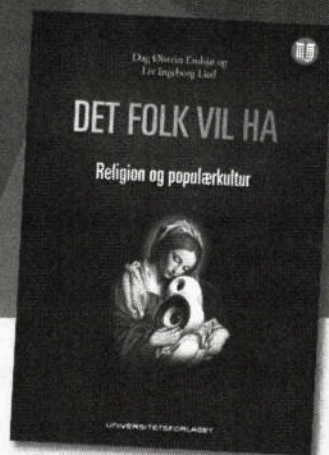
While women's activism in the Muslim world has a long, rich history, Islamic feminism is a more recent form of activism, which argues for equal rights between men and women within the framework of Islam. Based on interviews with a range of women activists in Khartoum, Sudan and Teheran, Iran conducted during the last five years, the article investigates the growth of Islamic feminism in these two Islamic states. Further, the article critically discusses the challenges encountered locally by women activists at a time when Islamic feminism is being organized as a global model for Muslim women's activism. In the article, the authors argue that Islamic feminism stands strongly in the two Islamic states of Sudan and Iran, but that there are multiple faces of women's activism based on fundamentally competing ideological frameworks. Contemporary women's activism in Sudan and Iran is fragmented with regards to defining women's rights in terms of Islamic feminism, secular feminism or Islamic women's activism. The many faces of women's activism in Sudan and Iran that this article presents thus illustrate that there are multiple repertoires of women's activism in the two countries today that do not necessarily correspond to the framework of emerging global Islamic feminism.

Keywords: *Islamic feminism, women's activism, Iran, Sudan, local, global*

Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lied

Det folk vil ha

Religion og populærkultur



VG bruker Bibelen til å selge aviser. I fornøyelsesparken *Holy Land Experience* kan du se Jesus bli korsfestet hver dag kl. 16.30 og kjøpe tilgivelses-nagler etterpå. Interiørtrenden Country Living utstyrr norske hjem med engler, Maria-figurer og kors.

Det folk vil ha er en velskrevet og fascinerende inngang til forholdet mellom religion og populærkultur. Gjennom eksempler som Disneyland, Prada-reklamer, *Istid*-filmene og Melodi Grand Prix synliggjør forfatterne hvordan religiøse elementer brukes i hverdagens fortellinger og uttrykksformer.

"Med forbilledlig innsikt demonstrerer forfatterne hvordan populærkulturen uavlatelig tilstreber å «gi det folk vil ha» og i det henseende reformulerer «tradisjonell religion på måter som fungerer kommersielt». Nydelig."

Fartein Horgar, Adresseavisa

"Religionene lever i beste velgående, det er et fyrverkeri av kjetteri der ute! ... Vil du vite mer? Les *Det folk vil ha*."

Tor Dishington Johansen, Bergens Tidende

Kr 319,-

Det folk vil ha kjøper du i bokhandelen eller på

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



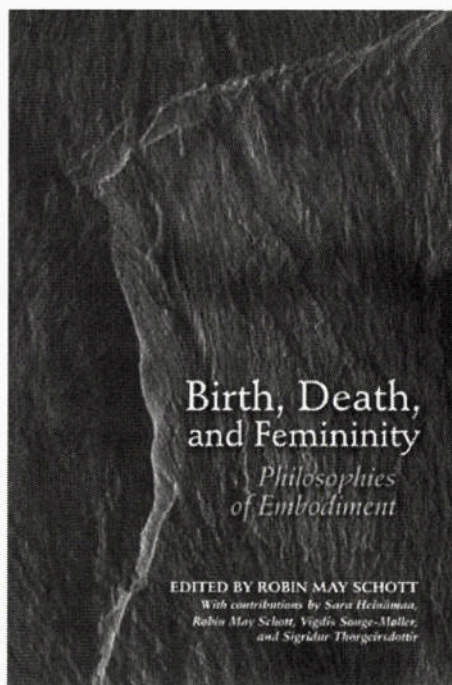
UNIVERSITETSFORLAGET



ROBIN MAY SCHOTT (RED.):
BIRTH, DEATH AND FEMINITY –
PHILOSOPHIES OF EMBODIMENT

Indiana University Press, Bloomington og Indianapolis, 2010

Omtale ved Ingeborg Winderen Owesen



Birth, Death and Femininity – Philosophies of Embodiment er et bokprosjekt skrevet og utgitt av fire av Nordens fremste feministfilosofer: finske Sara Heinämaa, norske Vigdis Songe-Møller, islandske Sigridur Thorgeirsdóttir og

dansk-amerikanske Robin May Schott. Sistnevnte har også redigert tekstsamlingen. Boken er et resultat av flere års samarbeid og dialog; forfatterne har møtt hverandre jevnlig for å diskutere og studere originaltekster og samtidsteori, heter det i innledningen.

Døden har alltid vært viet stor interesse innen vestlig filosofi, fødsel derimot mer sporadisk. Dette henger selvfølgelig sammen med kjønn, det er kvinner som føder barn, og fødsel er følgelig en kvinnelig erfaring. Det vil si, å føde er en kvinnelig erfaring, å bli født er noe vi alle har vært igjennom, på samme måte som døden er noe ingen av oss unnslipper, uansett kjønn.

Feministiske filosofer har i flere tiår kritisert filosofien for en forfeilet universalisering av menns erfaringer og tilsvarende marginalisering av kvinners. Men ettersom filosofien tar mål av seg til å snakke på fellesmenneskelig grunnlag, må også kvinnelige erfaringer som graviditet og fødsel tas på alvor og innlemmes i filosofisk refleksjon, hevdes det. Som Linda Alcoff og Eva Kittay spurte i 2007:

If women had originally been the world's philosophers rather than men, might we not expect a great deal of theorizing about pregnancy?¹

Det er lite teoretisering om fødsel og graviditet i filosofien, det vil si den konkrete (og smerte-

fulle) fødselen av menneskebarn som kvinner erfarer. På den annen side brukes fødsel som begrep fra tid til annen, men da gjerne som metafor for noe annet, som for eksempel i Nietzsches verk *Tragediens fødsel* (1872), en bok som like gjerne kunne hett «tragediens opphav/begynnelse», eller i Platons *Symposium*, der det å føde ideer gis forrang over kroppslig fødsel. Intelletet og menns måte å «føde» på hierarkiseres følgelig over kroppen og kvinners barnefødsler.

