

Norske misjonskvinneres forsøk på å eksportere vestlig feminitet til Madagaskar¹

LINE NYHAGEN PREDELLI

Hvordan brukte det nittende århundrets protestantiske kvinnelige misjonærer kategorier som moral, religion, kjønn, seksualitet, rase og klasse i sitt forsøk på å eksportere en vestlig form for feminitet, for derved å kristne og heve statusen til dem de betegnet som hedenske kvinner? Gjennom fortellinger fra en pikeskole som Det Norske Misjonsselskap (NMS) etablerte på Madagaskar i 1872, skal vi se hvordan disse kategoriene ble dannet og omdannet gjennom forsøk på disiplin og sosial kontroll. Vi skal også se hvordan jenter og kvinner som var underlagt disiplin og sosial kontroll på pikeskolen, på mange måter satte begrensninger for hvor effektivt forsøket på å introdusere vestlig feminitet kunne bli. Gjennom lesning av tekster skrevet av misjonærene, er det mulig å avdekke både forsiktig og mindre forsiktig motstand fra gassiske elever og ansatte ved skolen. Artikkelen gir et bidrag til diskusjonen omkring kolonialisme og dens effekter, og viser særlig hvordan kjønn var et organiserende prinsipp for misjonens virksomhet. Dataene som ligger til grunn for arbeidet er hentet fra NMS' arkiv i Stavanger.

De første NMS misjonærene kom til Madagaskar i 1866. Den norske interessen for Madagaskar økte etter at den gassiske dronningen Ranaivalona I, som fra 1835 vanskeliggjorde alle forsøk på evangelisering på øya, ble erstattet av dronning Ranaivalona II. Den nye dronningen var positiv til kristendom, og ble selv døpt. Kristendom ble også den statlige religion på Madagaskar. Gjennom det nittende århundret forsøkte

både Storbritannia og Frankrike å få kontroll over øya. Madagaskar ble et fransk protektorat i 1885 og en fransk koloni i 1896. Mens briter og franskmenn konkurrerte om kontroll over Madagaskar, klarte de norske misjonærene, som kom fra et lite, heller ubetydelig land, å etablere seg i sentrale og kystnære områder på øya. For å lykkes med sin etablering, måtte nordmennene søke allianser både blant kolonimakter og lokal befolkning. Når det gjelder dagliglivet på misjonsstasjonene og den daglige interaksjonen mellom norske misjonærer og gassiske kristne, tror jeg det spilte en mindre rolle at de norske kom fra en stat som ikke var imperiebygger. Min studie av NMS sin pikeskole på Madagaskar viser at de norske misjonærene var like så mye engasjert i å sivilisere og kristne den gassiske befolkningen som andre misjonærer på øya var. På den annen side viser en tekstmær lesning av møtet mellom kvinnelige misjonærer og de jenter og kvinner de forsøkte å omvende, at dette møtet var komplekst og sammensatt. Den til dels detaljerte historien fra pikeskolen viser hvordan de kvinnelige misjonærene, som ganske intenst forsøkte å endre livet til gassiske jenter og kvinner, igjen og igjen kom i tvil om hvor godt de lyktes i å konvertere gasserne til en vestlig form for pietistisk feminitet.

Misjonerskvinnerns forsøk på å eksportere en vestlig forestilling om kvinners feminitet til fremmede land var ikke en likefrem prosess. Den middelklasse-ideologien misjonerskvinner var en del av, var i seg selv full av motsetninger. Ideologien om feminitet og kvinnelig huslighet var et produkt av den industrielle revolusjon og av industriell kapitalisme, og den understreket at kvinners rette domene var hjemmet og familien. Kvinner skulle ha en underordnet stilling i forhold til menn. I protestantisk religion ble derimot kvinner og menn stilt likt på det åndelige eller spirituelle plan, fordi begge kjønn hadde muligheten til å ha et direkte og personlig forhold til Gud (Davidoff og Hall 1987:114, Færden 1885:2). Kvinner skulle også innta en viktig moralsk posisjon, og fikk ansvaret for å formidle moralske kvaliteter til sine familier. Gjennom familiens moral kunne selve samfunnsmorale påvirkes. Men det var bare det kristne samfunnet som produserte de nødvendige betingelser for at kvinners iboende moralske kvaliteter skulle kunne blomstre, og det var bare kristendom som opphøyte kvinner fra en stilling som underdanig og utnyttet, til en stilling som emansiperte husmødre og moralens voktere. Fra et slikt synspunkt ble automatisk alle kvinner som bodde i ikke-kristne samfunn sett på som utbyttet, undertrykket og fremmedgjort fra sin sanne kvinnelige natur, og misjonsbevegelsen tok blant annet på seg oppgaven med å frigjøre disse kvinnene gjennom å formidle kristendommens budskap og den kristne levemåte.

En nødvendig betingelse for at kvinner skulle assosieres med en forhøyet moralsk posisjon og en betydningsfull sosial posisjon, var at de også ble assosiert med fravær av seksuelt begjær (Cott 1978:233). Kontroll av kvinners seksualitet utgjorde en viktig del av det nittende århundrets ideologi om feminitet og kvinnelig huslighet, og var også en viktig del av misjonærenes moralske univers. Behovet for seksuell kontroll av kvinner ble brukt til å styrke de konstruerte forskjellene mellom kristen og ikke-kristen atferd, og til å bekrefte misjonærenes egen følelse av tilhørighet til det vestlige, borgerlige miljø. En slik seksuell kontroll var like mye et resultat av misjonærenes eget seksuelle verdisystem, som det var en reaksjon mot de seksuelle verdier og uttrykk som misjonærene observerte blant befolkninger de søkte å kristne.

Vi kan si at misjonskvinner representerte en «misjonsfeminisme» som besto i ønsket om å endre hedenske kvinners liv. Gjennom sitt arbeid i Afrika, Asia og Stillehavet ønsket misjonskvinner å heve hedenske kvinners status gjennom å omvende dem til kristendom. Hovedmålsettingen for misjonsfeminismen var å eliminere den urettferdighet som hedenske kvinner angivelig led under, og å redde hedenske kvinner både fra evig fortapelse og fra fraværet av sann kvinnelighet. Misjonsfeminismen innebar også et forsøk på å endre kjønnsrelasjoner og kjønnsroller. Dette forsøket ble imidlertid komplisert av spørsmål om religion, seksualitet, rase og klasse. Det nittende århundrets misjonsbevegelse var på mange måter med på å skape og opprettholde kategorier som kvinne og mann, kristen og hedensk, hvit og svart, kyskhet og moralsk urenheter, sivilisert og vill, fri og slave. Men det som oppsto i møtet mellom misjonærer og menneskene de søkte å omvende, var komplekse og motsetningsfylte relasjoner av tilpasning og motstand, hvor både misjonærer og omvendte kristne skiftet inn og ut av posisjoner av avhengighet og uavhengighet. Møtet mellom misjonærer og folk som de definerte som «andre» og som å ha et behov for omvendelse til kristendom, var et møte preget av kulturell interaksjon, og ikke et møte hvor den ene part representerte dominans og den andre part undertrykkelse (Deutsch 1987:6, se også Larson 1997, Porter 1997).

