

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

126:4. 2006

Kyrkan, kvinnorna och hierarkiernas dynamik

Av Annika Sandén

Den här artikeln analyserar mötet mellan kyrkans normer och folkliga sedvänjor under 1600-talets första decennier. Syftet är att pröva några tankar kring *ömsesidigheten* i den tidigmoderna hierarkiska samhällsideologin. Artikeln studerar de enklare samhällskikt i Linköpings stad som kan falla in under ett vidare allmogebegrepp. Även om analysen inte specifikt rör bönder torde de sociala mekanismer som studeras i detta sammanhang ändå i stort ha varit desamma i staden och på landsbygden.

En utgångspunkt för resonemangen är att allmogen inte var en homogen grupp utan att den inrymde en mängd informella hierarkiska skikt som formades av och manifesterade sig i det sociala samspelet. Detta gäller även för de kvinnor som står i blickfånget för undersökningen. Kvinnors förhållanden under tidigmodern tid har ägnats en hel del intresse, men i regel utifrån rättskällor. Eftersom kvinnor var omyndiga tenderar det rättsliga materialet att ge en bild av att kvinnor i allmänhet var passiva i det offentliga rummet. Det är på inga punkter oväsentligt att en kvinna var juridiskt och socialt beroende av den man hon var gift med, dotter till eller kanske änka efter, men det ger möjligen en alltför snäv beskrivning av den tidigmoderna kvinnans sociala vardagsliv. Det förefaller sannolikt att kvinnor bildade sina egna diversifierade hierarkier genom sociala aktiviteter och på arenor som existerade parallellt med eller kanske rentav utanför männens sfärer.

I Linköpingsmaterialet framträder kvinnorna som mycket självmedvetna i användandet av de kyrkliga ceremonierna i kyrkorummet och strax utanför. Det förefaller särskilt intressant att studera just denna skenbart paradoxala interaktion eftersom kyrkan troligen var den institution som – i högre grad än råds- och häradsrätterna – hade formell och informell kraft att befästa en generell kvinnlig underordning. Med den här artikeln vill jag lyfta fram möj-

Fil dr Annika Sandén, f 1969, är vikarierande lektor vid enheten för historia, Institutionen för samhällsutveckling och kultur (ISAK), Linköpings universitet. Sandén disputerade 2005 på avhandlingen *Stadsgemenskapens resurser och villkor. Samhällssyn och välfärdsstrategier i Linköping 1600–1620*. Av andra publikationer kan nämnas "Bekvämlighet eller salig evighet? Tankar om välfärd, förmodernitet och det goda livet", *Historisk tidskrift* 2002:4.

Adress: Enheten för historia, ISAK, Linköpings universitet, 581 83 Linköping
E-post: annsa@isak.liu.se

ligheten av att se kyrkorummet som kvinnornas sociala arena. De verkar nämligen ha använt de kyrkliga brud- och kyrkogångsceremonierna i egna syften. Det väcker frågor kring hur kvinnor definierade sig gentemot män, hur de definierade sig som kvinnor sinsemellan och gentemot en kyrklig överhet, samt även hur över- och underordnade grupper under tidigmodern tid rent principiellt formade och befäste sina respektive skikts befogenheter och handlingsnormer.

Ramarna

Det tidiga svenska 1600-talet var en tid av förändringar av kyrkans ideologiska innehåll och praktiska utformning. Enligt den efterreformatoriska samhällsideologin byggde den fungerande, harmoniska sammanlevnaden på statisk och samstämmig ordning mellan samhällets olika grupper. Människor var uppdelade i stånd och regementen. Genom dessa hierarkiska skikt skar även uppdelningen mellan könen.¹ Men de lärda skrifternas beskrivning av det goda samhället – om relationer och positioner mellan människor i hushållet, mellan prästerskap, överhet och allmoge och mellan kvinnor och män – måste tolkas och ges ett praktiskt innehåll. De måste formas och omskapas i praxis.² Hur den världsliga riksstyrelsen skulle utformas i förhållande till den andliga var ett annat ämne för de lärdes diskussioner.³ Vad som skulle förändras, vem som skulle göra det och på vilket sätt, var inte alldeles självklart för alla. I Linköpings stift bildades sålunda Stiftsynoden, som utgjordes av stiftets kontraktsprostar. Den samlades årligen för att diskutera ärenden som rörde den lutherska konfessionen och hur denna skulle implementeras i sockenkyrkorna. Hur sockenprästerna skulle förhålla sig till ogifta mödrar är ett exempel på ämnen som Stiftsynoden diskuterade på sina möten. De mer praktiska ramarna för kyrkolivet, som att få folk att sitta tysta, nyktra och hörsamma i kyrkorummet, var i stället ämnet för sockenstämmans verksamhet. Linköpingskvinnornas ”missbruk”⁴ kring brud- och kyrkogångsceremonier hante-

1. *Martin Luthers lilla katekes på svenska av år 1567*, Stockholm 1929.

2. Till frågan huruvida treståndsläran skall ses som ett program, som en utopi eller som en mentalitet, se *Hilding Pleijel symposium. 19 oktober, 1893–19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum*, Lund 1995.

3. Se exempelvis Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan prästerskap och kungamakt i Sverige 1593–1608*, Uppsala 1972; Kekke Stadin, *Stånd och genus i stormaktstidens Sverige*, Lund 2004; Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria*, 4, Enhetskyrkans tid, Stockholm 2002.

4. Landsarkivet i Vadstena (VaLA), Linköpings domkapitelprotokoll (häfter LDP) A1:10.

rades exempelvis på sockenstämmans möten. Domkapitlet var ytterligare en instans i vars protokoll ett möte mellan kyrkans normer och folkliga värderingar går att spåra. Av dessa kyrkliga institutioners verksamhet mellan åren 1600 och 1620 framgår att kyrkan erbjöd en arsenal av trygghetsskapande funktioner som människor i allmänhet tycks ha använt sig av. Det religiösa ingick i vardagen och skapade mening åt den.⁵

Dopet, begravningen, vigseln och kyrktagningen var ceremonier som folket använde i både andligt och världsligt trygghetsskapande. Begravningen var också en social händelse, det var en akt mellan grannar. Bara den som levtt enligt kyrkans normer fick begravas på kyrkogården med tillbörliga ritualer. Den rätta begravningen sade därför någonting väsentligt om den dödes ära, men också om de efterlevandes. De kyrkliga ceremonierna användes för att reglera och balansera sociala relationer och för att befästa och manifestera positioner. Socialt starka grupper i lokalsamhället hade med andra ord intresse av att värna ceremoniernas utformning, eftersom de gynnades av dem.