Robin May Schott skriver i innledningen at gitt den vidstrakte filosofiske interessen for død kunne man kanskje forventet at en slik bok satset på feministisk filosofiske analyser som nytenkte filosofiske begreper snarere gjennom fødsel enn død, en slags «philosophy of birth». Men dette er ikke hensikten med her-værende utgivelse:

Rather, our project shows how both the concept of natality and the concept of mortality contribute to reflections on fundamental questions in philosophy, including questions about identity, temporality, and community. (s. 2)

Schott, Heinämaa, Thorgeirsdóttir og Songe-Møller vil altså analysere både fødsel og død fra sine respektive faglige og feministiske perspektiver.

I en informativ og velskrevet innledning viser Robin May Schott hvilken fremtredende plass døden har hatt i vestlig filosofi, fra presokratikerenes syn på døden som del av en syklus mellom fødsel og død, døden som sjelens frigjøring fra kroppen som hos Platon, døden som forårsaket av menneskelig synd som i kristendommen, samt kristendommens tro på evig liv gjennom Kristus. Descartes tolket døden som sammenbrudd av kroppens maskineri, Simone de Beauvoir åpner sin *Tvedydighetens etikk* med et sitat fra Montaigne,

der han hevder at vårt livsverk består av å legge fundamentet for vår død. For eksistensialismen er døden på en måte alltid tilstede i menneskets liv, vi er født døende, døden setter ramme for menneskelig eksistens. Døden spiller en så fremtredende rolle innen filosofihistorien at man nærmest kan beskrive vår vestlige kultur som nekrofil. Vestlig nekrofil kommer til uttrykk i alt fra konsentrasjonsleire, folkemord, våpenindustri, medikalisering av døden og en generell fascinasjon av vold og død, som i film og litteratur. Schott siterer Grace Jantzen, som hevder at denne besettelsen av død er kjønnet, og at kvinner assosieres med døden innen et slikt symbolsk system, slik for eksempel kristendommen gir Eva skylden for å ha brakt både synden og døden inn i paradiset.

For Simone de Beauvoir skyldes denne assosiasjonen mellom kvinnelighet og død en mannlig angst for så vel annethet som endelighet. Denne enorme fascinasjonen ved døden usynliggjør fødsel og nativitet, men som Schott påpeker, er vi alle født, og det attpåtil av en kvinne.

Forfatterens intensjon er altså ikke å utvikle filosofi basert på fødsel og død, men å analysere hva disse begrepene bringer med seg til filosofien. Begreper om fødsel og død gir ikke bare en ny måte å systematisere filosofien på, hevder de, det trekkes også med seg et kjønnsperspektiv.

The book contributes to a reorientation of philosophical questions around themes of mortality and natality; it widens the lens of analysis so that birth and death are not treated in isolation from each other or from the broad family of concepts to which they belong; and it explores the significance of ambiguity, ambivalence, and paradox for philosophical framing of these matters. (s. 17)

Boken består av ni grundige og dyptpløyende tekster der hver og en av forfatterne byr på analyser, begreper og metoder fra hvert sitt respektive fagfelt. Boken føyer seg inn i en nyere trend innen feministisk filosofi der man ikke lenger først og fremst er opptatt av å kritisere kanon og kanoniske mannlige tenkere, men heller se filosofihistorien som et reser-voar, en kilde å øse av, også for feministiske formål. Det er også godt å lese en filosofisk bok som har såpass raust med referanser til andre kvinnelige tenkere.

Tekstene presenteres i en reversert kronologisk rekkefølge som påminner om Luce Irigarays baklengsgang gjennom historien i *Speculum* (1974). Men mens Irigarays hensikt med dette var å dekonstruere en fallisk logikk, er hensikten her mer av pedagogisk art. Fra et pedagogisk perspektiv kan det ofte være nyttig å begynne med det som er kjent og nært i tid, for deretter å nærme seg det som befinner seg mer på avstand.

Først ut er Robin May Schott, som reflekterer over seksualisert vold i sine to bidrag (i tillegg til introduksjonen). Hun analyserer voldtekt i mytologiske fremstillinger og finner at påfallende mange historiske opprinnelsesmyter, som etableringen av Rom, har fortellinger om voldtekt og offer som bakgrunn for opprettelsen av en stat. Med dette som bakteppe diskuterer Schott den bevisste bruken av voldtekt som våpen i moderne krigføring, slik vi har hørt om fra Balkan, Rwanda, Sudan, Kongo og flere andre land.

Just as Hannah Arendt argued that twentieth-century totalitarianism and the Nazi death camps placed a demand to reflect on the fundamental problem of evil, so I argue that sexual violence in wartime puts a demand on us to reflect on the fundamental relation between the human body and the body politic. (s. 49)

Fra Balkan hørte vi rapporter om hvordan voldtekt og påfølgende graviditeter var et bevisst ledd i etnisk rensning, eller snarere etnisk forøkelse. Det groteske ved å gjøre voldtekt til et krigsvåpen er ikke bare ofrenes lidelser og de åpenbare kjønnsdimensjonene, men også at *fødsel* i seg selv blir gjort til et *dødelig våpen* (63). Mange av de voldtatte kvinnene begikk selvmord, ble utstøtt av familien eller ble så ødelagte at et «vanlig liv» ble fratatt dem.

Sara Heinämaa, som er en internasjonalt anerkjent beauvoirfortolker, bidrar med tre tekster som alle kretser rundt Beauvoirs tenkning, og da nettopp Beauvoirs tenkning om død, kvinnelighet og kroppslighet. Beauvoir hevder i *Det annet kjønn* (1949) at det er en tett assosiasjon mellom død og kvinnelighet i vestlig kultur. Beauvoirs bidrag til å løse opp denne sammenkoblingen er ifølge Heinämaa eksepsjonell ettersom hun knytter en diskusjon om dødelighet sammen med en kritisk analyse av det asymmetriske forholdet mellom kjønnene (s. 119). Heinämaa bruker både Kirkegaard, Husserl, Heidegger og Lévinas for å komme tettere innpå Beauvoirs tenkning. Heideggers tanker om at det først er når man har skuet døden i hvitøyet, at man er i stand til å leve autentisk, det vil si fullt og helt, har inspirert mye eksistensialistisk tankegods. Heidegger gjør dermed døden til det livgivende prinsipp *par excellence*. Heinämaa kritiserer Heidegger for å begå den samme kardinalfeilen som så mange mannlige tenkere før ham:

[...] Heidegger repeats the most profound gesture of Western philosophy – the gesture of substituting death for birth as the meaning-giving substrate of life. (s. 100)

