

Helte og kujoner til jættegilder: fest og maskulinitet i norrøne myter

EMMA C. SØRLIE JØRGENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The aim of this article is to explore the relationship between Old Norse feasts and gender. Following Michael Dietler's claim that examinations of gender offer insights into the practices of feasts of a given culture and vice versa, I analyse two Old Norse myths that both depict the god Thor attending feasts hosted by giants. I argue that Old Norse feasts were domains where relations were regulated and maintained, and where everyday norms were transgressed in order to strengthen and maintain society. In both myths, masculinities in particular are challenged and transformed. I apply gender theories by R. W. Connell and Judith Butler to analyse how transformations of masculinity provide insights into the established gender order of Old Norse society.*

DANSK RESUMÉ: *Formålet med denne artikel er at undersøge forholdet mellem norrøne fester og køn. Inspireret af Michael Dietlers påstand om at studier af kønsforestillinger tilbyder indsigter i en given kulturs festpraksisser og omvendt, analyserer jeg to norrøne myter om guden Thor der indebærer hans deltagelse i jættesteder. Jeg argumenterer for at norrøne fester var domæner hvor dominans blev reguleret og opretholdt, og hvor hverdagens normer blev overskredet for at styrke og opretholde samfundet. I begge myter bliver især maskuliniteter udfordret og transformeret ved festerne. Jeg anvender kønsteorier af R. W. Connell og Judith Butler i min analyse af hvordan transformationer af maskulinitet tilbyder indsigter i den etablerede kønsorden i det norrøne samfund.*

KEYWORDS: *Old Norse religion; feast; masculinities; gender; transgression; mythology*

Sammenlignet med fænomener som 'ritual', 'offer' og 'initiation' har forskning i førkristen nordisk religion ikke været optaget af fest som et selvstændigt religiøst fænomen. Dette skyldes ikke at fest var et marginalt fænomen i den norrøne kultur – tværtimod. Fest var uløseligt forbundet med det norrøne offerritual *blót* som fandt sted flere

gange årligt, og fester var tæt forbundet med rituelle begivenheder som bryllupper, begravelser, og herskerinitiationer. Ligesom ritualerne indeholdt norrøne fester regulerede, rituallignende begivenhedsforløb. For eksempel blev festernes gæster tildelt specifikke pladser ved bordet, de udvekslede gaver, gæsterne fik serveret mad og drikke i en forudbestemt, ritualiseret rækkefølge, og ofte ville en skjald fremføre et digt i festens anledning. Selvom nogle norrøne fester blev afholdt uden et forudgående ritual, var religiøse forestillinger altid til stede under festerne: der blev serveret alkoholiske drikke som øl og mjød, som siges at være blevet givet til menneskene af guden Óðinn¹ (Odin) (*Skáldskaparmál* 3 (*Om Skjaldekunsten*)), og de digte der blev fremført til festen, havde mytologisk indhold (f.eks. *Húsdrápa* i *Laxdæla saga* 29 (*Husdigt* i *Laksdøla saga*)). Imens de religiøse ritualer som nogle gange var en del af den norrøne fest, er relativt velstuderede (se f.eks. Steinsland 2005, 275-280; Nordberg 2020; Schjødt 2020a, 2020b), er fest og dens funktioner ikke blevet tilsvarende belyst.

I denne artikel undersøger jeg fest som et centralt fænomen i norrøn religion med dens egne sociale og kulturelle funktioner i det norrøne samfund. Som empiri har jeg valgt to myter, *Brymskviða* (*Trymskvadet*) og *Gylfaginning* 46-47 (*Gylfes Blændværk*), som begge handler om guden Þórr (Thor) til fest i jætternes verden. Inspireret af Michael Dietlers indsigter i det gensidige forhold mellem fest og køn (Dietler 2011), som jeg redegør for nedenfor, vil jeg særligt undersøge forvaltningen af maskulinitet ved de to jættegilder. Til dette benytter jeg R. W. Connells maskulinitetsteori (2005) og Judith Butlers performativitetsteori (1999). Artiklen vil afslutningsvis sammenfatte de to analyser hvor jeg diskuterer hvad vi kan udlede om fænomenet fest i norrøn religion i forhold til maskulinitet baseret på myternes skildringer.

Norrøne fester – en forskningshistorisk oversigt

I andenudgaven af *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* beskrives norrøne fester i Heinrich Becks artikel 'Mahlzeiten' (2010) (som både behandler germanske måltider og fester). Beck skriver at norrøne fester var samlingssted for flere hundrede mennesker som over flere dage indtog store mængder af mad og drikke, og de fornemste gæster udvekslede gaver med hinanden. Til festerne blev alliancer styrket, ægteskaber arrangeret, utilsigtede krænkelser resulterede i dødbringende fjendskab, og magt, prestige og den sociale orden blev udfordret og bekræftet.

Martina Ceolin analyserer i artiklen "The Practice of Feasting in Medieval Iceland" (2022) hvordan et konkurrencemæssigt element i fest udfolder sig i islændingesagaen *Eyrbyggja saga*. Sagaens karakterer benytter nemlig festen som anledning til at ydmyge deres modstandere. En vært kan ydmyge en gæst ved at tildele gæsten en dårlig plads ved bordet, servere dårlig mad og drikke, eller give dårlige gaver. Gæsten kan omvendt ydmyge sin vært ved at afvise en invitation, brokke sig over maden, eller helt nægte at spise (Ceolin 2022, 234-235). Ifølge Ceolins analyse kunne norrøne fester altså

¹ I denne artikel skriver jeg norrøne egennavne på norrønt i nominativ form. Når et egennavn nævnes første gang, vil det efterfølges af en parentes med den danske transskription.

være en anledning til at synliggøre styrkeforhold og status, og udfordre, opretholde eller forstærke den sociale orden. Dette er i tråd med Dietlers festteori som jeg redegør for nedenfor.

Indtil nu har kun få forskere inddraget køn som en kategori der kan hjælpe os med at forstå norrøne festpraksisser. Hverken første- eller andenudgaven af *Reallexicon der Germanischen Altertumskunde* (1911-1919; 2010) gør sig overvejelser over køn og fest. Gro Steinslands (2005, 275-280), Andreas Nordbergs (2020), og Jens Peter Schjødts (2020a; 2020b) analyser af norrøne ritualer og dertilhørende fester medtænker heller ikke køns betydning. Marianne Hem Eriksen er i sin artikel "Of Bodies and Buildings: Rituals in the Halls of the Vikings" (2023, 74) opmærksom på at oplevelsen af fest er differentieret af intersektionelle identiteter, herunder køn. Det vil sige at en mandlig kriger oplevede og blev påvirket af festen på en anden måde end en slavegjort kvinde. Dette er en spændende og relevant observation som Eriksen desværre ikke uddyber nærmere. Mens køn sjældent medtænkes i studier af fest (eller studier af ritualer med dertilhørende fest), medtænkes fest sporadisk i studier af kvinders rolle i det norrøne samfund. Jóhanna Katrín Friðriksdóttir skriver i sin bog *Valkyrie: The Women of the Viking World* (2020) at fester i hjemmene var et af de vigtigste domæner som husfruer og elitekvinder rådede over (Jóhanna 2020, 100)². Husfruen stod for forberedelserne af festen, og hun kunne markere og synliggøre den hierarkiske orden til festen ved at tildele gæsterne pladser eller servere mad og drikke til dem i en bestemt rækkefølge. Det var kvindernes opgave at servere mad og skænke drikke til festerne, og kvinderne havde derfor også mulighed for at servere drikke med bevidsthedsændrende stoffer eller gift til værtsparrets fjender³ (Jóhanna 2020, 100). I denne skitsering bliver kvindernes rolle ved norrøne fester begrænset til en rolle som skænkere der markerer magtforhold og hiearkeri eller forgifter fjender. Jeg mener at denne skitsering kun berører overfladen af kvinders funktion til fester. Der mangler således et forskningsbidrag som undersøger hvorvidt kvinder havde andre og flere roller ved fester, og hvilke funktioner disse roller tjente.⁴

En sådan undersøgelse har religionshistorikeren Olof Sundqvist taget hul på i artiklen "Female cultic leaders and religious (ritual) specialists in Germanic and ancient Scandinavian sources" (2020). I sin analyse af kvindelig agens ved en fest beskrevet i det oldengelske helteedigt *Beowulf*⁵, viser Sundqvist at kvindens rolle som skænker har sociale konsekvenser ved festen. I *Beowulf* skænker dronning Wealhþeow

² Da islændinges efternavne er patronymer, er det praksis at referere til islændinge ved deres fornavn.

³ Dette sker for eksempel i *Völsunga saga* (*Völsungesaga*) hvor værtinden Borghildr (Borghild) under et gravøl forgifter Sinfjötli (Sinfjötle) som hævn for drabet på sin bror.

⁴ I min artikel "Old Norse Women's Use of Sacred Textures in Crisis Situations" (2023) dækker jeg en lille del af dette videnshul i min analyse af et gæstebud fortalt i *Völva þáttur* (*Totten om Völse*). Her har husfruen funktion som rituel specialist der i en krisesituation skaber sammenhængskraft i husholdningen imellem og mellem husholdningen og det hellige.

