

## Greske kvinner, kropp og makt

Feltarbeid på kulter knyttet til kvinnesfæren som  
utgangspunkt for en dekonstruksjonistisk lesning av  
mannsideologier nå og før

EVY JOHANNE HÅLAND

*ENGLISH ABSTRACT: By taking the statements in ancient Greek sources produced by men literally, it has been claimed that ancient women's religious activities were performed under male dominance, or 'appropriated'. So was the female body. The article argues that these statements need to be reconsidered. Based on studies in the same ancient sources, combined with results from fieldworks carried out on contemporary Greek religious festivals, a comparison is made with similar ancient festivals through an analysis of the fertility-cult, which is important in the festivals. This is a useful way to try to consider the female part of society, since women are the central performers of the actual cult that plays an important role within the official male value-system. This is the value-system that the festivals and the society, which they reflect, traditionally have been considered from. The absence of the female value-system leaves previous analyses one-sided and incomplete. Therefore, a comprehensive analysis requires the female point of view to be included. Hence, the article argues for the importance of changing our approach when working with ancient culture. Taking account of the female sphere, which still exists in Greece, provides us with a basis for considering the female part of society. But, by so doing, the official male perspective, which is similar to the Western male perspective generally applied within Greek studies, has to be deconstructed.*

**KEYWORDS:** Religion, Feasts/Rituals; Women and gender research

Mange studier har tatt for seg kvinner og kvinnekroppen i antikkens Hellas. Det rådende synet er at kvinner var ufrie og dominert av menn. Kvinnekroppen ble 'annektert' av mannlige filosofer (duBois 1988). Videre var det athenske demokrati basert på annekteringen av det kvinnelige, kombinert med undertrykkningen av kvinnen (Loraux 1989). I det hele tatt var kontrollen over kvinnen hjørnesteinen i sivilisasjonsprosessen, slik det fremstilles i Aiskhylos' *Orestien* (Zeitlin 1984), en trilogi som også er blitt ansett for å vitne om 'patriarkatets triumf' (Arthur 1977 og 1994).

Denne artikkelen argumenterer for at dette synet bør nyanseres. Det er nødvendig å endre den vanlige forståelsesrammen vi bruker når vi tolker antikkens kultur. Dette kan oppnås ved å ta i bruk en antropologisk metode. I det følgende skal vi se hvordan det kan konkretiseres gjennom å foreta feltarbeider på utvalgte religiøse fester i dagens Hellas. De sammenlignes med lignende antikke fester gjennom en analyse av den sentrale fruktbarhetskulten som gjennomsyrrer festene. Dette blir utgangspunkt for å prøve å vurdere den kvinnelige delen av samfunnet, fordi kvinner er sentrale utøvere av den aktuelle kulten som opprettholder den offisielle ideologien, som både festene og det samfunnet som de gjenspeiler tradisjonelt er blitt vurdert ut fra.<sup>1</sup>

## Kvinner og kvinnesfæren

Middelhavsområdet har tradisjonelt vært kjent for å dele samfunnet inn i to kjønnsmessige sfærer, og i det såkalte patriarkalske middelhavssamfunnet er det kvinnene som først og fremst assosieres med religion eller religiøs praksis.<sup>2</sup> I Hellas og Italia er det kvinner som oftest går i kirken og de tar seg ellers også av familiens åndelige helse, som ikke kan skilles fra den psykiske helsen siden bønner og løfter er så viktige for helbredelse og beskyttelse. Fruktbarhetskult kan ikke sees isolert fra dødekkult og helbredelse, og alle tre kultene er knyttet til den sfæren, der kvinnen er enerådende. 'Kvinnesfæren' er viktig, når en studerer så personlige fenomener ved tilværelsen som ideologier og mentaliteter, representert gjennom religion, skikker, tro og 'overtro'. Vi

- 1 Det følgende er en omarbeidet versjon av et foredrag holdt på seminaret over 'Kjønn, religion og endring i et historisk perspektiv: Kvinner og religion i Midtøsten og Middelhavs-regionen', ved Universitetet i Bergen, september 2001. En tidligere versjon ble presentert ved Senter for kvinne- og kjønnsforskning ved Universitetet i Bergen, våren 1999, der temaet for forelesningsrekken var kjønn og makt. En engelsk versjon ('Greek women, power and the body: from fieldwork on cults connected with the female sphere towards a deconstruction of male ideologies, modern and ancient') ble presentert på konferansen, *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion*, Södertörn Høyskole, Stockholm, 2007. Artikkelen bygger ellers på Håland 2007. Der gis også en grundig gjennomgang av feltarbeidene i Hellas (f.o.m. 1983, til sammen ca. 3 år) på moderne fester og sammenligningen med antikke. Tilsvarende feltarbeid ble foretatt i Italia i 1987. I avhandlingen diskuteres fruktbarheten og problemene med å nytte resultater fra moderne antropologi komparativt med antikkens materiale. Jf. Winkler 1990; Holst-Warhaft 1992; Esler 1994; Moxnes 1997. For 'middelhavsantropologi', Peristiany 1966; Gilmore 1987. Herzfeld 1992 kritiserer middelhavsområdet som en analysekategori, selv om han har gjort Hellas til et sentrum for mediterrane studier. Se også Horden & Purcell 2000; Harris 2006 for debatten.
- 2 Jf. Håland 1991; 2006a; 2006b; Hart 1992; Dubsich 1991; 1995; Finrud Di Tota 1981.

opplever også at det vi kaller 'makro-' og 'mikrosamfunn', den 'offentlige' og 'hjemme- eller familiesfæren', i realiteten har motsatt betydning av hva vi tror. Det er nemlig ikke det 'lille' samfunnet eller 'bare' familien en finner hjemme, men det er det 'store', hvilket betyr at en ikke bare kan lese samfunnet 'ovenfra og ned', en må også se det 'nedenfra og opp' eller innenfra og ut. Dermed blir det viktig å undersøke hvorvidt den offisielle ideologien er avhengig av disse kultene og den kvinnelige sfæren for å manifestere seg selv.

Den 'mannlige sfæren' er vanligvis forbundet med den offisielle verden, og den kvinnelige med den 'private', men dette betyr ikke at den kvinnelige sfæren er marginal og den andre ikke, slik noen forskere (f.eks. Pomeroy 1998) har hevdet. Når en mannlig forsker bruker begrepet 'marginalisering' i sin behandling av kvinners stilling i det greske samfunnet, impliserer dette at der er et sentrum okkupert av menn.<sup>3</sup> Denne romlige metaforen avhenger av hvor en står. For en vestlig besøkende i en moderne gresk landsby vil det oftest være den sentrale landsbyplassen med sine tavernaer og *kafeneion* ('kaffebaren', Ar. *Eccl.* 154f. gir en parallell) som står i fokus for den besøken- des interesse. Dette er en mannsverden. Hvis en derimot vandrer ut i bakgatene der folk lever sine liv, endres bildet. Folk i Hellas kaller vanligvis hjemmet for *tzaki*, i betydningen kjøkken (eg. ildsted, arne) eller *aule*, dvs. gård. Disse begrepene betegner viktige rom som er dominert av kvinnelig kontroll. Sett herfra, er det greske menn som okkuperer marginen snarere enn sentrum i landsbyen som er det stedet der en lever sitt liv. Under studiet av gresk landsbyliv, har antropologer betraktet de to sfærene som mannlig og kvinnelig som 'offentlig' og 'privat', hjemme og utenfor hjemmet. Dette kjønnsmessige skille av rom, må likevel nyanseres, fordi der er offentlige steder hvor kvinnen dominerer, som på kirkegården. Når en arbeider med dette materialet, oppdager en derfor at skillet mellom en mannlig og kvinnelige sfære i det greske samfunn i visse tilfeller viskes ut. Kvinnesfæren er ikke bare hjemme og 'innomhus', i det som en vanligvis omtaler som 'privatsfæren', en sfærebetegnelse som blir vanskelig å nytte, slik begrepet vanligvis brukes i et vestlig samfunn, som gjerne begrenser 'privatsfæren' til husets fire vegger. I Middelhavsområdet er det bedre å snakke om familiesfæren.<sup>4</sup> Den dekker et større område enn det en vanligvis forbinder med 'privatsfæren', og har større makt enn en vanligvis antar. I Hellas snakker en gjerne om at kvinner er hjemme i huset. Hus er imidlertid ikke noen statisk materiell størrelse, siden den huslige arena også betegner de 'utomhuslige' områder som er dominert av kvinner. Kvinnesfæren opererer også i det offentlige eller 'utomhus', selv om disse offentlige steder der kvinner beveger seg ikke er blitt plassert i den tradisjonelle offentlige kategori, fordi det er blitt vurdert fra et androsentrisk synspunkt, fra 'landsbyplassen', der offentlig er blitt sett på som synonymt med menn.

I store trekk er den rådende tendens at en har sett kvinnen ut fra en vestlig verdens etnosentriske teorier. Dermed har en prøvd å legge et vestlig kvinnefrigjøringspara-

3 Jf. Danforth 1982, 136f. med f.eks. Hirschon 1983, 113-129; 1989, 141-153. 219ff. Jf. Seremetakis 1991.

4 Jf. Friedl 1967; jf. også 1962, kap. 2-4; Lamphere 1974; Dubisch 1991; foruten Håland 2003; 2007.

digme på både antikkens og det moderne Hellas' kvinne som fremstilles som totalt ufri og undertrykket av den mannlige dominans. Denne artikkelen representerer et alternativ til dette synet, for hvis en foretar en undersøkelse fra kvinnesfæren i Hellas, kan bildet bli annerledes, siden greske kvinner kan ha en annen verdimåler.

De kultene jeg behandler er altså fremfor alt assosiert med kvinnesfæren. Når en kvinne beveger seg i begge sfærer blir resultatet ikke bare kvinneforskning, fordi også den mannlige del av befolkningens meninger kommer frem, men kjønnsforskning. Når en ser kultene som 'innenforliggende' aspekter i hele den ideologiske struktur, oppdager en at her hører både kvinner og menn hjemme. Følgelig er det viktig å samtale med både kvinnelige og mannlige informanter. Dette er enda viktigere fordi de kildene vi har fra antikken, med svært få unntak, altså er skrevet av menn, og målet må være å prøve å presentere et helt samfunn, ikke bare et halvt. Som kvinnelig forsker har jeg både vandret rundt i 'kvinne-' og 'mannssfæren' under feltarbeidene. Parallelt har jeg studert antikke kilder, hovedsakelig forfattet av menn. Følgelig kan min forskning kanskje være et bidrag i dagens kjønnsforskning på antikke og moderne forhold i middelhavsområdet generelt og til et kvinneperspektiv på antikke kilder spesielt.

Greske kvinner besitter en dobbel bevissthet (jf. Plut. *Mor.* 950f.), fordi de foruten sin egen eksistens, også er bevisst menns representasjon av dem. Kvinners doble bevissthet vitner om to slags 'språk' eller logikker, det de deler med menn, og deres eget 'kvinnespråk'. Kvinners doble bevissthet hører sammen med deres omsorgsvirksomhet for barn og voksne av begge kjønn: For dagens og antikkens grekere er kvinnen forbundet med fødsel, næring og omsorg for døde, både ut fra sin egen biologi, som fødende og nærrende mor, og dermed også gjennom sin øvrige virksomhet forbundet med livets fundamentale løp. Dette uttrykkes klart gjennom mange symboler og riter i festene. De aktuelle symbolene og ritene blir også vanligvis både betraktet som, og er, såkalte kvinnelige 'domener'. Av dette følger sammenhengen med de tre kultene som tas opp. Kultene blir analyseredskaper som søker å få frem den reelle betydningen av de nevnte mentaliteter eller dypereliggende prinsippene innen den samlede ideologiske helhet en fest oftest fremstår som. Det betyr at ved å dekonstruere festen og få frem de enkelte faktorerens betydning, er målet ikke bare å få et klarere bilde av festen og dens betydning, men også hvorfor den har en slik betydning.

## Fra jordbrukskalenderens sykliske fester til fruktbarhetskult

Fester var svært viktige i antikkens som i dagens samfunn.<sup>5</sup> Begge samfunn er hovedsakelig jordbrukssamfunn. Den ortodokse kirkes ritualer er lagt opp på den tidligere

5 Ingen moderne fest er en direkte kopi av noen antikk fest, men flere elementer gjør at de kan kompareres, som tidsaspektet. Her er et felles repertoar: likhet i ritualer, symboler og verdier. En møter en veldig lik forestillingssfære i samme geografiske kontekst som følger den samme jordbruksyklus. Se ellers Håland 2005; 2006a.

jordbrukskalenderens sesongmessige ritualer. På den måten har den arvet den hedske kultens nære forbindelse med naturens eller det økonomiske året (Kyriakidou-Nestoros 1986; Hart 1992).

Selve festen er i utgangspunktet et kommunikasjonsmiddel, et offer eller en gave, oftest til en antikk helt eller moderne helgen som i praksis er en avdød samfunnsbeskytter. Den røde tråden i festene er dødekult, fruktbarhetskult og helbredelse, som følge av den sykliske tankegangen en møter i det greske samfunnet både før og nå, og som er karakteristisk for et bondesamfunn.