Sigrídur Thorgeirsdóttir presenterer Nietzsche som en fødselsfilosof, til tross for at hans

begrep om fødsel er abstrahert fra fysisk og kroppslig barnefødsel. Det er særlig i Nietzsches tese om den evige gjenkomst at fødsel tematiseres, den evige gjenkomst er en syklisk fortolkning av livet, der alt stadig blir født på ny. Luce Irigaray har kritisert Nietzsche for å levere en teori der man nærmest føder seg selv, og slik sett tilintetgjør og fornekte enhver anerkjennelse av mor. Dette er ifølge Thorgeirsdottir en altfor lettvinet tolkning av Nietzsches fødselsfilosofi. I stedet velger hun å tolke Nietzsches fødselsbegrep først og fremst som en metafor for noe som muliggjør en kreativ og transformerende erfaring (s. 164). Thorgeirsdottir mener Nietzsches fødselsfilosofi utgjør bakgrunn for Hannah Arendts begrep om natalitet. Arendt hevder at natalitet var et grunnleggende begrep for all politisk tenkning.

For Hannah Arendt natality exemplifies the very plurality and differences that makes life and political culture thrive. (s. 186)

For den som er interessert i Arendts begrep om natalitet, anbefales Thorgeirsdottirs rike og detaljerte diskusjon.

Siste kvinne ut er Vigdis Songe-Møller med en analyse av forholdet mellom antikkens tragedielitteratur og antikkens filosofi. Moderne filosofer har merkelig nok ikke interessert seg nevneverdig for forholdet mellom disse, med hederlige unntak av Hegel og Nietzsche. Tragedien fungerer som påminnelser om døden, skriver Songe-Møller, men med en avgjørende forskjell i forhold til kjønn: Menn blir som regel drept av andre, mens kvinnene som oftest tar livet av seg selv, så også i Sofokles' *Antigone*. Songe-Møller lar *Antigone* danne

utgangspunkt og analyserer tragedien i forhold til Parmenides, Empledokles og Heraklit. Songe-Møller tolker *Antigone* som en som har en dødelig lengsel etter enhet og etter å holde familien samlet. I analysen av *Antigone* og Sofokles skriver Songe-Møller:

In *Antigone*, Sophocles holds up a mirror to Parmenides «comic» dream of eternity, portraying it as a tragic illusion. (s. 226)

Antigone er en tragisk heltinne som ikke lenge ser noe forskjell mellom liv og død. I stedet for å sørge for slektens gang søker hun å forenes med sine døde foreldre og sin døde bror. Songe-Møllers bidrag er en grundig og inngående analyse, men samtidig det bidraget som er minst eksplisitt feministisk, i den forstand at det er få referanser til feministisk teori og litteratur.

Fødsel og død er to av de mest skjellsettende opplevelsene i et menneskes liv. Noen lesere vil kanskje synes at denne boken er altfor abstrakt eller fagfilosofisk, og at den ikke forholder seg til brennaktuelle temaer forbundet med fødsel som for eksempel surrogati. Men boken handler altså ikke først og fremst om graviditet og barnefødsler, ei heller om etiske dilemmaer som abort og surrogati, men om hvordan fødsel, død, kropp og kjønn er stadig tilbakevendende temaer i filosofien, om enn ikke alltid like synlig og iøynefallende. Men etter denne boken i alle fall *noen* hakk mer synlig. ★

Noter

- 1 *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Edited by Linda Martin Alcoff and Eva Feder Kittay. Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2007:7.

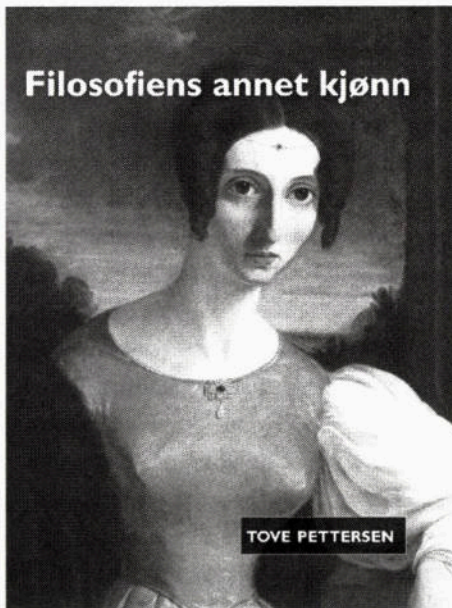
**TOVE PETTERSEN:**

FILOSOFIENS ANNET KJØNN.

INTRODUKSJONER TIL DEN FEMINISTISKE
FILOSOFIEN

Pax forlag, Oslo 2011

Omtale ved Vigdis Songe-Møller



Feministisk filosofi har i løpet av de siste 30–40 årene blitt et omfattende og uensartet forskningsområde. Det spenner fra feministiske analyser og kritikk av de «store», kانونiske filosofene og presentasjoner av glemte,

eller oversette, kvinnelige filosofer til filosofiske nyvinninger innen filosofiens ulike disipliner, som feministisk vitenskapsfilosofi, feministisk etikk og feministisk politisk filosofi. Jeg har opp gjennom årene lest en rekke innføringer i feministisk filosofi, og da jeg fikk Tove Pettersens bok, *Filosofiens annet kjønn*. *Introduksjoner til den feministiske filosofien*, i hånden, må jeg innrømme at det var med en smule skepsis jeg begynte å lese den: Hvorfor enda en slik innføringsbok? Har vi ikke allerede nok av dem?

Ett av bokens sentrale budskap er nødvendigheten av å avdekke tenkningens situerthet (s. 185). La meg derfor starte med å situere meg selv. Jeg har hovedsaklig arbeidet med antikkens filosofi og feministiske analyser av denne, og til dels med fransk feministisk filosofi. Mine kunnskaper om for eksempel feministisk vitenskapsfilosofi, feministisk etikk og feministisk politisk filosofi er langt mer overflatiske. Mine kommentarer til Pettersens bok vil utvilsomt være preget av denne bakgrunnen.

Filosofiens annet kjønn henvender seg i første rekke til nye studenter, men Pettersen ønsker seg også lesere blant «et mer allment publikum med interesse for kjønn, filosofi og feminisme» (s. 9). Hennes fremstilling av den nyere feministiske filosofien, særlig utlegningen av omsorgsetikken og refleksjoner over denne filosofiske disiplinens potensial langt

utover fagfilosofiens grenser, tilsier at boken – i hvert fall deler av den – i tillegg burde kunne tiltrekke seg lesere med interesse for globaliseringens mange utfordringer. Boken er skrevet i et lett og ledig språk, uten for mye utilgjengelig fagterminologi, og skulle derfor være vel egnet som introduksjonsbok for både studenter og et allment publikum.