Det er blitt sagt at vestlige kvinner i koloniene møtte flere begrensninger for sitt arbeid i utlandet enn det de gjorde hjemme (Stoler 1989). Misjonsbevegelsen omfavnet på den ene side et konservativt syn på kvinners deltakelse i det offentlige liv, men på den annen side ga misjonsbevegelsen kvinner muligheter til å delta i det offentlige og sivile samfunn på en måte som de ellers ikke ville ha mulighet til (Williams 1993, Nyhagen Predelli og Miller 1999). Misjonsbevegelsen var den største aktiviteten kolonikvinner var engasjert i, og den ga kvinner flere muligheter enn det andre imperialistiske prosjekter gjorde.

Fordi misjonskvinner ble sett på som sentrale i forsøket på å kristne kvinner og å bygge kristne samfunn, utviklet de mer intime og nære relasjoner med lokale kvinner enn det andre hvite kvinner i koloniene gjorde. Konene til europeiske menn som arbeidet for kolonimakten, såkalte memsahibs, eller konene til militært personell, nybyggere og handelsmenn, levde generelt et liv som var preget av en større avstand til lokale kvinners hverdagsliv (se f.eks. Gartrell 1984). Selv om misjonærkvinner ofte hadde tjenere og kunne produsere et middelklasseliv i utlandet, spesielt etter at det ble bygget misjonsstasjoner, så var misjonærkvinnenes forhold til innfødte kvinner videre og mer direkte enn det som generelt gjaldt for andre kolonikvinner. Gjennom medisinsk arbeid, hjemmebesøk, internatskoler, søndagsskoler, kvinneforeninger, og annet arbeid som involverte lokale kvinner, kunne misjonærkvinner oppnå direkte kontakt med den lokale kulturen og derved muligheter for å formidle og til dels påtvinge sin egen ideologi og levemåte.

Forsøk på å endre og disiplinere gassiske jenter

I 1872 åpnet Johanne Wang Borchgrevink sitt pikeasyl, eller internat-skole for piker, i hovedstaden Antananarivo. Dette gjorde hun ved å la 12 gassiske jenter bo og gå på skole i hjemmet hennes. Johanne hadde giftet seg med den norske misjonæren Christian Borchgrevink i 1870, det samme år hun kom til Madagaskar som hans forlovede. De to fikk aldri selv barn. Som de fleste gifte misjonærkvinner, kom Johanne fra en middelklasse-familie. Hun var utdannet lærerinne, og hennes personlighet og evner er beskrevet av en misjonshistoriker som «sterk og myndig», «skarp og meget språkmektig»; hun «krysset klinger» med mannlige intellektuelle, og var «streng» (Birkeli 1949:106, 133, 231). Tidlig i livet hadde Johanne et ønske om å bli misjonær, men der var få muligheter for enslige norske kvinner. Muligheten kom gjennom hennes forlovelse med Christian, som kom fra en familie i øvre middelklasse, og hadde både teologisk og medisinsk utdanning fra universitetet. Christians personlighet var nok svært forskjellig fra hans koner, i det han beskrives som «forståelsesfull [og] fredsæl», med et «fromt sinn», og som «en kjærlighetens apostel» (Birkeli 1949:133 og 231). Som en misjonærs hustru ble Johannes arbeid for misjonen sett på som frivillig, og hun mottok ingen lønn for sin innsats.

Johanne fikk ideen om en internat-skole da hun så alle de små barna som kom sammen med sine mødre til Christians legekantor i Antananarivo. Her kunne hun «høre deres saare Graad og vide, at deres Lidelser var en Følge af Forældrenes Synder. Kun ved at tage dem ud af de fordærvede Hjem kunde der være Haab om at faa reddet dem» (C. Borchgrevink 1917:38). På det meste hadde Johanne mer enn

90 barn boende hjemme hos seg, og hun så på seg selv som en slags mor for dem alle.

Internatskolen skulle oppfylle to hovedmål. Det ene var å utdanne gassiske jenter til å bli kristne husmødre og til å etablere kristne hjem. Det andre var å utdanne et passelig utvalg av jenter som kunne bli koner for gassiske menn utdannet ved misjonsskolene. De norske misjonærene mente at gassiske kvinner generelt levde under slavelignende vilkår, i et underdanig forhold til gassiske menn, og at de derfor hadde et stort behov for den frihet som ville bli dem til del gjennom tilegnelsen av kristen tro og levemåte. Selv om gassiske kvinner på den tiden utførte arbeidsoppgaver som var svært like de norske kvinner utførte, slik som husarbeid, barnepass og matlaging, så var det viktige forskjeller. En slik forskjell var at gassiske kvinner utførte hardt, mannlig arbeid som det å skaffe og transportere vann og ved. Men den viktigste forskjellen mellom norske og gassiske kvinner var at gassiske kvinner utførte alle disse arbeidsoppgavene bak et slør av uvitenhet. Norske kvinner var derimot utdannede, og kunne derved utøve den rette moralske innflytelse i sitt hjem og overfor sine barn. Uten utdanning var det ingen garanti for at kvinner ville formidle de sanne moralske verdier og dyder, og uten dette ville igjen hele samfunnets moralske status være truet. Bare en kristen utdanning kunne

«løfte sakalavkvinderne op fra Synden, Smudset og Uvidenheden, hvori de lever og gjøre dem til gode, dygtige hustruer og Mødre i de hjem, de senere skal danne. Kvinderne skaber hjemmene og hjemmene Nationen».²

Det ble håpet at kristne verdier og en kristen levemåte skulle bli så internalisert av de gassiske jentene, at de ville være i stand til å motstå presset fra den gassiske kulturen etter endt skolegang på internatet. Jentene skulle lære en ny måte å være på, basert på de ideer misjonærene hadde med seg om hva som var en god og moralsk kvinnelig atferd. For å få til en slik forandring av jentene, ble internatskolen drevet på grunnlag av et prinsipp om skarpe moralske grenser og skillelinjer mellom skolen og dens omgivelser. Utdanningen begynte med et forsøk på å endre og disiplinere kroppen, og fortsatte med et forsøk på å endre og disiplinere sjelen eller det indre.

