

Forord

Hvorfor er noe som er sant for meg usant for andre? Hvorfor var noe sant før, men usant i dag, og hvordan kan vi gjøre det som blir sett på som ufornuftig fornuftig? Det er interessen for denne typen spørsmål som har ledet meg til en masteroppgave om de europeiske hekseprosessene. En studie av hekseprosessene gir et spennende innblikk i vestlig og relativ nær historie, der utbredelsen av «sann kunnskap» kan relativiseres og problematiseres. Det er i spenningsfeltet mellom å se hekser som ekte og uekte jeg søker å utforske ulike sannheter, og samtidig åpne opp for en diskusjon om hvordan mennesker skaper og legitimerer kunnskap.

Jeg vil takke mine foreldre Kjell Even og Karen Marie, min samboer Sean og hans mor Eli, for all støtte og inspirasjon fra begynnelse til slutt i arbeidet med denne masteroppgaven. Samtidig vil jeg takke min veileder Ann Rudinow Sætnan for hennes konstruktive tilbakemeldinger, positive innstilling og givende samtaler om oppgaven.

Kristina Sunde Støverstein

Trondheim, 30.12.2014

Sammendrag

Målet med oppgaven er å utforske de europeiske hekseprosessene ut i fra makt- og kunnskapsproduksjon forbundet med begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden. Det teoretiske rammeverket til oppgaven støtter seg til Foucaults begreper diskurs, makt og kunnskap, og blir videreført gjennom hans genealogiske metodologi. Dette er en tilnærming jeg anser som en strategi for diskursanalyse og en inngang til å undersøke hekseprosessene som et anliggende for sosiologisk forskning. Problemstillingen retter seg dermed mot hvordan vi kan forstå hekseprosessene ut i fra en foucaultiansk tilnærming.

Kildeutvalget i analysen inkluderer både sekundærkilder hentet fra nyere forskningslitteratur, hovedsakelig fra den historiske disiplinen, og primærkilder fra demonologiske og teologiske tekster fra 1100- til 1600-tallet. Hovedfunnene fra analysen viser at begrepene trolldom og heks ble produsert ut i fra en forening og konflikt mellom kunnskapssystemene av magi og kristendom, og der heksen ble skapt som en motidentitet til ønsket om en kollektiv kristen befolkning fra den geistlige og lærde sfæren i Europas tidlige moderne tid.

Fra denne foucaultianske tilnærmingen kan vi forstå hekseprosessene som deler av en større disiplinerings- og normaliseringsprosess hvor formålet var å demonisere kunnskapssystemet av magi og helliggjøre kristendomssystemet. Den har bidratt til å se hekseprosessene som medvirkende praksiser i hvordan sannheter, virkeligheten og derav det menneskelige subjektet skulle produseres og legitimeres i forbindelse med en skapelse av samfunnsorden. Tilnærmingen har løftet tematikken vekk fra direkte årsaksforklaringer, og plassert den nærmere en forståelse av hekseprosessene som deltakende i å produsere en annerledes samfunnsorganisering og en omveltning til moderne tenkemåter. Fra denne foucaultianske tilnærmingen kan vi forstå hekseprosessene som en av de historiske hendelsene som har muliggjort oppfatningen om det moderne subjektet som en ikke-magisk enhet.

Forord	i
Sammendrag	iii
1 Innledning	1
Hekser, trolldom og sosiologi	2
Begreper, begrensninger og disposisjon	4
2 En teoretisk symbiose	7
Diskurs	7
Makt	11
Kunnskap	14
3 En genealogisk diskursanalyse	19
En maktanalytisk tilnærming	19
Det arkeologiske grunnlaget	21
Egen vilje til viten.....	23
Kilder	25
Hvor egen, er min egen vilje til viten?.....	28
4 En union av kunnskap	31
Trolldomslover: En inngang til diskurs I	32
En diskursendring	35
En kollektiv identitet.....	45
Den umoralske kroppen	53
Funn: En inngang til diskurs II	58
5 Et spill om sannhet og makt	61
Hekseprosessene: I et foucaultiansk perspektiv	61
Fortid og nåtid: En kunnskapsforbindelse	67
Foucault og sosiologi: Bidrag og begrensninger.....	72
6 Konklusjon	77
Litteratur	79

I år 1437 rettet pave Eugenius IV en advarsel til alle inkvisitorer om en kjettersk¹ fordervelse i samfunnet: Gjennom en paktinngåelse med Djevelen utførte mennesker skadebringende magi. De tilba Djevelen i kollektive samlinger, hvor de ofret og spiste spedbarn, utøvde uanstendige seksuelle handlinger og gjorde hån av kristen tro – og med assistanse fra sekulære og geistlige autoriteter måtte alle medskyldige forfølges og straffes (Broedel, 2013: 32). Eugenius' skrifter, i likhet med mange andre i tiden, formidlet både nyheten og faren om denne gruppen mennesker. De var ikke kjettere i en tradisjonell forstand, og det handlet heller ikke om praktiseringen av tradisjonelle former for magi. Det var i stedet en gruppe mennesker som under personlig veiledning fra Djevelen utførte *trolldom* (Broedel, 2013: 32; Levack, 2006: 2). I følge Hans Peter Broedel (2013: 32-33) fikk denne mentale konstruksjonen om trolldom en enorm innflytelse, og ble et sentralt prinsipp bak den juridiske tiltalelsen av omlag 100.000 mennesker anklaget for å være hekser over de neste 300 årene – en hendelse som vi i dag kjenner som *de europeiske hekseprosessene*.

Hekseprosessene var en rettslig forfølgelse av mennesker anklaget for brudd på trolldomslover fra slutten av 1400-tallet og frem til midten av 1700-tallet (Hagen, 2003: 126). Det startet med en gradvis økning av antall rettsaker i løpet av 1400-tallet, som ble etterfulgt av en svak reduksjon i starten på 1500-tallet; en dramatisk økning fra slutten av dette århundret, og til sist en gradvis nedgang fra slutten på 1600-tallet. Den mest intense perioden var dermed fra 1580 til 1630, og av omtrent 100.000 tiltalte ble opp mot halvparten henrettet – de fleste kvinner (Levack, 2006: 1; Bailey, 2007: 143). I følge Brian P. Levack (2006: 1) var dette rettsaker som først fant sted i geistlige domstoler: Institusjoner som var sentrale i reguleringen av det religiøse og moralske livet i middelalderen og tidlig moderne tid. Fra midten av 1500-tallet skjedde det imidlertid et skift til sekulære domstoler i ulike konge- og fyrstedømmer, stater og byer.

¹ Begrepet kjetter er en betegnelse på individer som bevisst hyller, og ønsker å utbre en lære som avviker fra den offisielle kirken. Kjettersk betyr da avvikende i tro eller meninger (Rasmussen, 2009).

