

# Kvinnobyar och män i kvinnokläder

## Genus och sexualitet i indianernas Nordamerika

Gunlög Fur

På förmiddagen kom vi snart till en Kvinnoby med 5 eller 6 hyddor, där inga andra än ogifta kvinnor bor, som inte vill ta några män. Här steg vi av och besåg ett stort och vackert område, men eftersom denna by ligger för nära för vi vidare.<sup>1</sup>

Den herrnhutiske missionären David Zeisberger tillbringade större delen av sitt liv bland indianer i östra Nordamerika i övertygelsen om att hans uppdrag från Gud var att föra pietistisk tro och civiliserad ordning till de hedningar som levde i mörkrets hägn. Hans dagböcker, rapporter och kommentarer från mitten av 1700-talet till dess slut ger en bild av kamp med och mot kulturyttringar som var honom om inte främmande så i alla fall oacceptabla. Hans möten med framför allt delawareindianer ställde honom inför radikalt annorlunda genusordning och normer för sexuellt handlande. Till dessa hör beskrivningen av en kvinnoby. Byn låg vid stranden av Beaver Creek i nordöstra delen av nuvarande delstaten Pennsylvania och Zeisbergers sällskap befann sig på väg för att leta ut en lämplig plats för att anlägga en missionsstation då de stötte på denna by. Hänvisningarna till den är ytterst knapphändiga. Vad som framgår är att byns läge hindrade männen från att slå sig ner i trakten, eller ens stanna någon längre stund.

Icke desto mindre väcker kommentaren nyfikenheten kring vad detta kan ha varit för en by och den får bli utgångspunkt för reflektioner beträffande historiska konstruktioner av genusroller och sexualitet hos några nordamerikanska indianstammar.

Delawareindianerna, eller lenaperna, levde vid början av 1600-talet i ett stort antal självständiga byar vid stränderna av floder och bifloder från Delawarebukten i söder till Hudsonfloden i norr.<sup>2</sup> Efter kortare besök av engelska och holländska skepp under tidigare delen av 1600-talet kom det svenska kolonisationsförsöket vid Delawareflodens strand att utgöra den första permanenta kontakten med européer för många av dessa indianer. Efter Nya Sveriges fall 1655 växte den holländska och engelska befolkningen i området och en omfattande kolonisation inleddes då William Penn tillträdde sin förläning, kallad Pennsylvania, 1680. Under 1700-talets gång växte också



Zuni-berdachen We-Wha var känd som skicklig väverska, ca 1885. Denna och omslagsbilden kommer från National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington D.C. De finns publicerade i *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture* av Walter L Williams, Boston 1992.

intresset för att missionera bland hedningarna och den grupp som kom att ha störst betydelse för delawarefolket var de märiska bröderna från Herrnhut i Tyskland. Dessa anlade 1740 sin första missionsby i denna del av norra Amerika och verkade sedan fram till början av 1800-talet bland stammar som alltmer pressades av vit kolonisation och indiansk-europeisk maktpolitik. Några hundratal delawarer lät döpa sig under dessa år, men många fler kom i kontakt med de herrnhutiska bröderna och systrarna, då de levde med sina omvända indianska syskon och följde dessa i deras påtvingade förflyttning västerut. Brödernas kunskaper både om delawarernas språk och kultur ger

oss idag några av de bästa källor som finns till indianskt liv och tänkande.

Att "civilisera" indianer visade sig aldrig vara något lätt företag. Indianer överallt i Nordamerika motsatte sig bestämt försök att bryta ner deras sedvänjor och föreställningar.<sup>3</sup> De enorma konvulsioner området genomlevde under denna period till följd av sjukdomar, konflikter och krig frestade dock hårt på de sammanhållande strukturerna i de indianska byarna och för en del var de kristna byarna en tillflykt och kanske resultatet av en övertygelse om att den vite mannens gud var överlägsen de indianska andarna. Att söka sig till en ny gudomlig makt var dock inte detsamma som att anamma en annan kultur och det visade sig svårt att göra om indianer till europeiskt civiliserade människor. En av de stora stötestenarna var skilda uppfattningar och praktiker beträffande genusroller.

Delawarernas ekonomi byggde i stor utsträckning på odling av majs och andra grödor. Kvinnorna var huvudansvariga för allt som odlades, de ägde redskapen och utsädet, den ledande kvinnan i varje by organiserade allt arbete som var förknippat med jordbruket (även då män och pojkar deltog), kvinnorna ansvarade för de ritualer som ansågs nödvändiga för ett riktigt och framgångsrikt odlade. Dessutom, och inte minst viktigt, hade kvinnor hand om distributionen av all mat. Dieten kompletterades med frukt, bär och rötter som kvinnorna samlade, samt kött från vilt och fisk och skaldjur i huvudsak anskaffade av manliga jägare och fiskare. Byarna beboddes av en eller flera ätter som räknade sin härstamning från en gemensam klanmoder. Alla byns invånare kunde på olika sätt delta i byns beslutsfattande. Ett råd bestående av mogna män var mest synligt utåt och leddes av en särskilt utsedd "sachem". Detta råd tycks ha överlagt om de flesta frågor som angick kollektivet och deras relationer till andra byar och folk. Dock fattades inga avgörande beslut utan överläggningar också med kvinnor och yngre män, eventuellt också de löst organiserade i råd. Världen ansågs befolkad av andar och det var av avgörande betydelse att människor förhöll sig rätt till dessa andemakter, både individuellt och kollektivt. På den kollektiva nivån var det rituella ansvaret strukturerat efter genus. Kvinnor hade gemensamt ansvar för det liv som växte på land, medan män skötte ceremonier knutna till det korrekta tagandet av liv vilket kunde ske i jakten eller i krig. På ett individuellt plan sökte alla, kvinnor såväl som män, en egen vägledande och skyddande ande, vilken ansågs viktigare för den individuella utvecklingen än sådana generella kategorier som "manligt" och "kvinnligt". En person som saknade en sådan personlig vägledare ansåg sig själv och betraktades av andra som hjälplös och kunde inte nå status inom stammen. Ämbeten eller positioner som medförde auktoritet var inte ärftliga utan uppnåddes på grund av individuella egenskaper såsom andliga kontakter, ålder, eller personlig skicklighet.<sup>4</sup>