Når jentene ble tatt opp på skolen, måtte de gjennomgå en intens prosedyre med hårvask og kroppsvask. Renslighet var viktig av hygieniske årsaker, men hadde også moralske implikasjoner. En norsk lærerinne ved skolen spurte i et brev hun skrev hjem til Norge:

«hvor kan Slægten blive bedre, naar hjemmene er som Grisehuse, hvor de nøgne smaa farer omkring som vilde Dyr, skidne, fulde af Skab og Urenhed. Er det saa ikke en stor, en herlig Tanke at opdrage kvinder, der bedre kan iagttage en Moders Pligter, end nu er Tilfældet». ³

Jentenes hår ble klippet kort, delt på midten eller på siden, og kjemmet så stritt og rett som mulig. På den måten ble jentenes hår et så godt speilbilde som mulig av misjonærenes hårfrisyre. Endringen i frisyre medførte at jentene var i overensstemmelse med vestlige begreper om sømmelighet og skjønnhet. Endringen bidro også til erosjonen av kompliserte gassiske symboler, og utgjorde en del av forsøket på å endre kjønnsrelasjoner og roller i henhold til en vestlig mal. Gassiske kvinners flettede hårstil ga indikasjoner på ekteskapelig tilhørighet, fletter ble brukt til å hjemme kjærlighetstryllemidler, flettingen ga arbeid til kvinner, og frisyrer kunne indikere at en kvinne hadde rett til å engasjere seg i handel (Vig 1907:2-4). Den symbolske betydningen av frisyrer gjaldt også for sorg etter dødsfall, da kvinner gjerne hadde håret hengende rett ned (ibid.:6). Regler og praksis for frisyrer på internatskolen var med på å underminere de magiske og symbolske kvaliteter ved flettet hår, og utgjorde en del av forestillinger omkring renhet og ordentlighet som iboende kvinnelig atferd. Men den symbolske betydningen av frisyrer ble komplisert av det faktum at gassiske overklassekvinner gjerne imiterte europeiske kvinners frisyrer. Overklassekvinnens valg av frisyre gav jentene på pikeskolen muligheten til å identifisere seg med gassisk overklasse like så vel som med de kvinnelige misjonærene (se Pearse 1899).

Bekledning var også viktig på internatskolen, både som et middel til å unngå nakenhet og dens implikasjoner om umoral, og som et middel til å utviske klasseskiller blant jentene. Når de kom til skolen, ble jentene utstyrt med langermede, ankellange, enkle kjoler som var sendt til Madagaskar av misjonskvinner i Norge. Da hun ble kritisert for at det ble sydd klær til barna, i stedet for at de hadde på seg den tradisjonelle lamba (et langt, vevet tøyestykke som ble drapert rundt kroppen), svarte Johanne at lambaen ikke var anstendig nok for barna:

«Naar man slet ikke bevægede sig, vilde Lambaen være fuldkommen tilstrækkelig til ikke at støde Velanstændigheden. Men skal man udføre sin Gjærning, saa maa den skubbes tilside for ikke at hindre Bevægelserne, og da er den alt andet end tilstrækkelig». ⁴

Bekledning var altså med på å skape moralske skillelinjer mellom kristen atferd og gassiske tradisjoner. Fordi europeiske klesmåter allerede

var populære blant gassere, så Johanne det som nødvendig å tilby europeiske klær. På den måten kunne hun rekruttere elever som kom fra andre sosiale kår enn dem med slavebakgrunn. Bekledning var derfor ikke bare et spørsmål om å påtvinge barna bestemte klesmåter. Bekledning var også et spørsmål om å forhandle med gassiske trender og ønsker. Klespraksis var også viktig for misjonærenes forsøk på å endre kjønnsrelasjoner. Misjonærene trodde at nakenhet, spesielt blant de eldste barna, i seg selv ville føre til umoralsk seksuell atferd, fordi barna ville miste «sin Skamfølelse og Blufærdighed». ⁵ Denne typen følelser ble av misjonærene sett på som naturlig og riktig, mens mindre sky atferd hos ukledte jenter og gutter ble sett på som unaturlig og moralsk farlig.

NMS etablerte også internatskoler for gutter på Madagaskar. Både gutter og jenter måtte innrette seg etter de samme reglene for renslighet og bekledning, men formålet med misjonsutdannelsen for gutter og jenter var forskjellig og kjønnsbasert. Misjonsutdannelsen forbedret gutter på arbeid og ulike yrker i den offentlige sfære. Blant annet lærte guttene snekkerarbeid og treskjæring, hagebruk og jordbruksmetoder. ⁶ Både gutter og jenter ble undervist i de mer teoretiske fag som lesing, skriving og aritmetikk. Det å «lære lokale kvinner å lese og skrive» kan synes å «stå i motsetning til prosjektet om feminisering og husliggjøring» av kvinner (Jolly 1991:27), men gassiske kvinner ble undervist i disse fagene både av religiøse og kjønnsmessige grunner. Evnen til å lese Bibelen ble sett på som avgjørende for konvertering til kristendom for begge kjønn, men lesing av Bibelen var også et middel til å utdanne den gassiske kvinne som mor og kone. Som vi har sett var det i følge evangelisk tenkning bare utdannede kvinner som kunne forventes å formidle kristne verdier og dyder til sine barn (og derigjennom til samfunnet). Misjonsutdannelsen for jenter inkluderte også sying, brodering, veving og hekling, som på den ene siden bidro til husliggjøring, men som på den andre siden bidro til at kvinner kunne selge sine produkter til franske kolonikvinner.

Å slette utvendige tegn på klassetilhørighet blant internatskolens jenter var en intendert effekt av kleskoden ved skolen. Jentene kom fra ulike sosial bakgrunn, så som fra adel, frie borgere, og slaver. For å unngå klager, ønsket Johanne at jentene skulle behandles likt, og de skulle derfor ha så like klær som mulig. I skolens første tiår ble også jenter fra slavebakgrunn rekruttert til skolen, og omtrent en tredjedel av barna var tidligere slaver. Norske og amerikanske misjonsforeninger for kvinner og enkeltpersoner ble oppfordret til å betale for frikjøp av slavebarn og for deres underhold på skolen. Fra 1882 ble det slutt på disse oppfordringene, fordi Johanne og Christian foretrakk barn fra de

frie klasser. I tillegg til økte kostnader i forbindelse med frikjøp, hadde endringen å gjøre med det faktum at jenter fra slavebakgrunn ble sett på som ubrukelige ekteskaps partnere for gassiske menn utdannet som lærere og prester ved NMS skolene. Misjonen, som var blitt mer bevisst på klassestreben og klasseforestillinger i det gassiske samfunn, kunne ikke forvente at en misjonsutdannet mann fra overklassen ville gifte seg med en misjonsutdannet kvinne med slavebakgrunn.

Hverdagslivet på internatskolen var organisert etter klokken, og barna var opptatt med ulike aktiviteter hele dagen. Alle dager unntatt søndag var barna fullt opptatt med å vaske, spise, gjøre rent, be, lære skriftsteder utenat, synge, og lære skolefag. Barna ble undervist i religion, geografi, gassisk grammatikk, matematikk, skriving, sang og håndarbeid. Disse fagene ble ansett som nødvendige for at jenter skulle utdannes til kristne husmødre og koner. I tillegg til å introdusere tid som en vare (Comaroff og Comaroff 1986:14), hadde den velfylte timeplanen ved skolen et moralsk formål: den protestantiske etikk fremhevet betydningen av praktisk, rasjonell atferd og hardt arbeid i kombinasjon med fromhet (Weber 1930). I misjonærenes forestillinger skulle internatskolen representere orden, arbeid og religiøse dyder, og der ved skape et moralsk skille mellom skolen og den angivelige latskap, urenheter og overtro som karakteriserte tradisjonell gassisk kultur. Nettopp fordi skolen var omgitt av den gassiske kulturelle kontekst, ble aldri disse skillene og grensene så faste som misjonærene ønsket at de skulle være.