Levack (2013a: 6) påpeker at antallet hekseprosesser ikke reflekterer den totale andelen av befolkningen som ble anklaget for trolldom. Flere ble mistenkt, men aldri stilt for retten. Dette inkluderte samtidig personer anklaget for å være medskyldige, men som aldri ble rettslig forfulgt; samt personer fengslet i avvente på rettsak, men hvor høyere autoriteter bestemte seg for å stoppe saken. Til tross for at antallet saker varierte i forhold til tid og sted, og at andelen hekseprosesser nødvendigvis ikke reflekterer det totale antallet personer mistenkt for å være hekser, kan vi i følge Levack (2006: 1) betrakte alle disse enkeltsakene som deler av en større juridisk bevegelse i løpet av den tidlige moderne perioden. Det vil si at hekseprosessene handlet om en praksis for å identifisere hekser og utrydde trolldom, i en tid hvor magiske forestillinger fortsatt var en sentral dimensjon av samfunnssystemet.

Flere generasjoner senere finner vi spor etter denne troen og disse rettsakene i et mangfold av skriftlige kilder. Bestående av ulike vitneforklaringer, rettsdokumenter, brosjyrer og demonologiske tekster², fremstår kildene på den ene siden som uklare, fremmede og lite tilgjengelige for dagens leser. På den andre siden, kan vi i tråd med Steven Russell (2001: 121), forstå dem som en inngang til å forstå noe som engasjerer den sosiologiske fantasien – et glimt av mennesker som kjemper og forhandler på ulike måter innenfor et komplekst nettverk av makt og tro.

Hekser, trolldom og sosiologi

I følge Gary Jensen (2007: vii) har forskning på hekseprosessene blitt et høyst spesialisert felt innenfor den historiske disiplinen. Til sammenligning har lite blitt publisert fra sosiologiens side.³ Årsaken kan være at sosiologien tradisjonelt sett har hatt moderniteten som sitt studieobjekt, og at hekseprosessene dermed har falt bort fra sosiologiens søkelys. I tråd med Russell (2001) mener jeg likevel at de europeiske hekseprosessene først og fremst griper over idéer om *makt- og kunnskapsproduksjon*, og der i blant forestillinger om *moral, orden og tro*. På den måten kan vi anta at forskning på hekseprosessene engasjerer eller problematiserer slike forestillinger på en måte som kan være nyttig i en sosiologisk sammenheng.

Blant aktuelle tekster fra den tidlige moderne perioden, og blant nyere forskningslitteratur er det to begreper som kontinuerlig diskuteres – *trolldom* og *heks*.⁴ Begrepene kan

² Demonologi er læren om demoner og hekser (Hagen, 2013).

³ For sosiologiske studier om hekseprosessene, se: Ben-Yehuda (1980); Russel (2001); Jensen (2007); Goode og Ben-Yehuda (2009).

⁴ Om begrepene trolldom og heks fra både originalkilder og nyere forskningslitteratur, se artikkelsamlingen *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America* (2013).

betraktes som å eksistere i et gjensidig forhold til hverandre, nærmere bestemt at de eksisterer i det gjensidige forholdet mellom *handling* (trolldom) og *aktør* (heks). Jeg mener derfor at når hekseprosessene handlet om rettsaker mot antatte hekser tiltalt for praktiseringen av trolldom (Knutsen, 1998: 5), var forholdet, forståelsen og eksistensen av disse to begrepene i perioden betingelser for at hekseprosessene fant sted. En sosiologisk tilnærming til å forstå hekseprosessene kan dermed være gjennom den diskursproduksjonen som var tilknyttet begrepene trolldom og heks i det tidlige moderne Europa.

På dette grunnlaget velger jeg å tilnærme meg hekseprosessene ut i fra det diskursive spenningsfeltet mellom disse to begrepene, og mener derfor at den franske filosofen og idéhistorikeren Michel Foucault tilfører en aktuell teoretisk inngang. Det vil si at jeg tar utgangspunkt i hans forståelse av begrepene *diskurs*, *makt* og *kunnskap*, og hvordan vi kan forstå dem som en sammenslutning som skaper den virkeligheten mennesker forholder seg til og lever gjennom, til ulike tider og steder. ***Målet med oppgaven er dermed å utforske de europeiske hekseprosessene ut i fra makt- og kunnskapsproduksjonen forbundet med begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden.*** Problemstillingen er som følgende:

Hvordan kan vi forstå hekseprosessene ut i fra en foucaultiansk tilnærming?

Mål og problemstilling videreføres gjennom Foucaults (1980; 1991) *genealogiske metodologi*, en tilnærming som jeg betrakter som en strategi for diskursanalyse og er dermed det metodiske rammeverket til analysen og påfølgende drøfting. Russell (2001: 121) hevder at Foucaults genealogiske tilnærming problematiserer ulike idéer som fornuft, orden, makt og fremgang, noe som kan tilføre en rekke sentrale verktøy i undersøkelser av troen på trolldom og hekser i det tidlige moderne Europa. Samtidig mener jeg at tilnærmingen åpner opp for en aktiv bruk av det teoretiske utgangspunktet. I tillegg påpeker Foucault (1980: 83) at genealogiske undersøkelser ønsker å muliggjøre en kunnskapsforbindelse mellom fortid og nåtid. Det vil si at et av formålene til en genealogisk diskursanalyse er å avdekke kunnskap som ikke kun var gjeldende i den historiske sammenhengen, men som også kan være relevant for dagsaktuelle problemstillinger (Kendall og Wickham, 1999: 31; Ritzer, 2008: 609).

Jeg mener dermed at Foucaults genealogiske tilnærming er aktuell for å forstå de europeiske hekseprosessene i et sosiologisk perspektiv. Det vil si at denne metodologien tilfører et bindeledd mellom fortid og nåtid, som kan være nyttig i en sosiologisk tilnærming til historiske fenomener – at oppgaven nødvendigvis ikke kun bidrar til en forståelse av

historien og hekseprosessene, men at den i samme stund kan avdekke kunnskap som fortsatt er sentral i dag. Den genealogiske tilnærmingen åpner opp for å bruke historiske diskurser som en inngang til å forstå ulike sider ved moderniteten, og i denne oppgaven rettes det mot dimensjonen av heksers eksistens i dag.

Begreper, begrensninger og disposisjon

Ettersom hekseprosessene i en vestlig sammenheng er et historisk anliggende, samt en praksis som strekte seg gjennom flere europeiske samfunn, er en av utfordringene ved emnet å forstå, definere og forholde seg til ulike begreper. I følge Gunnar W. Knutsen (1998: 5) er det naturlig å definere de nordiske sakene som trolldomsprosesser, siden dette var samtidens betegnelse og at begrepet heks er yngre i de nordiske språkene enn i andre europeiske språk. Menneskene anklaget for trolldom i Norden var i stedet ansett som trollfolk, trollmenn eller trollkvinner fremfor hekser. I England ble imidlertid sakene omtalt som «witch-trials», og er på norsk forstått som hekseprosesser. På samme måte var mennesker anklaget for å praktisere trolldom i tyske, spanske og italienske rettsaker omtalt som hekser. Det kan derfor i følge Knutsen (1998: 6) være naturlig å snakke om de «europeiske hekseprosessene» og de «nordiske trolldomsprosessene». Oppgaven retter seg imidlertid ikke i mot spesifikke trolldomssaker eller spesifikke samfunn, men i stedet mot hekseprosessene som et *historisk europeisk fenomen* – forstått ut i fra det diskursive spenningsfeltet mellom begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden. I tråd med Knutsen (1998: 5-6) anvender jeg dermed definisjonen «hekseprosess» når det handler om mennesker tiltalt for brudd på trolldomslover i Europa fra om lag 1450 til 1750.