Hva er feministisk filosofi og hvorfor interessere seg for den? Pettersen gir overbevisende og reflekterte svar på disse spørsmålene, som går som en rød tråd gjennom boken. Forordet gir en forbilledlig og fortettet fremstilling av grunnlaget og agendaen for moderne feministiske filosofi og kunne gjerne vært sitert i sin helhet. Jeg skal nøye meg med et utsnitt:

Reflekterer man over forholdet mellom kjønn og filosofi, oppstår det, som vi skal se, anledninger til å fremsette nye svar på og begrunnelser for velkjente problemstillinger. Dessuten, og minst like viktig: Ved hjelp av den feministiske filosofien skapes det mulighet for å stille originale og utradisjonelle filosofiske spørsmål – ofte om temaer som tidligere har vært ignorert. Den feministiske filosofien er således både kritisk, (re)konstruktiv og nyskapende. Feministisk filosofi har som mål å forandre filosofien innenifra, slik at teoriene og de praktiske konsekvensene som måtte følge av den, tilgodeser erfaringer, behov og interesser til *begge* kjønn. Feministisk filosofi utfordrer derfor tradisjonelle definisjoner og forestillinger, den problematiserer etablerte sjangerkrav og metoder. Denne disiplinen kan provosere, blant annet ved å sette filosofiske grunnlagsproblemer i fokus, for eksempel gjennom spørsmålet om hvorvidt filosofien virkelig er verdinøytral og allmenngyldig. (s. 10–11)

En introduksjon til et så omfattende tema som feministisk filosofi vil normalt kreve at forfatteren foretar visse grep, det vil si bestemmer seg for en eller flere innfallsvinkler som vil være styrende for hva som inkluderes, og hva som utelates. Pettersen gjør ikke eksplisitt rede for hva som har styrt hennes utvalg blant det mangfold av relevante filosofer samt feministiske problemstillinger og debatter som finnes, annet enn at utvalget er «basert på de filosofer og posisjoner som har betydd mye for meg, både personlig og i mitt arbeid med filosofi, og som jeg har erfart at har engasjert og inspirert (og noen ganger provosert og irritert) studenter og andre» (s. 11). Innholdsfortegnelsen gir imidlertid en klar pekepinn om Pettersens hovedinteresse innen feministisk filosofi, nemlig feministisk etikk generelt og omsorgsetikk spesielt. Dette er sentrale og viktige emner innen feministisk filosofi, og Pettersen viser på en overbevisende måte omsorgsetikkens store faglige potensialer. Jeg savner likevel en refleksjon over, eller begrunnelse for, hvorfor hun har valgt nettopp dette fokuset, som langt fra er selvfølgelig. En selvsituering er ikke det samme som en refleksjon eller begrunnelse, men ville i denne sammenheng likevel ha hjulpet: Når vi vet at Pettersen har skrevet sin doktoravhandling om omsorgsetikk, forstår vi hvorfor hun har lagt så stor vekt på nettopp denne delen av feministisk filosofi.

Det er et vesentlig poeng for Pettersen at filosofenes syn på kjønn og kjønnsforskjellen ikke er løsrevne meninger om et marginalt tema, men at det har konsekvenser for andre deler av tenkningen. Ved å legge så stor vekt på dette oppnår hun å vise hvor sentral filosofenes kjønnsstenkning er for deres øvrige tenkning, i første rekke for politiske og etiske teorier, og dermed hvor viktig det kan være å ta filosofenes utsagn om kjønn langt mer på alvor enn det som er vanlig.

Filosofiens annet kjønn starter med analy-

ser av Platons og Aristoteles' syn på kjønnsforskjellen og den betydning dette synet har for deres politiske og etiske teorier. Platon og Aristoteles er ikke to tilfeldig valgte filosofer, men representerer to radikalt ulike syn på forholdet mellom kjønnene: Mens Platon mente at kjønnsforskjellen hovedsaklig var begrenset til kvinners og menns ulike bidrag i reproduksjonen, og derfor ikke var relevant for deres intellektuelle evner, mente Aristoteles at kjønnsforskjellen gjaldt både intellektuelle evner og karaktertrekk. «Det medfører at Platon argumenterer for en likebehandling av kvinner og menn, mens Aristoteles argumenterer for forskjellsbehandling.» (s. 18) Dermed er de to grunnleggende paradigmene i kjønnsstenkningen lagt. Dessverre var det Aristoteles' paradigme som nærmest ble enerådende i mer enn to tusen års filosofihistorie.

Mens Aristoteles' syn på kvinner og menn som vesensforskjellige kommer utvetydig frem i hans skrifter, er Platons posisjon som likestillingsteoretiker ikke fullt så godt belagt som Pettersen synes å mene. Pettersen konsentrerer seg om *Staten*, hvor Platon legger frem sitt såkalte «likestillingsforslag», som går ut på at kvinner og menn, riktignok bare i lederklassen, skal ha lik utdanning og like muligheter i idealstaten. Det er lite som tyder på at Platon ser for seg et brudd med de konvensjonelle kjønnsrollene i den nederste klassen, noe Pettersen ikke diskuterer, men som gir visse indikasjoner på at Platons likestillingsteori har sine begrensninger. Pettersen hevder med rette at Sokrates' forslag i *Staten* om å oppeheve familien og å frigjøre lederklassen fra barneomsorg var «oppsiktsvekkende radikalt». Når hun imidlertid berømmer Platon for å ha innsett «hvor avgjørende organiseringen av det private omsorgsarbeidet er når det gjelder muligheten for likestilling mellom kjønnene» (s. 36), eller når hun hevder at Sokrates' utsagn «Disse kvinnene [dvs. kvinnene i sty-

rerklassen] skal i fellesskap tilhøre disse menn» betyr at «[k]vinnene i statsutopien er frie fra mannsherredømmet» (s. 34), gir dette et inntrykk av at likestilling mellom kjønnene er en selvstendig verdi for Platon. Det stemmer selvfølgelig at en delvis likestilling mellom kjønnene er en viktig betingelse for konstruksjonen av Platons idealstat, men noen særskilt interesse for «kvinnens stilling og muligheter» hadde Platon neppe. Pettersen vil sikkert ikke benekte dette, men det blir ikke eksplisert i diskusjonen av Platon. Fremstillingen av Platons syn på forholdet mellom kjønnene blir derfor noe misvisende, likeledes bruken utover i boken av Platon som en paradigmatiske likestillingsfilosof.