Då människor i allmänhet använde kyrkans ceremonier i trygghetsskapande syften och för att befästa tillhörighet till viktiga nätverk, var allmänheten på ett sätt beroende av tillgången till kyrkan. Kyrkan hade således ett effektivt vapen i sin konfessionaliseringssträvan – genom att sanktionera rätten till kyrkans ceremonier och genom den institutionaliserade kyrkotukten hade kyrkan makt att implementera kristna handlingsnormer, men också en officiell religiös och politisk samhällssyn präglad av hierarki och lydnad. När alla lokalsamhällets invånare av kyrkans myndigheter föstes in i kyrkorummet var de metaforiskt samlade i en enhetlig samhällskropp. Då var det också möjligt att förmedla och befästa en särskild maktordning.⁶ Eftersom gudstjänstdeltagandet var påbjudet och kyrkan besöktes oftare än tinget, hade den säkert mycket stor betydelse för att befästa och påminna om en social och samhällelig ordning, såväl praktiskt som symboliskt.⁷

5. Om vardagligt kyrkoliv, se Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002. Om en försekulariserad officiell samhällssyn och folklig föreställningsvärld, se Hanne Sanders (red), *Mellom Gud och Djaevulen. Religiöse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn 2001; Olle Larsson, *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760*, Malmö 1999.

6. Randall Collins, *Theoretical sociology*, San Diego 1988.

7. Om kyrkorummet som en visualisering av hustavlarna, se Annika Sandén, *Stadsgemenskapens resurser och villkor. Samhällssyn och välfärdsstrategier i Linköping 1600–1620*, Linköping 2005, s 138ff.

Kvinnorna och kyrkan

Ceremonierna kring dop, vigslar, begravningar och kyrktagningar var sannolikt instrument i en sådan strävan. De var utformade på så sätt att den som tagit avsteg från den sexuella normen tvingades genomgå en ceremoni som vanärade kvinnan. Marie Lindstedt Cronberg har framhållit hur de kyrkliga ceremonierna under 1600-talet tjänade syftet att kontrollera allmogens sociala vardagsliv och att de utgjorde ett effektivt vapen i implementeringen av den sexuella moralen.⁸ Exempelvis kyrktagningen⁹ var obligatorisk och den såg annorlunda ut för den kvinna som var gift och för den som fött ett barn utanför äktenskapet. Den gifta kvinnans kyrktagning hedrade livet och moderskapet och hyllade normen om den rätta ordningen. För henne var det säkert en dag hon kom att minnas med stolthet och glädje.¹⁰ Den ogifta kvinnan kyrktogs däremot på en vardag eller efter gudstjänsten. Hon fick ingen tacksägelseceremoni, prästen tog henne inte i hand och ledde henne inte genom kyrkorummet fram till altaret. Till skillnad från den gifta kvinnan fick hon knäböja på en pall som var oklädd. Den ogifta modern fick inte heller ha några följekvinnor.¹¹

Den generella straffrättsutvecklingen under 1600-talet gick troligen inte kvinnornas väg, vare sig i Sverige eller annorstädes.¹² Kvinnors omyndighet gjorde dem juridiskt beroende av de män de hade i sin omgivning, vilket passiviserade dem i rättsliga och ekonomiska sammanhang.¹³ På de formella härads- och rådsturätterna utgjorde de i regel, och som grupp i förhållande till män betraktade, mellan 15 och 20 procent av de aktiva.¹⁴ Maria Sjöberg har utifrån en enkönsmodell betonat att kvinnors uppgifter och aktiviteter relaterades till de män de hade i sin närhet. I den mån kvinnor hade egna

8. Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på skånsk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997.

9. Detta var en tacksägelseceremoni i kyrkan där kvinnan återupptogs i församlingen efter att som nyförlöst ha varit utesluten; se Anders Gustavsson, *Kyrktagningsleden i Sverige*, Lund 1972, s 34; Nils-Arvid Bringéus, *Den kyrkliga seden*, Stockholm 2005, s 232f.

10. Lindstedt Cronberg 1997, s 262ff.

11. Gustavsson 1972, s 196.

12. Se exempelvis Joan Kelly Gadol, "Fanns renässansen också för kvinnor", i Christina Ericsson (red), *Genus i historisk forskning*, Lund 1993; Marja Taussi Sjöberg, *Rätten och kvinnorna. Från släktmakt till statsmakt i Sverige under 1500–1600-talet*, Stockholm 1996.

13. Maria Sjöberg, "Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige", *Historisk tidskrift* 1996; dens, *Kvinnors jord, manlig rätt. Äktenskap, egendom och makt i äldre tid*, Hedemora 2001.

14. Gudrun Andersson, *Tingets kvinnor och män. Genus som norm och strategi under 1600- och 1700-tal*, Uppsala 1998, s 74f; Sjöberg 2001, s 75; Sandén 2005, s 99.

sfärer återfanns dessa ändå inom ramen för en manlig generell överordning.¹⁵ Svante Norrhem gör samma tolkning som Sjöberg, men menar att kvinnors agerande mycket väl kunde vara aktivt utan att för den skull utmana en generell föreställning om den ärbara hustrun.¹⁶ Norrhem betonar liksom Kekke Stadin betydelsen av det informella men dock i deras mening betydelsefylla inflytande gifta kvinnor kunde ha socialt – och politiskt.¹⁷

De lutherska reformatörerna tillskrev äktenskapet en mycket viktig roll för uppbyggnaden av det goda samhället. För kvinnor var social status kopplad till äktenskapet.¹⁸ Vid sidan av att det rent allmänt var svårt att försörja sig som ensamstående hade den ogifta kvinnan lägre social status än den gifta kvinnan. Den ogifta kvinnan hade inte fullgjort sin plikt i samhället.¹⁹ Dessutom var hon som ogift underställd en annan kvinna, exempelvis husmodern i det hushåll där hon tjänstgjorde. Då kvinnor rent generellt var underordnade män, var det om inte vanhedrande så troligen ytterligare besvärande för hennes sociala status att som kvinna vara underordnad en annan kvinna.²⁰