Gjennom analysen av fruktbarhetskulten ser en hvordan fruktbarheten står i nær forbindelse med de døde, og underverdenens krefter der livet anses å komme fra, ut fra den sykliske symbolismen som gjennomsyrrer gresk kultur, og likeledes indikeres gjennom festsyklusen. Den døde megleren får et offer gjennom selve festen eller mer konkret gjennom et okse- eller saueoffer som festdeltakerne deretter inntar i form av et fellesmåltid, hvilket betyr at en møter kommunikasjonen eller gaveutvekslingen på flere plan. Den avdøde mottar offeret for at han eller hun skal sørge for samfunnets fruktbarhet gjennom kommunikasjon med de høyere makter, først og fremst Moder Jord. Hennes betydning er en parallell til kvinnens som er hovedansvarlig for fremførelsen av de tre kultene som er så sentral i festene, fordi de er knyttet til kvinnesfæren. Betydningen møter en ved at grekerne ikke bare oppfatter jorden som en kvinnekropp og jordbruksåret som et kvinneliv, jorden er også vurdert som et kjønn, kvinnekjønn. Likevel representerer jordmoren bare den ene siden av den naturen det er viktig å påkalle for å sikre avlingen. Derfor er også regnmagi dedisert en himmelguddom i en eller annen form, og et gjennomgående trekk ved festene, særlig i de viktigste periodene innen jordbruksåret, såing (høst) og vekst (vår). Dermed følger også betydningen av det hellige bryllup eller *hieros gamos*.

Fruktbarhetskulten er knyttet til karakteristiske overganger både i menneskets og naturens livssyklus, som avspeiler hverandre, siden festene holdes ved viktige overgangsperioder innen jordbrukssyklusen, og selve jordbruksåret er representert gjennom en morgudinnes liv. Mennesket er en del av naturen, og både menneskers, naturens og øvrige overgangsritualer betraktes som passasjeritualer, fordi samtlige religiøse fester både er knyttet til en viktig overgang i naturens syklus og en overgang innen en guddommelig persons livssyklus. I tillegg kommer en annen politisk eller lignende betydning. Dette betyr at greske fester, i utgangspunktet først og fremst er feiring eller lovprisning av jordens vekstegenskaper, forbundet med viktige faser innen guddommelige personers liv. I dag gjelder det særlig *Panagia's* (Jomfru Marias), mens det i antikken særlig kommer frem gjennom Demeterhymnen viet kornmoren, Demeter.

Det sykliske tidsaspektet er sentralt i forbindelse med jordbruksårets fester. Når kornet er høstet og tresket, markerer den moderne festen dedisert 'Panagias Innsøvning' et 'vendepunkt mot høst', ved utgangen av hundredagene i slutten av august, når overgangsperioden til den produktive perioden i jordbruksåret innledes. Den antikke 'Panathenaia-festen' viet olivengudinnen Athenes fødselsdag, ble feiret i august i slutten av den første måneden (*hekatombaion*) i det offisielle athenske året, mens det moderne

offisielle kirkeåret starter igjen i begynnelsen av september når også Panagias Fødsel feires. De øvrige festene tar opp andre viktige overganger, slik som såtiden, når Panagias 'Inntredelse' i tempelet feires, og markerer begynnelsen på vinterperioden, slik Thesmophoriefesten gjorde i antikkens Hellas. Nå erstatter den 'kvinnelige', våte og fruktbare perioden innen jordbruksårets syklus den 'mannlige' perioden, fordi kvinnen representerer den produserende siden av menneskeparet i middelhavsområdet. Midt-vintersfestene holdes når solen snur og den første spiring finner sted. Vinterens slutt eller vårens fødsel feires rundt vårjevndøgn, så følger førstegrøden, sommersolhverv, osv., og en merker seg at de offisielle ideologiske ritualene er tilpasset jordbrukskalenderen.

### Fra kabylersamfunnets årskalender/'syklusmodell' til den greske kontekst

Bearbeidelsen av materialet om de tre kultene, og da spesielt fruktbarhetskulten, har ledet meg frem til en festkalender. Som nevnt i forrige avsnitt, er den konstruert etter den moderne greske folkekalenderen som går parallelt med den offisielle ortodokse, og den antikke athenske festkalenderen, antikke kilders polare oppfatning av kvinnelighetens og mannlighetens assosiering med det våte eller fuktige og tørre, kombinert med en årskalender/'syklusmodell' som finnes i kabylersamfunnet i Nord-Afrika, et samfunn som synes svært likt det greske.

Pierre Bourdieu's fremstillinger på bakgrunn av de feltarbeidene han foretok blant kabylene mellom 1957 og 1961 har gitt meg mye inspirasjon under arbeidet mitt med gresk kultur. Det gjelder særlig skjemaet over den mannlige og kvinnelige todeling (Bourdieu 1966) knyttet til *ære-* og *skam-*koden (dvs. kulturelle oppfatninger rundt kjønn og seksualitet) som han i en senere sammenheng utvikler til en 'årskalender over synoptiske motsetninger'/'syklusmodell', eller et 'oversiktsdiagram for relevante motsetninger' (Bourdieu 1980, 354, jf. 1998, 17), som på sentrale felter faller sammen med gresk materiale. Denne modellen gjengir et mønster vi må forstå som et mediterrant kulturmønster og som dermed kan nyttes komparativt på gresk materiale. I likhet med antikkens athenske/dagens greske, viser kalenderen jordbruksåret, og forholdet mellom menneske og natur. Den er også viktig både når det gjelder den ideelle kjønnsmessige *ære-* og *skamtodelingen* og de reelle kjønnsmessige relasjonene i samfunnet, og er i siste instans derfor også sentral i forbindelse med forholdet mellom forskjellige verdisystemer. Modellen viser en 'kvinnelig' og 'mannlig' del av året innen den nevnte 'årskalenderen', slik at den todelingen som han tidligere presenterer i praksis er blitt en 'syklusmodell', der de aktuelle elementene innen todelingen både er kjønnsmessig og lagvis plassert inne i den sykliske modellen, som i utgangspunktet er jordbrukskalenderen i området. Vi møter her mange eksempler på fenomener som er viktige i middelhavsområdet, det være seg den offisielle mannlige kulturens syn som uttrykkes gjennom den kjønnsmessige *ære-* og *skamtodelingen*, liknende konfliktløsningsmekani-

nismer eller parallelle arbeidsoppgaver innen jordbruksåret, som også representerer faktorer som blir kjønnsmessig vurdert, slik som kulde versus varme eller tørrhet versus fuktighet. Innholdsmessig presenterer de forskjellige moderne og antikke festene mange 'lag' i likhet med de andre 'lagene' eller komplementære nivåene som en kan lese ut av Bourdieus nevnte kalender eller modell. Derfor kan Bourdieus teorier også brukes i gammel og ny gresk kontekst. Det skal understrekes at i likhet med alle andre klassifikasjonsforsøk som 'driver rov på virkeligheten' for å få orden i kaos, tar også Bourdieu opp problemene med å klassifisere virkeligheten, følgelig kalles også kapitlet der kalenderen lanseres og beskrives for 'analogiens Djevel' (Bourdieu 1980, 347). Verden kan ikke deles opp i en svart og hvit kategori, og ingen modell kan fange virkeligheten i hele sin totalitet. Likevel er den et godt arbeidsredskap.

Ut fra kabylenes syn er kvinnen den produserende siden av menneskeparet, og slik dette gjengis i Bourdieus modell, innledes overgangen til den kvinnelige, fuktige og fruktbare perioden i årets syklus like før pløying og såtid, fra rundt månedsskiftet september/oktober. Nå starter det nye og fruktbare året i området. Ifølge noen av informantene hans markeres starten på pløyingen med et rituale, kalt 'Årets Dør'. Da har de et okseoffer som også er et regnmagirituale.<sup>6</sup> Anvendt på greske forhold, bebudes overgangen til denne fuktige, eller våte fruktbare og helbredende perioden innen årssyklusen når Panagia drar ned til dødsriket og slik sikrer den fremtidige fruktbarheten i samspill med den guddommelige underverdenen.

I samtlige kalenderer møter en følgende tre trinn: a) årets inndeling i en våt og en tørr del, og overgangsfasene mellom tørt og vått, et klimatisk faktum i området; b) en inndeling festene kan plasseres inn i, siden de faktisk følger årets sykliske kalender; c) den kvinnelige og mannlige assosiering med det våte og det tørre. Bourdieus kalender plasserer alt som har med det fuktige og det kvinnelige, selve produksjonen eller 'graviditetsperioden' innen jordbruksåret til den nedre, indre, magen eller den produserende del av syklusen, som altså er den kvinnelige delen. Materialet Bourdieus fremstilling er basert på stemmer overens med mange av de spredte kildehenvisningene vi har fra greske menn som omtaler jordbrukskalenderen, fester og de to kjønn i antikken. Hesiods (*Op.* 383-617) gjengivelse av jordbrukskalenderen forteller på sin måte når året 'starter' og 'slutter', der det sentrale i den sykliske kalenderen er hva en gjør gjennom året og når en gjør det, særlig gjelder det såtid og høst, og der andre kilder er mer eksplisitt, indikerer også han at det som kan forstås som å sikte til den fuktige (jf. *Op.* 519-525) kvinnen takler den hete, tørre årstiden bedre enn menn (*Op.* 582-596, jf. *Sc.*393-400 for årstiden). Aristoteles (*Eth. Nic.* 8.1160a19-30) forteller når folk fester. Han forbinder den fuktige, 'jordiske', eller 'fysiske' parten av menneskeparet, kvinnen, med naturen og det våte, og menn med tanke, ånd, lyset, ilden, det tørre.<sup>7</sup> Vi møter

6 Det forhindrer ikke at andre informanter sier at 'Årets Dør' (thabburth usugas) er 15.8. eventuelt 1.9., Bourdieu 1980, 338, jf. 360f., men som Bourdieu hevder (338), markerer ritualet når pløyingen begynner 'det mest avgjørende vendepunktet innen overgangsperioden'.

7 Arist. GA. 765a35-765b26, se også 716a2-24, 728a19-22, 766a17-30, 783b26-784a12, *Metaph.* 1.5,986a23ff., jf. *Plut. Mor.* 370e-f. For ytterligere kildemateriale fra antikken, se Håland 2007, kap. 6; jf. også 2006a.

her den samme polare oppfatningen av kvinnelighetens og mannlighetens assosiering med det våte og tørre, inne og ute, kropp/mage/livmor/jord/mørke og atmosfære/ild/lys/himmel som Bourdieu presenterte fra sitt studium av kabylene. Bourdieu har her fanget opp noen sentrale elementer innen den kjønnsmessige todelingen knyttet til ære- og skamkoden i middelhavssamfunnene både fra antikken og av i dag. Vi har altså uttalelser fra antikke greske kilder i likhet med den generelle moderne ære- og skamfremstillingen av det greske og andre samfunn i middelhavsområdet (Peristiany 1966), kabylenes inkludert, som kan plasseres inn i den modellen Bourdieu presenterer. Den generelle jordbrukskalender og syklus er for øvrig lik. Det hevder så vel antikke kilder som dagens virkelighet, siden folk sår og høster de samme produkter til samme tid og har fester med samme hensikt, selv om de guddommelige personene festene er dedisert har skiftet navn som følge av ideologiske endringer. De aktuelle guddommer er likevel fortsatt av samme kjønn.

### Fra mannlighetens ære til kvinnelighetens poetikk?

En sentral kritikk av Bourdieus funn, er at de representerer en manns analyse av menns 'historiske spor'. Ved å studere Bourdieus 'kalender over synoptiske motsetninger' i kombinasjon med viktige aspekter innen antikkens og dagens greske folkelige festkalender, og ut fra et ikke-androsentrisk syn, kommer en frem til et annet resultat enn Bourdieu. En opplever at der bare er en mannlig dominans i samfunnet (slik han hevder i sin artikkel fra 1990), hvis en tar perspektivet hans bokstavelig, og leser kalenderen ut fra et dominerende androsentrisk synspunkt, eller en dominerende mannlig ideologi. Denne vil en automatisk reprodusere om en kun tar utgangspunkt i den mannlige ideologiske sfæren og et mannlig verdisystem. Dette gjelder også de fleste antikkforskere, f.eks. Marcel Detienne og Froma Zeitlin.<sup>8</sup> Forflytter en seg derimot til kvinnesfæren, endres bildet, fordi en oppdager at det som fra den mannlige sfæren synes perifert, blir sentrum og en opplever også at her finnes en annen verdimåler. Ved å ta begge sfærer i betraktning ser en derfor at de er komplementære, og begge er like viktige i produksjons- og reproduksjonsprosessen.

Derfor må den tolkningen Bourdieu gir av det omtalte oversiktsdiagram for relevante motsetninger, i tillegg snus på hodet, og ikke bare leses ovenfra og ned. Det er mannens usikkerhet og frykt for kvinnens makt i forbindelse med død, fødsel og helse som gjør at hun ifølge den offisielle mannlige ære- og skamideologien er

8 I sin argumentasjon for hvordan kontrollen over kvinnen var hjørnesteinen i sivilisasjonsprosessen (jf. 1 supra), presenterer Zeitlin (1984) en serie av antiteser omkring polariseringen av de mannlige og kvinnelige roller, som hun har kalt misogyniens dynamikk i 'Orestien', jf. også Aristoteles' fremstillinger, se n.7 supra. Dette er en parallell til Bourdieus (1980; jf. 1990; 1998) fremstilling av aspektene som knyttes til de to kjønn, innen kabylenes kalender. Skjemaene som presenteres hos Detienne 1989 er også parallelle til Bourdieus.



‘underlegen’ mannen. Dette kommer frem om en leser kalenderen innenfra og ut samt nedenfra og opp, fra et *ktonisk* ståsted.