Johanne fant det nødvendig at jentene ved skolen var under konstant overvåking av sine lærere. På sin måte indikerer dette at innlæringen av underdanighet og lydighet ikke var så enkel og liketil, og at jentene ikke umiddelbart godtok eller oppførte seg i henhold til skolens regler. Å føre oppsyn med jentene var nødvendig for å sikre moralsk atferd, fordi gassiske barn hadde en «Tilbøielighed til Løgn, Tyveri og Urenhed i sædelig henseende, lige fra den Tid, de begyndte at lege og fremover».⁷ Å vokte jentenes atferd var spesielt viktig, fordi umoralsk atferd ville påvirke deres moralske status og kunne resultere i uønskede (fra misjonens synspunkt) barn. Misjonærene mente at jentene var under konstant trussel om å bli lurte inn i syndig atferd, og det ble innført regler for å minimalisere all kontakt med gassisk innflytelse. Barna fikk ikke lov til å besøke sine foreldre, men unntak ble gitt når foreldre eller søsken var svært syke. Foreldre som besøkte sine barn på internatskolen fikk ikke lov til å snakke med sine barn dersom det ikke var en lærerinne tilstede. Selv korte øyeblikk uten overvåking kunne fungere destruktivt i forhold til barnets moralske integritet.

Skolens forsøk på å kontrollere kroppen inkluderte et forsøk på å

undertrykke seksuell lyst og seksuell praksis. Seksuelle forbindelser før ekteskap og utenomekteskapelige forhold ble av misjonærene sett på som de mest alvorlige brudd på moralske regler. Disse syndene var så alvorlige i misjonærenes moralske univers at de ble referert til simpelthen som «den vanlige gassiske synd». Seksuell aktivitet kunne bare aksepteres innen et lovlig ekteskap mellom mann og kvinne av lik rase. Men for gassere var ikke seksuell aktivitet begrenset til ekteskapet, og internatskolen kunne ikke forhindre at noen av jentene ble «falne kvinner». I 1886 skrev Johanne hjem om Maria Faharoa, en jente på skolen som hadde forårsaket stor sorg da hun «falt i synd». Marias sak viser at det var vanskelig for misjonærene å kontrollere seksuell aktivitet, og den viser også hvordan grensene mellom skolen og dens omgivelser, som var ment å være klare, egentlig var gjennomtrengelige og kunne utfordres og krysses. Ved en vitsetilvisning til sine foreldre ett år tidligere, hadde Maria et seksuelt forhold til en mann, og da hun senere kom tilbake til internatskolen hadde hun også seksuelle forhold. Johanne fikk vite om disse forholdene da Maria ble gravid og fikk et barn. Maria innrømmet sin skyld, men ble utvist fra skolen «for de andre Børns Skyld».⁸ Den norske misjonærkone fru Engh skrev til Johanne og fortalte henne at Marias foreldre hadde tatt i mot sin datter med glede, da de nå hadde et barnebarn. Johanne beklaget at Marias foreldre var for milde med henne, og uttalte at de «slet ikke vil være hende til nogen Støtte, men kun gjør alt for at gjøre hende Synden let».⁹ Som Gaitskell (1988:248-249) skriver, så var den protestantiske holdningen at det var ekteskap, og ikke det å bli mor, som omformet en jente til en kvinne. Hvis man ble mor uten å være gift, så ble ikke morsrollen lenger sett på som en kvinnes edle plikt. I stedet var den illegitime morsrollen et nødvendig onde, fratatt den rette morsrollens lykke og gleder. Den holdningen som Maria ble møtt med hos sine foreldre, indikerer at det var svært vanskelig for misjonærene å sette makt bak sin egen tro, og den er et symbol på den vedvarende kraft som gassisk praksis og tradisjon hadde i møtet med misjonærenes praksis og tro.

Som vi har sett ble jentene ved internatskolen trent i vestlige middelklassekvinnens huslige dyder, og til å bli kristne koner. Fordi majoriteten av gassere som først ble tiltrukket av kristendom var menn, utdannet misjonen i en periode menn som ikke kunne finne passende kristne koner. Utdanningen av kristne jenter ved skolen bidro til at det i alle fall var et visst utvalg av kristne kvinner å velge blant (Vig 1907:72). Misjonærene hevdet selv at majoriteten av jentene ved skolen endte opp som gode kristne kvinner, og dette ble brukt til å rettferdiggjøre eksistensen og betydningen av internatskolen overfor misjonsvennene

i Norge. I 1887 skrev Christian Borchgrevink hjem og fortalte om jentene i bladet til de norske misjonsforeningene for kvinner (Missionslæsning for kvindeforeninger). Mot slutten av 1886 var det 24 jenter som var kommet opp i 16 års alderen og hadde forlatt skolen. Av disse 24 var det 17 som «lever nu som kristne Mænds hustruer», to var døde, en (Lina) hadde «fuldstændig forvildt sig (hun synes forresten at være idiotisk)», to var gift men hørte ikke lenger til NMS menigheten, og to var fortsatt ugift.¹⁰ Etter hva Christian kjente til, var det en av fire som ikke hadde klart å leve opp til kristen moral:

«Den ene ugifte og 5 af de gifte har desværre efter de forlod os faldt i Synd mod det sjette Bud; men med Undtagelse af Lina og de 2 ugifte, der ikke hører til vore Menigheder, har dog alle givet saadanne Vidnesbyrd om Anger over sin Synd, at vi tør tro om dem, at de er levende Lemmer paa Menigheden».¹¹

«Vitnesbyrdet» besto sannsynligvis av en offentlig bekjennelse, i påhør av menigheten, av de synder en var anklaget for - en praksis misjonærene i realiteten stilte seg sterkt tvilende til, fordi gassere angivelig så på den som en rent formell prosedyre.

Henimot slutten av 1888, altså bortimot to år senere, rapporterte Johanne at av de 39 jentene som til da hadde forlatt skolen ved 16-års alder, var det syv som var

«faldne i Synd og har været udelukket af Menigheden. De har dog alle, saavidt Menneskeøine kunne se, gjort oprigtig Bod og er gjenoptagne i Menigheden. For den 8de nærer vi adskillig Frygt, men har dog ikke været istand til at paavise noget Fald».¹²

På dette tidspunktet var det omtrent en av fire elever som hadde hatt illegitime seksuelle forbindelser, og Johanne hadde altså ikke klart å beskytte alle jentene mot gassisk «usedelighet». Men angivelig var det hele 31 kvinner som hadde forlatt skolen med sin kristne moral intakt. Av disse 31 kvinnene var fire døde, to ble sendt til Norge for videre utdanning, og to ble ansatt som lærerinner ved internatskolen. Johanne hadde bare godt å si om de resterende 23, som hadde etablert kristne hjem og giftet seg med kristne menn. Fra misjonens ståsted, kan misjonærene ses på som ganske vellykkede i sitt forsøk på å endre kjønnsrelasjoner og kjønnsroller i henhold til vestlige og kristne ideer. Episoder fra livene til gassiske jenter på internatskolen indikerer at det kan ha vært forholdsvis lett å endre ekstern eller ytre atferd, men at det var mer problematisk å endre det indre liv og personligheter.