Begrepene trolldom, heks og magi er samtidig begreper som både har eksistert før og etter denne perioden. Det er begreper med ulikt meningsinnhold, og som vektlegges relativt til tid og sted. Vi kan dermed forstå dem som flytende, og hvor en av utfordringene med en studie av hekseprosessene blir å «fange» deres mening. Det norske begrepet trolldom refererer til både de engelske begrepene «sorcery» og «witchcraft». Det førstnevnte er i følge Rune Blix Hagen (2003: 127) rettet mot det urgamle eller den tradisjonelle forståelsen av trolldom, mens det sistnevnte retter seg mot hvordan trolldom var forstått fra 1400-tallet. Når jeg snakker om trolldom i forbindelse med hekseprosessene, refererer jeg dermed til den engelske versjonen «witchcraft».

Utfordringen ved begrepsbruk griper samtidig over en kjønnsdimensjon. Begrepet heks har kanskje en nærliggende assosiasjon til kvinner for de aller fleste. Likevel var også

menn tiltalt for trolldom, enten utpekt som hekser selv eller som medskyldige til andre antatte kvinnelige hekser (Levack, 2006: 141). Diskusjoner omkring menn som hekser, finner vi samtidig i ulike demonologiske tekster.⁵ Dermed, selv om definisjonen hekseprosess kanskje har en sterk assosiasjon til kvinner, og til tross for at anslagsvis 70 til 80 prosent av de anklagede var kvinner (Rowlands, 2013: 449), var tiltale for trolldom samtidig noe som rammet menn. Dette kjønnsperspektivet er ett av flere aspekter ved hekseprosessene som blir fremhevet i senere analyse.

Når jeg velger å tilnærme meg de europeiske hekseprosessene ut i fra et foucaultiansk perspektiv, presenterer jeg i neste kapittel Foucaults forståelse av begrepene diskurs, makt og kunnskap, hvordan vi kan forstå dem som en «teoretisk symbiose», og hvordan de er tilknyttet ulike makt- og kunnskapsmodeller – forstått som *epistemer*, *sannhets-* og *praksisregimer*. På bakgrunn av teoripresentasjonen, og dens aktualitet i forhold til oppgavens tematikk, avsluttes kapittel to med en nærmere spesifisering av det teoretiske utgangspunktet til analysen. Ettersom det ikke finnes et fast rammeverk på hvordan en anvender Foucaults genealogiske metodologi (Carabine, 2001: 268; O' Farrell, 2005: 50), argumenterer jeg i påfølgende presentasjon av metode i kapittel tre for hvordan jeg forstår en genealogisk diskursanalyse, dens forbindelse med Foucaults (1972) *arkeologiske metodologi*, og hva det vil si i et gjennomføringsperspektiv. Dette blir drøftet opp mot aktuelle forskningsspørsmål som danner det metodiske utgangspunktet til analysen, og hvor utgangspunktet samtidig setter premisser for påfølgende diskusjon. Deretter presenteres utvalget av kilder, med en videre drøfting av enkelte metodiske utfordringer ved å arbeide i spennet mellom nyere forskningslitteratur og originaltekster oversatt til engelsk fra 1100- til 1600-tallet.

I kapittel fire presenteres analysen. Foucault (1999b: 109) hevder at en analyse av makt bør starte ut i fra lokale sentrum av makt og kunnskap. Analysen begynner dermed ut i fra den juridiske trolldomdiskursen, en form for diskurs som kanskje uttrykker forholdet mellom makt og kunnskap i sin mest eksplisitte forstand. Dette skaper en inngang til å videre undersøke makt- og kunnskapsproduksjonen forbundet med begrepene trolldom og heks i den aktuelle tidsperioden. Analysen avsluttes med en presentasjon av funn rettet mot forskningsspørsmålene, som danner grunnlaget for en besvarelse av problemstillingen i påfølgende diskusjon. På bakgrunn av mitt metodiske utgangspunkt er diskusjon i kapittel fem tredelt: Først retter det seg mot en drøfting av analysens funn i henhold til problemstillingen. Denne diskusjonen knyttes videre opp mot nåtiden, med tanke på den kunnskapsforbindelsen mellom

⁵ Se blant annet utdrag fra Henri Boguets tekst *A discourse on witches* (1602, i Levack, 2004: 78-81).

fortid og nåtid som Foucault (1980: 83) mener er sentral i en genealogisk analyse. Til sist avrundes kapittelet med et kritisk tilbakeblikk på bidrag og begrensninger denne foucaultianske tilnærmingen har til trolldomsforskningen i et sosiologisk perspektiv. Diskusjonskapittelet leder til avsluttende konklusjoner og forslag til videre forskning i kapittel seks, men først: Hva mener Foucault med diskurs, makt og kunnskap?

I følge Mitchell Dean (1994: 7, egen oversettelse) er sosiologiens kjerne det å forstå hva Karl Polanyi definerer som «den store transformasjonen», og handler om: «[...] den brede historiske bevegelsen som har ledet til de karakteristiske sosiale relasjonene som i dag er kjent som moderniteten». Historiske hendelser og fenomener fremstår derfor som høyst aktuelle for sosiologien, likevel kan deres relasjon være problematisk. Dean (1994: 7-8) hevder at selv om sosiologien har hatt suksess i å definere termer som beskriver og definerer konturene til moderniteten, har disiplinen i samme stund fjernet nødvendigheten av å gjøre tiden før modernitetens tidsalder sentral for samtiden.

Sosiologien har derfor i følge Dean (1994: 12) indikert en spesiell form for *sannhetspolitikk*. Det vil si hvordan argumenter er validert innenfor en gitt praksis av kunnskap, og setter rammen for hva som kan bli sagt og gjort, og dermed også hva som er ansett som sann viten. Denne problematikken om sannhetspolitikk kan oppfattes som en av Foucaults sentrale problemstillinger, og er forbundet med hans forståelse av begrepene diskurs, makt og kunnskap. Jeg starter derfor med en presentasjon av disse begrepene, og hvordan vi kan forstå dem som aktuelle i forhold til oppgavens tematikk. Dette inkluderer samtidig en diskusjon vedrørende begrepene episteme, sannhets- og praksisregime og kropp.

Diskurs

Foucault (1972: 193) hevder at diskurser handler om spesifikke måter å snakke om noe på. Det «å snakke om noe» kan i en generell forstand forstås som alle språklige og symbolske utsagn innenfor en gitt kunnskapsramme (Aakvaag, 2008: 309). I første omgang kan vi dermed forstå Foucaults diskursbegrep som å handle om hvordan et gitt emne blir omtalt gjennom tale, tekst og praksiser for å skape et bilde eller en representasjon av emnet (Carabine, 2001: 286). Det vil imidlertid ikke si at diskurser uttrykker ultimate sannheter, men i stedet at de representerer dimensjoner eller forståelser av et tema som er ansett som valide (Foucault, 1972: 193).