## Fra et ktonisk ståsted

Det skillet en tradisjonelt har møtt i etnografisk litteratur om middelhavsområdet følger de samme patriarkalske skiller som i den antikke kildeproduksjonen, og er ofte blitt presentert av mannlige feltarbeidere. Mannlige etnografers vektlegging av negative aspekter ved kvinner og kvinnekroppen som fullstendig ‘skambelagt’ eller ‘skammelig’ skyldes at de tok utgangspunkt i den mannlige ære- og skamideologien. De mannlige feltarbeiderne har ikke hatt den inngangsbillett til kvinnesfæren som en kvinnelig feltarbeider kan få. Siden de ikke får tilgang til kvinnesfæren, er den kvinnelige verden blitt presentert av mennene i landsbyen, som presenterer idealet, slik de ønsker det skal være. De eldre mannlige fremstillingene (Campbell 1964) har vært reproduisert av kvinnelige forskere (Machin 1983), og har følgelig vært med på å opprettholde et ufullstendig bilde av den ‘mediterrane virkelighet’. Fremstillingene deres er svært like våre mannlige vitnesbyrd fra antikken, det være seg fra Hesiod, Platon, Aristoteles og senere Plutark og Johannes Khrysostomos. Som følge av den tradisjonelle kvinne- og mannssfæren vi møter i området, betyr det at deres forutsetninger for å fortelle om kvinner ikke var særlig gode. Med få unntak var de heller ikke særlig interessert i kvinners aktiviteter, og det de eventuelt hadde å si var svært ofte farget av redsel, usikkerhet eller forakt, noe som oftest skyldtes uvitenhet. Derfor er det viktig å se saken fra et annet perspektiv for å se om denne negative ensidigheten kan løses opp og en slik kan prøve å få has på denne kontinuerlige historien om forakt, i stedet for bare å fortsette i samme spor (slik f.eks. Walcot 1999 gjør). En kan også prøve å gå dypere inn i de mange paradokser og tvetydigheter i de mannlignproduserte kildene.

Problemer som følger av menns tolkninger av moderne kvinneritualer er at de nesten utelukkende bygger på sekundærkilder, siden de som menn ikke får delta i kvinnesfærens ritualer. Det er viktig å få med seg perspektiv fra forskere som kommer ‘inn på kjøkkenet’, i kvinnesfæren hos dem som utfører kvinneritualene, ellers blir det lett moderne versjoner av Aristofanes’ *Thesmophoriefesten* som presenteres.

Foretar en feltarbeid blant kvinner og tar utgangspunkt i kvinners eget verdisystem, blir gjerne bildet et annet. Som en motvekt til de nevnte fremstillinger, er derfor den viktige presentasjonen Jill Dubisch (1995) gir av *‘kvinnelighetens poetikk’* og hvordan greske kvinner kan presentere offentlige forestillinger i *‘å være flink til å være kvinne’*. Dette er presentasjoner som ville være umulig i ære- og skamkonteksten som krever at kvinner skal holde seg hjemme i huset, og at identiteten deres er mindre problematisk enn menns. Kvinneligheten blir ikke vunnet eller demonstrert aktivt, og de er ikke engasjert i offentlige forestillinger eller konkurranser slik menn er. Selve ideen om at kvinner opptrer offentlig synes motstridende til de mannlige kulturelle ære- og skamregler for passende kvinnelig oppførsel i middelhavsverdenen.

Dubisch' fremstilling nevnes fordi hun er kommet frem til den ut fra feltarbeiderfaringer som er svært samsvarende med mine, i likhet med mange andre kvinnelige forskere (Seremetakis 1991, jf. Abu-Lughod 1988), som heller ikke fant at greske kvinner var undertrykket, kuert eller isolerte, slik andre hadde formidlet, men aktive deltakere i det sosiale liv og sterke personligheter, ofte sterkere og mer selvsikre enn kvinner vi kjente fra vårt eget samfunn. Samtlige av de faktorene som analyseres ut fra festene, f.eks. betydningen av fruktbarhetskult, og dermed kvinnekroppen, moderskap, seksualitet, kvinners aktivitet i den religiøse sfæren, kan sies å vitne om 'kvinnelighetens poetikk', og hva det vil si 'å være flink til å være kvinne' i Hellas, og er av stor relevans for det antikke materialet når vi prøver å skifte perspektivet.

Fra dette perspektivet opplever en også at kvinnekroppen er en viktig kilde til sosial symbolisme. Det skyldes at den spiller en viktig rolle for å demonstrere 'kvinnelighetens poetikk', fordi kropp har sosial betydning, som kan nyttes i offentlige fremførelser. I Hellas både skaper og representerer kvinnekroppen familien og sosiale relasjoner i forskjellige kontekster. Ved å bære svarte sørgeklær når et familiemedlem dør, blir kvinner synlige symboler på sorg. Slik illustreres slektskapsforholdet mellom avdøde og de levende. Dette vitner Homer (*Il.* 24.93) om i likhet med Plutark, selv om han er kritisk til demonstrasjonen (jf. *Mor.* 608f4, 609f-610a og 356d). Klager om lidelse som en særlig hører fra kvinner er en del av det kulturelle materialet en kan bruke for å skape 'kvinnelighetens poetikk', f.eks. klager over døde, klager under pilegrimsreiser; men også ved problemer og lidelser i dagliglivet, fordi de gjør en oppmerksom på hva de må tåle for å utføre sine roller. Lidelse som uttrykkes gjennom verbal klage, kroppen og rituelle handlinger, uttrykker også sosial identitet. Dette vitner Sapfo (*Fr.* 103) om.

For mange kvinner er der et spenningsforhold rundt morsrollen og familieansvar. Kroppen spiller en viktig rolle i de aktuelle uttrykksmåtene for smerte og lidelse ('*ponos*'), og der finnes tallrike uttrykksmåter for kvinnelig lidelse gjennom den kroppslige reproduksjonen (Plut. *Mor.* 496d-e, jf. 771b og Sapfo. *Fr.* 42, jf. 28, 118b). Når en i dag kryper på sine bare knær til kirken viet Panagia, gjerne med et barn på ryggen, er det en offentlig fremførelse. En krypende og lidende mor gir en mektig offentlig presentasjon, men denne får gyldighet fordi hun ofrer seg selv på vegne av andre. Gjennom morsrollen blir morens egen kropp uavlatelig ofret, og offeret kan dramatiseres gjennom pilegrimsferden til den lidende mor, Panagia.

Å vise følelser har stor kulturell betydning i middelhavsområdet (se f.eks. *Il.* 22.33-90; Sapfo. *Fr.* 83), i motsetning til vestlig ideologisk fokusering på å skjule følelser og lidelser. I Hellas kan derfor en lidende mor presentere offentlige fremførelser i 'å være flink til å være kvinne'. Hennes publikum er oftest andre kvinner, som deler hennes verdisystem og derfor gjerne vil ta opp konkurransen, her som i andre henseender.

På kirkegården i landsbyen Olympos på øyen Karpathos i Sør-Hellas demonstrerer kvinnene sine bakeferdigheter gjennom de forseggjorte kakene som deles ut. De kan være en parallell til kvinnene som bakte offerkakene under antikke fester, f.eks. Panathenaia. Kvinner søker å overgå hverandre i 'å være flinke til å være kvinner'. Deres publikum, konkurrenter og mest kritiske kommentatorer er andre kvinner som har

samme verdssystem og interesser. Slik var det også i antikken da kvinner ofret på graver, pralte med sine klær og andre objekter (Plut. *Sol.* 21.4 f., *Mor.* 142c30). Deres tilsiktete publikum var ikke menn, men andre kvinner som delte de samme verdiene. Kvinnene som dro på pilegrimsferd i antikken (Plut. *Mor.* 253f, 953c-d), feiret Thesmophoria (*Mor.* 378e69), eller dro på Adonisfest (Theoc. *Id.* 15) var paralleller til dagens kvinner som drar til Tinos i øygruppen Kykladene under festen viet Panagia, eller feirer jordmoren, Babo, i landsbyen Monokklesia i Gresk Makedonia.

En mor som mater vitner i særdeleshet om hva det vil si 'å være flink til å være kvinne' både nå og i antikken, og hun mater både i livet og døden. Den matende mor illustreres gjennom mødre som ammer og mater i full offentlighet i et samfunn der hun ifølge mannlig ære- og skamideologi skal skjule sin kropp, hvilket ikke alltid er tilfelle, verken nå eller før.

Likheten mellom kvinnearbeid som veving hos Homer og det øvrige middelhavsområdet, skal fremheves. Det er også viktig å være klar over at der finnes et 'kvinnelig' verdensbilde og språk som er ulikt menns. Kvinner i Nord-Afrika fremfører et rituale i forbindelse med *aztta*, eller veven, som har paralleller til ritualene rundt fødsel, barneoppdragelse og død: Når vevstolen er klargjort, skrever kvinnene over, som om de føder, de slår den utstrakte rennebommen slik de gjør med sine guttebarn for å gi veven 'frykt', og etterligner muslimske dødsritualer ved å smøre vann på rennebommen mens de ytrer en trosbekjennelse, før de kutter av det ferdige kledet. Det er livssyklusen som kommer til syne i vevingen, og dennes forbindelse med hieros gamos eller kjønnsakten møter en gjennom rennebommens symbolisering av penis, mens veven er et 'feminint' ord for mat (jf. kulten av den eleusinske vevkam, *kteis*, Clem. Al. *Protr.* 2.19P). En slik bevisst strukturering er det Brinkley Messick (1987) kaller et 'verdensbilde konstituert av kvinner' innen et tilsynelatende mannsdominert samfunn, og det kan være en parallell til hvordan antikke greske kvinner kan ha vurdert sin egen stilling i samfunnet, siden ikke alle behersket den 'mannlige' skrivekunsten. Vevingsprosessen presenterer derimot kvinners forhold til livssyklusen og særlig til menn, som spedbarn, voksne og endelig avdøde. Kvinner 'omslutter' menns liv: de føder menn inn i verden, og gjennom dødsritualene sender de dem inn i den neste, og har som følge av sin doble bevissthet og to 'språk', en større forståelse for menn enn menn har for kvinner.

Kvinner og veving er så nært forbundet, at den kan nyttes for å vise arbeidsdelingen mellom de to kjønn både av kvinner (Sapfo. *Fr.* 135, jf. 134) og menn (Ar. *Eccl.* 88ff., 556). Kvinner bruker veving til å fortelle historier (Sapfo. *Fr.* 28). Det klassiske Hellas arvet en 7000 år gammel vevingstradisjon, og veving er en metafor for fødsel og verdens gjenfødelse. Gjennom kvinnes klagesanger, fester og dagligliv møter en et 'kvinnelig univers', der kvinnelige aktiviteter utelukker menn, der referanserammen ikke er deres mannlige slektningers, men lover og kriterier som er etablert innenfor dette kvinnelige universet. Veving er et kvinnelig språk forbundet med belter og hårmnett, typiske kvinnelige symboler (Sapfo. *Fr.* 83, 133; Plut. *Mor.* 154a-b). Kilder skrevet av menn uttrykker en viss uro overfor vevende kvinner som også illustreres gjennom

*moirene* (skjebnegudinnene) som vever sitt nett samt livstråden (Aesch. *Eum.* 334ff.), mens en kvinne kan gi en annen vurdering av vevingsprosessen (Sapfo. *Fr.* 135). Den blir en del av repertoaret innen 'kvinneligheten poetikk' fordi den vitner om hvordan det er 'å være flink til å være kvinne'.

Kvinnens veving har sammenheng med gresk tradisjon, slik det presenteres i forbindelse med gudinnen Athene som får en vevet peplos i gave på festen sin, og spinnersken Arakhne. Lysistrata bruker vevingsforestilling til å beskrive planen sin om hvordan hun vil forene Hellas i fred (Ar. *Lys.* 567ff.). Homer (*Il.* 3.125-128) forteller om Helena som vever slagscener, mens Andromakhe vever amuletter (*Il.* 22.440f.). Også Penelope (*Od.* 1.356-358; *ARV* 1300,2) vever historier, mens Philomela bruker vevingen sin, eller 'kvinnespråket', til å fortelle søsteren om udåden Tereus har gjort mot henne. Slik bevarer Homers dikt en tradisjon med røtter fra bronsealderen når det gjelder å veve historier inn i tekstiler og ofre det til vevingsgudinne, Athene, som skal ha hatt tempel på Akropolis fra forhistorisk tid.

Betydningen av kvinnens sentrale roller, innebærer ikke at kvinner nødvendigvis er offentlige prestinner, her er det igjen meningen med å skifte perspektiv og verdisystem kommer inn.<sup>9</sup> Derfor kan en få en følelse av rollenes betydning i antikken gjennom sammenligningen med moderne fester, der kvinner ofte fremfører viktige ritualer, f. eks. gjennom den krypingen som er viktig på Tinos for å sikre familiens ve og vel.<sup>10</sup> Skal vi kunne bruke kildene skrevet av menn, må vi søke gjennom tekstene etter uttrykk for følelser, f.eks. gjennom klager og lidelse, etter spor av husarbeid, barn og mat. Vi må ta for oss det vi finner om religiøse ritualer. Vi må prøve å gå inn i den kvinnelige sfæren, hvis vi ønsker å finne ut noe om kvinner og deres verdier i antikken. Dette kan vi forhåpentlig gjøre gjennom å sammenligne tekstene og de få fragmentene vi har fra kvinner selv, f.eks. Sapfo, med den moderne kvinnesfæren. Der er mange ritualer som kun kvinner kan og skal utføre. Det er stadig kvinnene som tar seg av familiens kult, enten det er i hjemmet eller de ritualene som fremføres på kirkegården eller i kirken utenom prestenes seremonier. Gjennom å vektlegge betydningen av disse ritualene, påpekes betydningen av å skifte fokus fra en mannlig verdifære, til en kvinnelig. Da blir det viktig å ta for seg verdier og kulturer som er viktige for kvinner, f.eks. fruktbarhetskult. I et videre perspektiv ser en at denne kulten ikke er uten betydning for den offisielle ideologien.