Tidiga besökare i Delawaredalen rapporterade om okontrollerad sexualitet bland vildarna. Peter Lindeström, svensk fortifikationsingenjör som medföljde den siste svenske guvernören Johan Risingh 1654, skrev om indianerna att de "have sin beblandelse tillsamman med fader och moder, broder och syster såsom oskäligen kreatur, ingen vetandes rätt, vem som barnefadren är".<sup>5</sup> I Lindeströms tappning skiljer sig indianerna knappast från djuren och beviset för detta är avsaknaden av alla de sociala skrankor som definierade och upprätthöll ett civiliserat samhälle, som t ex äktenskapet som institution och en hierarkisk uppbyggnad där var och en vet sin plats.<sup>6</sup> De många schablonartade beskrivningarna av lössläppt sexualitet och lättupplösliga äktenskap visar ett samhälle där sexualiteten inte kontrollerades på det sätt som var vanligt i Europa. Både män och kvinnor var i viss mån fria att bestämma över sin egen sexualitet, vare sig föräldrar eller män tycks ha haft rätt att styra barns och kvinnors sexualliv och sexualiteten var heller inte kopplad till äktenskap eller begränsad till heterosexuallitet.<sup>7</sup> Barn hade alltid ett hem i släkthuset och följde alltid sin mor. Faderskapet var om än emotionellt viktigt av mindre social betydelse. Både kvinnor och män kunde inleda och avsluta relationer. Källor antyder också att kvinnor tagit initiativet till sexuella kontakter, troligen hade de också huvudansvaret för att förmedla till äktenskap. "Onaturliga synder", vilket i huvudsak innebar homosexuella handlingar, rapporterades, något som alltid chockerade de vita. Europeiska beskrivningar dröjde med skräckblandad förtjusning vid de olika konstellationer av sexuella relationer som förekom och uppfattade dem ofta som ett sexualitetens kaotiska utillstånd, ännu ej organiserat av kristen, europeisk civilisation. Att detta är att betrakta som en nidsbild visas tydligt av de otaliga referenser till tabun och regleringar som upprätthölls på det sexuella området, normer som "civilisationen" hade mycket svårt att rå på. Till dessa hör t. ex. de mycket stränga reglerna mot ingifte, som var så starkt förankrade att missionärer inte kunde tvinga fram äktenskap som de betydligt lösare kristna normerna tillät.<sup>8</sup> Andra starka föreställningar reglerade heterosexuell samvaro under vissa perioder och i vissa situationer, t. ex. under menstruationen, då kvinnor isolerade sig från män, under den tid då en nybliven mor ammade sitt barn, eller under perioder då män rituellt förberett sig för krig eller jakt, tillfällen i en mans liv då den kvinnliga, livsskapande principen kunde vara utomordentligt skadlig för den som var ute för att ta liv. Av denna anledning var våldtäkt under krig en i det närmaste okänd företeelse bland indianer.<sup>9</sup>

För David Zeisberger framstod indianska kvinnor ofta som svårhanterliga motståndare och det är både deras sexualitet och deras självständighet som utgör hot. Indianernas äktenskap och sexuella relationer beskrivs nästan

alltid som ostadiga och oordnade. Zeisbergers karaktäriseringar av indianska kvinnor, och då särskilt delawarer, framstår som tydligt fientliga:

Kvinnorna är mycket begivna till att ljuga och skvallra. De för onda berättelser från hus till hus. Så länge som de är iakttaga verkar de blygsamma och utan svek. Allt det onda till vilket de är skyldiga görs i hemlighet. Att äktenskapsbrott, stöld, lögner och bedrägeri är hemska synder vet de om, eftersom de lärt sig det både av sina förfäder och av de vita. Rädsla för vanära hindrar dem från att synda öppet för de vill inte få ett dåligt rykte. Men i hemlighet är de offer för alla sorters laster. Några av dem känner inte längre någon skam. Det finns spår av onaturliga synder hos dem, knappt kända för någon utom för dem som likt missionärer har lärt känna folket väl.<sup>10</sup>

Jag har inte funnit någon annanstans bland indianerna att kvinnorna är sådana Satans redskap och så inflytelserika bland folket.<sup>11</sup>

Hela den sexualmoraliska problematik som kolonisationskonfrontationen mellan européer och nordamerikanska indianer gav upphov till ryms i detta stycke. Genus, i betydelsen socialt kön, och sexualitet brottas med en verklighet som inte lät sig hunsas av kristen-västerländsk civilisation och moraluppfattning. Problemet för Zeisberger är inte endast att kvinnorna betar sig omoraliskt, de saknar också fullständigt respekt för naturliga hierarkier. De lyssnar inte till sina förfäders råd lika lite som de hör på de vita missionärerna och de har ett skrämmande stort inflytande över sitt folk. I Zeisbergers ögon blir de, som kollektiv med endast några få undantag, djävulens redskap som bringar oreda och sätter käppar i hjulet för det annars lovande civilisationsarbetet bland hedningarna. Kvinnlig anarkism stod i motsats till det hierarkiskt ordnade Ordet.<sup>12</sup>

Fientligheten mot den kvinnliga sexualiteten kan ha hängt samman med att familjen med far, mor och barn ingalunda utgjorde den viktigaste emotionella enheten. En delawareindian växte upp med många lojaliteter som inte var självvalda, såsom ansvaret för ätten, eller de rituella åtaganden som ankom alla i en viss ålder, situation, eller som följd av tillhörigheten i en viss klan. Dessa band var starkare än de som höll samman en man och en kvinna i äktenskap.<sup>13</sup> Zeisberger noterade (med tydlig preferens för ett manligt perspektiv):

Indianerna, ..., betraktar sin fruar som främlingar. Det är ett vanligt uttryck bland dem, "Min fru är inte min vän", det betyder, hon är inte släkt med mig och jag bekymrar mig inte om henne, hon är bara min fru. Denna sataniska föreställning är svår att utrota.<sup>14</sup>

I stället kunde män utveckla mycket intensiva relationer till andra män:

Det verkar nästan omöjligt för någondera av dem att leva utan den andre, och för en att ge upp sin vän, vilket kan bli nödvändigt när en av dem blir kristen, är mycket svårt. Ofta ingår sådana vänner ett förbund med varandra för att vara tillsammans och dela lika ägodelar och kunskap.