Fra misjonens ståsted var endringen i ytre atferd kun et steg i prosessen som skulle føre frem til forandringer i kropp og sjel. Forsøket på å skape medgjørlige og lydige kroppar gjennom disiplin (Foucault 1979:138), ble kombinert med et forsøk på å skape en «feminin sjel». Det nittende århundrets kristne ideal for kvinnelig atferd la vekt på underkastelse foran Gud og menn som en kvinnelig plikt og et kall. Idealet kalte på en beskjeden og ydmyk holdning, koblet med et personlig forhold til Gud hvor bevisstheten om ens egen syndighet og takknemlighet for frelse gjennom Jesus sto sentralt. For Johanne betydde forsøket på å påtvinge og iverksette idealet blant jentene på skolen at hun måtte etablere strenge regler for lydighet og diverse metoder for straff. En gang skrev hun at jentenes atferd overgikk forventningene, men at noen selvsagt måtte straffes av og til, særlig de sist ankomne.¹³ I tilfeller hvor jentene var foreldreløse eller slaver, og ikke beskyttet av klasseprivilegier, kunne Johanne bruke sin makt og fordele straff uten risiko for innblanding fra foreldre. En av jentene på pikeskolen, Martha, var foreldreløs og frikjøpt slave. Da Johanne fant ut at Martha hadde fortalt de andre barna en rekke «ondskabsfulde Løgne saavel om Gassere som om Europæere», tenkte Johanne først på muligheten av å utvise Martha fra skolen.¹⁴ Men Johanne bestemte seg for en annen fremgangsmåte:

«Hun fik en fra de andre Børns ganske forskjellig Dragt paa. Hun fik ikke Lov til at nærme sig de andre Børn, og disse havde den bestemte Befaling, ikke at tiltale hende, og hun maatte aldrig et Øieblik vige fra Rasoamialys [gassisk lærerinne ved skolen] Side; der, hvor hun var, der maatte ogsaa Martha være. Dette skulde være, indtil vi saa tydeligt, at der var indtraadet en Grundforandring med hende, og indtil da var hun ikke at betragte som vort Barn, men fik bare være paa Prøve» (J. Borchgrevink 1885:29).

Martha fikk valget mellom å bli på skolen på disse betingelsene, eller å bli sendt til slektninger. Hun valgte å bli, og måtte holde ut straffen som varte i flere måneder. Martha ble igjen opptatt på vanlige vilkår da Johanne fant «saa utvetydige Beviser paa sand Anger hos hende, at vi turde lytte til vort hjertes Røst og atter tage hende som vort Barn» (ibid.:30). Selv om straffen var hard, så ble den altså akseptert av Martha. Vi vet ikke noe om hennes slektninger, så det er vanskelig å bedømme om Martha hadde et reellt valg. Det faktum at hun valgte å bli på skolen, kan indikere at jentenes tilpasning til og aksept av ulike praksiser ved skolen, ga dem muligheter som de ellers ville ha vært foruten. Marthas historie sier oss at en del av prosessen mot endrede

kjønnsroller og relasjoner besto i en stille aksept av underdanighet og ydmykelse. Bare de nødvendige ytre tegn på anger kunne gi misjonærene en slags trygghet om ekstern (kroppslig) og intern (sjelelig) endring henimot passende kristen kvinnelig atferd. Misjonærenes dilemma var at de aldri kunne være helt sikre på hvor dypt eller sant disse ytre tegnene representerte indre transformasjon.

Johanne hadde stadig problemer med å bestemme seg for om en sjelelig endring hadde funnet sted, og mente med det om jentene virkelig hadde konvertert til kristendommen. Innføringen av vestlige atferdsmåter og kristeliggjøring var aldri likefrem prosesser. Fra misjonens ståsted betydde konverteringsprosessen en endring både av personlig tro og atferd. Alle tegn på uavhengighet måtte slås hardt ned på. Johanne kommenterte en av jentenes personlighet ved å uttale at «Marias Ulykke var, at hun stolede formeget paa sin Kraft og Bestandighed» (J. Borchgrevink 1885:26). Johanne foretrakk en annen type personlighet: «Raobenas store Styrke var hennes Mistillid til sig selv og hendes Indtrængen til herren om hjælp» (ibid.). For Johanne var det åpenbart at den nødvendige sjelemessige endring hadde funnet sted når en gassisk jente eller kvinne oppførte seg på en forsagt måte, når hun innrømmet sin syndighet, og når hun uttrykte et inderlig ønske om frelse. Fra ståstedet til gassiske jenter og kvinner er det imidlertid ikke så åpenbart at denne type ekstern atferd betydde mer enn en bevisst tilpasning til misjonærenes krav. Gjennom en slik tilpasning kunne man for eksempel oppnå fordeler som utdanning og ansettelsesmuligheter.

Den seksuelle morals kjønnethet

Misjonsbevegelsens diskurser omkring seksualitet var intimt forbundet med diskurser omkring rase, og spilte en viktig rolle i etableringen av moralske skillelinjer mellom det europeiske, hvite «misjonsselve» og det man oppfattet som usiviliserte, usedelige tradisjoner som karakteriserte «andre» (se Stoler 1995:1-11). Forsøket på å endre hedensk seksuell atferd var avgjørende for forsøket på å endre kjønnsrelasjoner og kjønnsroller i henhold til kristne, vestlige maler. Fromhet ble forbundet med kontroll over begjær (Mosse 1985:5), og misjonærer måtte holde streng kontroll med eget begjær. På samme tid omtalte rasistisk diskurs svarte og andre «outsidere» som ute av stand til å kontrollere sitt begjær (ibid.:133-134), og rasistisk praksis forhindret forhold mellom kvinner og menn av ulike raser fra å oppnå sosial og legal legitimitet. Tanken om at «rasens renhet» var et mål verdt å etterstrebe, gjorde det høyst viktig å kontrollere seksualitet og reproduksjon.

De norske misjonærene snakket om seksuelt begjær i den forstand

at de mente gassere hadde for mye av det. De snakket om hvor usedelig og umoralsk gassernes «overdrevne» seksualitet var, og hvordan denne seksualiteten måtte undertrykkes. Gassere generelt ble sett på som å ha «lidet Begreb... om kvindelig Dyd og om Ægteskabets hellighed»¹⁵, og man mente at gassernes «alminnelige synd» var å opprette seksuelle forbindelser før ekteskapet eller å ha ekteskapelige sidesprang (se f.eks. Dahle 1923:38).