⁵ Digtet er bevaret i et engelsk håndskrift fra ca. år 1000, men ny forskning foreslår at digtet originalt blev komponeret i en østskandinavisk dialekt allerede i det 6. århundrede (Gräslund 2018; 2020). Denne hypotese er dog kritiseret, se for eksempel Abram (2023).

(Wealhtheow) mjød til festens gæster. Skænkningen foregår på en ritualiseret måde hvor hun bevæger sig fra gæst til gæst i en rækkefølge bestemt af status, fra høj til lav. Sundqvist argumenterer for at Wealhþeow på denne måde skaber en social balance mellem kongen og hans gæster. Derfor bliver hun også i digtet kaldet en 'fredsvæver' (*freoðuwebbe*) (Sundqvist 2020, 147-148). Denne ritualiserede skænkning ser vi også i dødsriget Valhal hvor de kvindelige mytiske væsener valkyrier skænker drikke til Óðinn og hans krigere (*Gylfaginning* 36), og i *Njáls saga* 34 hvor bryllupsgæster sidder til bords efter rang, og kvinder serverer mad og drikke. Denne bevægelse hvor kvinderne skænker den samme drink fra den samme kande til hver gæst, skaber forbindelser og dermed sammenhængskraft, fællesskab og solidaritet mellem festens deltagere. At kvinderne havde en vigtig funktion til norrøne fester, afspejles også i arkæologiske fund af adskillige guldgubber, sten, brocher og sølvfigurer fra vikingetiden som ifølge den generelle konsensus skildrer kvinder med drikkehorn (Sundqvist 2020, 148-149; Jóhanna 2020, 100).



Figur 1 Kopi af sølvfigur fundet i Klinta, Köping, Öland, Sverige. Historiska museet, CC BY-SA 2.0.

Der er i forskningen blevet sagt en del relevant om femininitet, kvinder og kvinders

funktion i forbindelse med norrøne fester som inviterer til yderligere analyse. Tilsvarende kan dog ikke siges om maskulinitet og mænds agens i forbindelse med fester på trods af at kvantitativt flere mænd end kvinder deltog i norrøne fester (f.eks. fester for krigerstanden). Eksempelvis nævner Gareth Lloyd Evans ikke fest i sin bog *Men and Masculinities in the Sagas of Icelanders* (2019) som i skrivende stund er det mest udførlige værk om norrøn maskulinitet. For at dække en del af dette videnshul vil jeg derfor i analysen rette mit blik mod mænd og forvaltningen af maskulinitet ved norrøne fester for at undersøge hvordan fester og maskulinitet gensidigt påvirkede hinanden i norrøn religion.

Selvom Evans' forskning ikke berører intra-aktionen⁶ mellem fest og maskulinitet, vil jeg redegøre for et af hans fund som er baseret på den samme maskulinitetsteori, udviklet af R. W. Connell (2005) som jeg benytter i min analyse, og som jeg redegør for nedenfor. Connells mest kendte bidrag til maskulinitetsstudier er hendes begreb 'hegemonisk maskulinitet' som beskriver det maskulinitetsideal der dominerer i et bestemt samfund på et bestemt tidspunkt. Enhver hegemonisk maskulinitetsmodel må derfor hvile på den empiri, modellen forsøger at skildre. I Evans' bog fremlægger han på baggrund af analyser af maskulinitet i islændingesagaerne de egenskaber og karakteristika der skulle være til stede for at en sagakarakter inkarnerede hegemonisk maskulinitet. Ifølge Evans (2019, 25-26) kan en sagakarakter indtage en hegemonisk maskulin position hvis han har et godt udseende, udviser kampdygtighed og heltemod, er oprigtig og udviser ansvarlighed for sine handlinger, foretrækker fysisk arbejde frem for seksuelle relationer, er villig til at udøve hævn, og aldrig indgår i afvigende seksuelle praksisser.⁷ Evans baserer sin beskrivelse af norrøn hegemonisk maskulinitet på analyser af mænds praksisser i islændingesagaerne. Både islændingesagaerne og de bevarede norrøne, mytologiske kilder udspringer af det samme kulturelle miljø i middelalderens Island og deler derfor i vid udstrækning kulturelle referencer, motiver og værdier. Ved at analysere norrøn maskulinitet i flere genrer af norrøn litteratur som supplement til Evans' fund kan vi muligvis opnå værdifuld viden om maskulinitet i norrøn litteratur generelt frem for blot i en enkelt genre. Dette er Evans selv dog ikke enig i. I sin ph.d.-afhandling *Models of Men: The Construction and Problematization of Masculinities in the Íslendingasögur* (2015) afviser han i en fodnote Bjørn Bandliens ph.d.-afhandling om norrøn maskulinitet (2005), blandt andet fordi det ifølge Evans er et metodisk problem at Bandlien benytter mytologisk empiri til at konstruere en model for en historisk maskulin identitet (Evans 2015, 6). Omvendt mener jeg at Evans overser mytologiske kilders funktion i kulturer. Myter

⁶ Et begreb af Karen Barad som betegner fænomeners gensidige påvirkning af hinanden (Barad 2007, 33). Begrebet erstatter 'interaktion' som betegner samspillet mellem afgrænsede, separate fænomener der bibeholder deres selvstændighed i mødet med hinanden. I intra-aktionen opstår fænomener gennem en samvirken med hinanden.

⁷ Afvigende seksuelle praksisser kan eksempelvis være at indtage den passive part i et samleje mellem to mænd (den penetrerende part vil ikke tilsvarende opleve fordømmelse), eller uhensigtsmæssige seksuelle relationer med kvinder som sker på bekostning af maskuline aktiviteter (som kamp og fysisk arbejde).

hævder ikke at være historiske skildringer (det gør sagalitteraturen i øvrigt heller ikke) men de er produceret af mennesker til at besvare konkrete behov og adressere et kaos som mennesker ønsker at navigere i (en deleuziansk pointe: Deleuze & Guattari 1994, 16). Jeg betragter derfor både myter og sagaer som kilder til indblik i norrøn maskulinitet der kan forklare strukturer, værdier og motiver med relevans for den konkrete norrøne kultur.

Dietlers festteori

Antropologen Michael Dietler definerer "feasting" som "a form of ritual activity centred on the communal consumption of food and drink." (Dietler 2011, 180). Han uddyber at selvom han identificerer fester som ritualer, betyder det ikke at fester nødvendigvis er hellige eller strengt organiserede og fastsatte ceremonier. De er blot, ligesom ritualer, symbolsk differentierede fra hverdagens aktiviteter (Dietler 2011, 180). Dietler skriver videre at fest har en funktion i den politiske økonomi i alt fra den lokale husholdning til det regionale politiske fællesskab, idet fest skaber fællesskaber og konstruerer magt og status. Fest etablerer og vedligeholder venskaber, slægtsforhold og gruppesolidaritet og kan bruges som anledning til at løse konflikter og afsige juridiske domme, men den skaber og viser også forskelle i status og magt (Dietler 2011, 182). Værten vil tilbyde gæsterne mad og alkoholiske drikke hvor begge er blevet produceret gennem hårdt arbejde i landbruget og i køkkenet med det formål at skulle indtages og nedbrydes i kroppen. Det er en omkostningsfuld affære der kan ses som en investering i relationen mellem vært og gæst og gæsterne imellem som ikke er ulig forholdet mellem giver og modtager i en gaveudveksling. Værtens gave til gæsten kan dog ikke reinvesteres i andre gaveudvekslinger. I stedet må mad og drikke produceres på ny hvilket kræver at gæsten selv investerer i omkostningsfuld arbejdskraft. Indtil gæsten er i stand til at være vært for en tilsvarende fest, vil værten have status som overlegen (Dietler 2011, 183).

Fest er ifølge Dietler et domæne hvor sociale kategorier og grænser bliver defineret, transformeret og naturaliseret. Dette gælder især for kategorien 'køn' (Dietler 2011, 186). Dietler hævder at vi ved fester kan se repræsentationer, reproduktioner og transformationer af kønsidentiteter, og at den kønsmæssige strukturering af magtforhold i samfundet kommer til syne ved fester. Kønsforestillinger og magtforhold kommer til syne ved f.eks. rækkefølgen af serveringen af mad og drikke til festen, kvaliteten og mængden af mad som forskellige personer får adgang til at spise, hvor i rummet eller rummene forskellige personer får lov til at opholde sig under festen, og hvilken adfærd man forventer af forskellige personer til festen (hvem serverer maden? Hvem får maden serveret? Hvem må blive beruset?) (Dietler 2011, 185). Fest tilbyder sig altså som en vigtig og frugtbar empiri til at kunne forstå et samfunds kønsforestillinger, og samtidig må en opmærksomhed rettet mod køn indgå i enhver analyse af fest (Dietler 2011, 186).