9 Det er derfor ikke aktuelt her å prøve å finne ut om, og eventuelt hvor mange kvinner som deltok i symposier, i hvilken grad de var utdannet eller ikke, deltok i politikk, osv., slik f.eks. Blomqvist 1995; Connelly 2007 er opptatt av. Det skal ikke unnsås at der ofte var offisielle prestinner.

10 I Hellas er det kort vei mellom det rurale og urbane livet, og alle grupper av befolkningen drar til Tinos 'under Panagia'. Både høyt utdannede og såkalte marginale grupper benytter seg av fruktbarhetsmagi, som har en sterk betydning, bl.a. i forbindelse med Tinosfesten, selv om magi offisielt er illegalt i den greskortodokse kulturen (jf. Plut. *Mor.* 377a-b, 378a: kritikk av magi vs. applaudering; *Mor.* 381e-f), jf. Håland 2007, også for diskusjon av magibegrepet, kap. 3 og 6. Se også Seremetakis 1991, 6f., 46 for kode-skifting.

Det kan settes spørsmålstejn ved påstanden om at kvinner i en festsituasjon ikke nødvendigvis er representative for den daglige situasjonen kvinnen lever i, siden det ikke ser ut til at festen er noen slags 'lufteluke' for kvinner som ellers bare sitter hjemme i sin egen sfære. I dag går kvinner nesten daglig til kirkegården, tenner lampen i husalteret, slik de også i antikken hadde ansvaret for familiens kult. Forbindelsen med maktene både er og var hverdagshandlinger. Religionen og ritualene en møter i festene og ved livsfaseritualene er på mange måter en slags 'overdose' av de som fremføres i dagliglivet.<sup>11</sup> I dag møter vi det f.eks. gjennom moren som roper sin datter hjem til kvelds så det ljomer over byen, og dermed proklamerer sin status som mor både offentlig og høyrøstet. Familiens daglige omsorg skal også ivaretas. I festene er det samfunnets mat ('ønsket om et godt år') som skal sikres.

### Fra fruktbarhetskult til en alternativ kvinne- og kjønnsforskning

I Hellas finner vi visse spesifikke faktorer som legger vekt på kvinnens rolle i fruktbarhetsritualene. Blant sentrale aspekter som er vevd inn i temaet om jordbruksårets syklus er kvinner, hemmeligheter og obskønitet. Mange av festene viet Demeter er feiret av kvinner alene i hemmelighet (jf. *Ar. Eccl.* 443), slik som det foregår under dagens kvinnefest viet Babo. Vanligvis anses kvinner til å være bedre i stand til å utføre jordbruksmagi enn menn. De er nærmere forbundet med fruktbarhetens vekst, av den enkle grunn at de selv bærer, føder og nærer barn, og symboliserer fruktbarhet. Det er vanlig å anse kvinner for å ha en slags mystisk forståelse med naturkreftene, som de besitter som følge av deres egen biologi. Både i dagens Hellas og Kabylia og i antikkens Hellas sto kvinnen for fruktbarheten, mens mannen sto for det skapende aspektet.<sup>12</sup> I likhet med øvrige ære- og skamideologier, f.eks. hos kabylene, anses menn i dagens Hellas for å tilhøre kategorien 'åndelig', mens kvinner tilhører kategorien 'fysisk'. Dette var det offisielle antikke synet. Det har fått følger for vestlige forestillinger om at følelser står i kontrast til tanke og måtehold, som er assosiert med menn og det vestlige samfunn, som fortsatt definerer følelser som fysisk og 'naturlig'. For Aristoteles som for øvrige antikke forfattere er jorden, kropp, mage og menstruasjon forbundet med kvinner.<sup>13</sup> Det er blitt hevdet at den offisielle androsentriske nedvurderingen av kvinnen stammer fra oppfatningen om at kvinnen representerer natur og mannen kultur,

11 Å anse dagens kult for å være en protestkultur, bli en tolkning lik Herzfelds (1991) protestteori (jf. n.16 infra), som minner om Keuls (1993), og som spenner beina vekk fra poenget med å prøve å se samfunnet fra et annet ståsted enn det vi vanligvis benytter, den greske kvinnens.

12 Bourdieu 1980, 357, jf. imidlertid Plut. Mor. 364a der Osiris synes å tillegges begge aspekter, se imidlertid 375c60 der han hevder at (den kvinnelige) Naturen (jf. Isis) både er det skapende og bevarende elementet. For kvinner og fruktbarhet, se Schol. Luc. DMeretr. 2.1, Rabe 1906, 275.23-276.28, jf. Plut. Mor. 378d-f69, se også 141b-c23, Bourdieu 1980, 359; Papamichael 1975, 78, jf. 54.

13 Arist. GA.727a2ff., 728b23-32, se 716a14-24, 727b31-34 for jord, kvinne og kropp.

og fra det siviliserte - mannlige - samfunnets uunngåelige preferanse for kultur over natur (jf. Ortner 1974. Se imidlertid Dubisch 1986b). Imidlertid innehar det ukultiverte elementet fruktbarheten, og må 'temmes' av den mannlige komponent.

I sitt studie av omsorgens rasjonalitet hevder Sarah Ruddick (1990) at det skilles mellom to moralske perspektiver: rettferdighet, som er assosiert med menn, og omsorg, som assosieres med kvinner. Vi møter motsetningen mellom bevarende morskjærlighet og militær ødeleggelse av liv. Det er ingen enkel motsetning, og i begge tilfeller dreier det seg om kroppen. Siden kvinnen gir liv, beskytter og bevarer det gjennom omsorg (jf. Plut. *Mor.* 375c), og omsorgens logikk foretrekker fødsel fremfor død, er kvinner mest kompetente til å utføre fruktbarhetsmagi. Den viktigste måte å vise 'kvinnelighe- tens poetikk' og hvordan en er 'flink til å være kvinne' i dagens Hellas er nettopp moderskapet: å være mor, å mate, pleie og vise omsorg. En oppdager hva det vil si å være kvinne i et samfunn der begivenhetene rundt fødsel, ekteskap og død markerte kvinners liv, siden biologien bestemte deres skjebne (Rowlandson 1998). Sosiale skikker sanksjonerte og forsterket kvinners intime relasjoner med de viktigste tidspunktene i familiens liv.

Tidligere lesning av antikkens greske kultur har vektlagt betydningen av den mann- lige fallos (Keuls 1993). Imidlertid møter en vel så ofte betydningen av det kvinnelige kjønnsorgan når det gjelder å sikre samfunnets kontinuitet gjennom reproduksjonen, f.eks. som symbolske offer i form av votivgaver fra morgudinnens helligdommer, samt dets apotropeiske aspekt for å vinne krig og forhindre andre farer. Gresk mytologi er besatt av kvinnekroppens og kvinnekjønns betydning, f.eks. når Zeus må ha hjelp fra moren for å beseire faren, og senere må svelge gudinnen Metis (dvs. visdommen) for å bli allmektig, og dermed føder gudinnen Athene ut av sitt eget hode. Athene har imidlertid også et annet fødested, ved Tritonsjøen, som betyr at hun er født av eller ved en eng. Den symboliserer det kvinnelige kjønnsorgan (Motte 1973), og er en paral- lell til den mer kjente fallosdyrkelsen. Der finnes også mange fortellinger om hvordan tapre kvinner viste frem sine edlere deler for å skremme fienden på flukt (Plut. *Mor.* 246a, 248b). Vi hører også om de som på andre måter (f.eks. ved hjelp av 'list', jf. Plut. *Thes.* 19.1) løser viktige kriser i samfunnet, på samme måte som en har vært vant til at mødre gjorde hjemme. Den eventuelle 'vulvamisunnelsen' av kvinnes egenskaper, benekter nødvendigvis ikke at vi oftest møter en slags 'vulvafrykt', tydeligst symbo- lisert gjennom betydningen av Medusa-hodets, det kvinnelige genitals, apotropeiske funksjon på Akropolis' murer (Paus. 1.21,3) for å holde fienden vekk. Superhelten Herakles måtte også ha Medusa på sitt skjold, og dessuten var beskytterinnen Athene ellers alltid i bakgrunnen. En måte å forklare det som synes å være en motsigelse er usikkerheten, nysgjerrigheten men også frykten menn har foran den generelle usyn- ligheten rundt kvinnens genital. Det blir et slags vesen som er gjemt for den mannlige kultur. Inne i dette mystiske hulrommet som mannen ikke kan se, er det livet fremkom- mer. Følgelig blir fienden skremt av det livet de kommer for å ta.

Den fysiske rituelle motpart til kvinnens hemmelige sted, der fruktbarhetens hem- meligheter kommer fra, er de underjordiske hulrommene, *megara*, inngangene til jordens

mage. Kvinner går ned i og opp fra disse med fruktbarhetssymboler under fester for morgudinner, som Demeter og Athene, og det finnes en korrespondanse mellom disse grottene og kvinnens kjønnsorgan. Kvinnen betraktes som besitteren av fruktbarhetens 'hemmelighet', som den som 'vet hvordan' en føder, en prosess som uunngåelig mannen finner mystisk fordi han ikke kan erfare den. Den kvinnelige anatomien er mer 'hemmelig' enn den mannlige, og at kvinner har kunnskap om hemmelighetene avledes nettopp av anatomien deres, fra det faktum at de har en 'hemmelig plass', livmoren, der mirakuløse ting foregår, og selvsagt blir det antatt at kvinner forstår disse mirakuløse begivenhetene bedre enn menn gjør. Denne ideen gjenfinner vi i begrepet om at 'kvinner vet alt' eller 'kvinnelig intuisjon' i motsetning til de rasjonelle, om enn ikke alltid offentlig tilgjengelige mannens tanker. Dette går igjen i det greske samfunnets to sfærer også, der mannen representerer det offisielle religiøse og offentlige, mot kvinnens uoffisielle, magiske, alminnelige, sett fra et androsentrisk perspektiv.

Kvinnekroppen symboliserer alt som forbindes med unnfangelse, næringsprosessen og fødsel. Den oppfattes som en slags beholder, men også som et mikrokosmos. Den såkalte 'standardrepresentasjonen av fruktbarhet' (Pl. *Menex.* 238a) legger fruktbarheten i kvinnens hender, eller i hennes skjød, ut fra logikken bak '*Den Livgivende Kilden*', også et av Panagias tilnavn. De fleste kvinneforskere, som Nicole Loraux (1984, 1996) og Zeitlin (1995), har vurdert assosieringen mellom kvinne, krukke, livmor, mage og jorden som vi møter i de antikke kildene, f.eks. hos Aiskhylos (*Eum.* 658-666), Platon (*Ti.* 49a, 51a, jf. 52), Aristoteles (*GA.* 716a6-24, jf. 765b10-26, 727b31-34) og Plutark (*Mor.* 366a, jf. 372e-f, 373f, 374b, 368b-d), som et uttrykk for mannlig dominans. Utlegningene om mannens sentrale rolle i reproduksjonsprosessen, særlig Apollons utsagn i *Eumenidene* (Aesch. *Eum.* 658-666), har Marilyn Arthur (1977 og 1994) vurdert for å uttrykke 'patriarkatets seier'. Dette kan sees fra en annen vinkel når det sammenlignes med betydningen av magen i gresk kultur.

Å danne en ring, er et magisk rituale vi møter når furiene danser i en ring rundt Orestes mens de synger en magisk sang (Aesch. *Eum.* 307-397). I dagens forestillinger gjennomsyrrer den sykliske symbolismen også greske ritualer og tankegang. Syklisk magi er dessuten forbundet med den folkelige oppfatningen om at det er viktigere å ligge i, eller komme, fra den samme magen, enn å ha samme blod. Kanskje det er de samme meninger som antikkens menn som uttrykkes når en moderne landsbybeboer tolker frasen om at '*Mannen sår og kvinnen bærer*', hvilket betyr at blodet kommer fra mannen, mens kvinnen bare er vert. Imidlertid møter en samtidig et motsatt syn som hevder at halvsøsken forbundet gjennom moren er nærmere enn de som har den samme faren. Eksempelvis heter det at: '*Våre foreldre (besteforeldre, osv.) var søsken, og fra den samme magen*', og '*en mor, mange fedre*', som er en klar henvisning til det faktum at kun moderskap er offentlig verifiserbart (du Boulay 1984). En mener at arv går gjennom blod, men det finnes en oppfatning blant kvinner som sier at der ikke er noen forskjell på om blodet er arvet fra faren eller moren. De legger til at næringen av barnet ikke er underlegent det å så barnet. Vi møter altså en fysisk forbindelse som snarere vektleg-

ger magen enn blodet. Kanskje dette synspunktet som kommer fra dagens greske bondekvinner er mer betegnende for antikkens kvinners logikk enn det negative eller heller ambivalente vi får presentert av samtidens menn, et syn som naturlig nok også er videreført av menn. Fra et slikt perspektiv får mange kildesteder ny aktualitet, særlig når en finner lignende meninger som de en møter i dagens samfunn gjennom betydningen av magen og kvinnens assosiering med det som er 'inne'. Det har vært flere befruktningshypoteser i antikken.<sup>14</sup> At antikkens skribenter i aller høyeste grad også var oppmerksom på livmoren og magens betydning, viser alle utlegningene om mage, i likhet med kropp, menstruasjon og det kvinnelige kjønnsorgan, 'det skambelagte', som er merkelapper på kvinnen.<sup>15</sup> *Metra*, magen, er avledet av *meter* moren, et begrep som også betegner livmor, vulva. Mat identifiseres med moren (jf. Eur. *Hec.* 424) som jorden (Hes. *Op.* 305-307), og dette er grunnleggende substanser som den faderlige ætt ikke kan klare seg uten. Derfor var det også Demeter som lærte mennene å dyrke kornet (Diod. 5.5,2; Paus. 1.14,2f., jf. *HHD.* 473ff.).