Om de går ut i krig tillsammans och en av dem dör så kommer den andre att kämpa desperat för att ta hämnd, räknande sitt eget liv som ingenting.<sup>15</sup>

Det nämns ingenting om sådana nära relationer mellan kvinnor, men det är heller inte särskilt förvånande med tanke på den begränsade kunskap europeiska män kunde få om indianska kvinnors liv. Kvinnobygn är däremot en antydning om sådana relationer och det är rimligare att anta att kvinnor såväl som män kunde välja att forma sina starkaste emotionella band till andra individer av samma kön.<sup>16</sup> Att detta betraktades som naturligt och ingenting att dölja eller skämmas över stärks av den kristnade indianen Michaels livsberättelse. Han tillbringade de sista tre åren av sitt liv i den herrnhutiska staden Bethlehem och blev där till sin stora tillfredsställelse placerad i de ogifta brödernas hus.<sup>17</sup> Michael tillbringade all sin tid "såväl dag som natt" hos bröderna och blev särdeles förtrolig med några av dem, i synnerhet broder Andreas Weber som var husföreståndare. Vid det regelbundna nattvardsfirandet samlades man till samtal och Michael tog varje sådant tillfälle i akt att upprepa sin "välfärd" i de ogifta brödernas hus.<sup>18</sup>

Zeisbergers och Lindeströms beskrivningar av delawarernas sexualitet har sin motsvarighet i många andra källor från andra indianfolk. De reflekterar, tror jag, det hot som indianska uppfattningar om genus och sexualitet representerade för kolonisterna. När spanjorer, engelsmän och fransmän anlände till den Nya Världen reagerade de vid åsynen av män som var klädda som kvinnor och män som hade sex med män. Ofta gjorde de i sina beskrivningar ingen åtskillnad mellan dessa två företeelser. Från stam efter stam kom rapporterna om män i kvinnoklädsel, män som utförde kvinnosysslor och "onaturliga synder". Föraktet i de europeiska kommentarerna är ofta tydligt, samtidigt som de måste erkänna att dessa individer tycktes åtnjuta stor respekt och hög status.

Antropologer har länge noterat dessa beskrivningar och fortlevande praktiker, men det är först i och med utvecklingen av forskning kring genus och homosexualitet på 1980-talet som man systematiskt börjat fundera kring dessa personer och deras roller. Vad var det då som beskrevs? Spanjoren Coreal berättade 1669 från ett besök i nuvarande Florida:

Männen har en stark böjelse för sodomi; men pojkarna som överlämnar sig på detta sätt blir exkluderade från männens sammanhang och ivägskickade till kvinnor som varande feminina. De blir av misstag tagna för hermafroditer... de använder dem i diverse kvinnoysslor, i tjänande funktioner och till att bära ammunition och proviant i krig. De skiljs också från män och kvinnor av färgen på de fjädrar de sätter på sina huvuden och för den skam de ådrar sig...<sup>19</sup>

De termer som kommit att användas om dessa män har varierat genom århundradena. De har kallats hermafroditer, transvestiter, transsexuella, homosexuella och alla dessa termer speglar sin egen tids uppfattning om kopplingen mellan kön och sexualitet. Den term som blivit den mest använda härrör från den första kolonialtiden då man använde ordet *berdache* - en förfranskning av en arabisk och persisk term för den yngre partnern i ett manligt homosexuellt förhållande.<sup>20</sup> Idag ifrågasätts dock denna term av indianer själva och den beteckning som föredras är "two-spirit people".<sup>21</sup>

Vi tar för givet i våra nordiska samhällen att könstillhörighet är kopplad främst till sekundära sexuella karakteristika, som de synliga könsorganen, bröst och skägg. Detta är så självklart för oss att vi har svårt att tänka oss någon annan uppdelning, eller några andra kriterier som är mer avgörande för att dela upp människor i kategorier. Till denna dikotoma könsuppdelning kopplas sexualiteten, så att attraktion till det *motsatta* könet ger en, i vårt samhälle, oproblematiserad heterosexuell identitet, medan sexuell attraktion till det egna könet formas till en ofta skarpt uttalad homosexuell *identitet*. Människor som inte lätt hänförs till den ena eller andra kategorin, vare sig det nu har anatomiska orsaker (t.ex. hermafroditism) eller beteendemässiga (maskulina kvinnor och feminina män) skapar problem. Omgivningens förväntningar och egna internaliserade normer utgör ett starkt tryck för anpassning, korrigerande och *val* till det ena eller andra könet.<sup>22</sup>

Det är lätt att ta denna dikotoma könsuppdelning för naturgiven och därför oföränderligt skriven i vår biologi. Vi föds ju antingen med penis eller slida och att ta reda på könet på ett barn uppfattas som nödvändigt för att kunna tänka på denna som en individ. Men är denna dikotomi, samt dess koppling till sexualiteten, så given? Uppgifter från andra kulturer och andra tider antyder att så inte är fallet och utmanar oss att ifrågasätta de kategorier vi håller för evärdeligt sanna.

I korsningen mellan genusforskning och gayforskning har en utmaning till givna ramar för sexuell och socialt beteende vuxit fram. Bland dem som sysselsatt sig med denna problematik är antropologer och historiker som intresserat sig för andra kulturer och då speciellt förekomsten av "berdacher".

Den hittills mest inträngande studien är Will Roscoes *The Zuni Man-Woman*, som berättar om zuni-indianen We'wha som levde sitt liv som respekterad stamledare vid sekelskiftet och som bl a presenterades för den fashionabla Washington-eliten som en exotisk indianprinsessa av antropologen Mathilda Coxe Stephenson. Biologiskt var We'wha en man, men Roscoes insiktsfulla framställning visar hur zunierna betraktade genus som något en individ fick genom initiationsriter under olika perioder i livet. En människa föddes "rå", utan färdiga attribut och blev sedan man eller kvinna genom att lära sig manliga och kvinnliga sociala uttryck och genom de genussymboler som gavs i olika övergångsriter. Detta tänkande om "tillagade" genusroller möjliggjorde utrymme också för en roll som varken var man eller kvinna, eller kanske ännu mera korrekt både-och. We'wha och andra "two-spirit people" utförde både manliga och kvinnliga sysslor och hade en religiös ställning som representerade en förenande länk mellan manligt och kvinnligt. Den till synes kvinnliga klädseln, som gav dessa människor epitetet transvestiter, innehöll också manliga plagg och symboler. "Two-spirit people" sågs som uttryck för mänsklighetens ursprungliga enhet, representanter för en solidaritet som överskred uppdelningen av mänskliga roller i manligt och kvinnligt och denna roll var tydligt knuten till drömvisioner och andlig kraft.<sup>23</sup>