De lutherska ideologerna föreställde sig sexualiteten som en gudomlig gåva som gott kunde bejakas, men bara inom äktenskapet.²¹ När både den världsliga och den andliga rätten allt hårdare slog ned på det utomäktenskapliga sexuella umgänget kom kvinnorna att hamna i fokus – eftersom det var de som blev gravida.²² Allt sexuellt umgänge utanför äktenskapet var förbjudet och kvinnors enda legitimerade roll i samhället var den som hustru och mor. Ogifta mödrar hade tagit avsteg från normen och riskerade både världsliga och kyrkliga straff. För att ett sådant straff eller hot om detsamma skulle ha någon bestraffande funktion bör församlingens gemenskap ha varit en

15. Sjöberg 1996, s 387, 394f.

16. Svante Norrhem, "Normbryterska eller ansvarstagande hustru?", i Börje Harnesk (red), *Maktens skiftande skepnader. Studier i makt, legitimitet och inflytande i det tidigmoderna Sverige*, Umeå 2003, s 142ff.

17. Kekke Stadin, "Hade de svenska kvinnorna en stormaktstid? Stormaktstidens svenska stat och konstruktionen av genus", *Scandia* 1997:2.

18. Se exempelvis Åsa Karlsson Sjögren, *Kvinnors rätt i stormaktstidens Gävle*, Umeå 1998; Sjöberg 2001.

19. Om luthersk kvinnoosyn, se exempelvis Kenneth Johansson, "Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet. Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting", i Eva Österberg (red), *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Lund 1997; Stadin 1997; Stadin 2004.

20. Stadin 2004, s 85.

21. Johansson 1997, s 32; Stadin 2004, s 47.

22. Jan Sundin, *För Gud, staten och folket. Brott och rättskipning i Sverige 1600–1840*, Lund 1992, s 334f; Lindstedt Cronberg 1997, s 51ff; Karin Hassan Jansson, *Kvinnofrid. Synen på våldtäkt och konstruktionen av kön i Sverige 1600–1800*, Uppsala 2002, s 25ff.

resurs för den enskilde. När en kvinna straffades med uppenbar skrift för ett lönskaläge, skulle hon även stå en månad för dörren.²³ Straffet förpassade den ogifta modern och hennes barn bokstavligen ut från kyrkorummets gemenskap. Det var skamfyllt och utpekande att stå där. Linköpingsmaterialen vittnar om en folklig förankring av denna moral.

Ibland försökte kvinnor smita in i någon annan sockenkyrka än den de tillhörde för att försöka få sina barn döpta där. Stiftsynoden slog därför ner på de sockenpräster som döpte barnet till en främmande ogift kvinna, vilket antyder att präster ibland tog sig an dessa kvinnor.²⁴ Domkapitelprotokollen ger rent allmänt bilden av den ogifta modern som en kvinna utan ära, och stiftets kvinnor ville allmänt undgå att hamna i eller misstänkas för att befinna sig i sådan ställning.²⁵ Eva Bergenlöv menar att den tidigmoderna rättsliga diskursen kring barnamord och barnkvävningar indikerar att stränga normer kring kvinnors sexualitet och barnafödslar kunde driva ogifta kvinnor till desperata handlingar. Graviditet och födslar skulle offentliggöras och för den kvinna som födde sitt barn utanför äktenskapet väntade skam och utanförskap. En ogift kvinna som undanhållit sitt havandeskap och sedan dödat sitt barn dömdes hårt, dels för den illegitima sexuella handlingen men dels också för hemlighållandet. Hon stred både mot en patriarkal kvinnosyn och mot en sträng sedlighetslagstiftning.²⁶

Kyrkorummets världsliga dimensioner

I de kyrkliga ceremonierna fanns förklaringsmodeller över stora och svåra övergångar i livet, där fanns löften om evigt liv, om avlösning och välsignelse.²⁷ Kyrkorummet var en plats där människorna kunde tillgodose sina *invärtes* behov, det vill säga det som rörde själen, samvetet och den egna Gudsrelationen.²⁸ Under gudstjänsten samlades hela församlingen, hög som låg. I det tidiga 1600-talet befann sig alla samhällets grupper församlade i kyrkorummet: det var adelsfolket, fattighjonen, köpmanna- och hantverkarhushållen med pigor, drängar, ungdomar och gamla. Det stora flertalet ur trestånds-

23. VaLA, LDP, AI:10, 19 mars 1614, fol 62:1.

24. VaLA, LDP, AI:10, Synoden 1613, fol 60:1.

25. Sandén 2005, s 209.

26. Eva Bergenlöv, *Skuld och oskuld. Barnamord och barnkvävning i rättslig praxis omkring 1680–1800*, Lund 2004, s 417ff.

27. Malmstedt 2002, s 143ff; Sandén 2005, s 142ff.

28. Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004, s 47.

lärans närande stånd tillhörde mer eller mindre självhushållande jordbrukarhushåll, men självfallet var det ändå en disparat grupp i socialt, politiskt och ekonomiskt avseende.²⁹ Det som gör den socialt mångskiftande och ojämnt sammansatta församlingen intressant är det faktum, att oavsett social position i det världsliga livet, var alla dess medlemmar hierarkiskt underordnade prästen i kyrkorummet.