Mens Pettersen i sin omtale av Platon kun tar for seg *Staten*, tar hun i sin fremstilling av Aristoteles' kjønnsstenkning utgangspunkt i flere ulike skrifter: *Politikken*, *Retorikken* og *Dyrenes tilblivelse*. Hun viser på en grundig og detaljert måte hvordan Aristoteles' biologiske syn på kjønnene henger sammen med hans etiske og politiske teorier. Kvinner og menn har for eksempel ulike dyder fra naturens side: Det er naturlig for mannen å herske og for kvinnen å bli hersket over. Pettersen stiller det betimelige spørsmålet *hvorfor* Aristoteles forskjellsbehandler kvinner og menn og foreslår to ulike forklaringsmodeller. Den ene går ut på at det er Aristoteles' biologiske oppfatninger av kvinnen som en mangelfull mann som ligger til grunn for hennes underordnede stilling både i familien og i staten. Den andre, som Susan Okin er talskvinne for, går tvert imot ut på at Aristoteles med sine teorier om kvinnen som en mangelfull mann vil legitimere den eksisterende greske samfunnsordenen (s. 58).

Hvilke motiver Aristoteles hadde med sine teorier, kan vi naturligvis ikke vite. At de ikke bare bidro til å legitimere datidens hierarkiske forhold mellom kjønnene, men også bidro til at dette forholdet ble ansett som naturlig i et

par årtusener etter ham, synes hevet over tvil. Aristoteles' kjønnstenkning begrenset seg imidlertid ikke til hans biologiske, politiske og etiske teorier, som Pettersen forholder seg til. Hele hans tenkning var gjennomsyret av kjønnskategorier, også hans metafysikk: Aristoteles' grunnleggende ontologiske prinsipper – de fire årsakene og begrepsparet form/stoff – hadde kjønnskarakter, og enhver tings tilblivelse kunne beskrives analogt til seksuell reproduksjon. Aristoteles, som forøvrig var langt fra den første til å se på hele tilværelsen som kjønnnet (også hos Platon kan man finne slike grunnleggende kjønnsbaserte dikotomier), er altså en velegnet filosof dersom man ønsker å vise kjønnstenkningens fundamentale betydning for filosofien, men for å få dette frem bør man se på flere sider av Aristoteles' tenkning enn det Pettersen har gjort.

Bokens tittel viser utvetydig hen til Simone de Beauvoirs *Det annet kjønn*, som spiller en sentral rolle for Pettersens eget kjønnsfilosofiske perspektiv. Pettersen leser *Det annet kjønn* på bakgrunn av Beauvoirs tidligere moralfilosofiske tekster, *Pyrrhos* og *Cineas* og *Tvetydighetens etikk*, og understreker med det den etiske dimensjonen i *Det annet kjønn* og viser hvor grunnleggende Beauvoirs tenkning har vært for all senere feministisk filosofi: Når feministiske filosofer «gir sin tilslutning til verdier som likeverd, likestilling og frihet, og [når] de tar avstand fra undertrykkelse», «viderefører de Beauvoirs etikk» (s. 143). Pettersen trekker særlig frem Beauvoirs analyser av det konkrete og hverdagslige og fokuserer på begreper som «situert frihet», «situasjon» og «levd erfaring», som blir styrende for bokens senere kapitler om dagens feminisme. Disse begrepene, som hos Beauvoir inngår i hennes eksistensialistiske og fenomenologiske analyser av vår måte å være i verden på, får i Pettersens lesning epistemolo-

giske konsekvenser som kan se ut til å gå i en annen retning enn det Beauvoir sto for. Pettersen er imidlertid noe uklar på dette punktet, og jeg ser derfor ikke bort fra at min kritikk ikke treffer hennes intensjoner. Det jeg tenker på, er blant annet følgende:

Pettersen hevder at den feministiske antagelsen at mennesket er situert, har som epistemologisk konsekvens at «filosofi og annen kunnskapsproduksjon blir forstått som kontekstavhengig, det vil si at den påvirkes og farges av erfaringene og interessene til dem som fremsetter den. Simone de Beauvoir argumenter for en slik situerthet i *Det annet kjønn*, og vi finner et tilsvarende syn hos vitenskapshistorikeren Thomas Kuhn» (s. 185). Å hevde at all filosofi er avhengig av den konteksten den ble skapt innenfor, er i en viss forstand selvsagt og neppe omstridt i det hele tatt. Å se på Beauvoirs syn på vitenskap og sannhet som en parallell til Kuhns syn på det samme, er derimot, så vidt jeg kan se, helt feil. Det er ingenting som tyder på at Beauvoir tvilte på naturvitenskapenes sannhet, slik Kuhn gjorde, ei heller at hun manglet begreper om sannhet og allmenngyldighet. Jeg regner med at også Pettersen vil skrive under på dette siste, all den tid hun peker på felles feministiske verdier som likeverd, likestilling og frihet, og dessuten understreker at «for feministiske etikere (og alle andre retninger som ønsker å kritisere og som søker å bidra til forandring) er det umulig å være relativister» (s. 158). Hun viser også til at det innen feministisk filosofi har pågått en diskusjon om hvorvidt det finnes universelle normative standarder, men det er vanskelig å se at hun direkte går inn på denne viktige debatten. Dette savner jeg all den tid spørsmålet om forholdet mellom situerthet og allmenngyldighet dukker opp, i hvert fall indirekte, i store deler av boken.