Enhver diskurs er i tillegg forankret i et system av regler og koder som regulerer hva som kan sies, hvordan det kan sies, hvem som kan si det, når det kan sies og til hvem. Det er disse underliggende reglene eller betingelsene som gir diskurser deres regelmessighet, og som gjør det mulig å skille en diskurs fra en annen (Aakvaag, 2008: 309). I den forbindelse kan diskurser, i tråd med Foucault, betraktes som objekter i verden med sin egen materialitet, tetthet og tykkelse som er strukturert etter gitte regler. Diskurser er på den måten både objekter og hendelser (O' Farrell, 2005: 78), som er organisert gjennom en samling av uttalelser på en regulert og systematisk måte (Kendall og Wickham, 1999: 42).

Forestillingen om at diskurser er strukturert etter gitte regler er videre konseptualisert i Foucaults (1972: 49) tanke om *diskursive praksiser*. I følge Clare O' Farrell (2005: 134) refererer diskursive praksiser til ulike historiske og kulturelle regler som organiserer og produserer ulike former for kunnskap. Reglene handler ikke om eksterne betingelser som blir pålagt mennesker meninger og tanker, men i stedet om de regler som tillater at bestemte uttalelser kan bli sagt eller skrevet (O' Farrell, 2005: 79). Foucaults diskursbegrep er derfor relatert til det praktiske feltet hvor diskursene utfolder seg. Nærmere bestemt er diskurser forbundet med *diskursive felt* som består av regulerte praksiser. Diskurser er på den måten skapt gjennom praksiser, snarere enn strukturer (Brooks, 1997: 49). Foucault (1972: 49, egen oversettelse) spesifiserer:

«[...] å analysere diskurser [...] avdekker en gruppe regler som tilhører diskursive praksiser. Disse reglene definerer ikke en fordummende eksistens av realiteten, heller ikke en anerkjent bruk av vokabularet, men anordningen av objekter. [...] En oppgave som består av å behandle diskurser, ikke som en gruppe symboler, men som praksiser som systematisk former objektene de taler om. Selvsagt er diskurser dannet av symboler, men hva de gjør er mer enn å bruke disse symbolene til å betegne ting. Det er dette *mer* som gjør dem (les: diskurser) uerstattelig til språket og til talen. Det er dette «mer» som vi må avdekke og beskrive».

Begrepet *objekt* betyr i denne sammenhengen ting som er presentert til tanke, og som er selve muligheten hvor tanker blir utøvd (O' Farrell, 2005: 79). Diskurser kan på den måten betraktes som produktive ved at diskursive praksiser skaper og former objektene de taler om (Carabine, 2001: 269; Brooks, 1997: 49). Foucault (1972: 32) illustrerer dette i lys av sin egen studie *Galskapens historie i opplysningens tidsalder* (2008) ved å argumentere for at begrepet «mental lidelse» ble skapt ut i fra alt som ble sagt om det – alle uttalelser som kategoriserte, beskrev, forklarte og sporet galskapens utvikling, og ikke minst fordømte det. Nærmere bestemt ble mental lidelse etablert som et *diskursobjekt* fra slike uttalelser. På samme måte

kan vi i denne oppgaven forstå begrepet «trolldom» som et diskursobjekt ut i fra alle uttalelser som beskrev, kategoriserte, forklarte og fordømte magiske praksiser.

Videre påpeker Foucault at forskning er i større grad fruktbar om det rettes mot måtene objekter avviser distinksjonen mellom det fysiske og det tankemessige (Kendall og Wickham, 1999: 45). Dette skillet er forbundet med hans idé om *ikke-diskursive praksiser*. Ikke-diskursive praksiser handler om hvordan reglene som styrer og organiserer diskurser sørger for at praksiser både er fysiske og diskursive på samme tid. Illustrert henholdsvis gjennom Foucaults studier *Overvåkning og straff* (1999a) og *Seksualitetens historie* (1999b) forklarer Gavin Kendall og Gary Wickham (1999: 45, egen oversettelse) forholdet mellom diskursive og ikke-diskursive praksiser på følgende måte:

«Reglene som er involvert her sørger for eksempel for at fengselspraksiser alltid handler om diskurser som pønologi, [...] og materialiteten av fengselsstrukturer og fengselsliv, at seksuelle praksiser alltid handler om diskurser som sexologi, psykologi, [...] og materialiteten av sex».

I denne sammenhengen kan vi forstå ikke-diskursive praksiser ut i fra begrepet *kropp*. Kendall og Wickham (1999: 39-40) argumenterer for at i tråd med Foucault kan vi forstå kroppen som å være en ikke-diskursiv praksis, nærmere bestemt at kroppen er ikke-diskursiv i sin materialitet. Likevel er det ikke slik at kroppen eksisterer og fungerer i et ikke-diskursivt vakuum. Begrepet kropp er i seg selv en diskursiv produksjon, et diskursobjekt, men mer enn det er «enheten kropp» under råderetten til diskurser. Formen til kroppen er ikke uavhengig til diskurser, og uttalelser om kroppen er alltid diskursive. Samtidig mener Kendall og Wickham (1999: 45-56) at reglene som sørger for at praksiser er diskursive og ikke-diskursive på samme tid leder til oppfatningen om at kunnskap ikke kun handler om tanker, meninger eller idéer, men er best forstått som materielle praksiser med avgrensede og fysiske funksjonsbetingelser – som for eksempel lese- og skriveferdigheter eller utdanning. Praksiser er på den måten fysiske og diskursive på samme tid. Det vil si at det ikke-diskursive alltid er innenfor området til diskursen.

I følge O' Farrell (2005: 81) er det viktig å forstå at denne typen forbindelser mellom diskursive og ikke-diskursive praksiser ikke handler om kausale forhold. I et foucaultiansk perspektiv forårsaker ikke en idé en sosial eller økonomisk hendelse, eller omvendt. Det handler heller ikke om å dele historie inn i to nivåer: Det abstrakte nivået av idéer og diskurser på den ene siden, og det verdslige eller «ekte» nivået av fysiske forekomster på den andre. Forestillinger, diskurser og sosiale fenomener er dermed alltid analysert på samme nivå

for sine like strukturer og like elementer. I denne oppgaven vil det si at diskurser om magi blir analysert på samme nivå som fenomenet hekseprosess. Det betyr at utgangspunktet til analysen ikke er at disse diskursene forårsaket hekseprosessene, men i stedet at det fantes et gjensidig forhold mellom diskursene og prosessene som sosiale praksiser.