Dietler tilbyder en teori som er nem at gå til og som anerkender at fest er et komplekst socialt og politisk domæne. For at forstå dette domæne skal vi analysere de

magtforhold der markeres, udfordres og bevares til festen. For Dietler er fest altså først og fremmest et konkurrencepræget domæne for magtkampe. Dette perspektiv på fænomenet 'fest' er for mig et glimrende udgangspunkt til at analysere Þórrs deltagelse til fester i jætternes verden i *Brymskviða* og *Gylfaginning* 46-47, da myterne netop skildrer spil om magt mellem aser og jætter. Men som Hans J. Lundager Jensen (2024) gør opmærksom på, er det en svaghed ved Dietlers teori at han anser magt som det mest fundamentale og essentielle ved fænomenet 'fest'. Han overser at magt ikke er virkeligheden, men blot et ud af mange perspektiver på virkeligheden. Dietlers forståelse af magt er institutionelt, men sådan en forståelse begrænser ham i at kunne sige særligt meget om fest. Foucault argumenterer for at vi i stedet skal forstå magt som en mangfoldighed af styrkeforhold som altid forandrer sig og som er overalt og kommer alle steder fra (Foucault 1994, 97-98). Jeg vil derfor i analysen have blik for om andet end den institutionelle magt bliver transformeret og bekræftet ved norrøne fester.

Maskulinitetsteori og performativt køn

Den australske sociolog R. W. Connell er en af grundlæggerne af maskulinitetsstudier, og hendes bog *Masculinities* fra 1995 er i dag det mest citerede værk som formulerer en maskulinitetsteori. I bogen argumenterer Connell for at der er mange måder man kan være maskulin på, og at der dermed findes multiple maskuliniteter. Disse maskuliniteter er relationelle, da de relaterer sig til hinanden gennem alliance, dominans og undertrykkelse (Connell 2005, 37) og til historiske, politiske og sociale processer (Connell 2005, 81). Maskulinitet er dermed ikke en fikseret og ahistorisk kategori, men i stedet en processuel og mangfoldig konstrueret effekt af kontekstuelle faktorer (Connell 2005, 71, 81). Ligesom ved Dietler er magt en central del af Connells teori, men magtperspektivet her er ikke domineret af institutionel magt. I stedet forstår Connell magt som kulturelle værdier der binder folk sammen socialt, hvilket stemmer mere overens med Foucaults anskuelse.

Connell skitserer fire forskellige men indbyrdes afhængige maskuliniteter: hegemonisk, underordnet, meddelagtig og marginaliseret maskulinitet. Hegemonisk maskulinitet præsenteres som den form for foranderlig kønspraksis der i et givent øjeblik legitimerer et patriarkalsk samfund, det vil sige mænds magt over kvinder og nogle mænds magt over andre mænd. Hegemonisk maskulinitet er altså det maskulinitetsideal som dominerer i et bestemt samfund på et bestemt tidspunkt, og som retfærdiggør mænds magt over kvinder i samfundet. Men som bekendt, jf. Foucault, er magt aldrig statisk, og hegemonisk maskulinitet udfordres derfor konstant af underordnede maskuliniteter. Mænd der inkarnerer hegemonisk maskulinitet vil typisk være idoler som filmskuespillere eller filmkarakterer (Connell 2005, 77).

Der er ikke særligt mange mænd som lever op til de normative standarder for hegemonisk maskulinitet. Ikke desto mindre nyder de fleste mænd godt af de fordele og privilegier som hegemonisk maskulinitet og den patriarkalske orden tilbyder gennem undertrykkelsen af kvinder. Denne form for maskulinitet betegner Connell som meddelagtig maskulinitet. Meddelagtige maskuliniteter kan have positive

relationer til kvinder gennem f.eks. ægteskab og forælderskab, og de er vant til at indgå kompromiser og samarbejde med deres kvindelige partnere og kolleger. De respekterer kvinder, forsøger kvinder, og udøver ikke nødvendigvis vold imod kvinder. Men når alt kommer til alt er de ikke interesserede i at sætte spørgsmålstegn ved mænds hierarkisk overordnede position i forhold til kvinder, eller at give afkald på de privilegier som hegemonisk maskulinitet baner vej for. De bliver altså meddelagtige i opretholdelsen af den patriarkalske orden ved at acceptere den (Connell 2005, 79).

Underordnede maskuliniteter er de identiteter som hegemoniske og meddelagtige maskuliniteter positioneres op imod, undertrykker, og frygter at blive forbundet med. Hegemoniske og meddelagtige maskuliniteter vil derfor placere og fastholde underordnede maskuliniteter nederst i kønshierarkiet mellem mænd. Dette kommer til udtryk gennem kulturel stigmatisering, politisk og kulturel eksklusion, økonomisk diskrimination, vold og mord. Ifølge Connell er homoseksuelle mænd eksempler på identiteter som inkarnerer underordnet maskulinitet (Connell 2005, 78-79).

Den sidste form for maskulinitet som Connell skitserer, er marginaliseret maskulinitet. Mens hegemonisk, underordnet og meddelagtig maskulinitet er erkendbare inden for den interne kønsorden, er marginaliseret maskulinitet karakteriseret ved at være en uerkendbar form for maskulinitet. Connell giver få oplysninger om hvad der gør maskuliniteter uerkendbare, men som eksempel på marginaliserede maskuliniteter nævner hun bandemedlemmer og sorte sportsstjerner som er blevet skubbet væk fra magten og ud i marginen uden mulighed for opstigning i samfundet. Connells redegørelse for marginaliserede maskuliniteter synes ufærdig, og hun giver for få oplysninger til at begrebet er operationaliserbart. Jeg mener dog at begrebet har analytisk potentiale, og jeg supplerer derfor begrebets karakteristik med indsigter fra Judith Butlers analyse af den interkønnede person Herculine Barbins dagbøger og lægejournaler (Butler 1999, 127-144). Herculine blev opdraget som kvinde, men blev som voksen tvunget til at skifte køn til mand. Denne påtvungne kønsidentitet kunne Herculine ikke forenes med og hun⁸ blev drevet til selvmord. Ifølge Butler var Herculines køn for komplekst til at kunne rummes af kulturen som et subjekt der kan repræsentere sig selv, og Herculines køn blev derfor uerkendbart. Sådan mener jeg også at Connells marginaliserede maskuliniteter kan forstås: som maskuliniteter der er for komplekse til at kulturen kan italesætte dem og derfor bliver uerkendbare. Marginaliserede maskuliniteter er kaosmagter der gør oprør med og truer kønsordenen, og de bliver derfor holdt i uerkendbarheden.

I analysen anvender jeg Connells maskulinitetsteori til at undersøge hvilke typer af maskulinitet der bliver repræsenteret i forbindelse med norrøne fester. For at identificere karakterer der inkarnerer hegemonisk maskulinitet, har jeg i kildematerialet blik for karakterer, der, jf. Evans' fund, er kampdygtige, viser vilje til at udøve hævn, udviser ansvarlighed for deres handlinger, og indgår i seksuelle

⁸ Butler omtaler i *Gender Troubles* (1999) Herculine Barbin med 's/he', mens jeg har valgt pronomenet 'hun' da dette stemmer overens med Herculines henvisninger til sig selv i sine dagbøger.

praksisser på moderat vis, og som ikke anses som afvigende. Jeg undersøger samtidig hvilke karakterer der positioneres op imod og ikke lever op til idealet om hegemonisk maskulinitet og derfor inkarnerer underordnet maskulinitet. For at identificere meddelagtig maskulinitet i kildematerialet, er jeg opmærksom på karakterer der støtter og drager fordel af hegemonisk maskulinitet og dermed er med til at opretholde den patriarkalske orden. Endelig har jeg blik for karakterer som inkarnerer uerkendbare former for maskulinitet og som skubbes ud i marginen og dermed inkarnerer marginaliseret maskulinitet.

For at undersøge hvordan maskulinitet konstrueres, nedbrydes og forhandles til norrøne fester, vil jeg supplere min teoretiske ramme med Judith Butlers performativitetsteori. Ifølge Butler (Butler 1999, 45) konstrueres køn gennem udførelsen af gentagelige handlinger. Det er således subjektets deltagelse i gentagelige handlinger der er bestemmende for hvorvidt et subjekt opnår en erkendbar identitet. Således er køn ikke noget man er eller har men noget man 'gør'. Et centralt begreb i Butlers performativitetsteori er 'agens' som italesætter det råderum et subjekt har til at deltage i de gentagelige handlinger (Butler 1999, 198). Ikke alle subjekter har lige adgang til de samme handlinger, og denne begrænsning eller frihed påvirker subjektets adgang til en erkendbar identitet.