Hvite middelklassekvinner ble generelt sett på som lidenskapsløse, eller frie for seksuelt begjær (Cott 1978, Laqueur 1990), og misjonærkvinnens eventuelle seksuelle begjær var et ikke-tema i misjonsbevegelsens diskurs. Grunnen til at ugifte kvinnelige misjonærer ikke kunne bo alene på misjonsstasjoner var ikke deres eget eventuelle begjær, men den iboende faren i mannlig seksuelt begjær og redselen for rykter om seksuell uanstendighet. Misjonsdiskursen bekreftet mannlige misjonærers seksuelle begjær. Å være ugift kunne være farlig for en mann, da han lett kunne fristes til illegitime seksuelle forbindelser, enten med hvite eller med svarte kvinner. Mannlige misjonærer fikk derfor ikke lov til å ha kvinnelige tjenere, og ugifte menn og kvinner fikk ikke lov til å bo i samme hus. Ekteskap med en hvit kvinne var det eneste legitime utløp for mannlige misjonærers seksualitet. Da en norsk mannlig misjonær spurte om tillatelse til å gifte seg med en gassisk kvinne som var utdannet både ved Johannes internatskole og i Norge, fikk han ikke innvilget sin søknad (Nyhagen Predelli 1998).

Å delta i illegitime seksuelle forbindelser hadde ulike konsekvenser for individer av ulike kjønn og ulike raser. Misjonærer mente at usedelighet påvirket menn og kvinner på ulik måte, og hevdet at kvinner som engasjerte seg i slike aktiviteter var mer usedelige enn de menn de hadde seksuelle forbindelser med. En konservativ luthersk prest i Norge uttalte at usedelighet hadde en mer alvorlig effekt for kvinner enn for menn:

«om end 'Synden i og for sig er den samme, saa er det dermed ikke sagt, at ogsaa Syndens Følger er de samme' for Mand som for Kvinde, eller med andre Ord, at denne Synd griber paa endnu mere fundamental Maade ind i Kvindens end i Mandens Liv, saaat Kvinden 'ikke kan miste sin Kyskhed uden at miste sin Kvindelighed'» (Færden 1885:88).

På samme måte hevdet misjonærene at

«den madagassiske Kvinde er sunken endnu dybere ned i sædelig henseende end Manden og derved er bleven mere tillukked mod

Guds Ord end han. Der gives ingen ynkeligere Skabning end en Kvinde, der ikke længer kjender Blufærdighed». ¹⁶

Historien til Rasoamialy og Razakariasa, et gassisk ektepar som jobbet som lærere ved internatskolen for jenter, illustrerer hvordan håndhevelsen av seksuell moral var forskjellig for kvinner og menn. Gjennom deres historie kan vi også utforske noen grenser for forsøket på å innføre misjonærenes ideologi og praksis.

Rasoamialy og hennes mann, Razakariasa, hadde begge konvertert til kristendom. De ble ansatt av Johanne i 1872, det året internatskolen åpnet. Behovet for å holde jentene under konstant overvåkning påkrevde ansettelse av en lojal og dyktig kvinne. En slik kvinne fant altså Johanne i Rasoamialy. Som betingelse for at Rasoamialy skulle takke ja til jobben, måtte Johanne også ansette hennes mann. Rasoamialys lange arbeidsforhold ved internatskolen var ikke uten konflikter. Johanne og Rasoamialy hadde et forhold hvor snart den ene, snart den andre, var nødt til å tilpasse seg og vike for den andres makt. Selv om Johanne alltid kunne tvinge Rasoamialy til å akseptere ydmykende regler, og selv om hun hadde makt til å avsette Rasoamialy, så endte Johanne alltid opp med å ta Rasoamialy tilbake. I praksis var altså Johanne avhengig av Rasoamialys innsats.

I 1885 skrev Johanne et brev til misjonskvinnene i Norge, hvor hun refererte til en sak angående Rasoamialy og Razakariasa. ¹⁷ Rasoamialy hadde angivelig prøvd å få en av jentene ved skolen (Maria II) til å være med på et komplott, med det mål å overbevise en tjenestepike om å forføre Rasoamialys mann, Razakariasa. Rasoamialy hadde allerede grunn til å tro at hennes mann hadde vært utro, men hun manglet det bevis som skulle til for å oppnå skilsmisse. Ved å utføre sin plan håpet Rasoamialy å kunne beskyldre sin mann for utroskap, for derigjennom å kunne skille seg fra ham med støtte fra menigheten. Utroskap ble ansett som den eneste gyldige grunn til skilsmisse i de kristne menighetene, og det var en ganske vanlig praksis å få hjelp fra andre til å fange ens ektemake i en utroskapsfelle for å oppnå gyldig skilsmisse. Rasoamialys plan kan derfor bli lest som et forsøk på å omgå menighetens og misjonens regler. Rasoamialy nektet for at historien var sann, men ble oppsagt og måtte forlate internatskolen. Til sammenlikning ble også eleven Maria Faharoa tvunget til å forlate skolen, da hun hadde hatt illegitime, før-ekteskapelige seksuelle forbindelser som resulterte i graviditet og fødsel.

Razakariasa, Rasoamialys mann, hadde i begynnelsen et ganske nært forhold til jentene ved skolen. Johanne og Christian lærte ham å lese og skrive, og jobben hans besto i å lære dette videre til de gassiske

jentene. Johanne tenkte svært godt om ham, og betrodde ham barna på samme måte som hun betrodde dem til Rasoamialy. Etterhvert fikk man mistanke til at Razakariasa hadde inngått seksuelle forbindelser med barna, men dette nektet han for. Johanne avhørte hvert enkelt barn om saken, og fikk derved «bevis» for hans illegitime atferd. Razakariasa ble deretter konfrontert med barnas vitneforklaringer. Razakariasa tilsto, men han måtte ikke forlate internatskolen. I denne saken tenkte Johanne annerledes enn hun gjorde når det gjaldt gassiske kvinner; hun tillot ikke kvinnene å bli ved skolen fordi de var så dårlige eksempler for barna. Når det gjaldt Razakariasa, derimot, så «have [vi] ikke turdet sende ham fra os, af Frygt for, at han da ganske skulde komme under det Ondes Magt».¹⁸ Denne gang var hensynet til lovovertrederen viktigere enn den moralske innflytelsen han utøvet på barna, og Razakariasa fikk lov til å fortsette sitt arbeid ved skolen. Betingelsen var at han ikke skulle ha noe å gjøre med barna. Det som kompliserte straffehensynet i denne saken var at Razakariasa, i motsetning til en gravid kvinne, ikke ville vise åpenbare, synlige tegn på sin seksuelle atferd. I tillegg gjorde ekteskapsforbindelsen med Rasoamialy og andre instrumentelle hensyn det vanskeligere for Johanne å si ham opp. Johanne var helt avhengig av Rasoamialys innsats for å drive skolen, og måtte derfor også ta hensyn til Razakariasa. Razakarias egen klasseposisjon og hans fremtidige muligheter til å bli en høyt rangert embetsmann bidro også til at NMS verdsatte hans fortsatte medlemskap i menigheten.