I Coreals beskrivning ovan framgår de flesta av de element som senare tids forskning konstaterat ingick i uppbyggnaden av "berdachens" roll och indentitet. För det första karakteriseras den av *produktionsspecialisering*, då män utförde kvinnoysslor (eller vice versa). För det andra kännetecknas den av *könsrollsvariation*, t. ex. i form av klädsel eller annan utstyrsel. Män kunde klä sig helt i kvinnokläder, men vanligare tycks ha varit en blandning av manliga och kvinnliga plagg och attribut, eller helt egna former i dekorationer som i Coreals beskrivning. För det tredje uppfattas rollen som varande ett resultat av *övernaturlig sanktion*. Individerna utvaldes själv, eller av andra för att fylla en roll som fick sin auktorisering från en utommänsklig källa. Slutligen kännetecknas rollen av att den var socialt integrerad och accepterad. "Two-spirit people" var ofta högt ansedda, ekonomiskt framgångsrika och ansågs besitta stor andlig makt.

Här blir det nödvändigt att lägga in en varning. De generaliseringar som görs här ska ses med försiktighet. De många folk som buntas ihop under beteckningen "indianer" representerar en mängd vitt skilda kulturer och språk. Mäns och kvinnors roller kunde te sig helt olika och inte heller berdacherollen såg likadan ut över hela kontinenten. Det är de gemensamma dragen som här accentueras eftersom det är med påfallande frekvens som detta fenomen tycks ha förekommit i nordamerikanska indiankulturer. För nära 150 olika stammar har man kunnat belägga en manlig "berdacheroll", medan det för

knappt hälften av dessa också iakttagits en kvinnlig motsvarande roll.<sup>24</sup> I de flesta av dessa stammar, som sprider sig över hela kontinenten och representerar varierande kulturmönster, benämns dessa roller med särskilda namn. Det bör också påpekas att här finns både folk som praktiserade alla olika former av släkt- och boendeformer, från matrilineärt till patrilineärt. Likaså rör det sig från klart stratifierade samhällen, som Nootka, Haida och Bella Coola på nordvästkusten, till egalitära kulturer som Yuma och Cocopa i sydväst. De mest utförliga exemplen härrör från mohavestammen i sydväst, zunierna (ett



Two-Spirit People. Illustration från Walter L Williams bok, Boston, 1992.

pueblofolk i Arizona), navaho (i New Mexico/Arizona), samt några präriestammar som crow och lakota (norra prärien). Att beskrivningarna härifrån är mer ingående än beträffande folk på östkusten hänger samman med att de första först under 1800-talet kom under kontinuerligt europeiskt-amerikanskt tryck och inflytande. Dessa utförligare beskrivningar ger dock ofta tydliga tecken på vit påverkan. Långvariga och hårdhänta försök att "civilisera" indianer in i amerikanska könsroller och moral kan inte ha undgått att påverka både vad indianer var beredda att berätta för etnologer och deras syn på rollerna som tidigare varit väl integrerade i deras kultur. Många indianska barn sattes i internatskolor i början av detta århundrade och en vanlig straffmetod mot trilskande pojkar tycks ha varit att tvinga dem att sätta på sig kvinnliga kläder. Inte så märkligt då att när den siste kände berdachen i Winnebagostammen ville ta på sig kvinnokläder så hotade hans bröder att döda honom. Winnebagoinformanter berättade för en besökande antropolog på 1950-talet att stammen än gång värderat berdacher högt, men att de blivit skämdes för dem eftersom vita förlöjligade traditionen eller betraktade dem som ond.<sup>25</sup> Detta inflytande av amerikanska idéer om kön och sexualitet blir särskilt tydligt i t ex George Devereuxs omfattande artikel "*Institutional Homosexuality of the Mohave Indians*", från 1937, där forskarens egen uppfattning får styra diskursen, medan informanterna själva antyder en annan, för-amerikansk, tid.<sup>26</sup>

Just denna artikel representerar också den koppling mellan könsroll, könsidentitet och sexuell läggning som varit gängse i beskrivningarna av "two-spirit people". Homosexuella relationer förekom i indianska samhällen utan att de medförde någon förändring beträffande genusidentitet. Det sexuella beteendet hos både manliga och kvinnliga berdacher kunde, liksom beträffande alla andra indianer, variera en hel del. Där data finns antyder de att de flesta manliga berdacher oftast hade manliga icke-berdacher som sexualpartners. När det gäller kvinnor visar ett bristfälligt material på stor variation, de kunde ha relationer med både män och kvinnor. Men inte i något indianskt samhälle ansågs homosexuella relationer som en grund för att en individ skulle placeras i rollen som "two-spirit".<sup>27</sup>

Hur blev man då berdache? Generellt sett tycks det ha funnits två huvudvägar: antingen genom drömmar och visioner, eller genom att ett barn visade intresse eller fallenhet för det andra könets uppgifter.<sup>28</sup> Dessa båda ting hängde dock ihop och medan intresse och fallenhet betraktades som tecken så sågs visionerna som orsaken. Mohaverna och deras släktingar maricopa och yuma beskrev det som att drömmar, antingen i fosterstadiet eller under barndomen, bestämde vilket kön barnet skulle utveckla. På drömmen följde sedan

ett intresse för det motsatta könets sysselsättning och lekar.<sup>29</sup> Men drömmar kunde också ha inflytande på en persons rolltillhörighet under senare perioder i livet.

Hur kan man då tolka dessa roller och deras förekomst? Forskningen har här i huvudsak gått i två riktningar. Den första linjen utgår från en generell könsdikotomi på både ett biologiskt och ett socialt plan, samt en genomgående underordning av kvinnor visavi män. Berdacherollen betraktas som en avstegsplats för män som saknade viljan eller kapaciteten att fylla en krävande mansroll, eller som en avancemangsmöjlighet för aggressiva, starka kvinnor.<sup>30</sup> Det faktum att det iakttagits färre kvinnliga berdache-exempel tolkas med hänvisning till att det skulle vara relativt sett svårare för en kvinna att påta sig en mansroll än tvärtom. D.v.s. en ofullkomlig man kan bli en framgångsrik och superb kvinna, men en kvinna kan inte konkurrera med män på deras villkor! Så skriver Harriet Whitehead i en inflytelserik artikel från 1981 att "the berdache, while quitting the battlefield (quite literally) of male prestige rivalry, found it possible to take up a respectable sort of lateral position - that of ultra-successful female."<sup>31</sup> Denna dikotomi och hierarkiska syn på förhållandet man-kvinna leder också till att man tolkar "two-spirit"-rollen som ett överskridande från det ena könet till det andra.