Analyse af norrøn fest og maskulinitet

Pórrs brudedefærd og maskulinitet

I dette afsnit vil jeg analysere Pórrs maskulinitet(er) i digtet *Brymskviða*, men før jeg går til digtet, vil jeg kort skitsere hvordan Pórr generelt skildres i de norrøne myter. Disse skildringer tegner ham nemlig som en figur der i udgangspunktet er ærkeeksemplet på hegemonisk maskulinitet i norrøn kultur. Pórr optræder i et væld af norrøne kilder og han var formentlig den mest kendte gud i norrøn religion (Lindow 2020, 1051). Et gennemgående træk i skildringerne af Pórr er hans fysiske styrke og kampdygtighed (se f.eks. *Brymskviða*; *Skáldskaparmál* 17-18; *Gylfaginning* 45-49; *Hymiskviða* (*Hymerskvadet*); *Husdrápa*). Pórr er en handlingens mand som aldrig tøver med at gribe sin hammer og dræbe fjender der står i vejen for ham og kosmos' stabilitet. For Pórr gælder det at angreb er det bedste forsvar, og han er dermed gudernes vigtigste beskytter mod de farlige jætter. Hvis vi sammenfatter de karakteristikker af Pórr som tilbydes i eddadigtene og i Snorra Edda (*Gylfaginning* og *Skáldskaparmál*), får vi at vide at Pórr udviser kampdygtighed og heltemod, han tøver aldrig med at udøve hævn, og han er oprigtig og pålidelig. Han har desuden et smukt udseende: han er rødskægget (*Bárðar saga Snæfellsáss* 8 (*Sagaen om Bárð Snæfjeldsás*)), har hår smukkere end guld (*Prologus* 3), og et stærkt blik (*Gylfaginning* 44; 48). En vigtig forudsætning for Pórrs mulighed for at udvise hegemonisk maskulinitet er dog at han er i besiddelse af hammeren Mjöllnir (Mjølner). Mjöllnir er Pórrs vigtigste attribut og redskab til at udøve hævn og kæmpe og er derfor tæt forbundet med Pórrs ære. I det norrøne samfund var ære en grundsten i det etiske værdisystem. Æren var bundet op på en persons integritet og

skulle konstant vindes, opretholdes og genoprettes gennem (voldelige) hævnakter. Våben har været essentielle for at individet kunne opnå og genvinde ære i tilfælde af krænkelser, og uden Mjöllnir er Þórr ikke i stand til at opretholde sin ære.

Digtet *Þrymskviða* åbner med at Þórr vågner og opdager at Mjöllnir er blevet stjålet imens han sov. Þórr har dermed lidt et ærestab, og for at genvinde sin ære skal Mjöllnir hurtigst muligt tilbage i Þórrs hænder. For at finde ud af hvad der er sket, rejser Þórrs følgesvend Loki (Loke) til jætternes verden. Han erfarer at det er jætten Þrymr (Trym) som har stjålet hammeren, og at Þórr kun kan få hammeren tilbage hvis den smukke frugtbarhedsgudinde Freyja bliver gift med jætten. Loki og Þórr går derfor resolut til Freyja og beordrer at hun gifter sig med Þrymr. At dette er en alvorlig krænkelse af gudindens ære, ses ved at Freyjas vrede får gudernes sale til at skælve og hendes vigtigste attribut, halssmykket Brisingamen, brister. Freyja vil under ingen omstændigheder giftes med en jätte.

Det er et kendt motiv i norrøne myter at Freyja er begæret af jætterne, men at jætter er uværdige ægtefæller for gudinder og guder. Guderne tager gerne jættekvinder som elskerinder (hvilket har frugtbare udfald i form af f.eks. mjød der giver poetiske evner og sønner der løser fremtidige kriser), men ægteskaber mellem guder og jætter er ikke just frugtbare eller ideelle. Både Freyjas far og bror gifter sig med jættekvinder, men begge ægteskaber skildres i myterne som et slags modbillede til det ideelle samfund. Freyjas far, frugtbarhedsguden Njörðr (Njord), gifter sig med jættekvinden Skaði (Skade), men ægteskabet giver ingen børn og ægtefællerne kan ikke enes om hvor de skal bo, så de ender med at bo hver for sig (*Gylfaginning* 23). Freyjas bror, frugtbarhedsguden Freyr (Frej), sender sin tjener Skírnir (Skirner) til jætternes verden for at tvinge jættekvinden Gerðr (Gerd) til at gifte sig med Freyr. Gerðr accepterer ægteskabet efter at Skírnir har truet hende på livet og truet med at kaste alverdens forbandelser imod hende. Forbandelserne vil blandt andet tvinge Gerðrs begær til at være rettet mod en trehovedet jätte, og hun vil ikke begære andre, bedre partnere. Samtidig vil hun have et voldsomt seksuelt begær som aldrig kan tilfredsstilles (Cole 2021; *Skírnismál* 29-36). Snorri Sturluson fortæller i *Heimskringla*, hvor guderne skildres som mennesker, at Freyr og Gerðr fik et enkelt barn, men ingen andre kilder fortæller at ægteskabet var frugtbart. Flere myter peger altså på at et ægteskab mellem guder og jætter er uhensigtsmæssigt, og at et ægteskab mellem Freyja og Þrymr ville resultere i både et fuldkomment identitetstab for frugtbarhedsgudinden og i en frugtbarhedskrise. Þórrs villighed til at gifte Freyja bort i bytte for hammeren indikerer at Þórr har mistet sin status som hegemonisk maskulin. For at være hegemonisk maskulin skal man udvise ansvarlighed og være villig til at udøve hævn; men ved at bortgifte Freyja pålægger Þórr hende at skaffe Mjöllnir hjem imens han forbliver passiv hjemme i Asgård og venter på at hun ordner hans problem. Þórr udliciterer altså ansvaret for Mjöllnirs tilbagekomst til Freyja og udviser ikke villighed til at hævne sig på jætterne. Selv hvis Freyja havde indvilliget i Þórrs forslag og giftede sig med Þrymr, ville denne løsning aldrig være god på lang sigt. Þórr ville ganske vist få sin hammer igen men ikke sin ære og hegemoniske maskulinitet, og som gud er han ikke meget bevendt uden sin

ære. Det ville derfor aldrig have været en gangbar løsning at gifte Freyja bort. Þórr må selv skaffe hammeren tilbage.

Alle guder samles derefter og drøfter hvordan de i stedet skal få hammeren hjem, og Heimdallr (Hejmdal) foreslår at Þórr klæder sig ud som Freyja i brudetøj og selv rejser til jætternes verden. Til det protesterer Þórr 'Mig vil aserne kalde umandig, hvis jeg lader mig binde i brudeslør'⁹ (*Þrymskviða* 17). 'Umandig' er min oversættelse af den norrøne *níð*-fornærmelse *argr* som er den mest krænkende fornærmelse i norrøn kultur. Adjektivet og dets tilhørende substantiv *ergi* er svært at oversætte og der findes omtrent lige så mange oversættelser og fortolkninger som fortolkere. En sammenfatning af fortolkningerne giver dog en forståelse af *argr* som en ekstremt nedsættende betegnelse for en mand hvis adfærd associeres med det kvindelige køn (se f.eks. Halvorsen 1959, 9-10; Meulengracht Sørensen 1980; Solli 2002, 155; Heggstad, Hødnebo & Simensen 2008, 44, 139; Sigurðardóttir et al. 2019). Flere forskere argumenterer også for at der i fornærmelsen ligger en implicit anklage om at være seksuelt afvigende, fx at have en overdreven sexlyst eller at være den passive part i et samleje mellem to mænd (Halvorsen 1959, 9-10; Meulengracht Sørensen 1980, 122-123; Solli 2002, 155; "ergi" i *ONP: Ordbog over det norrøne prosasprog* 2019). Ifølge Preben Meulengracht Sørensen (1980, 23) begrundes denne association med, at hvis en mand underkaster sig en anden mand i seksuel henseende, vil han også gøre det i andre henseender. At blive beskyldt for *níð* kunne i det norrøne samfund resultere i absolut ærestab og ende med udelukkelse fra offentlige embeder, ægteskab, og landsforvisning (idem 20, 105). *Argr* mænd i det norrøne samfund var altså med Connells begreb underordnede mænd som blev ekskluderede, stigmatiserede, og undertrykt af hegemoniske mænd. Når Þórr i *Þrymskviða* udtrykker bekymring for at blive anset som umandig, er han altså bekymret for det absolutte ærestab der ligger i *argr* beskyldningen. Hvis han iklæder sig tøj der associeres med kvinder, vil hans fæller have ret til at kalde ham *argr*, og han risikerer dermed at miste sin sociale position og sin maskuline og seksuelle identitet. Han vil også forbryde sig imod kriteriet for hegemonisk maskulinitet der påbyder at man aldrig indgår i afvigende seksuelle praksisser.