Både Razakariasa og Rasoamialy forlot internatskolen da hun ble oppsagt i 1885. Senere kom de tilbake for å besøke Johanne og Christian, og Rasoamialy kastet seg da på kne for å be de to misjonærene om tilgivelse. Rasoamialy måtte gjennomgå et intenst forhør om sine synder og om sin anger: «[vi] maatte Skridt for Skridt gaa med hende paa alle hendes Afveie og vise hende hendes Synd».¹⁹ Igjen ga Johanne og Christian uttrykk for tvil om ytre atferd korresponderte med indre følelser, og tvilen gjaldt også i hvilken grad deres eget prosjekt om kontroll og disiplin var effektivt. Det ble krevet av Rasoamialy at hun skulle tilstå sine synder i nærvær av alle som bodde i huset, inkludert de norske lærerne og de gassiske barna og tjenerne. Praksisen med offentlig syndsbejelse var ganske vanlig i de kristne menighetene.²⁰ Det var spesielt vanskelig for Rasoamialy å akseptere nærværet av tjenerne, som jo var av lavere sosial status enn henne selv. Hun endte likevel med å akseptere alle betingelsene Johanne og Christian satte opp, inkludert den tilsynelatende presentasjonen av underdanighet som var implisitt i en slik offentlig bejelse.

I likhet med den generelle vestlige etnosentriske holdningen i det

nittende århundret, hadde misjonærene så og si for vane å behandle gassere som moralsk laverestående enn dem selv, og de ga uttrykk for sitt begrep om et moralsk hierarki ved å referere til gassere som «barn» som måtte «formanes som barn». ²¹ Misjonærenes faderlige holdninger kom til uttrykk da Christian og Johanne ville «vise Rasoamialy hennes synder», som var hun et barn som trengte å lære rett og galt. Tendensten til å infantiliserer og ydmyke den gassiske lærerinnen illustreres også i det faktum at Christian tok på seg å skrive ned en tilståelse på hennes vegne, og å lese denne høyt foran alle de andre som bodde i huset. Men et viktig poeng her er at det var Rasoamialy og Razakariasa som spurte Christian om han kunne lese tilståelsen på vegne av Rasoamialy. Det kan hende at Rasoamialy ikke ønsket å gi inntrykk av at hun selv hadde skrevet tilståelsen, eller at hun nødvendigvis var enig i den. Hun hverken la til eller trakk fra noe da Christian leste opp tilståelsen og spurte henne om hun hadde noe å si. I stedet oppførte Rasoamialy seg slik som hennes arbeidsgivere forventet. Dette innebar kanskje ikke så mye en offentlig ydmykelse i det gassiske miljø, som en fremvisning av paret Borchgrevinks uvitenhet om gassiske måter å takle konflikt på, og Borchgrevinks egen fremmedhet. Bekjennelse eller tilståelse var kanskje en høyt verdsatt teknikk for å produsere sannhet i vesten, men bruken av bekjennelse i en ikke-vestlig kontekst åpnet opp for et mangfold av ulike betydninger av selve bekjennelsen, og den åpnet opp for muligheten av mer enn en «sannhet». For Foucault (1990:62) er det slik at det vestlige bekjennelsesbegrepet bare tillegger autoritet til dem som hører på eller avhører den som bekjenner. Det er mulig at det på Madagaskar også fantes makt eller autoritet hos dem som fremsa bekjennelser.

Rasoamialy hadde håpet at den offentlige bekjennelsen ville være nok til at hun fikk tilbake jobben ved skolen. Men Johanne og Christian var ennå i tvil, for de hadde «[e]ndnu [ikke] havt Vidnesbyrd om en saa gjennemgripende Forandring hos hende, at vi turde vove det». ²² Vi kan si at Rasoamialy på en måte klarte å undergrave bekjennelsens formål. Bekjennelsen skulle få henne til å innse sine synder og å be om tilgivelse fra Gud. Johanne og Christians tvil om dette virkelig hadde skjedd, er en indikasjon på at de ikke hadde klart å pådytte gassere sine krav og atferdsmåter. Razakariasa var på den annen side ikke nødt til å vise et bevis på sin endrede holdning, eller å ydmyke seg selv på samme måte, da han ble anklaget for utroskap. Han måtte heller ikke forlate sin stilling ved skolen. Straffen for illegitime seksuelle relasjoner var imidlertid ikke bare avhengig av kjønn, som i Razakariasas og Rasoamialys tilfelle. Straffeutmålingen var også avhengig av rase. I to tilfeller hvor gifte, utenlandske misjonærer ble anklaget for utroskap

med gassiske kvinner, ble begge bedt om å dra tilbake til sitt hjemland, og de ble begge oppsagt.

I desember 1887, et år etter at hun først hadde sagt opp Rasoamialy, annonserte Johanne at hun igjen hadde ansatt Rasoamialy som lærerinne ved skolen.²³ Uten hentydning til tidligere konfrontasjoner med Rasoamialy og hennes påståtte moralske fall, priset nå Johanne Rasoamialy for hennes evner til å takle barna og til å holde orden og disiplin. Dette var evner som Johanne påsto hun ikke hadde sett hos andre gassiske kvinner. I et brev som sannsynligvis er skrevet av Marie Foss, en norsk lærerinne ved skolen, kan vi lese at også Razakariasa ble ansatt igjen, denne gang som Christians budbringer og assistent. Marie kommenterte at Rasoamialy

«er den samme gjilde, som hun tidligere var, udmærket flink til at holde Styr og Orden paa Børnene, men saa maa hun paa samme Tid selv holdes stramt i Tøilerne, og dette taaler hun af Johanne».²⁴

Marie repeterte også den tvil som tidligere ble uttrykt av Johanne og Christian: «Om hun [Rasoamialy] i Sandhed har ydmyget sig for Herren, er ikke saa godt for os at sige, men flink er hun, det er vist».²⁵ Skolens behov for en god lærerinne og oppasser var nå viktigere enn om Rasoamialy oppriktig hadde angret sin synd.

Rasoamialy døde i barselseng i mai 1891, etter nesten 20 års arbeid ved internatskolen. Hun hadde oppnådd en ganske viktig sosial posisjon i samfunnet, og hennes mann jobbet som «annen guvernør» i området. Rasoamialys lik lå til skue i fem dager i byen, og to tusen mennesker fulgte hennes bære til graven.²⁶ Ellen Engh, en annen norsk misjonær, sa om Rasoamialy at hun var

«en brav Hustru og en god Moder, sent og tidlig tænkte hun paa sin Mand og sine Børn, men det gjorde hende ikke blind og følelsesløs for andres Nød. Hun var en sjelden huslig Kvinde, altid villig til at hjælpe, hvor hun saa, det trængtes».²⁷

Budskapet til kvinner hjemme i Norge var at Rasoamialy representerte et godt eksempel på hvordan misjonens forsøk på å introdusere sine forestillinger om kjønnsrelasjoner hadde lyktes på misjonsmarken. Men virkeligheten var kanskje ikke fullt så enkel.