Spørsmålet om kunnskapens situerthet blir ikke minst sentralt i de ulike kapitlene som

omhandler omsorgsetikk, som jeg personlig synes er de mest spennende i boken. Her spiller Carol Gilligans bok *Med en annen stemme* fra 1982 en helt særegen rolle. Den betegnes som «en av de viktigste kildene til fremveksten av den moderne feministiske etikken» (s. 120). Pettersen gir en balansert, nyansert og innviklet fremstilling både av Gilligans bok og av dens kritikere. Utviklingen av omsorgsetikken beskrives som eksepsjonell: «På mindre enn tretti år har den beveget seg fra privatsfæren til den offentlige sfæren og deretter til det globale plan» (s. 204). Gilligan problematiserte fraværet av omsorgsperspektivet i den kantiansk dominerte universalistiske etikken og viste at også privatsfæren og tradisjonelt kvinnelige verdier var relevante for etikken. Den moralske aktøren som fri og autonom, og som handler ut fra rasjonelle, universelle prinsipper, ble av Gilligan utfordret av en relasjonell aktør, som tar hensyn til konkrete situasjoner og relasjoner til ens nærmeste, som gjerne er sårbare og avhengige av andres omsorg. Omsorgsetikken tar utgangspunkt i «ikke-frivillige, konkrete, asymmetriske relasjoner av typen mor–barn, samt erkjennelsen av hvor viktig kontekstsensitivitet er for å kunne fatte moralske beslutninger» (s. 210).

I omsorgsetikkens andre fase, som illustreres med Joan Trontos bok *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care* fra 1993, utvides de omsorgsetiske kjerneverdiene – medfølelse, samarbeid, ansvarlighet, oppmerksomhet overfor andres behov – til å gjelde også for den offentlige, politiske sfæren. Eller sagt på en annen måte: det private omsorgsarbeidet settes i sentrum for politisk tenkning og praksis, noe som innebærer at «de tradisjonelle grensene mellom moral og politikk, mellom det private og det offentlige, utfordres. Dette er grenser som har usynliggjort det private omsorgsarbeidets etiske og politiske konsekvenser» (s. 206). En slik sosia-

lisering av omsorgen, hevder Pettersen – og her aner man hennes egen kjønnsfilosofiske stemme – innebærer at kvinners tradisjonelle omsorgsverdier «redefineres som *kjønnsnøytrale fellesverdier*» (Pettersens egen utheving, s. 207).

I tredje fase er vi over på det globale nivået. Omsorgsetikkens kjerneverdier og dens vekt på kontekstsensitivitet og asymmetriske relasjoner viser seg å være et langt mer velegnet utgangspunkt for å tenke internasjonale og globale relasjoner enn rettferdighetsteorier, som betrakter land og stater som autonome, likeverdige og uavhengige (s. 210). I bokens siste kapittel – «Omsorg og rettferdighet – lokalt og globalt» – blir Pettersens eget engasjement ekstra tydelig, og hennes tekst får også et eget driv over seg. Hun avslutter boken på en særdeles optimistisk måte: «filosofien kan endre den 'virkelige' verden, for det er først når vi klarer å perspektivere virkeligheten på nye måter, at vi kan få øye på alternative løsninger og muligheter» (s. 222). Hennes analyser av omsorgsetikken og dens utvikling gjør at hun får leseren med seg i sine filosofiske fremtidshåp. Her konkretiserer hun også den ambisiøse beskrivelsen hun i bokens forord gir av den feministiske filosofiens muligheter, ikke minst påstanden om at det er et mål for den feministiske filosofien å forandre filosofien innenfra.

En annen grunn til at det siste kapitlet er en god avslutning på boken, er at leseren – i hvert fall jeg – her, om ikke før, aner at det neppe er noen motsetning mellom tenknings situerthet og dens allmenne pretensjoner. Men *helt* god er den likevel ikke ettersom dette forholdet heller ikke her, så vidt jeg kan se, blir eksplisitt diskutert. Jeg har bladd frem og tilbake i boken og føler meg litt snytt over at dette grunnleggende filosofiske spørsmålet, som ligger til grunn for den feministiske etikken slik Pettersen fremstiller den, aldri blir

stilt, eller i hvert fall aldri blir diskutert som et *problem*.

Filosofiens annet kjønn inneholder langt mer enn det jeg her har kommentert. Pettersen skriver blant annet om kvinnelige filosofer i filosofihistorien for å vise at den filosofihistoriske kanon utelukker kvinner som endog var viktige i sin samtid. Hun skriver om Kant og Hume og om poststrukturalisme, om feministisk politisk filosofi og veldig mye mer om feministisk etikk og omsorgsetikk enn det jeg har nevnt. På ett vis skriver Pettersen om for mye: Enkelte temaer og filosofer blir behandlet såpass overflatisk at de filosofiske poengene forsvinner, og det kan til tider være vanskelig å se sammenhengen mellom de enkelte

delene. Men det kan også hevdes at hun skriver om for lite: Bør for eksempel ikke en innføring i feministisk filosofi omfatte et kapittel om feministisk erkjennelsesteori? Og hvorfor står det ingenting om fransk såkalt forskjellsfeminisme, som ville kunne danne en meningsfull kontrast til den type feminisme Pettersen står for? Og hvorfor er Mary Woolstonecraft bare så vidt nevnt? Personlig har jeg stor sans for det perspektivet Pettersen har valgt, men siden det er såpass fremtredende og utelukker mange viktige deler av feministisk filosofi, burde boken ha fått en annen undertittel enn *Introduksjoner til den feministiske filosofien*. ★

Kristin Asdal

Politikkens natur – naturens politikk

Hvordan har natur- og forurensningspolitikken blitt utformet? Hva har vært naturens politikk?

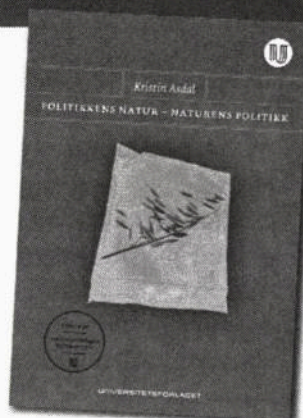
Dette er en bok om norsk etterkrigshistorie, fortalt gjennom oppkomsten av forurensningsfeltet. Den viser hvordan natur- og miljøsak har vært en integrert del av hele etterkrigstiden, men på ganske ulike måter i ulike historiske epoker; fra industrisak på 1960-tallet til 1990-tallets økonomisak.

Forfatteren formidler historien gjennom en engasjerende blanding av teoretiske diskusjoner og empiriske studier og eksempler: Hvordan skjer endringen av politisk dagsorden helt konkret, for eksempel fra miljøavgifter til CO₂-utslipp? Hvordan gikk det til at Norge aldri fikk oljekraftverk? Hva hadde forurensningssaken vært uten utslippstallet?

Kristin Asdal (1967) er professor ved Senter for teknologi, innovasjon og kultur (TIK) ved Universitetet i Oslo. Hun er forfatter og medforfatter av en rekke bøker og artikler. I 2009 vant hun Universitetsforlagets faglitterære pris.