Þórrs protester er derfor velbegrundede - men de kommer for sent. Jeg vil nemlig mene at Þórr allerede er bragt i en position hvor han kan kaldes *argr*. Ved at være villig til at imødekomme Þrymr's ønske om at gifte Freyja bort til jætten, har Þórr allerede underkastet sig en anden. I det norrøne samfund var det mænds ret at bestemme hvem deres kvindelige slægtninge skulle giftes med, men Þórr overlader denne ret til en fremmed anden mand. Þrymr fratager altså Þórr råderummet til at deltage i en gentagelig handling der associeres med maskulinitet, og Þórr har derfor allerede på dette punkt en adfærd som associeres med umandighed/*ergi*. At Þórr underkastes andre mænd understreges i strofen efter Þórrs protest, hvor Loki siger 'Ti du, Þórr, med de ord! Snart vil jætter bo i Asgård, medmindre du din hammer får med dig hjem' (*Þrymskviða* 18), og Þórr siger derefter ikke et eneste ord resten af digtet. Þórr får frataget sin udsigelsesmulighed. De andre guder begynder derfor at forklæde Þórr som Freyja. De

⁹ Alle oversættelser er mine egne.

giver ham brudeslør og kvindetøj på, binder nøgler i et knippe om ham og hænger Brisingamen om hans hals (som nu er intakt igen). Iført kvindetøj deltager Þórr i hvad Butler kalder en gentagelig handling, og denne gentagelige handling konstruerer hans køn imod det feminine. Þórr har nu for alvor mistet sin status som hegemonisk maskulin og han inkarnerer i stedet det han frygtede: en underordnet maskulinitet. Han er undertrykt af dominerende maskuliniteter som Þrymr, Loki og Heimdallr, og han er placeret nederst i kønshierarkiet. Han har sågar mistet sin stemme.¹⁰

Þórrs tab af hegemonisk maskulinitet er ikke ensbetydende med at digtet nu anser ham som helt fri for maskulinitet og som en kvinde. *Þrymskviða* insisterer på at Þórr stadig bibeholder dele af sin maskulinitet. Fx forvandler Loki sig til en tjenestepige¹¹ og siger 'vit skulum aka tvau í jötunheima' (vi to skal køre til jætters verden) (*Þrymskviða* 20). Numeralet *tvau* (to) er bøjet i neutrum hvilket betyder at det refererer til en mand og kvinde. Den ene af Loki og Þórr opfattes altså af grammatikken som en mand og den anden som en kvinde. Sammen rejser de til bryllupsfest i jætters verden hvor de tages imod af Þrymr. Under festen vækker Þórrs enorme sult og tørst og hans skræmmende øjne undren hos Þrymr som ikke forbinder sin bruds adfærd med hvad man kunne forvente af en gudinde. Þórrs appetit og frygtelige øjne associeres altså ikke med femininitet men er snarere indikationer på intakte dele af Þórrs maskulinitet. Digtet understreger altså til bryllupsfesten at Þórr har intakte maskulinitetsmarkører, men gør ikke tilsvarende noget ud af at gøre opmærksom på hvorvidt Lokis maskulinitet er intakt i hans forklædning. Numeralet *tvau* i strofe 20 kan altså henvise til Þórr som manden og Loki som kvinden, og understrege at Þórrs maskulinitetstab ikke er komplet. Han er maskulin, men underordnet frem for hegemonisk. På den anden side kan *tvau* også være en grammatisk pointe der understreger at hverken Þórr eller Lokis køn er entydige, og at digtet selv og dets lyttere bør så tvivl om begges kønsidentiteter.

Da Loki tidligere i digtet møder festens vært Þrymr for at finde ud af hvad der er sket med Mjöllnir, sidder Þrymr på en høj omgivet af mære og hunde med guldhalsbånd. Han fortæller Loki at han har begravet Mjöllnir dybt under jorden. Det at herskere sidder på en høj, *sitja á haugi*, er et kendt motiv i norrøn litteratur. Det er kun konger som sidder på høje, og det gjorde de muligvis for at udvise deres magt og autoritet offentligt (Sundqvist 2016, 493). Når *Þrymskviða* derfor skildrer Þrymr siddende på en høj, indskrives han i et kendt litterært motiv der skal konstruere ham som en magtfuld hersker. Mens Þrymr sidder overlegent på højen, er Mjöllnir placeret så langt under jorden at den er utilgængelig. Hvis guderne skal have hammeren tilbage, må de altså gå til Þrymr og indgå en forhandling med ham, og Þrymr er i en position til at

¹⁰ I sin vejledning til retorisk kritisk metode minder bibelforskeren Phyllis Trible (1994, 101-106) om at vi skal være opmærksomme på hvem der får adgang til at tale når vi studerer fortidige kilder. Muligheden for at tale har konsekvenser for adgangen til repræsentation i kilderne.

¹¹ Dette gør han uden kvaler. Loki mærker tydeligvis ikke de samme forventninger til at inkarnere hegemonisk maskulinitet som Þórr gør. En analyse af og forklaring på dette er for omfangsrig til denne artikel, men et muligt afsæt kunne være at se Loki ud fra Deleuze og Guattaris rhizomatiske teori og positive forståelse af begær udfoldet i værket *Tusind Plateauer* (2005). I dette perspektiv kan Loki anses som en rhizomatisk figur der tegner eksperimentelle linjer som skal bidrage til kulturens udvikling, udfoldelse og overlevelse.

kræve hvad som helst i løsesum. Han bliver positioneret som en magtfuld, hegemonisk hersker. I strofe 23 siger han 'af skatte har jeg nok, af gods har jeg nok, kun mener jeg at Freyja mangler'. Han har ved en aktiv handling stjålet noget dyrebart fra den mægtige gud Þórr, og nu undertvinger han alle Freyjas mandlige slægtninge ved at fratage dem deres ret til at vælge hendes partner. Til bryllupsfesten benytter Þrymr anledningen til at vise sin rigdom og magt. Han har guldhornede køer og sorte okser, masser af dyrebare skatte, og han stiller rigeligt mad og drikke frem til sine gæster. Han investerer altså betydeligt i festen og konstruerer ved sin investering en magtfuld status.

Þrymr positionerer sig som overlegen og magtfuld; men han inkarnerer ikke den form for hegemonisk maskulinitet som vi ellers forbinder med dominerende mænd i norrøn litteratur. Þrymr har krænket Þórr ved at stjæle Mjöllnir; men han gør det gennem list i det skjulte. Det kunne synes heltemodigt at han stjal så værdifuld en genstand fra en mægtig gud; men tyveriet blev begået imens Þórr sov og var forsvarsløs. Hammeren blev altså ikke vundet gennem kamp mellem ligemænd, men gennem list hvor Þrymr slipper for at stå til ansvar for sine handlinger. Þrymr udviser heller ingen kampdygtighed selvom han har anskaffet sig det mest magtfulde våben i verden. I stedet begraver han våbnet under jorden. Våbnet forbliver ubrugt, imens Þrymr passivt venter på at guderne efterkommer hans krav. Selvom Þrymr i løbet af digtet undertvinger den mægtige gud Þórr og de andre mandlige guder ved at stjæle hammeren og fratage dem retten til at vælge Freyjas partner, og selvom han undertrykker Freyja ved at tvinge hende til et uværdigt ægteskab, tilskrives han ikke den handlekraft som er typisk for hegemonisk maskulinitet i norrøn litteratur. Han får ganske rigtigt magt over andre mænd og kvinder men han kan ikke legitimere denne dominerende form for maskulinitet.

Jætterne og guderne er ontisk differente og fjender, og flere myter har deres stridigheder som omdrejningspunkt. Som to forskellige grupperinger kan hver gruppe have forskellige maskulinitetsidealer. Ud fra Þrymrs handlinger (og jætter som fx bygmeisteren i *Gylfaginning* 42 og Útgarðaloki i *Gylfaginning* 45-47) opnår jætter hegemonisk maskulinitet gennem list og manipulation. De opnår anerkendelse fra andre jætter og undertvinger underordnede mænd gennem ydmygelser og uretfærdige blændværk. Det er derfor min formodning at når Þrymr stjæler Þórrs hammer, udfordrer han styrkeforholdet mellem guder og jætter og hævder sin egen form for maskulinitet i en gudeverden som har andre maskulinitetsidealer. Til bryllupsfesten inkarnerer han jætternes form for hegemonisk maskulinitet hvor han gennem den ultimative list har undervunnet guderne og fået frugtbarhedsgudinden til brud. Hvor denne form for maskulinitet er hegemonisk blandt jætter, er den marginaliseret blandt aser. Dette vender jeg tilbage til nedenfor.

Þrymrs status som overlegen over aserne er dog midlertidig. Han er for naiv til at indse at han under festen bliver narret af guderne og at hans brud i virkeligheden er Þórr i forklædning. Da vielsesritualet indledes, lægges Mjöllnir i brudens skød. Her griber Þórr chancen og dræber Þrymr med sin hammer og derefter alle andre jætter til gildet – og sådan får Þórr sin hammer tilbage igen. Han genvinder hammeren gennem

de samme midler som jætten brugte til at stjæle hammeren: list og blændværk. Þórr bruger ikke vold og magt som maskulinitetsidealerne i gudernes verden foreskriver; i stedet forstår han at han befinder sig på jætternes domæne og bliver nødt til at efterligne de maskulinitetsidealer som dominerer hos jætterne. Jætterne bliver så at sige slået i deres eget spil. Men lige så snart Þórr får hammeren i sin hånd, genvinder han sin ære og sin mulighed for at udøve hævn. Han tøver ikke med at dræbe Þrymr og de andre jætter og udviser med sin kampdygtighed, heltemod og hævngherrighed at han inkarnerer idealet for hegemonisk maskulinitet som dominerer hos guderne. Denne form for hegemonisk maskulinitet er også den som formentlig dominerede i den kontekst som digtet er konstrueret i. Jeg mener derfor at det er sandsynligt at myten projicerer de maskulinitetsidealer som i det norrøne samfund legitimerede mænds magt over underordnede mænd og kvinder generelt ud på aser og jætter, hvor aserne nødvendigvis må være hegemoniske. Þórr genvinder altså sin status som hegemonisk maskulin efter at have været undertrykt af jætterne, og hans ære blandt aserne er genetableret.