Kyrkorummet var dock inte bara platsen för församlingens gemensamma firande av kyrkans högtider; det var även kopplat till världsliga sociala dimensioner. Peter Aronsson ser kyrkorummet under 1600-talet som ett socialt rum för en lokal politisk offentlighet, för informationsspridning, för fest men också för social disciplinering.³⁰ Kyrkorummets bänkrum var på samma sätt förknippade med en världslig ordning, då olika gruppers placering uttryckte rangen i lokalsamhället. Där fanns ståndspersonernas främre bänkrader, där fanns kyrkogångshustrurnas bänkrum och längst bak satt hospitalshjonen och de obesuttna. Inte alla kyrkor hade bestämda placeringsordningar, men det var alltid så att ståndspersonerna hade de främre bänkarna och fattiga och obesuttna hade de bakre.³¹ Församlingens placering visualiserade den rätta samhällliga ordningen, med samhällets olika skikt i olika bänkrum. Jan Samuelson menar att gudstjänsten var ett tillfälle för adelsfolket att exponera sin sociala status, vilken tydligt visualiserades i bänklängderna. Kyrkorummets inventarier var ett annat sätt att exponera den världsliga rangen och de som kunde investerade i gravkor och gravplatser.³²

Det betydde dock inte att hierarkin var oföränderlig eller att rollerna var stadigt fastlagda. Mellan bänkarna och inom dem fördes strider om platserna, vilket indikerar att det fanns resurser att tillgå genom att i kyrkans offentlighet bli sedd i ett särskilt bänkrum och inte i ett annat. Örjan Simonson har för Uppsala domkapitel funnit att släkter, korporationer och även enskilda

29. Allmogens sociala sammansättning i kyrkorummet har varierat. Se exempelvis Peter Aronsson, *Bönder gör politik. Det lokala styret som social arena i tre smålandssocknar 1680–1850*, Lund 1992; Britt Liljewall, *Bondevardag och samhällsförändring. Studier i och kring västsvenska bonde dagböcker från 1800-talet*, Göteborg 1995.

30. Peter Aronsson, "Sockenkyrkorna och den lokala offentligheten", i Margareta Kempff Östlund (red), *Sockenkyrkan i landskapet och sockenkyrkan som källmaterial*, Stockholm 1995, s 95ff. Om kyrkorummet som forum för informationsspridning, se Elisabeth Reuterswärd, *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*, Lund 2001.

31. Margareta Kempff Östlund, "Kyrkorummet som social arena", *Bebyggelsehistorisk tidskrift* 2003, s 44f.

32. Jan Samuelson, "Om adels symboliska representation i kyrkorna", i Christina Kjellson, Sven Olofsson & Per Sörlin (red), *Elva uppsatser om ett förgånget nu*, Umeå 2004, s 101.

hävdade rätten till särskilda platser och funktioner i kyrkorummet och att långdragna strider förekom om placeringen i bänkrummen. Den gravplats som greve Per Banér önskade köpa, och vilket var en bra affär för kyrkan, skulle kräva att teologernas bänkar behövde flyttas. Var skulle då studenterna sitta och skulle professorerna sitta bakom borgarna eller framför dem? Förhandlingar och tråtor som dessa, liksom mellan ärkebiskopen, domprosten och teologerna, mellan den akademiska församlingen och den borgliga, var ett uttryck för kampen om den världsliga rang som byggts in i bänkrummens placering i kyrkan.³³

Tvärs igenom kyrkorummet – både bildligt och bokstavligt – gick en annan uppdelning, den mellan könen. I enlighet med tidens hierarkiska ståndslära och rådande genusordning separerades kvinnor och män genom mittgången. Men då avskiljandet av könen gick vertikalt genom kyrkorummet – det vill säga genom mittgången – var de främre platserna kring gravkor och utsmyckningar inte reserverade för män. Adelsänkan eller borgarhustrun hade samma horisontella nivå som adelsmannen och borgaren på andra sidan mittgången. Även kvinnorna kunde således sitta längst fram. På så sätt visualiserade kyrkorummets genusordning inte omedelbart en hierarki mellan könen, utan snarare hierarkin *inom* de respektive könskategorierna. Det indikerar att kyrkorummet särskilde män och kvinnor, men inte nödvändigtvis i över- och underordning. Kyrkans rum var också kvinnornas rum.

Sociologen Berndt Gustavsson menar dock att kvinnornas placering till vänster om mittgången indikerade en rangordning mellan könen, eftersom höger var förmer än vänster.³⁴ Enligt Gustavsson innebar den strikta klyvningen att kvinnorna skapade och traderade en mycket kompakt och sammanhållen gemenskap. De många bjudsederna i kyrkan, som var vanligare på kvinnosidan, ser Gustavsson som en indikation på stark sammanhållning och solidaritet. Om någon hade karameller så bjöds det i bänken, och genom placeringen solidariserade sig kvinnorna med varandra – och mot männen. Om kvinnan som enskild var underordnad mannen hörde hon i kyrkan till ett stort kollektiv, vilket Gustavsson menar bör ha varit betydelsefullt för den enskildas känsla av trygghet som kvinna.³⁵ Också Jan Samuelson har poäng-

33. Örjan Simonson, "Uppsala domkyrkas förvaltning under nya tiden", opublicerat manuskript 2006, s 5.

34. Berndt Gustavsson, *Manligt – kvinnligt – kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv*, Stockholm 1956, s 47.

35. Gustavsson 1972, s 51ff.

terat att kyrkorummet kanske var särskilt betydelsefullt för kvinnors sociala trygghetsskapande. Adelskvinnorna skall enligt Samuelsson ha haft stor del i kyrkorummens utsmyckning. Eftersom kvinnor saknade offentliga befattningar var gåvor, gravkor och annan utsmyckning av kyrkorummet ett sätt för dem att manifesteras social ställning inför församlingen.³⁶

Kvinnorna och kyrkoceremonierna i det tidiga 1600-talets Linköping

Långdragna strider om placeringen mellan och inom bänkrummen var under den tidigmoderna perioden vanliga, i synnerhet mellan kvinnor.³⁷ Dessa bänkstrider liksom stolsrummens rangsystem visar att kyrkorummet var kopplat till den världsliga sociala vardagen. När Linköpingsborna gick till kyrkan var det ofta trängsel och bråk. De bästa platserna var längst fram och folk tvekade inte att ens i själva kyrkorummet ta strid för sina rättmätiga platser. När någon blivit utträngd från sin rätta plats eller då sämre bemedlade kvinnor försökte smita till sig en plats i frustolen, som var adelsfolkets och borgerskapets bänkar, blev det ett ärende på sockenstämman. Att kvinnor – som var kärandepart i alla sådana ärenden – såg ett problem i att bli utträngda från sina platser av andra kvinnor visar att kyrkorummet uppenbarligen var en plats som aktualiserade någonting väsentligt. När sockenstämman dessutom tog sådana frågor på stort allvar gav den legitimitet åt denna stolsrummens positionsbestämmande funktion. Det fanns med andra ord en vertikal samsyn mellan sockenstämman och kvinnorna rörande bänkrummens potential att bestämma och förmera social position.