309,- 304 sider

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



UNIVERSITETSFORLAGET

Nina Witoszek

The Origins of the «Regime of Goodness»

Remapping the Cultural
History of Norway

At the beginning of the 21st century Norway has seemingly succeeded to create a Great Good Place on the planet: in the eyes of the outside world it is an epitome of welfare, equality, justice, environmental concern, and enlightened samaritanism.

Nina Witoszek's book attempts to explore the cultural sources of the Norwegian success. What are the significant myths, images and codes of conduct that have propelled the Norwegian «regime of goodness»? How have they evolved over time? Who were their codifiers? Is the Norwegian «regime of goodness» really the answer to human longing for security, peace and happiness?

Kr 309,-

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

Nina Witoszek
The Origins of the
«Regime of Goodness»
Remapping the Cultural
History of Norway



UNIVERSITETSFORLAGET

FOKK Forening for kjønnsforskning i Norge inviterte til et åpent dialogmøte om kjønn, likestilling og forskning i forbindelse med det årlige kontaktmøtet for kjønnsforskningssmiljøene i Norge. Møtet fant sted den 20. oktober på Holbergs Terrasse Kurs- og konferansesenter i Oslo, fra 14.00 til 16.30. Tittelen på møtet var: «Kjønnsperspektiver i forskning: hva innebærer det å ha kjønnsperspektiver i forskning, og hvordan kan det gjøres?».

Vi i FOKK inviterte representanter fra akademien, forskningsforvaltningen og politikken til å belyse denne tematikken fra ulike innfallsvinkler. Alle instanser synes å være enige om at et kjønns- og likestillingsperspektiv er viktig. Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet (BLD) er opptatt av å innarbeide kjønnsperspektiver i forvaltningen. På departementets nettsider heter det at denne «integreringsstrategien» innebærer «synliggjøring og vurdering av de virkninger politiske beslutninger har for kvinner og menn, jenter og gutter, og hvordan tilsynelatende kjønnsnøytral politikk og forvaltning kan bidra til å opprettholde eller forsterke stereotype kjønnsroller.» Videre har Forskningsrådet en egen policy for kjønn og likestilling som slår fast at «kjønnsforskningsspektiver bidrar til å styrke forskningens kvalitet og relevans». Felles for disse målsettingene er at økt bevissthet om kjønn bidrar til mer likestilling, som igjen gir økt kunnskapsproduksjon og bedre forskning.

Formålet med dialogmøtet var å diskutere hva slike kjønns- og likestillingsperspektiver

kan være, og hvordan disse faktisk blir tatt opp og gjennomført i forskning og i forskningsforvaltningen. Dialogmøtet var delt inn i to hovedbolker. Den første tematiserte fagstrategiske og institusjonelle forståelser av kjønnspektiver i forskning. Lise Christensen fra Forskningsrådet informerte om arbeidet med integrering av kjønnspektiver, og ekspedisjonssjef Kari Balke Øiseth (KD) innledet om forskningsprioriteringer fra Kunnskapsdepartementet. Forskerne Unni Langås (UiA) og Merete Lie (NTNU) delte sin kunnskap fra henholdsvis arbeidet med fordeling av forskningsmidler øremerket kjønnspektiver og likestilling, samt strategier for å bruke slike perspektiver i søknader om midler hos andre aktuelle forskningsprogrammer.

Dialogmøtetets andre del rettet søkelyset mot utradisjonelle eller kreative kjønnspektiver i forskning. Vi inviterte forskerne Tone Bratteteig (UiO) og Anne Jorunn Berg (UiN), som på ulike måter belyste hvordan de bruker kjønnspektiver i sine forskningsprosjekter. I løpet av dialogmøtet ble det diskusjon og dialog i plenum. Arnfinn Andersen fra Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress oppsummerte møtet og pekte på utfordringer og mulige strategier for det videre arbeidet med å integrere kjønnspektiver og likestilling i forskningen.

Møtet gav en sjelden anledning for representanter fra forskning, forskningsforvaltning og politikk til å møtes. Diskusjonen om hva kjønnspektiver og likestilling i forskning skal være, er også høyaktuell i lys av de siste årenes debatt om relevansen av norsk kjønnsforskning.

Vi håper at norske forskere så på dette som

en anledning til å øke bevissthetsnivået om hvordan forvaltning og politikk forholder seg til et kjønnsperspektiv. Samtidig håper vi at byråkrater lærte noe av erfarne forskere innen kjønnsforskningsfeltet.

For mer informasjon om dialogmøtet, se fokk.no.

På vegne av styret i FOKK

Ingvil Hellstrand og Fredrik Langeland

Nettverk for kjønnsforskning, UiS

Noter

- 1 http://www.regjeringen.no/nb/dep/bld/tema/likestillingsområdet/integrering_av_kjonnsperspektivet.html?id=1253
- 2 http://www.forskningsradet.no/no/Artikkel/Forskningsradets_policy_for_likestilling_og_kjonnsperspektiver_i_forskning_20072012/1253952273487



BIDRAGSYTERE

Marianne Bøe, stipendiat
Senter for kvinne- og kjønnsforskning (SKOK)
Universitetet i Bergen
Postboks 7805
5020 Bergen
Tlf.: 55 58 94 23
E-post: marianne.boe@skok.uib.no

Pia Ingrid Fivel, forstekonsulent
Utlendingsdirektoratet
Postboks 8108 Dep.
0032 Oslo
Tlf.: 45 66 47 81
E-post: piaingrid@yahoo.no

Kari Jegerstedt, postdoktor
Senter for kvinne- og kjønnsforskning (SKOK)
Universitetet i Bergen
Postboks 7805
5020 Bergen
Tlf.: 55 58 89 97
E-post: kari.jegerstedt@lle.uib.no

Øystein Gullvåg Holter, professor
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 89 30
E-post: o.g.holter@stk.uio.no

Fredrik Langeland, stipendiat
Nettverk for kjønnsforskning
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Universitetet i Stavanger
4036 Stavanger
Tlf.: 51 83 15 84
E-post: fredrik.langeland@uis.no

Ulla-Britt Lilleaas, professor
Senter for likestilling
Fakultet for humaniora og pedagogikk
Universitetet i Agder
Postboks 422
4604 Kristiansand
Tlf.: 92 03 83 67
E-post: ulla.b.lilleaas@uia.no

Ingeborg Winderen Owesen, postdoktor
Senter for tverrfaglig kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern
0315 Oslo
Tlf.: 22 85 87 42
E-post: i.w.owesen@stk.uio.no

Vigdis Songe-Møller, professor
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Postboks 7800
5020 Bergen
Tlf.: 55 58 23 87
E-post: vigdis.songe-moller@fof.uib.no

Gjertrud Sæter, forstekonservator
Norsk Folkemuseum
Postboks 720 Skøyen
0214 Oslo
Tlf.: 22 12 36 55 / 92 42 99 64
E-post: gjertrud.seter@norskfolkemuseum.no

Liv Tonnessen, forsker
Chr. Michelsen Institutt (CMI)
Postboks 6033
5892 Bergen
Tlf.: 47 93 80 21
E-post: liv.tonnessen@cmi.no

Tidsskrift for samfunnsengasjerte!