Noter

1. Trykkes på norsk med tillatelse fra *Journal of Women's History* (Indiana University Press). Artikkelen vil bli trykket på engelsk, og i en lengre utgave, i *Journal of Women's History*.
2. *Missionslæsnings for kvindeforeninger* (heretter MLK) nr. 3, 1905:19.
3. *MLK* nr. 4, 1885:28.
4. *Missionstidende* (heretter MT) nr. 3, 1878:53.
5. *MLK* nr. 5, 1905:37.
6. Det er interessant å notere seg at to av lærerne i sløyd og treskjæring var kvinner (Amalie Njerne og Else Ueland).
7. *MLK* nr. 8, 1886:61.
8. *MLK* nr. 6, 1886:43.
9. Ibid
10. *MLK* nr. 2, 1887:15.
11. Ibid.
12. *MLK* nr. 12, 1888:96.
13. *MT* nr. 9, 1874:333.
14. *MT* nr. 3, 1878:49.
15. *MT* nr. 24, 1881:477.
16. *MT* nr. 24, 1881:477.
17. *MLK* nr. 4, 1885:25-27.
18. *MLK* nr. 1, 1875:10.
19. *MLK* nr. 1, 1887:5.
20. Se Lars Dahle i *MT* nr. 8, 1874:286.
21. *MLK* nr. 1, 1887:7.
22. Ibid.
23. *MLK* nr. 12, 1887:98.
24. *MLK* nr. 5, 1888:33.
25. Ibid.
26. *MLK* nr. 10, 1891:75.
27. Ibid.

Litteratur

- Birkeli, Fritjov. *Det Norske Misjonsselskaps Historie: Madagaskar Innland*. Stavanger: Dreyer, 1949.
- Borchgrevink, Johanne. *Fra pigeasylet i Antananarivo*. Kristiania. Forlagt af Det Norske Missionselskab. I hovedkommission hos Lutherstiftelsens Boghandel, 1885.
- Borchgrevink, Christian. *Erindringer fra de første femtiaar af det norske missionselskaps arbeide paa Madagaskar*. Stavanger: Udgivet af Det norske missionselskab, 1917.
- Comaroff, Jean og John Comaroff. «Christianity and Colonialism in South Africa». *American Ethnologist* 13, nr. 1 (1986): 1-22.
- Cott, Nancy. «Passionlessness: An Interpretation of Victorial Sexual Ideology, 1790-1850». *Signs* 4, nr. 2 (1978): 219-236.
- Dahle, Lars. *Tilbakeblik Paa Mit Liv og Særlig Paa Mit Missionsliv. Anden Del*. Stavanger: Det norske missionselskaps trykkeri, 1923.
- Davidoff, Leonore og Catherine Hall. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. London: Hutchinson, 1987.

- Deutsch, Sarah. *No Separate Refuge: Culture, Class and Gender on an Anglo-Hispanic Frontier in the American Southwest, 1880-1940*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Overs. av Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Overs. av Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- Færden, M. J. *Kvindespørgsmaalet. Gjennemseet og forøget udgave av redaksjonsartikler fra «Luthersk Ugeskrift»*. Kristiania: Th. Steens Forlagsexpedition, 1885.
- Gaitskell, Deborah. «Race, Gender and Imperialism: A Century of Black Girls' Education in South Africa», i *'Benefits Bestowed'? Education and British Imperialism*, red. J. A. Mangan. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Gartrell, Beverly. «Colonial Wives: Villains or Victims?», i *The Incorporated Wife*, red. Hilary Calland og Shirley Ardener. London: Croom Helm, 1984.
- Jolly, Margaret. «To Save the Girls for Brighter and Better Lives: Presbyterian Missions and Women in the South of Vanuatu, 1848-1870». *The Journal of Pacific History* 26, nr. 1 (1991): 27-48.
- Larson, Pier M. «Capacities and Modes of Thinking: Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity». *The American Historical Review* 102, nr. 4 (1997): 969-1002.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Missionslæsning for kvindeforeninger (MLK)*. Stavanger: Det norske misjonsselskap.
- Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Norsk Missionstidende (MT)*. Stavanger: Det norske misjonsselskap.
- Nyhagen Predelli, Line. *Contested Patriarchy and Missionary Feminism: The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar*. Doktoravhandling, University of Southern California, 1998.
- Nyhagen Predelli, Line og Jon Miller. «Piety and Patriarchy: Contested Gender Regimes in Nineteenth-Century Evangelical Missions», i *Gendered Missions: Men and Women in Missionary Discourse and Practice*, red. Mary Taylor Huber og Nancy Lutkehaus. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Pearse, J. «Women in Madagascar: Their Social Position, Employments and Influence». *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine* nr. XXIII (1899).
- Porter, Andrew. «Cultural Imperialism and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914». *Journal of Imperial and Commonwealth History* 25, nr. 3 (1997): 367-391.
- Stoler, Ann Laura. «Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures». *American Ethnologist* 16, nr. 4 (1989): 634-660.
- Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Vig, Lars. *Om den madagassiske kvinne*. Kristiania: Steen'ske Bogtrykkeri og Forlag, 1907.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Overs. av Talcott Parsons. New York: Routledge, 1930.
- Williams, Peter. «The Missing Link: The Recruitment of Women Missionaries in Some English Evangelical Missionary Societies in the Nineteenth Century», i *Women and Missions*, red. F. Bowie et al. Oxford: Berg, 1993: 43-69.

Line Nybagen Predelli, f. 1966. Cand polit 1992, MA 1996, Ph.D. 1998. Arbeider som forsker ved Norsk institutt for by- og regionforskning (NIBR). Er spesielt opptatt av forholdet mellom kjønn og religion. Doktorgradsavhandling: *Contested Patriarchy and Missionary Feminism: The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar*.

The attempt of norwegian missionary women to export western femininity to Madagascar

This essay explores how nineteenth-century Protestant women missionaries used categories of morality and religion, gender, sexuality, race and class in an effort to elevate the status of «heathen» women through exporting a Western notion of women's domesticity. The case of a boarding school for girls established by the Lutheran Norwegian Missionary Society (NMS) is used to examine how these categories were sought made and remade through discipline and social control, and how actions by those subjected to this discipline and control posed limits to the effectiveness of missionaries' efforts. Through a close reading of missionary texts, both subtle and not so subtle acts of resistance on the part of Malagasies living at the boarding school are detected. The data for the essay were collected at the NMS archive in Stavanger, Norway. The essay is printed with permission from the *Journal of Women's History* (Indiana University Press). A longer version of the essay will appear in *Journal of Women's History*.