De kvinnor som skulle kyrktagas hade en särskild plats i kyrkorna. En av de främre bänkraderna på kvinnostrådan var speciellt avsedd för dem.³⁸ Från Linköpingsmaterialet framgår att det var trängsel runt kyrkogångsstolen, som bänken kallades. Kyrkogångsstolen skulle hållas fri för just kyrkogångskvinnorna, hette det i ett sockenstämmoprotokoll. Kyrkvärdarna uppmanades att avvisa dem som inte hade sina rättmätiga platser där.³⁹ Uppenbarligen var det en åtråvärd plats i kyrkorummet. Eftersom andra kvinnor än den som just skulle kyrktagas gärna satte sig där, var kyrktagningen sannolikt en ceremoni som inte bara värderades av kyrkan utan även av kvinnorna själva. Kyrk-

36. Samuelson 2004, s 101.

37. Simonson 2006, s 17; Malmstedt 2002, s 39ff; Per-Johan Ödman, *Kontrasternas spel. En svensk pedagogikhistoria*, Stockholm 1995, s 227ff.

38. Gustavsson 1972, s 79.

39. VaLA, LDP, AI:10, Sockenstämman 1609, fol 41:2.

tagningskvinnorna hade således en av kyrkans bättre platser, vilket indikerar att kyrktagningsceremonin var central för kvinnors förmerande av ära.

Varför ville kvinnorna sitta jämte kyrktagaren? Följekvinnorna spelade en viktig roll i kyrktagningsceremonin i Linköping. Den officiella kyrkliga seden bjöd att den som kyrktogs ställde fram ost, bröd och brännvin på ett tacksägelsealtare i kyrkan.⁴⁰ I Linköping var bruket emellertid sådant att den kvinna som skulle kyrktagas bjöd sina följekvinnor på kålsoppa och brännvin ute på kyrkbacken innan ceremonin i kyrkan. I Linköping döptes också barnet vid samma tillfälle. På motsvarande vis firade kvinnorna vid bröllop genom att brudtärnan höll brudskål på gästbudshuset för den kvinna som skulle gifta sig innan ceremonin i kyrkan. Kanske var det sådant som föranledde den trängsel runt kyrkogångskvinnornas bänkrum, med efterföljande bråk och oljud, som kyrkans myndigheter så enträget slog ned på. Kanske bidrog det till att de helt enkelt inte kom i tid och att ceremonin drog ut på tiden. Det rådde ett "missbruk" i staden, menade sockenstämman, som gjorde upprepade försök att få bukt med oskicket. Kvinnorna kom för sent eller så var de rentav berusade, menade prästerskapet. År 1602 beslutades att ingen fick dela ut vin eller öl på lördagskvällen, utan kvinnorna måste komma nyktra till kyrkan på söndagen. Den som påträffades med att dela ut vin skulle inte få döpa sitt barn den dagen och inte heller bli insläppt i kyrkan för att kyrktagas.⁴¹ Sju år senare, 1609, uppmanades kyrkogångskvinnorna återigen att komma i tid till kyrkan och att inte lasta sig med vin eller brännvin. Ännu några år därpå, 1614, beslutades att den brud som inte kom i tid till brudmässan måste stå över predikan och hennes brudtärna skulle hållas skyldig för att inte ha haft bruden färdig i tid. Brudtärnor som påträffades på gästbudshuset i färd med att dricka brudskål hotades med uteslutning ur Guds församling.⁴² Här riskerade alltså inte bara bruden att få stå över ceremonin utan också hennes brudtärna.

När kvinnorna i Linköping skulle gifta sig och när de döpte sina barn firade de med sina väninnor. De firade också när de återupptogs i kyrkan. Antropologen Arnold van Gennep menar att det som innehåller det tredelade mönstret av separation, övergång och infogande är former av *rites de passage*.⁴³

40. Gustavsson 1972, s 34ff; Bringéus 2005, s 232.

41. VaLA, LDP, AI:10, Sockenstämman 1602, fol 10:2.

42. VaLA, LDP, AI:10, Sockenstämman 1614, fol 62:2.

43. Arnold van Gennep, *The rites of passage*, Chicago 1960, här genom Fiona Bowie, *The anthropology of religion. An introduction*, Oxford 2000, s 161ff.

Det är här fråga om övergångar i livet av stor symbolisk betydelse. Dopet var en övergång med stor sinnebildlig kraft. Det odöpta barnet var besmittat med arvsynden och i djävulens händer. Dopet välsignade barnet och gav det plats och skydd i Guds församling.⁴⁴ Dopet var också en social händelse där särskilt betrodda utsågs till gudföräldrar.⁴⁵ När en präst från en av Linköpingsstiftets socknar mitt under pågående doggudstjänst och ”i hela församlingens åhörelse” menade att en Jöns Botvidsson var oduglig som dopvittne och även till andra ”kyrkotjänster” så utmanades dopvittnets heder. Domkapitlet, som hade att hantera ärendet, ansåg att prästen hade gjort ett nesligt och kränkande påhopp som gått Jöns Botvidssons ära förnär.⁴⁶

Dopet signalerade också någonting väsentligt om den kvinna som var mor till barnet. Den ogifta modern hade begått ett sexuellt felsteg och det förekom att ogifta mödrar sökte sig till andra församlingar för att undkomma skammen.⁴⁷

Kyrktagningen markerade på samma sätt en viktig social övergång. För den gifta kvinnan visualiserade ceremonin normen om den ärbara modern: efter förlossningen uteslöts hon som oren för att genom kyrktagningsceremonin återupptas i församlingen, men då i ny skepnad som mor, och slutligen döptes hennes barn och slöts till församlingen gemenskap.⁴⁸

Enligt van Gennep kännetecknas varje enskild fas av övergången av en unik ritual. I den första fasen – separationsfasen – skiljs personen från det ursprungliga tillståndet, såsom när den nyförlösta uteslöts ur församlingen. I den andra fasen sker själva övergången. Fasen karakteriseras av att personen är ”varken eller”. Hon befinner sig utan status eller identitet i en värld där normala roller och normer inte gäller. När kyrkogångskvinnorna drack brännvin på kyrkbacken och brudarna skålade på gästbudshuset, blev fulla och kom för sent till vigseln, var det ett uttryck för detta tillstånd. I denna fas befinner sig personen i ett fornbart och sårbart tillstånd. Då är personen extra mottaglig för ritens verkningar. I den sista fasen – inkorporeringen – infogas personen i det nya tillståndet, i kyrkan, äktenskapet eller föräldraskap-

44. Sven Kjällerström (red), *Den svenska kyrkoordningen 1571. Jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, Lund 1971, s 53.