Samtidig påpeker Foucault (2000: 331) at på samme måte som diskurser skaper objekter, produserer de samtidig *subjekter*. I følge han transformeres individer til subjekter gjennom effekten av makt innenfor gitte diskurser. Her bruker Foucault (2000: 331) begrepet subjekt på to måter: På den ene siden som å bli kontrollert eller være avhengig av andre, og på den andre siden som å være tilknyttet en *identitet* gjennom bevissthet og kunnskap om en selv. I følge Gunnar Aakvaag (2008: 210) betyr dette at diskurser etablerer subjektposisjoner som deltakerne innenfor en gitt diskurs kan innta, og det er først og fremst gjennom å innta slike posisjoner at det dannes individer med avgrensbare identiteter. Begge disse forståelsene av subjektbegrepet antyder for Foucault (2000: 331) en form for makt som både undertrykker og skaper subjekter. Følger vi Foucaults tanke om produksjonen av subjekter, er det nærliggende å forstå begrepet «heks» som et diskurssubjekt skapt ut i fra ulike former for makt innenfor gitte diskurser.

Diskurser produserer imidlertid ikke kun individuelle identiteter, men også *kollektive identiteter*. Fellesskap og samhörighet er ikke i følge Foucault noe som er naturlig, eller noe som oppstår og reproduseres spontant (Aakvaag, 2008: 311). I stedet krever alle former for gruppedannelser og «vi-følelser» at fellesskapet blir representert på en symbolsk måte gjennom diskurser. Diskurser gir representasjoner av fellesskapet som både synliggjør at det finnes et «vi», og fastlegger hvor grensene for dette fellesskapet går, med andre ord hvem som er innenfor og hvem som er utenfor (Aakvaag, 2008: 311). I den forbindelse kan vi også forstå diskurser som å være forbundet med normative oppfatninger av sunn fornuft, som på sin side produserer idéer om det gode og dårlige, det moralske og immoralske og den aksepterte og ikke-akseptert atferden (Carabine, 2001: 269).

Sett under ett, konstituerer diskurser virkeligheten. Gjennom å klassifisere og betegne virkeligheten på bestemte måter skaper diskurser den verden mennesker lever i (Aakvaag, 2008: 310). Sannheter, objekter og subjekter er derfor ikke gitte utgangspunkt plassert før historie og samfunnet. I stedet er de i en konstant prosess av oppløsning og gjenskapning innenfor et historisk og kulturelt rammeverk (Foucault, 2000: 118). Foucaults diskursbegrep kan dermed defineres som følgende: «[...] historiske skiftende måter å spesifisere kunnskap og sannheter på, der kunnskap er sosialt konstruert og produsert gjennom effekten av makt, og omtalt i form av sannheter» (Carabines, 2001: 275, egen oversettelse).

Nærmere bestemt tilbyr Foucaults diskursbegrep en inngang til å forstå hvordan og hvorfor mennesker kan tale, skrive og tenke om et objekt, subjekt eller en praksis på bestemte måter. Diskurser er derfor både det som begrenser og muliggjør skriving, tale og tenkning innenfor spesifikke historiske, kulturelle og sosiale rammer (McHoul og Grace, 1993: 31). I tråd med Derek Hook (2001: 542) kan vi dermed se Foucaults diskursbegrep som å være nærmere plassert makt, materialitet og kunnskap, fremfor språk. Det vil si at det ikke handler om lingvistiske systemer eller grammatikk, men i stedet at diskurser uttrykker ulike *kunnskapssfærer* (McHoul og Grace, 1993: 31). Diskurser er på den måten betinget av konteksten de eksisterer i, og kan i et slikt perspektiv betraktes som et spill av utsagn og kontekst (Hammer, 2013) – og særskilt som et spill av makt og kunnskap.

Makt

Foucault (1999b: 103) hevder at en forståelse av makt må ikke forutsette statens suverenitet, lovens utforming eller hegemoniske enheter som gitte utgangspunkt. Disse størrelsene er snarere maktformenes endepunkt. Foucault (1999b: 103) påpeker:

«Med makt tror jeg man først og fremst må forstå mangfoldet av de styrkeforholdene som er immanente i det feltet hvor de utøves og som er konstitutive for deres organisering. Den er det spillet av uopphørlige kamper og sammenstøt som transformerer, styrker eller omvelter styrkeforholdene. Den er den støtten som disse styrkeforholdene finner hos hverandre ved å danne en kjede eller et system, eller i motsatt fall, de forskyvningene og motsetningene som avgrensner de fra hverandre. Endelig er den de strategier hvor disse styrkeforholdene trer i kraft og som utgjør et generelt mønster eller en institusjonell krystallisering som legemliggjøres i statsapparatene, lovformuleringene og de sosiale hegemoniene».

I et slikt perspektiv handler ikke makt om intensjoner eller målsetninger til enkelte mennesker eller grupper. I stedet bør makt forstås ut i fra de direkte og umiddelbare relasjonene makt har med spesifikke objekter, mål, praksiser eller felt – hvor makt installerer seg selv og produserer sine effekter (Foucault, 1980: 97). I følge Foucault (1991: 83) er kroppen et slikt sted hvor makt installerer seg selv. Kroppen er et felt hvor diskurser og makt innskriver seg, og blir en neksus for relasjoner av juridisk og produktiv makt (Butler, 1989: 601). Det er et sentrum for konflikter over dominans, et felt hvor maktrelasjoner manifesterer seg i sine mest konkrete former, og blir dermed kontinuerlig formet gjennom stridende krefter som handler på den (McNay, 1992: 15-16). I følge Lois McNay (1992: 16) er kroppen i et foucaultiansk perspektiv et anti-essensialistisk begrep. Det vil si at det finnes ingen sann natur til kroppen,

men at kroppen i stedet er en historisk, sosial og kulturell kategori. Dermed, hevder Foucault (1980: 97), at vi ikke bør stille spørsmål som hvorfor enkelte mennesker ønsker å dominere andre, eller hva deres overordnede strategi er. I stedet bør vi forstå undertrykkelse og dominans ut i fra maktens fysiske forekomster gjennom skapelsen av subjekter. Det vil si at i denne oppgaven kan vi forstå makt i lys av subjektet heks.

Videre er makt i følge Foucault (1980: 98) et fenomen som sirkulerer, og noe som fungerer i form av en kjede. Makt er aldri lokalisert her eller der, og aldri i noens hender. Makt er praktisert gjennom nettverkslignende organisasjoner, der individer sirkulerer rundt i dette nettverket, samtidig som de er i posisjon for å undergå og utøve denne makten. Mennesker er på den måten ikke kun maktens mål, men også deltakere i dens praksis. Makt er dermed ikke noe som kan erverves, berøves eller deles. Det er ikke noe en beholder eller mister. Makt utøves fra utallige steder, og skjer i et samspill av ulike og bevegelige forhold. Det vil si at for Foucault (1999b: 105) finnes det ikke en todelt eller allmenn motsetning mellom de som hersker og de som blir hersket over, som om denne dualiteten starter ovenfra og forplanter seg nedover i stadig mindre grupper. I et slikt perspektiv handler det i stedet om et diffust og allestedsværende trekk av menneskelige relasjoner og samhandlinger, og kan oppfattes som en strøm av energi som flyter gjennom et hvert samfunn.

«Vi må slutte en gang for alle å beskrive effektene av makt i negative termer: Det «utelukker», det «undertrykker», det «sensurerer», det «abstrakterer», det «maskerer», det «skjuler». Faktisk er makt produktiv; det produserer virkeligheten; det produserer domener av objekter og ritualer av sannhet» (Foucault, 1994: 194, egen oversettelse).