Teser om hvordan den vestlige filosofis utvikling siden antikken har underlagt seg kvinnekroppen, gjennom 'såingen av den' (duBois 1988) bør nyanseres, fordi en slik 'fallosentrisk' 'annektering' av kvinnekroppen må vike plassen for det faktum at de må ta i bruk kvinnekroppen for å forklare alt. Det er en parallell til den mannlige gudoms behov for jorden for at det skal bli noe resultat av hans sæd: Jorden kan ikke frembringe uten regn (Paus. 1.24,3), slik også frøet må ha et sted å plasseres og moderlig næring. Dette viser dermed hvor viktig kvinnens reproduserende funksjon er for mannlig tenkning.

Dagens greske kvinne gir altså et grunnlag for å prøve å si noe om kvinnen i antikken. Antikkens greske kvinner var ikke forgjengerne til den vestlige verdens kvinner, men til dagens greske kvinne, slik som jeg møtte henne i Monokklesia og på Tinos, og hun er verken undertrykket eller uten makt, hvilket antikkens kvinne kanskje heller ikke var.

Arkaiske lovgivere (Plut. *Sol.* 12.4f., 21.4f.) forsøkte å tøyne kvinnes rituales deres forbindelse med fødsel og død, eller livets mysterier var fremtredende. Det er også blitt hevdet at det athenske demokrati var basert på annekteringen av det kvinnelige, kombinert med undertrykkingen av kvinnen (Loroux 1989). Berøvelsen var særlig knyttet til kvinners rituales knyttet til dødekult. Gjennom den offisielle gravtalen som fokuserte på å berømme avdøde og tragedien, annekterte den mannlige *polis*

14 Plut. *Mor.* 373f-375c. Han forteller at Gudinnen (Isis) må forenes med Den første guden, og to prinsipper er av betydning for å skape et tredje, 373f-374a, 374f-375a. 'Pløyd mark-teorien': Aesch. *Eum.* 658ff.; Eur. *Or.* 552-556; Pl. *Ti.* 91d. 'Tosæds-teorien': Hp. *Genit.* 1, 6, 8; Gal. *UP.* 14.6 f.

15 Jf. 9-11 supra. Menstruasjon er den kvinnelige motpart til mannlig sæd og uten genererende kraft hevder Arist. *GA.* 727a2-30, 728b17-31, 765b8-22. Imidlertid er både den kvinnelige magen og kroppen av betydning for å nære den mannlige sæd *GA.* 765b10ff., jf. 716a14-24, 727b31-33. Se også Plut. *Mor.* 365a. Påstanden om at antikkens modell var enkjønnet og at den tokjønnete modell er ganske ny (1700-tallet, iflg. Laqueur 1990), er uriktig, jf. Richlin 1997.



(bystaten), en 'mannsklubb', den funksjonen kvinnes klager hadde, ifølge Gail Holst-Warhaft (1992). Klagenes overdrivelser ble fordømt, fordi kulten av den evige helten som hadde dødd for fedrelandet skulle fremmes. På den måten ble betydningen av polis proklamert, og den mannlige polis annekterte et viktig kvinnelig språk, måten kvinner tradisjonelt har adressert de døde. En kan imidlertid legge merke til at når menn er opptatt av å annektere kvinnens domener, slik det illustreres gjennom den klassiske tragediens (Aesch. *Cho.* 22-31, 327-339) og gravtalens (jf. Thuc. 2.34-46) 'annektering' av kvinnes tradisjonelle klageritualer, vitner dette om en erkjennelse av betydningen av kvinnens ritualer. At polis' 'strategi' ble kopiert av kirken, likeledes av den moderne greske nasjonalstat, bekrefter samme inntrykk. At 'annekteringen' kun delvis lykkes, vitner ritualenes vedvarende om: Det er fortsatt kvinner som utfører ritualene. Kvinner har fortsatt en sterk autoritet over dødsritualene.

At tragediene viser det de gjør, kan skyldes deres såkalte 'undertrykte' kvinners makt og innflytelse. Hva og hvem skulle fremstillerne av disse mektige kvinneskikkelser ellers imitere? Hvem bestemmer hjemme og hvem former dem fra barnsben av? Hvor finnes de 'kvinnelige' tanker som de mannlige skribenter gir uttrykk for? De får dem hjemme. Derfor presenterer de kvinnen, slik mennene ser henne i 'denne mannlige dominerte mediterrane kulturen', der tragedien ofte feirer kvinnelig *arete* (fortreffelighet) gjennom heltinner som ofret seg selv for å redde mann, familie eller fedreland, enten det var Alkestis, Antigone eller Iphigeneia.

Ut fra en sammenligning med dagens samfunn ser en derfor at tragediedikterne ikke gjorde kvinnen 'stum',<sup>16</sup> men tvert imot vitner tragediene om kvinnens betydning på andre områder enn politikk, som ved utøvelsen av livsfaseritualer relatert til bryllup og begravelser. Ettersom dette går som en rød tråd gjennom tragediene, ser en hvor viktig husholdningen (*oikos*) er for at polis skal fungere, ikke helt ulikt gudenes daglige tilværelse på Olympen slik Homer presenterer det. Selv om en kan hevde at det er mennene som gjennom den offisielle politikken har den utøvende makt, er det også andre maktarenaer.

At offentlige ritualer der kvinnene var sentrale maktutøvere får en så stor plass i tragediene, harmonerer dårlig med kvinners angivelige forringede status i det 5. århundre. Tradisjonelt vil en si at ut fra tanken bak det 'omvendte rituallets logikk', fremvises de bare på scenen for så å skyves tilbake til sine vanlige roller, slik som i senere karnevalsfeiringer og dagens afrikanske samfunn. En slik forklaring er basert på Max Gluckmans tese om at samfunnet 'står på hodet' eller snus opp ned, slik som under karneval, der såkalt svakere grupper får makt en kort periode, for deretter å gå tilbake til sin vanlige maktesløse tilværelse. Dette er kun tilfelle om en ser det ut fra et mannsperspektiv, der makt defineres gjennom å styre polis offisielt. Men hvem styrte

16 Se Håland 2007, kap. 6 for en kritisk diskusjon av Herzfelds (1991) versjon av en 'kvinnelighetens poetikk eller ironiteori' som han, i kombinasjon med Ardeners 'stumhetsbegrep', har utviklet fra sin studie av kretensiske menn gjennom 'manddommens poetikk'. Likeledes diskuteres Brumfields (1996) bruk av Herzfelds ironiteori for å forklare den antikke kontekst, som ikke synes å være særlig aktuell, ut fra min versjon av 'kvinnelighetens poetikk'.

polis? De mektige kvinneskikkelsene i tragediene utfordrer den mannlige polis', og tragiske menn må ofte gå gjennom en feminiseringsprosess for å komme til klarhet. Denne består oftest i realiseringen av at den mannlige polis er avhengig av den kvinnelige oikos for å overleve og blomstre. På den måte blir de temaene som fremstilles på scenen, en slags ubevisst pekefinger mot den mannlige 'polisklubben' som har skapt den, om at ved å underminere kvinnens stilling, underminerer den også sin egen stilling, fordi kvinnene er så viktige for at polis kan bestå.

Like lite som tragedien og gravtalen klarte å overta kvinnenenes klager, kunne etableringen av den kvinnelige festen kalt Thesmophoria og Eleusis-mysteriene være en kalkulert kompensasjon for kvinners tapte autoritet i ritualene viet de døde, en som plasserte dem under statens kontroll, slik f.eks. Holst-Warhaft (1992) har hevdet. Mot en slik påstand, kan en hevde at denne 'etableringen' (som forøvrig var en utvidelse av eksisterende ritualer) var en offisiell godkjenning av deres makt over liv og død, og betydningen av deres ritualer for polis' videre eksistens. Dette kommer ikke bare frem ved det faktum at det er kvinner som føder barn, men også ved det historiske faktum at klagen fortsatt finner sted. Dette kan illustreres gjennom hvordan den moderne parallellen, Panagia- eller Morfesten på Tinos i dag kan ha en så stor betydning både innen familien og den større greske familien, eller 'nasjonen'. Det en ser, er hvor avhengig den mannlige ideologi er av kvinnens produksjons- og reproduksjonsevne både nå og før. Det er morgudinnen, Demeters sorg og raseri over bortgiftningen av datteren 'over hodet på henne', som truer med å utslette menneskeheten, siden hun ikke lar kornet spire (HHD. 305ff., 332, 353, 450-453, jf. Paus. 8.42,2). Følgelig må hun blidgjøres med mange fester gjennom året for at polis skal bestå, og kornet spire (HHD. 460-471, jf. 268-274, 292-298, 470-479). Det mannlige samfunnets ønske om å kontrollere fruktbarheten og bruke ktoniske gudinner i sin tjeneste er ikke så lett å få til i praksis. Gjennom både de symboler som skremmer vekk fienden i krig, det være seg et Medusa-hode eller en Athene-statue, møter vi menns redsel for kvinnens magiske evner. Den store klagesangersken i dagens landsby er både dikter og prestinne, og hun har likeledes magiske evner som både kan binde og løse. Selv om Holst-Warhaft har hevdet at *Orestien* er den konservative Aiskhylos' fremstilling av den mannlige polis' temming av klagen, siden trilogiens siste stykke går fra *Hevngudinnene (Erinyes)* til *De vennligsinnete (Eumenidene)*, beholdt furiene i praksis fortsatt makten over både fødsel, liv og død. Slik forble de uforandret selv etter at de skal ha blitt temmet og forvist til underverdenen.<sup>17</sup> Frykten for furienes magiske makt gjorde at de fikk være i fred (Aesch. *Eum.* 990 f., 1018-1031), og denne magiske makten er det tradisjonelt kvinnen som med hjelp av skjebnegudinnenes autoritet har kontrollert, dvs. de store mysteriene rundt fødsel og

17 Etter å ha truet med både pest og hungersnød (Aesch. *Eum.* 782-784, 812-814), går furiene fra å være dødsdemoner (780-787, 810-817, 830f.) til å bli ånder for gjenfødelse (903-912). Den sykliske forbindelse mellom død og ekteskap viser seg ved at de overvåker ekteskap og fødsel (834-836). De forener den livgivende naturen og det livgivende ekteskapet, synger sine velsignelser over grøden og jorden (921-926, 938-947), og den ekteskapelige foreningen mellom mann og kvinne (956-960). Furiene ordner altså menns liv (928-931).

død. Det er denne mystiske forbindelsen som understrekes gjennom Solons lover rettet mot kvinners oppførsel i to situasjoner som kanskje kan virke motsatte: Fester og begravelser. Både han og andre lovgivere mente kvinner la for dagen en såkalt 'overdreven oppførsel' gjennom de tradisjonelle klagenes over de døde som forårsaket 'galskap' (Plut. *Sol.* 21.4f., jf. 12.5, se også SIG<sup>3</sup>1218).

Greske menn og kvinner er påvirket av sine mødre, ammer eller bestemødre i sine yngste år, dvs. i de mest formende år, og det er hovedsakelig mødrene som sosialiserer dem i Herodots (jf. 6.138), Platons (*Resp.* 377c, jf. *Leg.* 790) og Plutarks (*Mor.* 609e) antikke samfunn. Ifølge Plutark (*Lyc.* 14.1) er spartanske kvinner mektige fordi mennene er så mye borte, men dette kan være betegnende også for andre greske samfunn. Dette er vanlig i middelhavsverdens sfæresamfunn, slik f.eks. David Gilmore (1987) har vist, der mennenes faktiske fravær fra hjemmet betyr at både gutter og jenter inn til puberteten blir oppdratt utelukkende i kvinnelige omgivelser. Senere er en del av det å bli mann, å fjerne seg fra de samme omgivelsene. En møter det også i dagens Olympos og på Tinos. Det er impulsene fra det felles mannlige samfunn som fører til, eller snarere blir en del av et slags ufullendt 'mannsopprør' mot følelsen av kvinnelig dominans. Det er erfaringene fra den tidlige barndom som kan være årsaken til dette, konkretisert med at både antikkens og senere kirkens forsøk på å erobre kvinnens institusjoner, slik mange forskere har hevdet at de gjorde, likevel ser ut til aldri å ha vært helt vellykket. I dagens Athen etterfølges den mannlige offisielle kirkens seremoni på psychosabbata (sjelelørdag) av kvinnens ritualer på hver enkelt grav. På samme måte etterfølges det offisielle ritualet langfredag i Olympos-kirken av kvinnenes ettermiddagsrituale. Siden alle småbarna er med, blir også guttebarna sosialisert til senere i livet å vite hva en skal gjøre for at det kommende år skal bli fruktbart, og det er mødrene som må gjøre det. Det er ikke nok at presten ber ikonene og de døde om regn, eller at hele landsbyen går under epitaphios (båren) før og etter prosesjonen. Kvinnenes ettermiddagsrituale i kirken skal også fremføres, og da tør ingen voksen mann å sette sine bein der. Slik blir også langfredagsritualet en moderne parallell til ritualet i de antikke kvinnenes Haloafest, når arkontene (embetsmennene) sto utenfor helligdommen og preket til all verden om hvem som oppfant korndyrkingen, mens kvinnene bokstavelig talt var 'innenfor' og sikret dyrkingen av det selvsamme kornet gjennom sine magiske ritualer. Mannsdominerte ritualer er forbundet med den offisielle mannlige sfæren, og i antikkens Athen blir forbindelsen mellom dem demonstrert gjennom Thesmophoriefesten. Da samlet polis' kvinner seg for å sikre fruktbarheten rundt såtid. Hvis en folkeforsamling skulle holdes under Thesmophoriefesten, måtte den flyttes fra Pnyx der den vanligvis ble holdt og til teateret (jf. *IG II<sup>2</sup>* 1006.50-51, jf. *Xen. Hell.* 5.2,29, for lignende tilfelle i Theben). M.a.o. ble mennenes politiske anliggender overgått av kvinnenes plikter viet Demeter og kornet hennes, slik skulle maten sikres. Mennenes rolle i jordbruksarbeidet er like kortvarig som i den menneskelige produksjonen siden de pløyer og planter sæden både mht. grøde og barn. Kvinnenes rolle i matproduksjonen er imidlertid tidkrevende siden de først omdanner kornet til hvete-

mel, og deretter til brød; en parallell til at kvinnen frembringer, ammer, nærer og oppdrar barna. Gjennom finansieringen av Thesmophoria viser den mannlige polis at den ikke kan fungere om ikke kvinnene sørger for maten gjennom sine magiske ritualer, som må fremføres for at den mannligdominerte såingen og høstingen skal gi de forventede resultater, fordi kvinner før som nå anses for å være nærmere maktene. Vi møter betydningen av den kvinnelige mage der jordmorens som sender opp kornet og kvinnens er parallelle. Andre offisielle ideologiske fester vitner om samme forhold. Panathenaia-festen viet byens Athene var den viktigste statlige fest i antikkens Athen, og på samme måte som Alle Athenernes fest, ble feiret gjennom den beskyttende gudinnen på Akropolis, beskytter Panagia dagens grekere, ettersom det er den greske nasjonen som feires på 'De væpnede styrkers dag' som faller sammen med Panagias dødsdag. En jomfru passer på både før og nå. Den ene fødte Jesus, den andre (fostret) Erekhtheus, begge ved hjelp av den guddommelige natur. I begge fester er også fruktbarhetsritualer fremført av kvinner av stor betydning.