45. Solveig Fagerlund har betonat dopvittnens betydelse för nätverksbyggande under 1700-talet; dens, *Handel och vandel. Vardagslivets sociala struktur ur ett kvinnoperspektiv: Helsingborg ca 1680–1709*, Lund 2002.

46. VaLA, LDP, AI: 10, 17 januari 1609, fol 38:2.

47. VaLA, LDP, AI:10, Synoden 1613, fol 60:1.

48. Lindstedt Cronberg 1997, s 263ff.

pet, och kommer ut förändrad. Riten har nu gett personen en ny status och en ny identitet. Kyrktagningsceremonin, vigseln och dopet är exempel på detta infogande.

van Gennep talar också om att övergången manifesteras genom att personen går över en tröskel, både faktiskt och symboliskt. Den symboliska tröskeln var att som mor återupptas i församlingen. Den faktiska tröskeln skulle sålunda kunna bestå i att fysiskt få tillträde till kyrkan igen, att helt enkelt kliva över vapenhusets tröskel och in i kyrkorummet. När sockenstämman eller domkapitlet dömde till uteslutning ur församlingen var det denna tröskel som avsågs. Tröskeln var en fysisk markering av uteslutning respektive tillhörande, av vem som var med i gemenskapen och vem som inte var det. Som återupptagen på det rätta sättet var kvinnan alltså inte bara tillbaka i församlingen, utan väsentligen förändrad – hon var nu en av lokalsamhällets gifta mödrar. Ceremonin hade *rituella* krafter. Ceremonin förflyttade kvinnans sociala ställning, inte genom gesterna eller prästens förkunnelse, utan för att kvinnorna uppfattade det så.

Människor behövde varandra, då som nu, och när de materiella resurserna var små var det kanske än viktigare att kunna lita på grannars stöd, materiellt och känslomässigt. Socialt kapital är ett begrepp som fångar in ett sådant resursskapande. Detta sociala kapital kan se ut på olika sätt. Termerna *samanbindande*, *överbryggande* och *länkande* socialt kapital illustrerar en stegvis förskjutning från exkluderande, där resursen i nätverket bygger på uteslutning av flertalet, till inkluderande, där resurserna även gynnar dem utanför kärngruppen.

Dessa tre kapitalbegrepp är teoretiskt funktionella för att förstå hur resurser formas och distribueras på horisontell och vertikal nivå, men också huruvida det är resurser för enskilda eller för bredare kollektiv.⁴⁹ Det *samanbindande* sociala kapitalet finns i de nätverk vars medlemmar liknar varandra politiskt, socialt och kulturellt. Nätverkets resurser bygger i hög grad på dess exklusivitet och de gynnar således främst nätverkets egna intressen. Det *överbryggande* sociala kapitalet är en form av nätverk som

49. Micheal Woolcock, "Social capital and economic development. Toward a theoretical synthesis and policy framework", *Theory and society* 1998, s 154, 184ff; Simon Szreter, "The state of putnam capital. Bringing back power in politics and history", *Theory and society* 2003, s 4, 6ff; Robert D Putnam, *Den ensamma bouldaren. Den amerikanska medborgarandans upplösning och förnyelse*, Stockholm 2001, s 15ff; Jan Sundin & Sam Willner, "Social stress, socialt kapital och hälsa. Välfärd och samhällsförändring i historia och nutid"; *Samhällsförändring och hälsa. Olika forskarperspektiv*, Stockholm 2003, s 21ff; Sandén 2005, s 49ff, 231ff.

gynnar fler än dem som ingår i de sammanbindande nätverken. Statsvetaren Robert D Putnam tänker sig att föreningslivet är det bästa sättet att skapa en kollektiv resurs, det vill säga att när människor träffas kring ett gemensamt intresse så kan det också växa fram förtroendefulla relationer mellan människor som annars inte skulle mötas. Detta skapar tillit mellan människor.⁵⁰ Det *länkande* sociala kapitalet, slutligen, är det slags resurser som formas vertikalt i syfte att förmedla resurser till svagare grupper.⁵¹ Ett sådant socialt kapital kan skapas när staten, eller rådsturätten och kyrkan, som var de formella institutionerna i det tidiga 1600-talets lokalsamhälle, länkar resurser till dem som saknar ekonomiska och sociala trygghetssystem. Begreppen används i synnerhet för att komma åt välfärdsproduktion i det moderna samhället, men är lika användbara och funktionella i analysen av det tidiga 1600-talets Linköping. För i borgarnas agerande likväl som i rådsturättens och domkapitlets verksamhet avspeglas ett aktivt nätverks- och resursskapande på alla de sätt som de olika kapitalbegreppen beskriver.⁵²

När kyrktagningen skedde på det vedertagna sättet etablerades kyrkans normer. Ceremonin befäste den nyblivna moderns ära i kyrkorummets offentlighet. Under förutsättning att nätverk av olika slag spelade roll för kvinnors trygghet i lokalsamhället, vilket vi får anta att de gjorde, var det naturligtvis viktigt att värna trygghetsskapande relationer. Om den kyrktagna kvinnan faktiskt upphöjdes i församlingens ögon bör äran helt följdriktigt ha spillt över på de så kallade följekvinnorna och på brudtärnan och brudföljet som pyntade och ordnade för bruden innan vigseln.⁵³ Så tolkar jag trängseln kring kyrktagningskvinnan i bänkrummet och ute på kyrkbacken. Tilldragelserna där visualiserade vem som var med i de ärliga kvinnornas gemenskap och vem som inte var det. Det fanns med all sannolikhet de som inte var med och skålade på kyrkbacken, som den kvinna som fick ”stå en månad för dörren” eller de som fött barn utanför äktenskapet. Männen tycks också ha saknats på kyrkbacken och på gästbudshuset. Brudtärnan, dopvittnet och följekvinnorna manifesterade ett socialt kapital. Om den världsliga rätten inte var kvinnornas arena, förefaller således kyrkan ha haft grundläggande betydelse för att manifesteras och befästa kvinnors sociala relationer och positioner.