Denne tanken til Foucault, om at makt produserer virkeligheten, er i stor grad forutsatt av en produksjon av sannhet (McHoul og Grace, 1993: 57). Foucault (1980: 93) argumenterer for at i et hvert samfunn finnes det flerfoldige maktrelasjoner som trenger gjennom, uttrykker og skaper samfunnet. Maktrelasjonene kan imidlertid ikke bli etablert og anvendt uten produksjonen, sirkulasjonen og funksjonen av diskurser. Makt kan dermed ikke utøves uten en spesifikk diskursøkonomi om sannhet som fungerer på grunnlag av denne sammenlutningen av diskurser. Mennesker er på den måten utsatt for en sannhetsproduksjon gjennom makt, og makt kan ikke praktiseres utenfor en slik produksjon.

Nærmere bestemt hevder Foucault (1980: 94) at mennesker er betinget av sannhet i den forstand at det er sannheter som utgjør lovverk, og som produserer *sannferdige diskurser* som delvis bestemmer, overfører og griper over effektene av makt. Sannferdige diskurser refererer her til diskursene som er ladet med den systematiske produksjonen av sannhet, og

hvor argumentene er organisert i disipliner eller stadfestet innenfor en kunnskapssfære (Dean, 1992: 216). Dette, påpeker Foucault (1980: 94), leder til at mennesker fordømmes og klassifiseres i lys av sine forpliktelser. Individuer blir designert til en bestemt måte å leve på som er funksjonen av slike sannferdige diskurser som bærer de spesifikke effektene av makt.

Russell (2001: 125) påpeker at en slik maktforståelse kan være fruktbar for å betrakte hekseprosessene som eksplisitte og ofte svært ritualiserte konflikter om kunnskapslegitimering, og konkurrerende argumenter av makt, for å definere hva som var sant. I tråd med Foucault (1999b: 109) bør derfor fokuset i analysen være på diskursproduksjonen som finnes i maktrelasjonenes mangfoldige og bevegelige felt når vi retter oppmerksomheten mot spenningsfeltet mellom begrepene trolldom og heks. Foucault (1999b: 112) spesifiserer:

«Man må anta et komplekst og ustabilisert samspill hvor diskursen kan være både maktens redskap og virkning, men også hindring, støttespiller, motstandspunkt og utgangspunkt for en motstrategi. Diskursen bærer og produserer makten, den forsterker den, men undergraver den også, den viser den frem, gjør den skrøpelig og gjør det mulig å demme opp for den».

Denne forståelsen av forholdet mellom makt og diskurs, leder Foucault (1999b: 109-112) til fire instruerende poeng for en analyse av makt: For det første bør analysen starte ut i fra lokale sentrum av makt og kunnskap (diskurser). For det andre må det antas at relasjonen mellom makt og kunnskap ikke er en statisk form av distribusjon, men er i stedet et mønster av forandringer. For det tredje kan ingen slike lokale senter, og mønster av forandringer, fungere gjennom en serie av sekvenser om det ikke til slutt entrer inn i en overordnet strategi. Til sist er det i diskurser at makt og kunnskap er forbundet, og vi må derfor betrakte diskurser som en serie av usammenhengende deler der deres taktiske funksjon faktisk ikke er å skape stabilitet. Mer spesifikt må det ikke i følge Foucault (1999b: 112) forestilles en verden av diskurser som er delt mellom aksepterte og ekskluderte diskurser, eller mellom en dominant og en dominert diskurs, men snarere en verden som består av mangfoldige diskursive elementer som kommer i spill fra ulike strategier – hvordan diskurser blir brukt, plassert og distribuert, med andre ord at verden uttrykker seg gjennom ulike *diskursive strategier* (Carabine, 2001: 288).

Foucault legger frem en serie av ulike historiske modeller av dette gjensidige forholdet mellom makt og kunnskap: *Disiplinerende makt*, *biomakt*, *styringsmentalitet*, og særskilt sentralt for denne analysen *pastoral makt*⁶. I følge Foucault (2000: 333) handler pastoral makt om hvordan kristendommen forutsetter at enkelte individer gjennom sin religiøse kvalitet kan

⁶ Siden de andre maktformene er i størst grad knyttet til nyere tider etter perioden til hekseprosessene.

tjene andre som pastorer. For han designerer dette begrepet en spesiell form for makt: For det første er det en maktform hvor den ultimate målsettingen er å forsikre individer frelse i den neste verden. For det andre er det ikke kun en form for makt som styrer, men den må også være forberedt på å ofre seg selv for livet og frelsen til menigheten. For det tredje er det en maktform som ikke kun styrer hele lokalsamfunnet, men et hvert individ gjennom hele livet. Til slutt er det en maktform som ikke kan utøves uten å vite innsiden av menneskers tanker, uten å undersøke deres sjeler, eller uten å få dem til å avsløre sine innerste hemmeligheter. I følge Foucault (2000: 333) antyder dermed pastoral makt en kunnskap om den menneskelige bevisstheten og en mulighet til å styre den. Pastoral makt er dermed frelse- og offerorientert, og er individualiserende. Den er omfattende og kontinuerlig med livet, og knyttet til en produksjon av sannhet – sannheten om individet selv.

For å oppsummere Foucaults maktforståelse, kan vi si at hans tilnærming til historiske og sosiale prosesser utfordrer idéen om at makt er utøvd av individer eller grupper gjennom suverene handlinger av dominans og undertrykkelse. Makt er i stedet overalt, og kommer fra overalt, så det handler ikke om aktører eller strukturer (Foucault, 1999a: 63). I stedet handler det om en form for metamakt, eller et *sannhetsregime*⁷ som griper over samfunnet, og som er i en konstant flytende tilstand av forhandlinger. Dette er det Foucault betrakter som en makt/kunnskap-neksus for å uttrykke at makt er gjensidig skapt gjennom aksepterte former for kunnskap, vitenskapelig forståelse og sannheter.

Kunnskap

Foucault (1972: 182-183) definerer kunnskap som det en kan snakke om i en diskursiv praksis. Kunnskap er det rommet hvor subjekter kan innta en posisjon og snakke om objekter i en gitt diskurs. Det er det feltet av koordinering og underordninger av uttalelser hvor begreper kommer frem og blir definert, anvendt og transformert. Til sist er kunnskap definert av muligheten til å bli brukt og tilegnet gjennom diskurser. Det finnes derfor ingen kunnskap uten en særegen diskursiv praksis, og en hver diskursiv praksis bør dermed defineres ut i fra den kunnskapen den skaper.