Kvinner er de mest kompetente utøverne av ritualene forbundet med fremmingen av samfunnets fruktbarhet. Denne møter en gjennom mange av de sentrale ritualene festene består av, slik som at kvinnelige guddommer er viet fester rundt spissperiodene innen jordbruksåret, eller kvinner er eneste festdeltakere og der bruken av symbolske planter relatert til kvinnenens og jordens fruktbarhet, vitner om en religiøs tro, der jordens og kvinnens fruktbarhet er identisk. Derfor blir de uttrykt likt i dyrkingen. Oftest utfører kvinner, gjerne unge jenter, sentrale eller 'tunge' ritualer innen festene for morgudinner: De går ned i og opp fra grotter dvs. en fruktbarhetsgudinnens skjød, med viktige fruktbarhetssymboler formet som de to kjønns organer. Når disse har suget seg fulle av den fruktbarhetskraften jordens mage besitter, blir de amuletter som blandes med såkornet. Kvinnenens kunnskap om fruktbarhetsmagi betyr at de også har makt til å forhindre fruktbarheten, gjennom kunnskap om bruk av magiske planter. Som barnefødende og jordmor besitter kvinnen en sterk kontroll over fødsel. I den anledning er kunnskap om plantesymbolisme sentralt og forbundet med både fruktbarhet og renselse eller helbredelse på en og samme tid, fordi planter brukes til å fremme eller hindre fruktbarhet. I forlengelse av det mytiske forbildet, Demeters makt over jordbrukets fruktbarhet (HHD. 305-307), har kvinnene søkt å beherske både fruktbarheten og renselsen eller helbredelsen plantene besitter. De har nyttet seg av så vel anti-afrodisiakaiske urter eller sterilitetsurter som urter til fremme av seksuelt begjær eller en hurtig fødsel, og hatt en kunnskap og makt menn generelt frykter, som følge av at de ikke har denne kunnskapen.

Dette vitner også om den stilltiende bekreftelsen av at de ktoniske krefter som symboliserer fødsel og død har en svært sentral betydning for polis= ve og vel.

Mannens frykt for å gå kvinnen for nær, grunnlegges alt i barndommen. Senere i livet kan symbolske fremstillinger av kvinnen og det kvinnelige genital som både lykksalig og uhellsvangert for mannen i form av antikkens Medusa, Pandora, Sirener samt dagens paralleller, Panagia Gorgona og andre nereider fortelle om hva de farlige kvinnelige kreftene kan gjøre med dem. Frykten for impotens og kastrering har vært sterk

i den fallosentriske halvdel av det greske samfunnet. Forskjellige historier har nok blitt til fryktingytende bilder for å rettferdiggjøre at de holdt seg borte fra kvinners områder. Dagens dødsritualer, kvinnefester og øvrige domener der kun kvinner har adgang, og andre generelle sosiale sammenhenger i dagens Hellas der kvinnen er enerådende, gir oss konteksten for sammenligning. Det er denne frykten for å gå kvinnen for nær, en konsekvens av ære- og skamsamfunnets kjønnsmessige sfærer, vi ofte møter på antikkens tragiske scene. Den mørke heksemakt vi møter hos Aiskhylos' Hevngudinner (Eum. 246-253, 307ff.), møter vi på nytt gjennom samme magiske ringdans og sang i *Bakkantinnene*, og det athenske publikum, Pentheus' symbolske dobbeltgjenger, får oppleve farene det ligger i å være vitne til mysterier som ikke var ment for mannlige øyne. Slik kan en forstå paradokset ved å tilegne seg kvinnens tradisjonelle institusjoner, for så å gi kvinner en slik betydelig rolle i den offisielle versjonen av samme institusjon. Den er rett og slett utenkelig uten kvinner, fordi hun er den som vet mest om fødsel, død og helbredelse, eller livets gåter i fortid og nåtid. Når blodet renner ut av kvinnen vitner det om liv, når blodet renner ut av mannen, vitner det om død. Derfor har Medusa eller kvinnens kjønn både en positiv og en negativ side for mannen. Han mister noe av seg selv i form av sæden, som hun i verste fall kan manipulere magisk i ond hensikt. Derfor er det best å skjule henne for eventuelle andre menn, for kanskje det er deres sæd som spirer. Men i beste fall får han også noe igjen, en ny versjon av seg selv, siden han selv ikke har evig liv.

Det er viktig å poengtere betydningen av makt nedenfra og innenfra samt kvinnekroppens mening. Likevel er kvinner offisielt assosiert med det den mannlige kultur har kategorisert som det som er annerledes, som natur i motsetning til kultur, barbari, overtro, magi, irrasjonalitet, det gjemte, uoffisielle, bedragerske og indre rom, anarki og ufrihet. Problemet en møter gjennom fallosentriske tolkninger er svært lik 'orientalismens' frykt for det fremmede. Her hører også betydningen av den mannlige biologiske aggressivitet eller penetrerende funksjon, og den kvinnelige biologiske mottakelighet, innadvendthet, eller 'altoppslukenhet'. Dette er sentralt i Eva Stehle Stigers' (1981) sammenligning mellom forfattere, som Anakreons og Archilochos' mannlige mønstre og Sapphos kvinnelige mønstre for å skrive dikt, og fører til en analyse av 'Sapphos private verden', som uttrykkes gjennom tesen om *Den Innelukkede Gudinnen*, en analyse basert på Sapphos forskjellige fortellinger om store gudinner og deres unge mannlige elskere. Forestillingen om mannlighet og handling versus kvinnelighet og mottakelighet møter en også, riktignok på en androsentrisk måte, som er forenlig med ære- og skamideologien, i flere av de nevnte kildesteder hos Aristoteles. Når det gjelder det fundamentale skillet mellom det kvinnelige og mannlige, tas den kvinnelige og mannlige parts ulike evner mht. avlsprosessen opp.<sup>18</sup> Derfor blir Sapphos dikt et nødvendig korrektiv til de mannsproduserte kildene. Det er f.eks. viktig å fremheve hvordan en kvinne fremstiller kjærlighet, smerte og atskillelse (Sappho. *Fr.* 83). De spar-

18 Se n.14 f. supra.

somme fragmentene vi har sier mye mer om kvinnelig tankegang enn de fremstillingene menn har gitt både i fortid og nåtid. Kvinner og følelser ble tvert imot kritisert og nedvurdert av antikkens ideologiske talerør fulgt av kirkefedrene og vestlig ideologi som barbarisk, kvinnelig og umandig. Dette skyldes at de mannlige produsentene av kildene ikke kan identifisere seg med de kvinnene de skriver om. Følgelig forbinder Aristoteles kvinnens anatomi og reproduktive kapasitet med mentale, følelsesmessige og moralske kapasiteter. Dette er et syn en også møter hos øvrige antikke kilder, som Plutark, og i dagens ære- og skamkontekst.

En kommer nærmere kvinners representasjoner av egen erfaring ved å se på de kollektive kvinnefestene fra et kvinneperspektiv, der en tar utgangspunkt i logikken bak 'kvinnelighetens poetikk' og hva det vil si 'å være flink til å være kvinne'. Denne møter en også i de få antikke kildene fra kvinner. Ved å ta utgangspunkt i det verdisystemet som uttrykkes, og deles av kvinner når de fremfører sine ritualer sentrert rundt såkalt kvinnelige fenomener, domener eller kult, og ved å ta hensyn til hvordan de selv vurderer sin tilværelse, oppnås en annen evaluering av kjønn og kjønnsforhold innen greske samfunn. En oppdager at kvinner verken er eller har vært 'stumme', selv om det er slik deres menn offisielt har ønsket å se dem.

Det er derfor viktig å være seg bevisst hvilket utgangspunkt en tar. Det betyr at når en bruker de religiøse festene og deres avledede kulturer slik de blir sett fra kvinnesfæren, for å prøve å si noe om forholdet mellom forskjellige ideologier eller verdisystemer i det antikke og moderne greske samfunn, får en et kvinneperspektiv. Det er et perspektiv som ikke har vært særlig anvendt i feministisk og annen forskning, fordi den stort sett har brukt det vanlige androsentriske perspektivet, også når en har foretatt feltarbeid i kvinnesfæren. Den offisielle kristendom er blitt ansett for å være en mannlige religion i likhet med den offisielle antikke greske religionen. En kan legge merke til hvordan de to religionene er blitt 'oversatt', og dermed fremstilt i den nordeuropeiske tradisjonen, som bevisst eller ubevisst har lagt til sitt eget offisielle eller uoffisielle kvinnesyn i oversettelsen. En moderne bibeloversetter som foretar feltarbeid i Midtøsten under arbeidet med sin oversettelse vil sannsynligvis måtte revurdere synet på så vel den jødiske som urkristne kvinnens betydning, slik det også er med den greske. I siste instans gjelder det den mediterrane kvinnen i en mediterranean kontekst, der en møter en rekke grunnleggende verdisystemer som synes å være svært like, og som går på tvers av snevre ideologiske grenselinjer, både religiøse og politiske. Hos Hesiod klarer mennene seg utmerket uten kvinnen I utgangspunktet. Hun eksisterer kun for seksuelle og avlsnødvendige årsaker, og det hadde vært en svøpe uten like å få henne presentert, slik det uttrykkes klart gjennom Pandoramyten (Hes. *Th.* 570-591 [612], *Op.* 60-100 [105]). Imidlertid måtte menn beklageligvis omgås denne svøpen for å skaffe seg avkom, enten de ville eller ikke (Eur. *Hipp.* 616-624, *Med.* 573 f.). Dermed følger Pandoras 'doble' betydning.<sup>19</sup> En erfarer hvor viktig kvinnen er for samfunnet.

19 Dvs. ut fra et 'patriarkalsk' synspunkt. Hun har to sider, dvs. hun er nødvendig for mannen, altså positiv. Denne positive siden illustreres med vår, ekteskap og fruktbarhet Hes. *Op.* 73-75. Samtidig er hun også

Det verdssystemet som assosierer kvinnen med fødsel, grotte, osv., er nødvendigvis ikke bare et androsentrisk syn, ut fra en eventuell tese om at det er fordi mannen ikke kan reprodusere seg selv at kvinnen er til, og derfor fra mannens synspunkt at hun er assosiert med fødsel og dermed helbredelse og død. Heller ikke er en slik tolkning 'en reduksjon til morkult', slik bl.a. Dubisch (1995) har hevdet. Poenget er snarere kvinnens og morkultens fundamentale betydning for at polis skal bestå i likhet med de nevnte mysterier som tilhører kvinnesfæren. En kan spørre om ikke Dubisch' omtalte påstand om at morkult er det samme som en reduksjon egentlig motsier hennes egen glimrende analyse av 'kvinnelighetens poetikk'? Analysen er en utmerket måte å vise morkultens, det kvinnelige og kvinnesfærens betydning innen politiske ritualer og symbolikk. Den vitner om de overlappingene vi møter vedrørende de to sfærene i dag som før, og at de to sfærene ikke er så atskilt som mange har hevdet. Den tidlige sosialiseringssprosessen synes også å ha avleiret seg sterkere hos menn enn de offisielt gir uttrykk for etter puberteten. Poenget blir da snarere kvinnens og morkultens fundamentale betydning for at polis skal bestå i likhet med de nevnte mysteriene som tilhører kvinnesfæren. De kildene antikke menn har forfattet, kan konfronteres med Sappos fragmenter som uttrykker mottakelighet, innadvendthet, eller 'altoppslukenhet' og samtidig viser hvordan en kvinne fremstiller kjærlighet og atskillelse, der smerte er et sentralt tema. Ved å kombinere dette med dagens kvinner, som er opptatt av moderskapets, kroppens, magens og livmorens betydning, på en annen måte enn menn, opplever en store likheter. En opplever også at kvinner og menn har forskjellige interesser og verdier. Kvinner bruker også ofte sin kvinnelighet, og de har et annet og mer positivt syn på den enn menn. Bak den mannlige negativitet, ligger det misunnelse, frykt og usikkerhet, som trolig skyldes at de ikke forstår kvinneligheten, eller de 'mirakuløse begivenheter' knyttet til den. Dette er også viktig å ta i betraktning når en forsøker å vise betydningen av morkulten. Dagens greske kvinner er svært stolte av sin moderlighet. Den gir dem en klar forbindelse nettopp med Panagia, moren over alle mødre som har en suverene stilling i gresk kultur. Slik synes det også å ha vært med hennes antikke parallell, Demeter og øvrige morgudinner. Denne formen for 'kvinnelighetens poetikk' er mer samsvarende med greske kvinners opplevelse av hva det vil si 'å være flink til å være kvinne'. Følgelig bør dagens kjønnsforskning nyansere sin kritikk av morkult som har en svært stor verdi i gresk kultur, og verken passiviserer kvinnen eller opprettholder en androsentrisk ideologi. En revurdering av morkulten vil i praksis være et reelt forsøk på å skifte perspektivet fra å være androsentrisk til å bli sett fra kvinneverdenen. Når en tar utgangspunkt i 'kvinnelighetens poetikk' og legger til grunn greske kvinners opplevelse av hva det vil si 'å være flink til å være kvinne', der kvinnekroppen og moderskapet er de viktigste faktorer, opplever en at der finnes andre synspunkter enn de androsentriske. Å hevde at morkult er en reduksjon er det samme som å innta et androsentrisk ståsted, fordi konsekvensen av uttalelsen blir at en vur-

---

negativ (Op. 89-104), da hun 'tærer ham opp', hvilket er mannens oppfatning av kvinnen som en som overlister ham seksuelt og tar fra ham hans kraft.

derer morkult som underordnet fenomen som politikk. Poenget er hvor avhengig den mannlige politikken er av morkulten.