50. Putnam 2001, s 15f.

51. Woolcock 1998, s 185ff; Szreter 2003, s 6ff.

52. Jag har tidigare använt moderna välfärdsbegrepp i analysen av det tidiga 1600-talets institutioner; Sandén 2005.

53. Vigselceremonin i kyrkan var inte obligatorisk, även om den förordades i kyrkoordningen; Kjölnerström (red) 1971, s 121ff.

Tolkningar

Allmogen eller "vanligt folk" utgjorde inte någon homogen grupp i samhället. Där fanns formella och informella diversifierade skikt. Det sociala samspelet skapade hierarkier inom och mellan olika grupper. Kvinnor utgjorde heller ingen enhetlig grupp i lokalsamhället eller i samhället i stort, men de var rent generellt underordnade män. Det förefaller mig ändå troligt att kvinnor bildade olika hierarkier mellan sig och i vilka formella relationer till män saknade omedelbar betydelse. Det betyder inte att de utmanade en rådande generell ordning mellan könen eller att den juridiska relation som kvinnor hade till sina män saknade betydelse för deras sociala förhållanden.⁵⁴ Eftersom äktenskapet var en förutsättning för att kyrkoceremonierna skulle kunna förflytta kvinnan uppåt i den sociala hierarkin hade männen naturligtvis del i formeringen av ceremonins innebörd. Men aktiviteterna vid domkyrkan i Linköping visar att kvinnorna hade egna former för interagerande och social positionering. Trängseln runt kyrkogångskvinnorna och runt de skålande kvinnorna antyder att det fanns en möjlighet för den enskilda att få tillträde till de ärliga kvinnornas gemenskap. Det visar att kvinnor interagerade och positionerade sig i en kvinnlig sfär, utanför eller parallellt med de formella positionsbestämmande relationer de hade till männen i sin närhet.

Hörde kyrkbacken till kyrkorummet, i fysiskt bemärkelse, eller var det aktiviteterna där ute som störde prästerskapet? När kyrkans myndigheter sökte stävja drickandet på kyrkbacken var det kanske för att detta skedde på det som var en del av kyrkans rum. Pragmatiskt bör det vara så, att om ett ojämnt maktförhållande skall omskapas och bestå måste det åtminstone till en del gynna även den underordnade parten. Forskare har följaktligen framhållit ömsesidigheten i den patriarkala tidigmoderna maktideologin och pekat på att kvinnor hade rättigheter att kräva.⁵⁵ Ett hierarkiskt system i allmänhet kan på liknande sätt legitimeras genom att den underordnade parten ges ett visst handlingsutrymme, kanske delaktighet i utformandet av rollens innehåll. Förhållandet mellan menigheten och kyrkan verkade under samma premisser som i andra maktförhållanden. För att upprätthålla och återskapa ett hierarkiskt förhållande krävs att systemet, i varje fall delvis, gynnar alla

54. Se Sjöberg 2001; Taussi Sjöberg 1996; Karlsson Sjögren 1998.

55. Exempelvis EP Thompson, *Herremakt och folklig kultur. Socialhistoriska uppsatser*, Malmö 1983; Steven E Ozment, *When fathers ruled. Family life in reformation Europe*, Cambridge 1983, s 50ff; Malin Lennartsson, *I säng och säte. Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland*, Malmö 1999, s 23f, 337f; Hassan Jansson 2002, s 119; Andersson 1998, s 58f.

parter. En sådan legitimitet kan uppstå när den underordnade ges ett visst handlingsutrymme, kanske delaktighet i utformandet av rollens innehåll. Brännvinet och kålsoppan försvann inte från kyrkbacken, inte heller brudskålarna på gästbudshuset.⁵⁶

Varför gjorde då inte kyrkan verklighet av sina hot för att slutgiltigt stävja kvinnornas aktiviteter?⁵⁷ Vem hade kontrollen över kyrkorummet – prästen eller församlingsmedlemmarna som använde ceremonierna i sociala syften? De upprepade försöken från kyrkans sida att få bukt med de folkliga inslagen å ena sidan, och kvinnornas seder å den andra, ser jag dels som uttryck för hur över- och underordnade grupper försökte definiera sina roller, dels som en kamp om ceremoniernas innebörd mellan grupper inom lokalsamhället. När brudarna och kyrkogångskvinnorna skålade med sina väninnor – tvärtemot kyrkans uttryckliga förbud – kan det ses som en sådan förhandling. Här hade prästerskapet att förhålla sig till folkliga seder och hur de eventuellt kunde inordnas i en officiell kyrklighet. Vissa saker gjordes inne i kyrkan och andra utanför. Troligen var kålsoppa och brännvinsdrickandet någonting som uppfattades ske inom ramen för kyrkorummet. Därmed var det en fråga om att definiera gränsen för det kyrkliga och det folkliga, och det fanns således ett intresse av att utvidga kyrkorummet. Kanske var det för kvinnorna särskilt betydelsefullt att kålsoppa och brännvinet delades ut just på kyrkbacken, och kanske önskade kvinnorna i så fall utvidga kyrkans ceremonier. Eller var de egna ceremonierna en strategi att förminska kyrkans rum? Rörelsen in och ut ur kyrkorummet kan under alla omständigheter ses som föremål för kontroll och definition av ceremoniernas praktiska och symboliska innebörd.