Samtidig påpeker Foucault (2000: 14) at vi kan forstå kunnskap som alltid å handle om en særegen strategisk relasjon hvor mennesket blir plassert. Det vil si at kunnskap kan bli forstått som et resultat av konflikter. På den måten, kan vi som nevnt tidligere, også forstå

⁷ Definisjon av begrepet «sannhetsregime», se neste underkapittel «kunnskap» side 15.

kunnskap i relasjon til makt. I et slikt perspektiv produserer makt ulike kunnskapsformer rettet mot å undersøke og samle informasjon om menneskers atferd og eksistens. Denne kunnskapen forsterker igjen utøvelsen av makt, og på den måten kan vi forstå kunnskap og makt som å være i et gjensidig forhold til hverandre (O' Farrell, 2005: 101). Foucault (1999a: 30) spesifiserer:

«Det bør heller innrømmes at makten frembringer kunnskapen (og da ikke rett og slett ved å gi den gode kår fordi den er tjenlig, eller ved å anvende den fordi den er nyttig). Makt og kunnskap forutsetter hverandre gjensidig. Intet maktforhold uten at det dannes et kunnskapsområde, og heller ingen kunnskap som ikke på samme tid forutsetter og danner visse maktforhold».

I tillegg argumenterer Foucault (1972: 191) for at i gitte historiske perioder finnes det særegne ontologiske, epistemologiske og metodologiske muligheter og begrensninger som griper over virkeligheten og sannheter. Han betegner dette som *epistemer*. I følge Foucault (1972: 191) kan epistemer betraktes som verdenssyn. Det er en bit av historien som er felles for all kunnskap, der hver enkelt kunnskapsform pålegges de samme normene og forutsetter en særegen tankestruktur som mennesker i en gitt periode ikke kan vike vekk i fra. Nærmere bestemt definerer Foucault (1972: 191) epistemer som det totale settet av relasjoner som forener diskursive praksiser, og som skaper epistemologiske figurer, vitenskaper og formaliserte systemer i en gitt periode og på et gitt sted. Det vil si hvordan diskurser bindes sammen, og skaper et system som ligger under en periodens viten. Et episteme kan dermed forstås som et tankesystem som bestemmer hvilke utsagn som er sanne og falske – en form for dominerende kulturell logikk, som setter rammer for hva som defineres som sant og usant, normalt og unormalt i en historisk sammenheng (Ulleberg, 2007: 69). På den måten kan vi blant annet snakke om det vestlige epistemet i sin helhet, eller mindre avgrensede epistemer forstått som historiske perioder (for eks. moderniteten) (O' Farrell, 2005: 134-135).

Innenfor epistemer råder det samtidig *sannhetsregimer*. Foucault definerer det som: «[...] gruppen av regler i henhold til der det sanne og det falske blir separert, og der spesifikke effekter av makt er knyttet til det sanne» (O' Farrell, 2005: 65, egen oversettelse). Med andre ord omhandler begrepet historiske mekanismer som produserer diskurser, og som fungerer som sanne i avgrensede tidsperioder og steder (O' Farrell, 2005: 153). Foucault (2008: 19, egen oversettelse) illustrerer dette i henhold til sine egne studier:

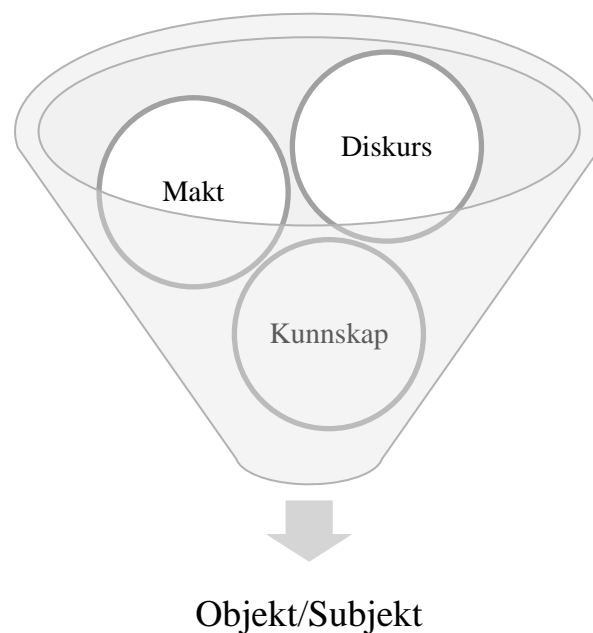
«Poenget til alle disse undersøkelser om galskap, sykdom, avvik, seksualitet, [...] er å vise hvordan koblingen av et sett av praksiser og sannhetsregimer former et apparat (*dispositif*) av

kunnskap-makt, som effektivt markerer det som i realiteten ikke eksisterer og legitimt avgir det til skillet mellom sant og falskt».

Begrepet dispositif indikerer de varierende institusjonelle, fysiske og administrative mekanismene og kunnskapsstrukturene som forsterker og opprettholder utøvelsen av makt innenfor samfunnet (O' Farrell, 2007: *Apparatus (dispositif)*). Det vil si at det handler om en heterogen samling av diskursive og ikke-diskursive praksiser som etablerer et *praksisregime* (Owen, u.d.: 17). I likhet med at vi kan se kroppen som et sentrum for diskurs og makt, kan vi samtidig forstå kroppen som et sentrum der slike sannhets- og praksisregimer innskriver seg innenfor gitte epistemer. Diskurser er derfor iboende i et nettverk av makt og kunnskap, der kunnskap både skaper og blir skapt gjennom diskurser som en effekt av makt (Carabine, 2001: 275). Dette er det jeg definerer som Foucaults *teoretiske symbiose*, sameksistensen mellom hans idéer om diskurs, makt og kunnskap.

Figur én illustrerer hvordan vi kan forstå diskursobjekter og diskurssubjekter som produkter av denne treenigheten. Vi kan forestille oss at en sameksistens mellom ulike diskurser, kunnskapselementer og makthforhold påvirker hverandre og skaper et gitt objekt eller subjekt. Det handler imidlertid ikke om en stabil modell, men om et ustabil mønster med en dynamisk distribusjon – spesielt i forhold til tid og sted.

Figur 1. Teoretisk symbiose I



Det teoretiske utgangspunktet til analysen er dermed at vi kan forstå *trolldom som et diskursobjekt og heksen som et diskurssubjekt*, produsert ut i fra sameksistensen av makt, kunnskap og diskurs fra senmiddelalderen og gjennom Europas tidlige moderne tid. Begrepene trolldom og heks forstår jeg som å være tilknyttet ulike diskursive praksiser, sentrale i produksjonen av de europeiske hekseprosessene. Med dette teoretiske utgangspunktet presenterer jeg videre hvordan vi kan forstå og anvende Foucaults (1980; 1991) metodologiske tilnærming, *genealogi*.

En genealogisk diskursanalyse

«Jeg ønsker at mine bøker kan være en form for verktøykasse som andre kan gjennomføre for å finne et verktøy de kan bruke, på den måten de ønsker, på sitt eget område. [...] Jeg skriver ikke for et publikum, jeg skriver for brukere ikke lesere» (Foucault sitert i O' Farrell, 2005: 50, egen oversettelse).

Det finnes ingen faste regler, eller en steg-for-steg oppskrift, på hvordan man utfører en genealogisk analyse (Carabine, 2001: 268; O' Farrell, 2005: 50). Det Foucaults genealogiske metodologi tilbyr i stedet er en inngang til å lese og forstå diskurser (Carabine, 2001: 268). Genealogi er derfor ikke definert som en metode, men kan heller betraktes som en strategi for å undersøke det som oppfattes som sannhetens område (Ulleberg, 2007: 68). Tilnærmingen varierer således mellom ulike forskere og forskningsfelt, men der fellesnevneren er bruken av Foucaults forståelse av begrepene diskurs, makt og kunnskap i analyse av diskurser (Carabine, 2001: 268). Genealogi kan derfor bli forstått som en tilnærming til eller som en *strategi for diskursanalyse*.