Problemet med androsentriske tolkninger av kjønn, kjønnsroller og makt, kan illustreres med Barrie Machins (1983) studie der hun mener å påvise den 'negative evaluering av kvinnen i mediterrane samfunn' gjennom en fremstilling av hvordan offisielle ortodokse rituelle handlinger under overgangsritualene fødsel, dåp, ekteskap og død tilslører den kvinnelige biologis rolle i avlingen. De understreker kvinnens underlegne stilling gjennom å intensivere den sosiale basis for mannens forrang i reproduksjonen. Dette kommer klart frem ved massedåpen som foretas under festen viet Panagia der Gud, prest og andre mannlige agenter har de fremste roller på samme måte som under andre dåpsritualer samt i ekteskapsritualer og ved begravelser. Fra et annet ståsted kan en imidlertid ikke bare nyansere hennes påstand, som for øvrig er svært lik Bourdieus omtalte tese om den mannlige dominans, men hevde det motsatte. Det er festen viet den livgivende, helbredende morgudinnen, Panagia som er den viktigste festen i dagens Hellas og under denne festen massedåpen foretas. I det liturgiske år er dessuten hennes Bebudelse like viktig, også for den greske nasjonalstat, og Jomfruens fødsel og ikke minst hennes Inngang i tempelet er viktigere enn Jesu fødsel. Det gjenspeiles også innen jordbruksåret ut fra festene som feires i to av spissperiodene, rundt såtid og vår. Med hensyn til praktiske gjøremål, er det ikke nødvendigvis mannssfæren som bestemmer over fødesfæren slik mange har påstått, også ut fra en konvensjonell bokstavelig lesning av antikke kildesteder. For å nevne noen aspekter ved kvinners sentrale betydning under overgangsritualene, er det kvinner som føder, tar i mot den nyfødte og stiller mor og barn, slik de og gjorde i antikken der barnet, moren og kvinnene som hadde hjulpet til under fødselen ikke kunne (gjen-) inntre i det øvrige samfunnet før etter et begrenset tidsrom, slik det også er i senere samfunn. Under dåpen kler hun av og på, under ekteskapet er det moren som velger sin svigersønn og foretar alle praktiske gjøremål, og når en person dør er det hun som stiller liket, klager og sørger for minnehøytider. Kvinner bringer menn inn i verden, mater dem og sender dem til slutt inn i den neste. Det er ikke sikkert disse sanksjonene bare er oppfunnet av menn for å stenge kvinner ute, det kan like gjerne være kvinner som ikke ønsker menn inn på sine domener (jf. Ar. *Eccl.* 443). Det gjelder også avgjørelsesprosesser. Slik kan kvinner bestemme over gjøremål som de må utføre før menn, som dagens prester, trer til med sine gjøremål. Ut fra en sammenligning med det moderne materialet, ser en at kvinnene kan ha vært like sterke håndhevere av regelverket i antikken som menn. Gudinner reagerer gjerne hardt om menn prøver å bestemme noe over hodet på dem eller invadere deres domener, det være seg en Zeus ('gifte bort') eller Hades ('granateple'), og det kan antyde noe om hvilke sanksjoner kvinner også kunne igangsette i de aktuelle eller tilsvarende henseender.<sup>20</sup>

20 Kvinnes kunnskap om bruken av planter og mennenes manglende kunnskap illustreres gjennom Hades' fatale handling når han gir Persefone granateplet (HHD. 412f.), ut fra Nixons 1995 tolkning som påpeker



Vi møter den samme forbindelsen i livsfaseritualene (fødsel, ekteskap og død) som i de offisielle festene både i antikkens og dagens greske samfunn. Menn fremfører de offisielle ritualene, men de kan ikke fremføres før 'de kvinne-dominerte' ritualene er ferdige. Det betyr at de offisielle handlinger og ritualer der mannen er agent, ikke kan utføres om ikke kvinnen har gjort forarbeidet. Vi opplever den reelle betydningen av en 'allmektig gud' som riktignok må ha Maria for å føde menneskesønnen. Dette motsier at Gud har skapt mennesket, Adam, i sitt bilde og deretter kvinnen av hans ribbein. En allmektig gud skulle ikke trenge kvinner for å føde et barn. Den greske varianten Zeus som sluker Metis for frembringelsen av Athene, og må blidgjøre Demeter for at folk får mat, kan dermed sies å være mindre tilsløret enn kristendommen. Vil en imidlertid ta tilsløringens årsak opp til vurdering, kan en analysere en annen rituell kontekst, som karneval. Der ser en hvordan mannens underlegne rolle i produksjons- og reproduksjonsprosessen karikeres gjennom transvestittisme, siden menn kler seg ut som kvinner (eller gutter som jenter). Menn søker å overta den fruktbare kvinnens rolle, ved å tilegne seg hennes sosialt anerkjente makt til å reproducere. Men ved å gjøre dette, markerer de også sin egen manglende evne til å reproducere. Det er kanskje da at motsetningen mellom den anerkjente makten til kvinnelig reproduksjon og kvinnenes såkalte underordnede stilling, i sitt ytterste leder til komedien og naraktigheten i mennenes transvestittisme. Slik får en et annet perspektiv på den mannlige tilsløring.

Vi har sett at i gresk sammenheng fremstilles kroppen tradisjonelt som et kjønn, både mytisk, metaforisk og språklig. Kvinnekjønn er svært fascinerende for mannlige diktere og filosofer, det er jo de som har nedfelt kildene. Det illustreres gjennom den mytiske Teiresias (Paus. 9.33,1f.) som ble kvinne en periode for å kjenne 'alle sannheter', det mindre kjente aspektet ved Herakles, dvs. der han var utkledd som kvinne (Diod. 4.14,3), eller Sokrates' avhengighet av 'lærerinnen' Diotima. I antikken 'ble menn kvinner', ifølge mytene 'for å realisere seg selv' (dvs. få vite 'alt').

Ved å gi en nyansert vurdering av kvinnens reelle makt og spørre hvorfor den er undervurdert og av hvem, blir kanskje problemet heller at når en ser 'såingen av kvinnekroppen', ovenifra og ned, inntas et androsentrisk ståsted. Makt kan sees ut fra andre synspunkter enn det moderne vestlige og ved å sette likhetstegn mellom 'offentlig', fallos og makt, får en et endimensjonalt resultat. Dermed blir assosiasjonene

---

at granateplet er det avgjørende symbolet på at Hades og Persefones ekteskap blir barnløst. Når Hades gir Persefone granateplet, gir han henne et prevensjonsmiddel, fordi granateplekjernen inneholder kvinnelige kjønnshormoner. Han er trolig uvitende om at han gjør henne ufruktbar, i stedet for å gjøre henne fruktbar. Gjennom sin handling viser dermed Hades hva som skjer når menn prøver å bruke planter som det er kvinners privilegium å kjenne bruken av. Hades uvitenhet om plantesymbolisme forårsaker derfor at han ikke får den sønnen han ønsker seg, fordi han roter seg bort i kvinnenes saker. Siden det er faren og onkelen som har avtalt Kores bryllup over hodet på moren HHD. 2f., 8-10, viser Demeterhymnen hvordan moren hevner seg og bruker sin makt til datterens fordel HHD. 304ff., og faren må gi seg 313ff., 321-323, 325ff., 347ff., 441-448, jf. 12 supra. For betydningen av plantekunnskap, se også Schol. Luc. DMeretr. 2.1, Rabe 1906: 276.18; Ael. NA. 9.26; Plin. HN. 24.38,59-62; jf. PGM. 36.320-332; Od. 4.219-234; Theophr. HP. 9.9,1ff.; Theoc. *Id.* 2. Jf. Papamichael 1975; Håland 2007: kap. 5f.

mellom kvinneliv og jordbruksår, gjennom Demeterhymnen og senere den kristne festsyklus' Maria-fester, en alternativ tolkning som legger et annet perspektiv på materialet og søker å se det fra kvinnesfæren. Da ser en også at forarbeidet og etterarbeidet er like viktig.

Ut fra en ktonisk vinkling, som anvender et annet maktbegrep enn det vanlige hierarkiske, nemlig makt nedenfra, opplever en at en ideologisk eller systemorientert tilnærming til forholdet mellom kvinner og menn blir for endimensjonal, fordi den avfinner seg med den mannlige ideologiske fremstillingen av forholdet mellom kjønnene. Særlig vitner kvinnefestene om en omveltning av offisielle mansroller og manskraft, og fruktbarhetskult kan betraktes som det samlende, underliggende i alle fester. Seksualitet, forplantning og fruktbarhet står sentralt som eksplisitt meningsinnhold i festene. Poenget er derfor å se samfunnet gjennom fruktbarhetsperspektivets linser.

## Avslutning

Artikkelen har diskutert forholdet mellom kjønnene fordi kjønn er et sentralt tema i religiøse fester. Når en skal ta for seg kvinnens og mannens roller i antikkens Hellas, er det et spørsmål hvordan vi skal vurdere det ensidige mannlige kildematerialet vi besitter. Siden vi bare besitter halvparten av historien, har jeg gitt et forslag til hvordan vi kan gå frem for å prøve å lære noe om kvinner i antikken.

Det er ikke så lett å si noe om kvinnen i polis, siden hun ifølge den offisielle mannlige ideologien skulle 'tie i forsamlingen', og hennes angivelige underlegne rolle skal ha gjort henne 'stum'. Derfor er det viktig å merke seg at flere ritualer som foregår i dagens Hellas har det til felles at de er utmerkede anledninger til å studere forholdet mellom den kvinnelige og mannlige verden, stort sett på kvinnens domene siden hun altså er hovedansvarlig for de sentrale kultene som er så viktige i festene. At dette blir gjort av kvinner, er av betydning siden de kilder vi har til antikkens samfunn med svært få unntak både er forfattet av og videreført av menn. Tekstene er ikke bare forfattet av menn, de er også produkt av en manskdominert atmosfære, og en må bokstavelig talt prøve å 'komme seg inn under' de ideologiske representasjonene for å klare å restaurere den kvinnelige partens stemmer. Dette gjelder også dagens samfunn, siden det oftest er menn eller en manskdominert atmosfære som (re) presenterer samfunnet. Det være seg for en forsker i en feltarbeidekontekst, og ved lesning av sekundærlitteratur, siden det er mannlige etnografiske stemmer som har forfattet de fleste etnografiske representasjoner som er blitt publisert om kvinner og kvinneliv, eller det offisielle mannlige verdigrunnlaget samfunnet vurderes ut fra. Som det er kommet frem i artikkelen, kan en rette på dette problemet ikke bare ved å få kvinnene i tale, men en må også være villig til å prøve å se samfunnet fra deres ståsted. Dette har jeg prøvd å gjøre med de temaene jeg har tatt opp og ved de personer jeg har møtt i feltarbeidesituasjonen, som altså ikke bare var menn og som ikke bare presenterte mannlige verdier siden kvinnene ble oppsøkt på kvinnelig dominerte arenaer. Som kvinne, er det lettere

å komme i kontakt med dagens kvinner både i tradisjonelle og moderne greske samfunn, siden menn ikke har adgang til kvinnesfæren, og de erfaringer jeg har gjort meg gir nye perspektiver på det stort sett 'ensidige' materialet vi altså besitter fra antikken. Dette gjelder også det vi har fått overlevert om de antikke kvinnefestene, selv om den mannlige delen av befolkningen var utelukket fra festene, slik det også er i dag. Når en skifter perspektivet og ser verden fra kvinnesfæren, blir det mulig å avsanne påstandene om den 'stumme' greske kvinnen. Slik kan en gi en mer nyansert fremstilling av noen aspekter ved den greske 'virkelighet' både nå og før.