Äktenskap och barnafödslar, det vill säga händelser som var nära förknippade med en kvinnlig livscykel, var alltså kringgärdade av kyrkans ceremonier – både rättsligt och moraliskt obligatoriska. Eftersom kvinnans ära bestämdes av hennes sexuella oantastlighet satt äran i kroppen, i fysisk och i symbolisk bemärkelse. För mannen var det inte oväsentligt hur kyrkan behandlade hans hustru, hans dotter eller hans syster. Men hans ära kopplades primärt till hans arbete som jordbrukare eller hantverkare, eller som vittnesgill och betrodd person i ekonomiska och sociala sammanhang.⁵⁸ Vidare fanns insti-

56. Protokollen har undersökts för åren mellan 1600 och 1621; VaLA, LDP, AI: 10.

57. Det är fullt möjligt att förhållandena förändrades under seklets gång och att de seder som kvinnorna använde i egna syften kort och gott förbjöds. Enligt Nils-Arvid Bringéus förbjöds bjudseden kvinnor emellan vid riksdagen 1719; dens 2005, s 232.

58. Lindstedt Cronberg 1997, s 223f.

tutionaliserade funktioner inom ramen för de rättliga arenorna som en man kunde använda om han såg sig nödgad att försvara sin ära.

Kanske var kyrkan därför en plats och en företeelse där kvinnor i livets olika faser ständigt påmindes om möjligheten till välsignelse och rättfärdighet – eller stigmatisering och misär. Men för att ceremonierna skulle ha kraft att stigmatisera eller välsigna måste människorna tro på deras rituella innebörd.⁵⁹ Vem gav makt åt denna förmåga? Ceremonierna, med lika statusbringande som stigmatiserande krafter, användes av allt att döma av kvinnorna för att aktualisera tillhörighet till deras egna nätverk. Kanske bidrog detta exkluderande resursskapande till att den ogifta modern föll så högt. Sådana exempel indikerar att den stigmatiserande och statusbärande kraft som kyrkans ceremonier hade fick sin näring genom kvinnornas användande av dem. Med andra ord var det kyrkan som genom ceremonierna stipulerade normen om den ärbara kvinnan, men det var kvinnorna som gav normen dess praktiska tillämpning genom att själva använda sig av ceremonierna. Därigenom kunde ceremoniernas rituella kraft bestå, det vill säga den symboliska vikt som kvinnorna lade vid ceremonierna fyllde dem med stigma och med mandat att utesluta eller inkludera. Det betyder att kvinnorna själva var med och skapade ceremoniernas symboliska innehåll. Frågan är då varför kvinnorna gjorde det.

Jag föreslår att vigseln, dopet och kyrktagningen var instrument som manifesterade i synnerhet kvinnors ära och status i lokalsamhället och att kyrkans ceremonier hade makt att förändra och förflytta kvinnors sociala position i en riktning som gynnade dem, eller åtminstone de kvinnor som redan hade social status. Kvinnorna i Linköping skulle i så fall ha använt ceremonierna, inte trots, utan tack vare deras krafter att förflytta den enskildas sociala position. Kyrkans normföreställningar om den ärbara kvinnan uppbar således av de ärbara kvinnorna själva, eftersom de gynnades av dem. Om de manliga borgarna i Linköping använde rådets arena för att befästa och förmera ett socialt kapital, var kyrkan den arena där borgarkvinnorna gjorde motsvarande sak. För att realisera dessa funktioner krävdes tillgång till kyrkorummet och till prästen, eftersom det var han som verkställde ceremonierna och så att säga aktiverade deras verkande krafter. Utan prästen kunde allmogen inte dra nytta av kyrkans resurser. Det är ett exempel på ett så kallat

59. Utifrån Randall Collins' teori definierar jag ceremonierna som fraserna, tingen, rörelsemönstren. Ritualerna är *känslorna* de frambringar och de värden de producerar; Collins 1988, s 193ff.

länkande socialt kapital. Detta genererades och återupprättades varje gång ritualerna användes. Därmed fanns ett ömsesidigt beroende mellan kyrkan och de människor som på olika sätt använde dess ceremonier i trygghets- och skapande syften. Lite förenklat skulle man därför kunna säga att kyrkan legitimerade sin överordning med hjälp av ett genuint folkligt intresse för kyrkorummet och de ceremonier som där tillhandahölls. I mötet mellan kyrkans hot om straff och kvinnornas enträgna skålande som en del av ett sammanbindande kapitalskapande formades ömsesidighetens utseende och innebörd.

Det fanns således formella skikt och informella hierarkier mellan kvinnor som präglades av och manifesterades i det sociala samspelet. Dessa aktiva kvinnor som, tvärtemot sockenstämmans och domkapitlets uttryckliga förbud, skålade på kyrkbacken är *ett* exempel på hur ett samhällsbyggande socialt kapital kunde skapas och formeras mellan och inom samhällets olika grupper. Det undersökta materialet och de frågor som här har ställts ger dock inga svar om kvinnors vardagliga handlingsmönster och handlingsramar. Vad, i en konkret vardag, betydde det för den enskilda kvinnan att ingå i kretsen av de skålande? Det återstår att utforska.

Summary: The Church, women and the dynamics of hierarchies

This article analyses the interface between ecclesiastical norms and popular traditions in the early seventeenth century, with a special focus on the reciprocity of the early modern social ideology. Because women were under coverture, court records give the impression that women were largely passive in the public sphere. This may well be a simplified description of women's everyday social interactions in the early modern period, however. Most likely, women created diversified social hierarchies between themselves by means of social activities and on arenas that were parallel to or even outside male spheres.

Based on ecclesiastical sources, this article interprets the church as a social arena for women. Women appear to have used ecclesiastical ceremonies for their own purposes. This raises questions about the way in which women defined themselves in relation to men, and how they defined themselves as women among themselves and against ecclesiastical authorities. It also raises questions about the way in which superior and inferior early modern groups created and maintained their power and spheres of action.

Ecclesiastical ceremonies were used by women to manifest adherence to a network. Marriage, baptism and communion were instruments that manifested the honour and status of women in the local community and the ceremonies of the church had the power to improve a woman's social position. Women therefore filled these ceremonies with a symbolic content, thereby recreating the norm of the married mother as a woman of honour.

Keywords: early modern, women, church room, ceremonies, social arena, norms, social capital