Den andra tolkningsriktningen (även om de ibland överlappar) utgår från analyser av stamsamhällens komplementära och egalitära könsrelationer. Här har man kunnat finna ett frikopplande av socialt kön från biologiskt. Detta har lett till reflektioner kring utvidgandet av antalet sociala kön till fler än två. Will Roscoe definierar t.ex. kön (gender) som "a multidimensional category of personhood encompassing a distinct pattern of social and cultural differences". Det sociala könet baseras alltså inte på biologi utan Roscoe fortsätter: "...the presence of multiple genders does not require belief in the existence of three or more physical sexes but, minimally, a view of physical differences as unfixed, or insufficient on their own to establish gender".<sup>32</sup> Argumenten för att tolka berdacherna som varken män eller kvinnor utan som ett eget socialt kön (ev. två andra om man vill skilja manliga och kvinnliga "two-spirit people" åt) är flera. När det gällde klädsel så tycks de allra flesta berdacher skapat sin egen, väl igenkännliga, blandning som alltså varken var typiskt manlig eller typiskt kvinnlig. Detsamma tycks vara sant beträffande sysselsättning, d.v.s. berdacher utförde både manliga och kvinnliga sysslor. De specifika termer som användes antyder också att det rör sig om självständiga roller. Hos många kulturer återfinns också mytiska berättelser som förklarar rollens ursprung och betydelse.<sup>33</sup>

Är "two-spirit people" uttryck för att människor kunde byta roller från manligt till kvinnligt och vice versa, eller är de tecken på konstruktioner av fler än

två genus? För mig framstår den senare tolkningslinjen som mest övertygande. Enligt denna är rollen som berdache inte endast funktionell, utan också existentiell vilket på ett bättre sätt tycks kunna förklara varför denna roll existerat i mycket skilda kulturer på den amerikanska kontinenten.<sup>34</sup> De som talar för att tolka dessa roller som andra sociala genus är 1) att rollen inte är reversibel, en gång berdache, alltid berdache; 2) initieringen sker rituellt med stammens deltagande; 3) den unika kombinationen av manliga och kvinnliga uppgifter; 4) de kosmologiska förklaringar som ger rollen dess ursprung och uppgift, samt den speciella magiska styrka som ansågs behövas för att spela rollen.

Man kan peka på fyra förutsättningar som tycks särskilt viktiga för att en berdache-roll ska kunna uppstå i ett samhälle: 1) arbetsuppdelning och prestigeförhöjning måste vara organiserade enligt genuskategorier så att möjlighet finns för en självständig kvinnlig specialisation och status; 2) ett ideologiskt system vilket genus ej bestäms av biologiskt kön, eller där biologiskt kön tros vara instabilt, flytande och icke dikotomt; 3) att historiska situationer uppstår där individer motiverade att använda dem kan skapa och forma alternativa könsidentiteter; 4) tankestrukturer som inte bygger på dikotomier, utan som bygger på t.ex. tretal.<sup>35</sup>

Även om jag har berört manliga och kvinnliga "two-spirit people" som om de vore varandras spegelbilder. Detta är dock högst tveksamt, men bristen på data rörande de kvinnliga rollerna gör det mycket svårare att dra några generella slutsatser. Bristen på data kan, som tidigare nämnts, ses som ett resultat av att sådana roller skulle vara mer sällsynta. Men det är kanske ännu mer rimligt att anta att bristen på kunskap härrör från datainsamlandets kulturella konstruktion. De allra flesta som berört temat och skapat de källor vi arbetar med var europeiska män och dessa var sällan förtrogna med indianska kvinnors villkor.<sup>36</sup>

Även om det är en begränsning ur indiansk synvinkel att bedöma rollens mytisk karaktär så är det möjligt att på olika sätt se den som funktionell. Det har, som ovan nämnts, förekommit att rollen tolkats som en avstegsplats igenom vilken en misslyckad krigare kunde bli en lyckad kvinna.<sup>37</sup> Problemet med denna tolkning är, förutom kvinnosynen, förekomsten av skickliga och framgångsrika berdache-krigare.<sup>38</sup> Rimligare är kanske att betrakta rollen som en medlarroll i starkt könsuppdelade, men i huvudsak egalitära, samhällen. Så beskriver t.ex. Ramon Gutiérrez berdacherna hos pueblofolken: "As a mixed half-man/half-woman who conjoined all that was male and female, he was a living symbol of cosmic harmony".<sup>39</sup> Men medlingen kan också ses som mellan individens önskemål och ett kollektivistiskt samhälles krav på

medlemmarna. Genom denna roll gavs möjligheter för individer med speciella gåvor och talanger att finna utrymme trots könsbundet ansvar för stammens behov.

Hittills har det ansetts saknas bevis bland delawarerna och deras förbundna för sådana multipla könsroller som beskrivits ovan.<sup>40</sup> En teori är att den långvariga kontakt dessa folk haft med europeisk kolonisation och dominans raderat ut minnet av dessa roller. Det är sant att de tydliga beskrivningar som finns från andra, mer västliga, indianska samhällen saknas för delawarerna och deras grannar. Men en genomgång av källorna antyder att även delawarerna erkänt både sexuell variation och rollöverskridanden. En shamanroll som något påminner om vad som sagts om berdacher i andra samhällen beskrivs från området kring Hudson-floden:

Prästen har inget eget hushåll...han kan inte äta mat som gjorts i ordning av en gift kvinna. Den måste vara lagad av en jungfru eller en gammal kvinna. Han lever aldrig tillsammans med [kvinnor], utan lever som en munk.<sup>41</sup>

I en rapport till provinsregeringen i Philadelphia nämns om en conestoga-indian (under denna tid nära förbundna med delawarerna) som omtalas som "denna bys hermafrodit" som tillsammans med ett par kvinnor begraver en död man. Detta är alltså ett exempel på specialisering, då kvinnorna hade det grundläggande ansvaret för att ta hand om och sörja de döda.<sup>42</sup> Från Florida beskrevs tidigt hur en av "hermafroditens" uppgifter var att begrava döda.<sup>43</sup>