Þrymr mister tilsvarende sin status som overlegen og inkarnerer i stedet marginaliseret maskulinitet. Hans jættemaskulinitet kan anskues som et kontrastbillede til gudernes maskulinitet der truer kulturen. Þrymr er utilregnelig og hans maskulinitet er kompleks. Ved første øjekast kan det synes som om han inkarnerer hegemonisk maskulinitet når han sidder på en høj. Men fordi han er kommet til dette hegemoni gennem illegitime midler som manipulation og snyd, kan han ikke anerkendes som hegemonisk maskulin inden for den kontekst som myten er konstrueret i. På grund af Þrymrs handlinger, er beskytteren af kosmos ikke længere i stand til at udfylde sin funktion, og frugtbarhedsgudinden står til at miste sin frugtbarhed – det er handlinger som truer kulturens normgrundlag. Þrymr inkarnerer en form for maskulinitet der gør oprør mod loven, og sådan et oprør kan kulturen ikke tillade. Hans maskulinitet er for kompleks og farlig til at den kan rummes inden for kulturens kønsorden, og den bliver ramt af hvad Butler benævner 'normativ vold' (Butler 1999, xxi) her i form af mytologisk latterliggørelse. Så selvom Þrymr måske stræber efter magt, understreger digtet at hans farlige form for maskulinitet hører til i marginen væk fra magt og indflydelse.

Ydmygende konkurrencer til jættegilde

Snorri Sturluson fortæller i *Gylfaginning* 46-47 myten om Þórrs deltagelse i en fest hos jætten Útgarðaloki. Þórr, Loki og menneskedrengen Þjálfi ankommer til en enorm fæstning i jætternes verden. Her holdes der fest i hallen hvor store jætter sidder til bords og kongen Útgarðaloki er vært. Kort efter at Útgarðaloki møder Þórr, kommenterer jættekongen Þórrs beskedne størrelse i forhold til de store jætter, og han nævner at han har hørt storslåede fortællinger om Þórrs bedrifter. Han spørger derefter om der er nogle færdigheder som Þórr og hans ledsagere kan overgå de fleste mænd i. Jættekongen lufter på den måde en forventning om at Þórr i de kommende styrkeprøver vil leve op til sit ry. I Þórrs første styrkeprøve skal han tømme et straffehorn (*vítishorn*). Et straffehorn var et stort drikkehorn som en festdeltager skulle tømme hvis han forbrød sig mod husets regler. Da Þórr har drukket af straffehornet tre gange, er hornet næsten

lige så fyldt som før han drak, og Útgarðaloki håner ham for hans uformåen. I den næste styrkeprøve skal Þórr løfte en stor kat, men da han griber om kattens bug og vil løfte den op, skyder katten ryg og han løfter således kun en enkelt pote. Útgarðaloki håner Þórr for hans lille størrelse og styrke, og Þórr bliver vred. I den sidste styrkeprøve skal Þórr brydes mod en gammel kone, hvilket burde være en let udfordring for den stærke gud. Brydekampen går dog som de andre styrkeprøver: jo mere styrke Þórr bruger for at lægge konen ned, desto fastere står hun og efter kort tid tvinger hun Þórr i knæ på det ene ben. Også denne prøve taber den mægtige Þórr, og Útgarðaloki afslutter konkurrencerne og viser Þórr og hans ledsagere til deres pladser ved festbordet. Her fester de hele natten og bliver godt beværtet.

Þórrs semantiske centrum er hans styrke, hvilket betyder at Þórr ikke kan erkendes som Þórr uden styrken (Schjødt 2013, 13). Det er derfor forbavsende at han taber styrkeprøverne, for det rækker ved selve kernen af hans identitet. Uden evne til at udvise fysisk styrke og kampdygtighed kan han ikke inkarnere hegemonisk maskulinitet. Konkurrencerne han prøves i, er desuden relaterede til gentagelige handlinger som associeres med en krigerisk form for maskulinitet som Þórr også forbindes med. I *Gylfaginning* 41 beskrives Óðinns dødsrige for faldne krigere, Valhal, der formentlig konnoterer det ideelle aristokratiske festdomæne i det norrøne samfund. De døde krigere tilbringer hver dag med at slås og forberede sig på den store krig ved verdens undergang, mens de bruger aftenerne på at feste med uendeligt megen mad og drikke (*Gylfaginning* 34). Kamp og druk var altså højagtede aktiviteter og gentagelige handlinger som var tæt forbundne med den maskuline krigerkult, og som konstruerede individets køn imod det maskuline. Det er således aktiviteter man forventer at Þórr mestrer. Så da Þórr taber prøverne, mislykkes han i at udføre gentagelige handlinger der gør ham erkendbar som maskulin kriger, ligesom han mislykkes i at udvise den styrke der gør ham erkendbar som guden Þórr. Han mister altså sin identitet og status som hegemonisk maskulin.

Dagen efter styrkeprøverne fortsætter festen, og både guder og jætter sidder til bords og skænkes mad og drikke i rigelige mængder. Da Þórr og hans ledsagere vil rejse videre, fortæller Útgarðaloki at Þórr aldrig må komme på besøg igen, og hvis Útgarðaloki havde kendt til omfanget af Þórrs kræfter, var han aldrig blevet lukket ind hallen. Útgarðaloki afslører at hornet som Þórr drak af var forbundet til havet, og at Þórr har drukket havet så tørt at der er opstået det som kaldes forstrand. Katten som Þórr løftede var slet ikke en kat men i stedet det mægtige kaosmonster Midgårdsslangen. Den gamle dame som Þórr skulle brydes mod var i virkeligheden alderdommen selv. Ælde, som burde bringe alle til fald, kunne kun få Þórr til at falde på det ene knæ. Det viser sig altså at Þórr og hans ledsagere er blevet narrede. Konkurrencerne var indhyllede i synsbedrag og i virkeligheden klarede Þórr styrkeprøverne over al forventning. Da Þórr lærer sandheden, griber han hammeren og skal til at dræbe Útgarðaloki, men før han ved af det er både Útgarðaloki og fæstningen væk.

Ligesom Þrymr skildres Útgarðaloki som en jätte der higer efter status og magt. Han er som konge festens vært og han sørger for at der er rigeligt med mad og drikke

til festen. Ifølge Dietler er dette en omkostningsfuld affære som har til formål at konstruere og vise magt og høj status. Gennem fortællingen har Útgarðaloki travlt med at positionere sig selv og jætterne op imod Þórr. Han griber enhver chance for at proklamere at han og jætterne er meget større, mægtigere og dygtigere end Þórr, og på den måde forsøger han at synliggøre en magtforskel imellem dem. Denne magtforskel tydeliggøres endnu mere til festens konkurrencer hvor gæsterne oplever ydmygende tab til de tilsyneladende mere kompetente jætter. Útgarðaloki bruger festens anledning til at forsøge at positionere sig selv som overlegen, som om han, ligesom Þrymr, ønsker at inkarnere hegemonisk maskulinitet. Til festen placeres hans gæster gennem styrkeprøverne nederst i hierarkiet, mens han selv positioneres som større og mere kompetent. Ved at afholde styrkeprøverne skabes et rum til festen hvor de ontisk differente gæster konstrueres som underordnede maskuliniteter, mens Útgarðaloki tilsyneladende er hegemonisk. De andre jætter i Útgarðalokis hal inkarnerer meddelagtig maskulinitet jf. jætternes maskulinitetsidealer. Selvom de formentlig ved at konkurrencerne er blændværk, bedømmer de at gæsterne taber konkurrencerne og bakker dermed Útgarðaloki op ved at være meddelagtige i hans snyd. De sætter ikke spørgsmålstegn ved at Útgarðaloki giver sine gæster vanære på uretfærdig vis. Men ligesom med Þrymr lever Útgarðaloki ikke op til asernes kriterier for hegemonisk maskulinitet og han opnår aldrig den status blandt aserne som han higer efter.