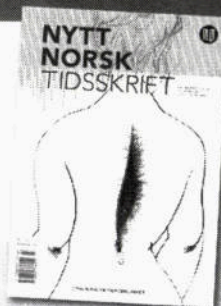
Henger du med i diskusjonene? Ta deg tid til å lese langt og klokt. Abonner og få tidsskriftet både på papir og digitalt. Les hvor du vil, som du vil.

idunn.no - våre tidsskrift kan leses på alle dine mobile enheter.

Nytt Norsk Tidsskrift er et flerfaglig tidsskrift om politikk, kultur og vitenskap.

4 nummer i året. Privatabonnement: 445,-
Student: 320,- Enkelthefte: 110,- + porto

Besøk www.idunn.no/ts/nnt



Tidsskrift for samfunnsforskning presenterer resultater fra aktuelle samfunnsvitenskapelige undersøkelser for et bredere publikum.

4 nummer i året. Privatabonnement: 500,-
Student: 285,- Enkelthefte: 110,- + porto

Besøk www.idunn.no/ts/tfs

Tidsskrift for kjønnsforskning er et tverrfaglig tidsskrift som viser bredden i kjønnsforskningen i Norge og presenterer ny kunnskap fra feltet.

4 nummer i året. Privatabonnement: 440,-
Student: 285,- Enkelthefte: 120,- + porto

Besøk <http://www.idunn.no/ts/tfk>



idunn.no
Nordisk tidsskriftdatabase



UNIVERSITETSFORLAGET

Forfatterinstruks

Kjønnsforskningen er tverrfaglig. Artiklene i *Tidsskrift for kjønnsforskning* skal derfor presenteres slik at stoffet også blir tilgjengelig for lesere utenfor eget fagområde. *Tidsskrift for kjønnsforskning* publiserer artikler, kommentarer, debattinnlegg og bokanmeldelser. Bidragene kan være på norsk, svensk, dansk eller engelsk. Artikkelmanuskriptene blir vurdert av to anonyme konsulenter som skal sikre at publiserte artikler holder et godt faglig nivå.

Innsending: Manuskripter sendes elektronisk til redaksjonssekretær Toril Enger: toril@kilden.forskningsradet.no og til redaktørene: hilde.danielsen@uni.no og kari.jegerstedt@lle.uib.no

Manuskriptstandard for artikler: En artikkel i *Tidsskrift for kjønnsforskning* vil vanligvis være omkring 15 sider i ferdig trykket hefte. Manuskriptet må skrives med dobbel linjeavstand i skrifttype Times New Roman, 12 punkter. Bruk kun venstremarg. Bruk kursiv hvis ord skal utheves (ikke understrekning eller halvfet). Manuskriptet skal ikke overskride 50 000 tegn inkludert mellomrom.

Manuskript for en artikkel skal inneholde: Tittel på norsk, tittel på engelsk og engelsk sammendrag (abstract), 5–10 engelske nøkkelord (keywords), norsk ingress, noter, referanser og forfatteropplysninger (fullt navn, institusjonsadresse og e-post).

Første side skal inneholde forfatterens navn, tittel, arbeidssted, adresse til arbeidssted, telefon dagtid og e-postadresse.

Andre side begynner med artikkelens tittel og en ingress på maksimalt 10 linjer ombrukket tekst, dvs. 600 tegn med mellomrom. Den skal være poengtert, kort og interessevekkende. Etter ingress følger artikkelteksten.

Engelsk sammendrag skal være maksimalt 200 ord.

Overskrifter og underoverskrifter skal være uten tallangivelser og klart angitt ved konsekvent bruk av typer (ikke store bokstaver). Det skal maksimum være tre overskriftsnivåer, inklusive hovedtittel.

Noter skal være i form av sluttnoter og følger i fortsettelsen av artikkelteksten.

Litteraturhenvisninger i teksten skrives etter følgende retningslinjer: I teksten settes forfatters etternavn og publikasjonens utgivelsesår: Moi (1998). Hvis forfatter ikke er nevnt i teksten, oppgis etternavn og utgivelsesår i parentes: (Moi 1998). Sideangivelse oppgis etter utgivelsesår: (Moi 1998:26). Hvis det er to forfattere, oppgis begge etternavn. Hvis det er mer enn to forfattere oppgis alle navn ved første referanse. Bruk deretter «m.fl.». Skill mellom referanser innen samme parentes ved å bruke semikolon.

Litteraturlisten ordnes alfabetisk etter forfatterens etternavn. Vi ønsker hele fornavn, ikke bare forbokstaver. Hvis det oppgis to eller flere arbeider av samme forfatter, settes det eldste arbeidet først. Eksempler:

Bøker:

Tucker, Judith 1985. *Women in Nineteenth Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tidsskrifter:

Haavind, Hanne 1994. «Kjønn i forandring – som fenomen og forståelsesmåte». *Tidsskrift for Norsk Psykologiforening* (31) 9:767–783.

Antologier og artikkelsamlinger:

Børtnes, Jostein 2002. «Likekjønnet kjærlighet og guddommelig begjær». I: Halvor Moxnes, Jostein Børtnes og Dag Øistein Ensjø (red.): *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken*. Oslo: Gyldendal akademisk.

Mindre endringer i manus, som rettinger av skrivefeil og mindre språklige forbedringer, kan redaksjonen foreta uten å kontakte artikkelforfatteren. Større endringsforslag sendes forfatteren til vurdering.

Lykke til!

Redaksjonen



Depotbiblioteket



h11111146

2011 Arg 35 Nr. 4
Tidsskrift for kjønnsfor-
kning (trykt)

SKRIFT FOR KJØNNESFORSKNING

NR. 4 2011