Till dessa iakttagelser kan fogas de förutsättningar som fanns i delawarekulturen för uppkomsten av ytterligare genusroller. Kvinnorna hade kollektivt och individuellt ett stort inflytande i stammen både vad beträffar produktion och distribution och i rituellt hänseende. Religion och mytologi gav utrymme för individens eget sökande, genom "vision quests", samtidigt som ett kollektivt ansvar för en korrekt relation till andevärlden vilade på gruppen. Vid åtminstone ett tillfälle nedtecknades en föreställning om en amazonmyt. Äldre män relaterade hur en annan man rest till himlen för att undersöka den och där stött på en by bebodd enbart av gigantiska kvinnor. För delawarerna var tre det rituella talet. Man var indelade i tre klaner, varg, kalkon och sköldpadda, som representerade köttätande, växtätande och allätande varelser. Den allätande sköldpaddan figurerade också i skapelsemyten som medlare mellan vatten/land och kvinnligt/manligt och följaktligen var det endast medlemmar av denna klan som kunde väljas till hövding för hela

stammen.<sup>44</sup> Vid firandet av rituella fester var män och kvinnor klart uppdelade i rummet och en i det närmaste exakt balans rådde mellan dem, med hövdingen fysiskt placerad i mitten, med ena halvan av kroppen på den kvinnliga sidan och den andra på den manliga. Beträffande det historiska sammanhanget levde delawarerna på andra hälften av 1700-talet under ett konstant tryck från olika grupper av nybyggare och andra indianer. Nya konstellationer uppstod hela tiden då hela byar decimerades av sjukdom eller tvingades till förflyttningar. I denna situation uppstod flera viktiga försök till revitaliseringsrörelser, flera av dem ledda av kvinnor som i drömmar och visioner letts till att motsätta sig europeiskt inflytande över indianerna.<sup>45</sup> Samtidigt ignorerades kvinnors politiska inflytande av koloniala administratörer som konsekvent förhandlade med och sökte sina allierade hos män.

Uppgifterna om Kvinnobyn är retsamt magra. Det är svårt att säga något med säkerhet om hur den var konstruerad och fungerade. Några antaganden tycks rimliga utifrån de sparsamma kommentarerna. Dels kan man anta att kvinnorna i denna by utförde både manliga och kvinnliga sysslor, något som pekar mot "two-spirit"-rollen. Att byn skulle vara helt mansfri är inte helt korrekt då barn beskrivs från byn och dessutom åtminstone en vuxen man, fadern till en av kvinnorna. Andra kommentarer antyder att andra indianer inte betraktade denna by som någon större märkvärdighet och de hade kontakt och utbyte med närliggande byar.<sup>46</sup> Däremot har det inte gått att exakt lokalisera byn eller hur nära den kunde ha legat andra byar. En fascinerande möjlighet föresvävar i rapporter från andra stammar där berdacher setts slå läger tillsammans något i avskildhet från sina övriga stamfränder.<sup>47</sup> Skulle detta alltså kunna vara en kvinnlig "berdacheby"?

Med större säkerhet torde vi kunna säga något om vad den *inte* var. Vad Zeisberger själv ansåg är inte särskilt lätt att komma åt. Han konstaterade endast att byn var ett tveklaktigt grannskap för honom och hans män. I andra sammanhang uttryckte han dock ett stort obehag inför den kvinnliga självständighet han iakttog hos delawarerna och såg framförallt en del äldre kvinnor som allvarliga motståndare. Märkligt nog har byns existens knappast noterats av efterföljande missionärer och historiker. Den ende, mig veterligen, som noterat den är Edmund De Schweinitz, som i slutet av 1800-talet skrev Zeisbergers biografi. För honom antog byn karaktären av kloster. "Den var bebodd - underligt nog - av en koloni av kvinnor, alla ensamstående, och alla förbundna att aldrig gifta sig".<sup>48</sup> På detta sätt kunde han göra förekomsten av denna kvinnoby både begriplig och hanterbar. Den framstår som en märklig företeelse, men knappast hotfull. Men då hade hundra år gått sedan Zeisberger först paddlade förbi byn och indiansk kultur kunde framstå mer som kurios, eller som en tragisk spillra, än som ett formidabelt hot mot allt det som representerade civilisation i en okänd och ofta skrämmande vild-

mark. Men en dylik institution var helt främmande för indianerna. Lika omöjligt att tänka sig är att detta skulle ha varit någon form av tidigt lesbiskt kollektiv. Det skulle varit betydligt enklare att forma lesbiska relationer i den vanliga byn, då både kvinnor och män tillbringade en stor del av sin tid i enkönade sällskap och homosexuella relationer inte fördömdes.<sup>49</sup>

Delawarerna tycks, åtminstone på 1700-talet, ha lämnat utrymme för olika typer av kvinnoroller som finns tydligare beskrivna från andra indiankulturer. I materialet antyds "hunting women", kvinnor som inte gifte sig - och kanske var det just sådana som slagit sig samman i Kvinnobyn.<sup>50</sup> Där fanns också "warrior women", kvinnor som deltog i krigståg, kanske främst för att hämnas dödade anförvanter.<sup>51</sup> Dessa olika roller är svåra att tolka och passa in i det dikotoma mönstret av vad som betraktades som manligt respektive kvinnligt i delawaresamhällets genusideologi. Är de exempel på mycket vida genusroller, som kunde tänjas nästan hur långt som helst? Eller är det tecken på ett flertal olika genusroller, som kunde fyllas av både biologiska män och kvinnor? En möjlig tolkning är att det rör sig om en spännande konflikt mellan det könsspecifika beteendet på normativ nivå och ett pragmatiskt accepterande av individuella val, vilket i sin tur byggde på respekt för andevärldens påbud genom drömmar och visioner.

Den mänskliga artens utmärks av sin förmåga till variation och konstruktion av nya former och betydelser.<sup>52</sup> Andra kulturer än vår egen har löst frågor rörande individuella kontra kollektiva önskemål beträffande sexualitet och kön på olika sätt. Medan biologin är den uppsättning förutsättningar med vilka vi föds så är möjligheten till tolkningar av denna stor. Lärdomen från en del nordamerikanska indianfolk är att individer kunde välja andra roller än de som vanligtvis medföljde deras biologiska kön. Definitionen av "kvinna", "man" och "two-spirit people" berodde mindre på biologi än på de roller de valde att axla. Kvinnobyn vid stranden av Beaver Creek visar, i all sin gåtfullhet, att indianska normer för kvinnors förväntade och möjliga beteenden och val skilde sig från de vi är vana vid och låter oss ana vidden av mänskliga möjligheter, för kvinnor såväl som för män och för dem som ser sig som både-och.