Som betingelse for at Þórr og hans ledsagere kan gæste jættekongens hal, skal de bevise deres kunnen i styrkeprøver. Útgarðaloki selv stiller dog ikke op til styrkeprøverne, og selvom prøverne kunne give anledning til at Útgarðaloki kunne udvise kampdygtighed og heltemod i brydningen mod Þórr, udliciterer han opgaven til alderdommen. Han har også flere muligheder for at være oprigtig og udvise ansvarlighed for sine handlinger. Han kunne have udarbejdet styrkeprøverne på retfærdig vis uden manipulation, og da han afslører for Þórr hvordan styrkeprøverne i virkeligheden er gået til, kunne han have taget ansvar for det bedrageri han har begået. I stedet flygter han da Þórr vil tage hævn og dræbe ham. Han vælger en kujonagtig udvej og afskriver sig dermed ultimativt en status som hegemonisk maskulin som kan anerkendes blandt aserne. Omvendt genvinder Þórr sin status som hegemonisk maskulin. Han har til festen fået stor vanære, men efter Útgarðalokis afsløringer står det klart at Þórrs styrke er uden sidestykke. Ikke engang alderdom kunne få bugt med ham. Þórr udviser også ansvarlighed og villighed til at udøve hævn. Der er begået grov uret mod ham og han reagerer straks med at gribe hammeren og slå ud efter Útgarðaloki som dog allerede i det øjeblik er væk. Men selvom Útgarðaloki slipper væk og retfærdigheden ikke sker fyldest som til Þrymrs brudefest hvor Þórr dræber alle jætter, er ingen i tvivl om Þórrs intentioner og evner til at begå retmæssig hævn. Þórr får sin identitet tilbage og genvinder sin status som hegemonisk maskulin.

Útgarðaloki inkarnerer på den anden side marginaliseret maskulinitet jf. maskulinitetsidealerne ud fra de normer der diskursivt præger myten. Han er manipulerende og utilregnelig og udgør på den måde en trussel imod kulturen. Han tilbyder et kontrastbillede til Þórrs maskulinitet og inkarnerer en form for maskulinitet der gør oprør

mod moral og kulturen normgrundlag. Kulturen ville bryde sammen hvis de synsbe-
drag og manipulationer som Útgarðaloki praktiserer, herskede, da man ikke ville
kunne stole på nogen eller noget. I skrøbelige samfund er tillid, moralske forpligtelser
over for hinanden og opretholdelse af kulturens normgrundlag afgørende for kultu-
rens overlevelse, og Útgarðalokis form for oprørske maskulinitet er dermed for farlig
til at kulturen kan rumme den. Ligesom Þrymr rammes Útgarðaloki af normativ vold
i form af mytologisk latterliggørelse, og myten lader ham forsvinde helt ud af fortæl-
lingen hvor han ikke udgør en trussel. Dette fund viser at Dietlers magtcentrerede for-
ståelse af fest er snæver. Fest handler ikke kun om spil om magt, men også om evalu-
ering og opretholdelse af det normgrundlag der skal sikre kulturen overlevelse.

Sammenfatning af norrøn maskulinitet og norrøne fester

De to myter som jeg har analyseret er ikke historiske beretninger om fester i norrøn
religion, men da jeg antager at myter er produceret af mennesker til at besvare kon-
krete behov og adressere et kaos som mennesker ønsker at navigere udenom (se Dele-
uze & Guattari 1994, 16 og Grosz 2011, 78), afspejler myter strukturer, værdier og mo-
tiver der eksisterede i kulturen. Jeg mener derfor at sammenholdt med hvad vi ved
om norrøne fester, som jeg redegjorde for i det forskningshistoriske afsnit, kan de to
analyserede myter give et overordnet indblik i hvad man kunne forvente til norrøne
fester.¹²

Festerne i *Brymskviða* og *Gylfaginning* 46-47 er i tråd med Becks beskrivelse af nor-
røne fester og Dietlers karakteristik af festers funktion. Til begge fester samles mange
gæster og indtager den mad og drikke som Þrymr og Útgarðaloki har investeret i til
festernes formål. Det er en omkostningsfuld affære der konstruerer værternes magt og
status. I *Brymskviða* er festens omdrejningspunkt et ægteskab mellem personer fra to
rivaliserende, ontisk differente grupper. Ægteskabet kunne have været anledning til
at en alliance blev etableret mellem jætter og guder men fordi ægteskabet er sat i stand
med illegitime midler, og fordi gommen er en uværdig partner for bruden, opfatter
guderne ægteskabet som en krænkelse. Her styrkes intet fællesskab mellem de to ri-
valiserende grupper. I stedet bliver asernes normgrundlag som herskede før festen,
bekræftet og opretholdt. Til festen foregår der flere ting som overskrider det hverdags-
lige liv og de kulturelle normer: igennem list har en jätte skaffet sig en gudinde som
brud, en krigsgud og kaosbekæmper er uden sit våben, og selv samme gud er udklædt
som en kvinde. Festen bliver et domæne hvor overskridelser testes og det potentielle

¹² Det er én sag hvorvidt myterne, i kraft af at være myter, i princippet kan fortælle noget om
virkeligheden. En anden sag er at myterne som jeg analyserer, er nedskrevet i håndskrifter i
den kristne middelalder et par århundreder efter norrøn religion ophørte. Det er derfor dis-
kuteret i forskningen hvorvidt myter overleveret i håndskrifter produceret i en senere, kristen
kultur kan anses som pålidelige kilder til førkristen kultur. Af pladshensyn vil jeg undlade at
diskutere dette komplekse spørgsmål her. I stedet vil jeg henvise til Jens Peter Schjødts artikel
"Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?" (2007) som jeg lægger mig i forlængelse af.

kaos der truer kulturen, synliggøres. Kaosbekæmperen kan på grund af overskridelserne ikke længere bekæmpe kaos, og frugtbarhedsgudinden står til at giftes ind i et potentielt sterilt ægteskab. Det kaos der udfolder sig til festen i *Brymskviða*, synliggør hverdagens grænsedragninger og normgrundlag som sikrer kulturens overlevelse. Det bliver tydeligt at sådan et kaos ikke kan herske uden for festens domæne, og festen er derfor et rum som styrker og bekræfter den orden der hersker uden for festen.

Både Dietler og Ceolin fremhæver det konkurrencemæssige element til fester. Sådan et element skildres konkret i *Gylfaginning* 46-47 hvor værten Útgarðaloki bruger kneb der ydmyger hans modstandere. Ligesom i *Brymskviða* er den almindelige orden vendt på hovedet under jættesten. Normalt er det Þórr der bekæmper jætter, men til festen er det jætter der bekæmper Þórr. Igen udfolder der sig et kaos som synliggør de normer og strukturer der sikrer kulturens overlevelse i hverdagen. Konkurrencerne synliggør magtforhold og forstærker den sociale orden. I tilfældet med *Gylfaginning* 46-47 foranlediges man først til at tro at konkurrencerne synliggør jætters magt over guderne. Men da festen er slut og det viser sig at konkurrencerne er bedrag, synliggør konkurrencerne i stedet at Þórr er mægtigere end først antaget. Den sociale orden er blevet bekræftet og forstærket.

Ifølge Dietler er det særligt kategorien køn som til fester transformeres og synliggøres for at markere og naturalisere samfundets kønsorden. I *Brymskviða* og *Gylfaginning* 46-47 er det især Þórrs køn der undergår en sådan transformation. Þórr som repræsentant for den norrøne, hegemoniske maskulinitet bliver ydmyget, kvindagtiggjort og narret. Han mister sin hegemoniske maskulinitet, sit køn og sin identitet, og kan dermed ikke længere leve op til sit ansvar som kosmosbeskytter. I stedet overtager jætterne der som kaoskræfter repræsenterer en ansvarsløshed og kujonagtighed som truer kulturens normgrundlag. Til festerne udfolder der sig en krise hvor det hegemoniske maskulinitetsideal er visket bort og ikke længere kan slå ned på marginaliserede maskuliniteter. De to myter eksperimenterer altså med det hegemoniske maskulinitetsideal, og netop sådan et eksperiment kan lade sig gøre i et festdomæne som i forvejen er kendetegnet ved at hverdagens grænser overskrides. Ved at betvivle det hegemoniske maskulinitetsideal i et midlertidigt rum, bliver idealets funktion i samfundet markeret. De gentagelige handlinger som Þórr indgår i og som afmaskuliniserer ham, afgrænser maskulinitetsidealet og tydeliggør hvilken kønsorden, kulturen kan rumme og støtte. Begge myter ender med at Þórr i slutningen af festerne genvinder sin status som hegemonisk maskulin, og han etableres som stærkere end da festerne begyndte. Den ideelle kønsorden og det hegemoniske maskulinitetsideal opretholdes.

Dietler har altså ret i at magt er et vigtigt perspektiv på fest. Festen tilbyder et domæne hvor rivaliserende grupper er til stede i samme rum, og hvor deltagere kan afgøre, legitimere og videregive information om de magtkampe og opgør som udspiller sig ved festen. Men som min analyse viser, er magtperspektivet ikke det vigtigste ved festen. I stedet er det mere grundlæggende for festens funktion at den bekræfter og styrker en gruppes normgrundlag og sammenhold.