Det verdisystemet som finnes blant kvinner i middelhavsområdet er ikke nødvendigvis overensstemmende med det verdisystemet kvinnelige forskere fra Nordvest-Europa og USA har. Det er de sistnevnte verdisystem som ligger bak de fleste presentasjoner vi har av kvinner og kvinneliv i antikkens samfunn. Det er derfor viktigere å prøve å ta for seg antikke kvinner ut fra mediterrane kvinners kontekst. På den måten kan en også få nye perspektiver på andre kulturer, og i siste instans se vår egen med nye øyne.

Ved å ta for seg kultene som er forbundet med kvinnesfæren kan en forsøke å lyse opp samfunnet også på den mediterrane kvinnes premisser, og det er av betydning om en skal ha mulighet for å prøve å gi en ny fremstilling av henne og dermed det mediterrane samfunn.

Som følge av de erfaringer jeg har fra mitt eget feltarbeid og det perspektivet det førte meg frem til, betyr det at jeg har kunnet ta for meg morkult, kvinner og kvinnekroppen fra et annet ståsted enn det etablerte, uten dermed å la det bli et bevis på hvordan kvinnen blir utslettet og undertrykket av mannssamfunnet. Fra en annen synsvinkel ser en at det tvert i mot er kvinnekroppen og morkult som synes å bære hele samfunnet oppe. Dette er mediterrane kvinner svært stolte av, fordi det forteller om hvordan de opplever hva det vil si 'å være flink til å være kvinne'. På den måten møter en et samfunn der kvinnen slett ikke verken er passivisert, 'stum' eller maktesløs. En kommer heller ikke utenom det faktum at uansett hvordan vi snur eller vender på det, består samfunnet av to ulike kjønn som må forenes om samfunnet skal bestå. Det er derfor oppdager at menn er like avhengig av kvinner for å reproducere seg selv som kvinner er av menn, eller for å si som den franske forfatteren Marie Cardinal, en oppdager at der også i gresk kultur, riktignok svært ofte *mellom* linjene, er *une vie pour deux*.

De sterke selvstendige kvinner en møter i dagens Hellas står fjernt fra de undertrykkete, forkuete og isolerte vesen, som tidligere særlig mannlige antropologer presenterte ut fra de mannlige ære- og skamverdier deres mannlige informanter ga dem. Kanskje de også er like fjernt fra de undertrykkete, forkuete og isolerte vesen mange forskere har presentert fra antikkens samfunn, særlig ut fra de mange misogynistiske mannlige kilder vi har og som er slående lik det syn den offisielle ære- og skamideologi formidler i dag? De moderne kvinner jeg snakket med syntes å være nærmere de sterke kvinneskikkelser som både tragedieforfatterne og Plutark, gjennom sine 'tapre kvinner'

forteller om. Dagens kvinner og deres interesser gir også et nytt perspektiv på de mange han kritiserte. Hvorfor skulle vi ellers bli informert om at der er så sterke morgudinner som krever fester og ditto annet for at de skal la markens grøde vokse? Jeg kan selvsagt ikke bevise at antikkens kvinner ikke var undertrykket, forkuet og isolert, like lite som forskere ved ensidige å lese mannlige kilder fra et ære- og skamperspektiv kan bevise det motsatte, siden de bare forteller om verdiene hos den ene part av samfunnets to deler. Men jeg tror det er naivt å påstå at et samfunn bestående av forkuete, undertrykkete og isolerte kvinner kan avføde de nevnte sterke vi hører om, særlig når en sammenligner dette med dagens virkelighet.

Kvinnens bevissthet om og samarbeide med den mannlige ære- og skamideologien blir avveiet av en virkelighet som frembringer en annerledes forståelse. Kvinnens doble bevissthet om sin egen eksistens og om menns representasjon av den er forbundet med deres virksomhet: fødsel, næring, og omsorg for de døde. Fremføringen av disse aktiviteter, vitner om hva det vil si 'å være flink til å være kvinne' og aktivitetene gjør at de behersker og kontrollerer det fundamentale livsløpet, slik det er uttrykt gjennom vevingsprosessen og kvinnens forhold til livssyklusen. Kvinner 'omslutter' menns liv, slik kan en også forstå Bourdieus sykliske kalender, om en leser den fra et 'ktonisk' eller 'kvinnelighetens poetikkperspektiv'.

#### MERKNAD TIL ANTIKKE KILDER:

Forkortelser av de antikke kildene er (med få unntak som er listet nedenfor) hentet fra:

Hammond, N. G. L. & H. H. Scullard, eds.  
1976 *The Oxford Classical Dictionary*. 2nd Ed. Clarendon Press, Oxford (1970).

Liddel, H. G. & R. Scott  
1996 *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Oxford (1883).

Øvrige forkortelser som er brukt:

Fr. : Fragment

HHD: Homers Hymne til Demeter

Kildene er hentet fra serien, *The Loeb Classical Library*, London.

I tillegg er følgende publikasjoner brukt:

Beazley, J. D.  
1963 *Attic Red-Figure Vase-Painters*, bd. 1-2, 2. ed. Clarendon Press, Oxford.

Dittenberger, Wilhelm  
1960 *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. (=SIG<sup>3</sup>), bd. 3. pptrykk av 3. utg. (1915-1924), Georg Olms, Hildesheim.

Galen  
1968 *On the Usefulness of the Parts of the Body*. (=Gal. *UIP.*), bd. 2, overs. Margaret Tallmadge May, Cornell University Press, Ithaca, New York.

- Hippocrates  
1979 *Opera Omnia*, ed. É. Littré, bd. 7, Amsterdam 1979 (1851).
- Inscriptiones Graecae  
1927-1977 *Inscriptiones Graecae. Consilio et auctoritate. Academiae litterarum Borussiae editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Walter de Gruyter et Soc. Berolini.
- Papyri Demoticae Magicae  
1986. "Papyri Demoticae Magicae" in: Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, bd. 1: Texts, Chicago/London.
- Rabe, Hugo, ed.  
1906 *Scholia in Lucianum*, Leipzig.

## LITTERATUR

- Abu-Lughod, Lila  
1986 *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press.
- Arthur, Marylin  
1977 "Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter", *Arethusa* 10, 7-47 (finnes også i Foley 1994, 212-242).
- Blomqvist, K.  
1995 "Chryseïs and Clea, Eumetis and the Interlocutress. Plutarch of Chaeronea and Dio Chrysostom on Women's Education", *Svensk Exegetisk Årsbok* 60, 173-190.
- Bourdieu, Pierre  
1966 "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", in: Peristiany, ed., 1966, 191-241.  
1980 *Le Sens Pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.  
1990 "La Domination Masculine", in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84, 2-31.  
1998 *La domination masculine*, Collection Liber, Seuil, Paris.
- Brumfield, Allaire  
1996 "Aporreta: verbal and ritual obscenity in the cults of ancient women", in: Robin Hägg, ed., *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 8, XIV, Stockholm, 67-74.
- Campbell, John K.  
1964 *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford.
- Connelly, Joan Breton  
2007 *Portrait of a priestess: women and ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton.
- Danforth, Loring M.  
1982 *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, Princeton.
- Detienne, Marcel  
1989 *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Éditions Gallimard, Paris (1972).
- Dubisch, Jill  
1986a "Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece", in: Jill Dubisch, ed., *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, 195-214.  
1991 "Men's Time and Women's Time: History, Myth, and Ritual at a Modern Greek Shrine", *Journal of Ritual Studies* 5 (1), 1-26.  
1995 *In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton University Press, Princeton.

- duBois, Page  
 1988 *Sowing the body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, University of Chicago Press, Chicago.
- du Boulay, Juliet  
 1984 "The blood: Symbolic relationships between descent marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece", *Man* 19, 533-556.
- Esler, Philip, F.  
 1994 *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation*, Routledge, London.
- Finrud Di Tota, Mia  
 1981 *Sør-Italia. En europeisk koloni*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Foley, Helene P., ed.  
 1994 *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, commentary, and interpretive essays*, Princeton University Press, Princeton.
- Friedl, Ernestine  
 1962 *Vasilika. A Village in Modern Greece. Case studies in cultural anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- 1967 "The Position of Women: Appearance and Reality", *Anthropological Quarterly* 40 (3), 97-108.
- Gilmore, David, ed.  
 1987 *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association.
- Gluckman, Max  
 1991 *Custom and Conflict in Africa*, Blackwell, Oxford (1956).
- Harris, V. William, ed.  
 2006 *Rethinking the Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford (2005).
- Hart, Laurie Kain  
 1992 *Time, Religion, and Social Experience in Rural Greece*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.
- Hawley, Richard & Barbara Levick, eds.  
 1995 *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, London.
- Herzfeld, Michael  
 1991 "Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood", in: Peter Loizos & Evthymios Papataxiarchis, eds., *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton University Press, Princeton, 79-97.
- 1992 *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (1987).
- Hirschon, Renée  
 1983 "Women, the Aged and Religious Activity: Oppositions and Complementarity in an Urban Locality", *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1), 113-129.
- 1989 *Heirs of the Greek Catastrophe. The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford University Press, Oxford.
- Holst-Warhaft, Gail  
 1992 *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, London.
- Horden, Peregrin & Nicholas Purcell  
 2000 *The Corrupting Sea: a study of Mediterranean history*, Blackwell, Oxford.
- Håland, Evy Johanne  
 1991 "Ideologier og mentaliteter: En reise fra antikkens Hellas til det moderne Middelhavssamfunn", in: *Alberte. Skriftserie om kvinneforskning* 2, Univ. i Tromsø, 74-82.
- 2005 "Rituals of Magical Rain-Making in Modern and Ancient Greece: A Comparative Approach", in: *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17 (2), 197-251.
- 2006 "Athena's Peplos: Weaving as a Core Female Activity in Ancient and Modern Greece", *Cosmos: The journal of the Traditional Cosmology Society* 20, 155-182.

- 2007 *Greske fester, Moderne og Antikke: En sammenlignende undersøkelse av kvinnelige og mannlige verdier*. Dr.-avhandling, Universitetet i Bergen 2004, Høyskoleforlaget, Kristiansand.
- 2009 "Take Skamandros, my virginity: 'The Ideas of Water' in connection with rituals linked to life-cycle passages in Greece, modern and ancient." "Paper" presentert på *The Third IWHA (International Water History Association) Conference, Alexandria 2003*. Artikkelsversjonen, "Take Skamandros, my virginity: Ideas of Water in Connection with Rites of Passage in Greece, Modern and Ancient", kommer i: Cynthia Kosso & Scott, Anne, eds., *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance. Technology and Change in History* 11, Brill, Leiden, 109-148.
- Katz, Marilyn Arthur
- 1995 "Ideology and 'the status of women' in ancient Greece", in: Richard Hawley & Barbara Levick, eds., *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, London, 21-43.
- Keuls, Eva C.
- 1993 *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, University of California Press (1985).
- Kyriakidou-Nestoros, Alke
- 1986 *Oi 12 Menes. Ta Laographika*, Malliaries-Paideia, Athena (1982).
- Lamphere, Louise
- 1974 "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups", in: Rosaldo & Lamphere, eds., 97-112.
- Loraux, Nicole
- 1984 *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Masparo, Paris (1981).
- 1989 *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris.
- 1996 *Né de la Terre. Mythe et Politique à Athènes*, Seuil, Paris.
- Machin, Barrie
- 1983 "St. George and the Virgin: Cultural Codes, Religion and Attitudes to the Body in a Cretan Mountain Village", *Social Analysis* 14, 107-126.
- Messick, Brinkley
- 1987 "Subordinate Discourse: Women, Weaving and Gender Relations in North-Africa", *American Ethnologist* 14, 210-225.
- Motte, André
- 1973 *Prairies et Jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie*, Palais de Académies, Bruxelles.
- Moxnes, Halvor
- 1997 "Conventional Values in the Hellenistic World: 'Masculinity'", in: Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad & Jan Zahle, eds., *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*. Aarhus University Press, Aarhus, 263-284.
- Nixon, Lucia
- 1995 "The Cults of Demeter and Kore", in: Hawley & Levick, eds. 75-96.
- Ortner, Sherry B.
- 1974 "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", in: Rosaldo & Lamphere, eds., 67-87.
- Peristiany, J. G., ed.
- 1966 *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pomeroy, Sarah B.
- 1998 *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford.
- Richlin, Amy
- 1997 "Towards a history of body history", in: Mark Golden & Peter Toohey, eds., *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World*. Routledge, London, 16-35.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist & Louise Lamphere, eds.
- 1974 *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford.

- Rowlandson, Jane, ed.  
1998 *Women & Society in Greek and Roman Egypt. A sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ruddick, Sara  
1990 "The Rationality of Care", in: Jean Bethke Elshtain & Sheila Tobias, eds., *Women, Militarism & War. Essays in History, Politics, and Social Theory*, Rowman & Littlefield, 229-254.
- Seremetakis, C. Nadia  
1991 *The Last Word. Women, Death, and Divination in Inner Mani*, University of Chicago Press, Chicago.
- Stigers, Eva Stehle  
1981 "Sappho's Private World", in: Helene Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*. Gordon and Breach Science Publishers, New York, 45-61.
- Walcot, Peter  
1999 "Plutarch on Women", *Symbolae Osloenses* 74, 163-183.
- Winkler, John J.  
1990 *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, London.
- Zeitlin, Froma I.  
1984 "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Orestia", in: John Peradotto & J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*. State University of New York Press, Albany, 159-194.
- 1995 "Signifying difference: the myth of Pandora", in: Hawley & Levick, eds., 58-74.

*Evy Johanne Håland, historiker, dr.art.  
Marie Curie Fellow v. Universitetet i Athen*