#### Noter

<sup>1</sup> Lagundo-Utenünk (Friedensstätt) Diary, 3/5 1770, *Moravian Archives*. [min övers.]

<sup>2</sup> Lenni Ienape, vilket betyder ungefär "de verkliga människorna", var det algonkinska namnet under vilket dessa byar först blev kända. Under de stora omvandlingar som följde på ökande europeisk befolkning förändrades byarnas sammansättning och storlek och under 1700-talet konsoliderades de under namnet *Delaware*. För enkelhets skull använder jag här det senare namnet då det är det mest kända.

<sup>3</sup> Se t ex James Axtell, *The Invasion Within: The Contests of Cultures in Colonial North America*. (New York 1985); James P. Ronda, "We Are Well As We Are: An Indian Critique of Seventeenth-century Christian Missions", *William and Mary Quarterly*, vol. 34, no. 1 (Jan 1977): 66-82.

<sup>4</sup> Guniög Fur, "Cultural Confrontations on Two Fronts: Swedes Meet Lenapes and Saamis in the

Seventeenth century", Ph.D. Dissertation, University of Oklahoma, 1993, ss. 10-20; Fur, "Pre-Colonial Gender Relations Among Lenapes and Saamis", opubl. uppsats, Historiska institutionen, Uppsala universitet, 1995.

<sup>5</sup> Peter Lindeström, *Resa till Nya Sverige*, red. av Alf Åberg, (Stockholm, 1962), s. 109.

<sup>6</sup> Andra, ofta motsägelsefulla beskrivningar, inkluderar William Penn, "Letter to the Society of Traders", i Albert C. Myers (red), *Narratives of Early Pennsylvania, West New Jersey, and Delaware, 1630-1707*, New York 1912, s. 233; Francis Daniel Pastorius, "Circumstantial Geographical Description of Pennsylvania, 1700", *ibid.*, s. 434; Nicolaes van Wassenaer, "From the 'Historisch Verhael'", i J. Franklin Jameson (red), *Narratives of New Netherland, 1609-1664*, New York 1909, ss. 70, 72, 81; Isaack de Rasieres, "Letter to Samuel Blommaert, 1628", *ibid.*, ss. 106, 108-109.

<sup>7</sup> Evelyn Blackwood, "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females", i Estelle Freedman (red), *The Lesbian Issue: Essays from SIGNS*, Chicago 1985, ss. 35-36.

<sup>8</sup> Kristna indianer motsatte sig t ex ett äktenskap som de ansåg vara incestuöst. Gnadenhütten Diary, 19/5 1755, *Moravian Archives*; se också de Rasieres, s. 109.

<sup>9</sup> Penn, s. 232; Gregory Evans Dowd, *A Spirited Resistance: The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815*, Baltimore 1992, ss. 9-10.

<sup>10</sup> David Zeisberger, *History of the Northern American Indians*, red. av Archer Butler Hulbert och William Nathaniel Schwarze, Ohio State Archaeological Society, 1910, ss. 124-125.

<sup>11</sup> Goschgoschüko Diary, 17/12 1768, *Moravian Archives*. [min övers.]

<sup>12</sup> Shekomeko Diary, 30/5 1745, *Moravian Archives*.

<sup>13</sup> Richard White, *The middle ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 1991, s. 61; Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston 1986, ss. 252-253, 256.

<sup>14</sup> Zeisberger, s. 99. [min övers.]

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 119. [min övers.]

<sup>16</sup> Allen, s. 256.

<sup>17</sup> I de kristna herrnhutiska byarna bodde man denna tid i skilda hus för skilda kategorier, således fanns det ett hus för änkor, ett för änklingar, för ogifta kvinnor, ogifta män, gifta par och barn.

<sup>18</sup> Kirchen-Buch der Gemeine in Bethlehem, vol. II: 1756-1801, juli 1758, *Moravian Archives*.

<sup>19</sup> citerad i Will Roscoe, "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity", i Gilbert Herdt (red), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York 1994, s. 329. [min övers.]

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 331.

<sup>21</sup> Evelyn Blackwood, muntlig kommunikation. Termen "berdache" är förstås mycket missvisande beträffande kvinnor. Jag har här valt att använda båda termerna då det är svårt att hitta en användbar svensk översättning för "two-spirit people".

<sup>22</sup> T ex SOU 1984:63; se också Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", i Diana Fuss (red) *Inside/out. Lesbian Theory, Gay Theory*, New York 1991, s. 21.

<sup>23</sup> Will Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, (Albuquerque 1991), ss. 129-132, 146, 168, 212. Det finns spännande paralleller mellan zunierna uppfattning om könsidentitet och de analyser av kön som "drag" som framförts av Judith Butler, se t ex ss. 24-25, 28-29. Butler skriver bl a att "gender is a kind of imitation for which there is no original" (s. 21). Hon använder detta resonemang för att undergräva heterosexualitetens anspråk på att vara den ursprungliga formen för könsorganisering. Denna imitation visar nämligen att "heterosexuality only constitutes itself as the original through a convincing act of repetition". (s. 23). Butler hävdar också att "there are no direct expressive or causal lines between sex, gender, gender presentation, sexual practice, fantasy and sexuality." (s. 25)

<sup>24</sup> Roscoe, 1995, s. 330; *Living the Spirit. A Gay American Indian Anthology*, New York 1988, ss. 217-222.

<sup>25</sup> Roscoe, 1991, ss. 199, 201.

<sup>26</sup> George Devereux, "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians," *Human Biology* 9 (4) 1937: 498-527.

<sup>27</sup> Charles Callender, Lee Kochems, "Men and Not-Men: Male Gender-Mixing Statuses and Homosexuality", i Evelyn Blackwood (red), *Anthropology and Homosexual Behavior*, New York 1986, s. 167; Harriet Whitehead, "The bow and the burden strap: A new look at institutionalized homosexuality in native North America", i Sherry B. Ortner och Harriet Whitehead (red), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge 1981, s. 95, där hon citerar beträffande Yumafolken: "Male and female inverts are recognized; the females are known as kwe'rname, the males as elxa' ... Casual secret homosexuality among both women and men is well known.... This is not considered objectionable but such persons would resent being called elxa' or kwe'rname."; Roscoe, 1995, ss. 331, 335; Paula Gunn Allen gör dock en annan intressant distinktion då hon föreslår att det funnits både kvinnor som önskade sexuella relationer med andra kvinnor utan att det påverkade deras könsroll och "ceremonial lesbians" vilka hon definierar som kvinnor som relaterade till kvinnor som en del i andliga och övernaturliga direktiv. Dessa senare var troligen medicinkvinnor i



någon form. s 257.