Om transformationen af maskulinitet også skete til norrøne fester uden for myterne, kræver inddragelse og analyse af et større kildemateriale som informerer om

den norrøne kultur. Jeg kan dog kort nævne *Njáls saga* 31 hvor Gunnar som gæst hos en konge skal dyste mod kongens mænd i forskellige idrætter, for at finde ud af, hvem der er den mægtigste. For nu vil det være for vidtrækkende at konkludere at udfordringen af maskulinitetsidealer kendetegnede den norrøne fest generelt, selvom der er påfaldende mange eksempler i norrøn litteratur på sådanne handlingsforløb. Dette kan dog også skyldes at de fortællinger som er blevet overleveret til i dag, generelt er optagede af konflikter og drama. Udramatiske tekster som beretter om rutiner og, for tekstens kontekst, almen viden, er ikke narrativt overlevelsedygtige. Desuagtet viser mine analyser at den norrøne fest var et domæne hvor man i myterne troværdigt kunne forestille sig at maskulinitetsidealer blev udfordret.

LITTERATURLISTE

Primærlitteratur

Bárðar saga Snæfellsáss

1991 in: Þórhallur Vilmundarson & Bjarni Vilhjálmsson, eds., *Íslenzk fornrit 13*, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík.

Brennu-Njáls saga

1954 in: Einar Ól. Sveinsson, ed., *Íslenzk fornrit 12*, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Eyrbyggja saga

1935 in: Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson, eds., *Íslenzk fornrit 4*, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Gylfaginning

2005 Snorri Sturluson, in: Anthony Faulkes, ed., *Edda: Prologue and Gylfaginning*, anden udgave, Viking Society for Northern Research, London.

Heimskringla I

2002 in: Bjarni Aðalbjarnarson, ed., *Íslenzk fornrit 26*, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Húsdrápa

2017 'Ulfr Uggason', ed. og overs. Edith Marold, in: Kari Ellen Gade & Edith Marold, eds., *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, III: Poetry from Treatises on Poetics*, Brepols, Turnhout, 402-424.

Hymiskviða

2014 in: Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason, eds., *Eddukvæði 1: Goðakvæði*, Hið Íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Laxdæla saga: Halldórs þættir Snorrasonar: Stúfs þátrr.

1934 in: Einar Ól. Sveinsson, ed., *Íslenzk fornrit 5*, Hið Íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Prologus

2005 Snorri Sturluson, in: Anthony Faulkes, ed., *Edda: Prologue and Gylfaginning*, anden udgave, Viking Society for Northern Research, London.

Skáldskaparmál

1998 Snorri Sturluson, in: Anthony Faulkes, ed., *Skáldskaparmál*, Viking Society for Northern Research, London.

Skírnismál

2014 Ed. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason, *Eddukvæði 1: Goðakvæði*, Hið Íslenska fornritafélag, Reykjavík.

Prymskviða

2014 in: Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason, eds., *Eddukvæði 1: Goðakvæði*, Hið Íslenska fornritafélag, Reykjavík.

Sekundærlitteratur

Abram, Christopher

2023 "The Nordic Beowulf by Bo Gräslund (review)", *Arthuriana*, 33 (2): 183-185.
<https://doi.org/10.1353/art.2023.a903766>.

Bandlien, Bjørn

2005 *Man or Monster: Negotiations of Masculinity in Old Norse Society*, ph.d.-afhandling, Universitetet i Oslo.

Barad, Karen

2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, North Carolina.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>

Beck, Heinrich

2010 "Mahlzeiten", in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, De Gruyter, Berlin, 171-175.

Brather, Sebastian et al., eds

2010 *Germanische Altertumskunde Online. Kulturgeschichte bis ins Frühmittelalter - Archäologie, Geschichte, Philologie*, De Gruyter, Berlin;
<https://doi.org/10.1515/gao>

Butler, Judith

1999 *Gender Trouble*, Routledge, New York.

Ceolin, Martina

2022 "The Practice of Feasting in Medieval Iceland", in: Viktória Gyönki & Andrea Maraschi, eds., *Food Culture in Medieval Scandinavia*, 223-240,
<https://doi.org/10.2307/j.ctv2rr3gdp.16>

Cole, Richard

2021 "The Threat of Induced Desire in Skírnismál", in: Jürg Glauser & Pernille Hermann, eds., *Myth, Magic, and Memory in Early Scandinavian Narrative Culture: Studies in Honour of Stephen A. Mitchell*, Brepols, Turnhout, 91-109.
<https://doi.org/10.1484/M.AS-EB.5.121335>

Connell, R. W.

2005 *Masculinities*, 2. ed., udgave, Polity Press, Cambridge.

Deleuze, Gilles, & Félix Guattari

1994 *What Is Philosophy?*, overs. Hugh Tomlinson & Graham Burchell, Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

2005 *Tusind Plateauer*, overs. Niels Lyngsø, Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskoler, København.

Dietler, Michael

2011 "Feasting and Fasting", in: Timothy Insoll, ed., *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford University Press, 179-194.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199232444.013.0014>

Eriksen, Marianne Hem

2023 "Of Bodies and Buildings: Rituals in the Halls of the Vikings", in: Leszek Gardela, Sophie Bønding & Peter Pentz, eds., *The Norse Sorceress*, Oxbow Books, Oxford, 73-86. <https://doi.org/10.2307/jj.5699282.12>

Evans, Gareth Lloyd

2015 *Models of Men: The Construction and Problematization of Masculinities in the Íslendingasögur*, ph.d.-afhandling University of Oxford.

2019 *Men and Masculinities in the Sagas of Icelanders*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198831242.001.0001>

Foucault, Michel

1994 *Viljen til Viden: Seksualitetens historie 1*, Det lille forlag.

Grosz, Elizabeth

2011 *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1515/9780822394433>

Gräslund, Bo

2018 *Beowulfkvädet - Den nordiska bakgrunden*, Kung. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Uppsala.

2020 "Beowulf – The Scandinavian background. A summary", in: Charlotta Hillerdal & Kristin Ilves, eds., *Re-imagining Periphery*, Oxbow Books, 125-134.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv138wt08.15>

Halvorsen, Eyvind Fjeld

1959 "Ergi", *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind 4, Rosenkilde og Bagger, København, 9-10.

Hegstad, Leiv, Finn Hødnebo & Erik Simensen

2008 *Norrøn ordbok*, Det norske samlaget, Oslo.

Hoops, Johannes

1911-19 *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, K. J. Trübner, Strasbourg.

Jóhanna Katrín Friðriksdóttir

2020 *Valkyrie: the women of the Viking world*, Bloomsbury, London.
<https://doi.org/10.5040/9781350137110>

Jørgensen, Emma C. Sørle

2023 "Old Norse Women's Use of Sacred Textures in Crisis Situations", *Postscripts* 14 (1), 11-37. <https://doi.org/10.1558/post.25996>

Lindow, John

- 2020 "Pórr", in: Anders Andrén, John Lindow & Jens Peter Schjødt, eds., *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures: Volume 1: Basic Premises and Consideration of Sources*, Brepols, Turnhout, 1051-1122.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116968>

Lundager Jensen, Hans J.

- 2024 "I begyndelsen var festen? Fest, ritual og religion", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 76. <https://doi.org/10.7146/rt.vi76.145257>

Meulengracht Sørensen, Preben

- 1980 *Norrønt nid: forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*, Odense Universitetsforlag, Odense.

Nordberg, Andreas

- 2020 "Ritual Time and Time Reckoning", in: Anders Andrén, John Lindow & Jens Peter Schjødt, eds., *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures: Volume 1: Basic Premises and Consideration of Sources*, Brepols, Turnhout, 725-738. <https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116955>

Schjødt, Jens Peter

- 2007 "Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 50, 33-45. <https://doi.org/https://doi.org/10.7146/rt.v0i50.1704>
- 2013 "The Notions of Model, Discourse, and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion", *RMN Newsletter* 6, 6-15.
- 2020a "Cyclical Rituals", in: Anders Andrén, John Lindow & Jens Peter Schjødt, eds., *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures: Volume 1: Basic Premises and Consideration of Sources*, Brepols, Turnhout, 797-822.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116958>
- 2020b "Passage Rituals", in: Anders Andrén, John Lindow & Jens Peter Schjødt, eds., *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures: Volume 1: Basic Premises and Consideration of Sources*, Brepols, Turnhout., 823-852.
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116959>

Solli, Brit

- 2002 *Seid: myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*, Pax, Oslo.

Steinsland, Gro

- 2005 *Norrøn religion: myter, riter, samfunn*, Pax, Oslo.

Sundqvist, Olof

- 2016 *An Arena for Higher Powers: Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Brill, Boston.
<https://doi.org/10.1163/9789004307483>
- 2020 "Female cultic leaders and religious (ritual) specialists in Germanic and ancient Scandinavian sources", in: Charlotta Hillerdal & Kristin Ilvers, eds., *Re-imagining Periphery*, Oxbow Books, 145-156.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv138wt08.17>

Trible, Phyllis

1994 *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*, Fortress Press, Minneapolis.

*Emma C. Sørle Jørgensen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.,
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*