<sup>28</sup> Roscoe, 1995, 351f; Devereux, s 502-502; Blackwood, s 30; Whitehead, ss 85-86.

<sup>29</sup> Devereux, ss 501-503; Blackwood, s 30.

<sup>30</sup> Se t ex Margaret Mead, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York 1935; Callender-Kochems, s 166; Whitehead, ss 86, 104.

<sup>31</sup> Whitehead, s 107.

<sup>32</sup> Roscoe, 1995, ss 341, 342.

<sup>33</sup> Blackwood; Roscoe, 1991; Roscoe 1995; Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon Press, 1986.

<sup>34</sup> För en intressant diskussion kring existentiella identiteter, se Igor Kopytoff, "Women's Roles and Existential Identities", i Peggy Sanday Reeves och Ruth Goodenough (red), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*, Philadelphia 1990, ss 77-98.

<sup>35</sup> Roscoe, 1995, s 371; den fjärde punkten är mitt tillägg, inspirerad av bl a Jay Miller, "People, Berdaches, and Left-Handed Bears: Human Variation in Native America", i *Journal of Anthropological Research*, vol. 38, no. 3 (Fall 1982): 274-287 och Christopher P. Gavalier, "The Empty Lot: Spiritual Contact in Lenape and Moravian Religious Beliefs", i *American Indian Quarterly*, vol. 12, no. 2 (Spring 1994): 215-227.

<sup>36</sup> T ex Kathryn E. Holland Braund, "Guardians of Tradition and Handmaidens to Change: Women's Roles in Creek Economic and Social Life During the Eighteenth Century," *American Indian Quarterly*, vol. 4, no. 3 (summer 1990), ss 239-240.

<sup>37</sup> Västerländska värderingar framträder ofta i litteraturen, varierande från oreflekterade konstateranden om vad som är kvinnligt beteende ("berdaches could temporarily abandon behavior culturally defined as womanlike in order to beat husbands, attack personal and tribal enemies, or assault police", Callender och Kochems, s 170) till direkt misogyn kommentarer ("in their social aspect, women were complimented by the berdache's imitation. In their anatomic aspect, they were subtly insulted by his vaunted superiority. Through him, ordinary men might reckon that they still held the advantage that was anatomically given and inalterable", Whitehead, ss 108-109).

<sup>38</sup> Williams, ss 68-69; Roscoe, 106.

<sup>39</sup> Ramón Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, s 35. Ett problem med denna beskrivning är naturligtvis att berdachen framstår som en nästan övernaturlig människa, dubbelt så stor som andra vanliga. Berdache-rollen fungerar på ett kosmologiskt plan som en brygga mellan manligt och kvinnligt, men var inte förmer än dessa.

<sup>40</sup> T ex Miller; Williams, ss 39, 48; Roscoe 1995.

<sup>41</sup> Vassenauer, s 68.

<sup>42</sup> *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania*, vol. III, 21/3 1721, s 152.

<sup>43</sup> Roscoe, in *Living the Spirit*, ss 48-49.

<sup>44</sup> Gavalier, s 222.

<sup>45</sup> Dowd, White.

<sup>46</sup> Lagundo-Utenünk (Friedenstatt) Diary, 13/5 och 3/6 1770, *Moravian Archives*.

<sup>47</sup> Williams, s 81.

<sup>48</sup> Edmund De Schweinitz, *The Life and Times of David Zeisberger*, Philadelphia 1870, s 361.

<sup>49</sup> Allen, s 256; Whitehead, s 97: "If all a person really wanted to do was engage in homosexual activity, there were opportunities for doing so without all the ballyhoo of a special identity".

<sup>50</sup> Zeisberger, s 85; White, ss 63-64: "Such women argued that they could not endure 'the conjugal yolk', that they were incapable of bringing up children and were 'too impatient to spend winters in the village!'" White, ss 67-72 och Nancy Shoemaker, "Kateri Tekakwitha's tortuous path to sainthood", i Nancy Shoemaker (red), *Negotiators of Change. Historical Perspectives on Native American Women*, New York 1995, ss 49-71, beskriver också kvinnor som valde sexuell avhållsamhet, vilket också respekterades av omgivningen då kvinnor, såväl som män, ansågs vara "masters of their own bodies". Detta tycks ha skett under inflytande från katolsk mission, men motsvarade ändå inte en europeisk nunneordning utan hellre ett indianskt färgat kvinnligt maktmedel.

<sup>51</sup> *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania*, vol. III, 1717-1756, ss 295-296; Beatrice Medicine, "Warrior Women - Sex Role Alternatives for Plains Indian Women", i Patricia Albers och Beatrice Medicine (red), *The Hidden Half. Studies of Plains Indian Women*, Lanham 1983.

<sup>52</sup> Mina Davis Caulfield, "Sexuality in human evolution: what is 'natural' in sex", *Feminist Studies* 11, no. 2 (Summer 1985), s 354.

**Gunlög Fur**, Ph.D. Universitetslektor i historia i Växjö. Disputerade 1993 vid University of Oklahoma, USA, på avhandlingen "Cultural Confrontations on Two Fronts: Swedes Meet Lenapes and Saamis in the Seventeenth Century". Arbetar nu med en bok om indianska och samiska kvinnors möte med europeisk kolonisation och hur denna kontakt påverkade genusrelationer under 1600- och 1700-talen.

### Summary

The colonial encounter between Native Americans and Europeans involved a profound confrontation concerning gender norms and sexual practices. As European customs and norms influenced both the writings about Indians and the policies adopted towards them much of the fragmentary descriptions are barely understandable but offer tantalizing clues to different conceptions of gender and practices concerning sexuality. One such fragment comes from accounts of a Delaware Indian Women's town, inhabited by women who did not choose to marry. The Delawares lived in a highly gendered society but did not view the nuclear family as a basic unit. Women and men each controlled their own sexuality within the bounds of kin taboos and collective responsibilities. Other Indian cultures recognized more than two social genders, accomodating individuals expressing both male and female and power. Women's town suggests such different conceptions of gender roles and the descriptions of it point to a particular conflict between European norms of patriarchal hierarchy and order and the influence of women among the Delaware Indians.