Når det ikke finnes et fast rammeverk på hvordan en anvender Foucaults genealogiske tilnærming, presenterer jeg dermed hva jeg mener med «metoden» genealogisk diskursanalyse, hvordan vi kan forstå den som en maktanalytisk tilnærming, og genealogiens forbindelse med Foucaults (1972) arkeologiske metodologi. På bakgrunn av dette presenterer jeg analysens metodiske utgangspunkt. Det vil si hvordan jeg velger å tilnærme meg en slik analyse, som både blir drøftet opp mot aktuelle forskningsspørsmål og utvalg av kilder.

En maktanalytisk tilnærming

Foucault (1980: 83) hevder at genealogi handler om utforskningen av unionen av to ulike former for kontrollert kunnskap. Med kontrollert kunnskap mener han to ting:

«På den ene siden refererer jeg til det historiske innholdet som har blitt begravet og forkledd i en funksjonalistisk sammenheng eller formell systematisering [...] På den andre siden tror jeg at med kontrollert kunnskap bør man forstå noe annet, nemlig et helt sett av kunnskap som har blitt diskvalifisert som utilstrekkelig til deres formål eller mangelfullt elaborert: Naiv

kunnskap, lokalisert langt nede på hierarkiet, under det nødvendige nivået av erkjennelse eller vitenskap» (Foucault, 1980: 81-82, egen oversettelse).

Forskning på denne typen kunnskap er det Foucault (1980: 83) definerer som genealogi, eller et mangfold av genealogisk forskning. Han definerer: «La oss gi termen *genealogi* til unionen av lærd kunnskap og lokale minner som tillater oss å etablere en historisk kunnskap om strider, og å taktisk bruke denne kunnskapen i dag» (Foucault, 1980: 83, egen oversettelse). Nærmere bestemt kan vi forstå genealogisk forskning som en undersøkelse av *unionen mellom lærd- og populærkunnskap* på et spesifikt emne eller fenomen, og der populærkunnskap også inkluderer kunnskapen til de marginaliserte (Foucault, 1980: 82). I denne oppgaven vil det si en undersøkelse av unionen mellom lærd kunnskap og folkekunnskap om magiske praksiser fra middelalderen og i den tidlige moderne perioden.

I møte med den lærde kunnskapen undersøker genealogi sannferdige diskurser. Denne typen diskurser kommer fra og søker mot institusjonelle og styrende praksiser. Praksiser som organiserer måter å gjøre ting på – som helbredelse, administrering eller straff – og involverer atferdsstyring av en selv og andre. På den måten kan vi forstå genealogi som en undersøkelse av den gjensidige integreringen mellom ulike sannhets- og praksisregimer (Dean, 1992: 216). Samtidig påpeker Jean Carabine (2002: 276) at genealogiske undersøkelser ikke er opptatt av å finne sannheter. Den er heller ikke opptatt av det enhetlige, eller å presentere det korrekte og fullendte bildet av historie og samtid. Tilnærming kan i stedet oppfattes å handle om prosesser, praksiser og institusjoner som er involvert i produksjonen av diskurser, kunnskap og deres makteffekt. Det handler ikke kun om å kartlegge måtene diskurser er produsert på, men samtidig å etablere måtene de aktuelle diskursene er praktisert og støttet institusjonelt, sosialt, juridisk og økonomisk. En genealogisk diskursanalyse kan derfor defineres som følgende:

«[...] en metodologisk prosess som er opptatt av å fortelle historien til et sett av diskursive og ikke-diskursive praksiser, hvordan de har blitt til og hvordan de påvirker hverandre for å skape et sett av politiske, økonomiske, moralske, kulturelle og sosiale institusjoner som definerer grensene for den aksepterte talen, kunnskapen og atferden» (Anaïs, 2013: 125, egen oversettelse).

Når Foucaults diskursbegrep er et uttrykk for ulike kunnskapssfærer (McHoul og Grace, 1993: 31), vil det si at historien til dette settet av diskursive og ikke-diskursive praksiser sentrerer seg rundt makt- og kunnskapsproduksjonen innenfor slike sfærer – en genealogisk diskursanalyse er dermed en *analyse av kunnskapssfærer*. I følge George Ritzer (2008: 607)

er tilnærmingen en inngang til å analysere flere åpne og heterogene kurser av praksiser og hendelser forbundet med slike sfærer. På den måten kan vi forstå en genealogisk diskursanalyse som å lese historie gjennom diskurser for å få en innsikt i hvordan makt og kunnskap sirkulerer (Carabine, 2001: 276).

I relasjon til Foucault kan den genealogiske tilnærmingen defineres som kritisk, fortolkende og «effektiv» historieforskning. Den er grunnleggende kritisk i den forstand at den er opptatt av å stille spørsmål med hva som blir betraktet som gitt, nødvendig, naturlig og nøytralt (Dean, 1994: 20). Fortolkende på den måten at den søker etter alternative forklaringer og perspektiver, og effektiv i den forstand at den «[...] studerer det som er nærmest, men som i en brå fordrivelse griper fatt i det på avstand» (Foucault, 1991: 89, egen oversettelse). Effektiv historie handler således om å utfordre idealet om det sanne og enhetlige (Sembou, 2011: 11). En genealogisk diskursanalyse forsøker derfor å dekonstruere det som blir betraktet som enhetlig, og i stedet identifisere en underliggende fortsettelse som er produktet av ikke-sammenhengende strukturer (Sembou, 2011: 6).

Sett under ett, er tilnærmingen opptatt av hvordan mennesker styrer seg selv og andre gjennom produksjonen av kunnskap (Ritzer, 2008: 611), og å kartlegge de strategier, relasjoner og praksiser av makt der kunnskap er integrert og forbundet (Carabine, 2001: 276). Den søker etter tilfeller av diskursiv produksjon, spredningen av kunnskap og produksjonen av makt, og skriver historien til disse tilfellene og deres endringer (Sembou, 2011: 9). På den måten kan vi se en genealogisk diskursanalyse som en *maktanalytisk tilnærming*. Siden Foucault (1980: 333) hevder at makt er best forstått i lys av hvordan ulike maktformer transformerer individer til subjekter innenfor gitte diskurser, innebærer en maktanalytisk tilnærming samtidig for meg et fokus rettet mot dette spenningsfeltet. I denne analysen vil det si et fokus rettet mot det spenningsfeltet hvor individer ble transformert til hekser i det tidlige moderne Europa.

Det arkeologiske grunnlaget

Dean (1994), Ritzer (2008), O' Farrell (2005) og Kendall og Wickham (1999) argumenterer alle for at Foucaults genealogiske tilnærming kan defineres og anvendes i relasjon til hans arkeologiske metodologi. På den måten kan vi se genealogien som en forlengelse av arkeologien, og at den arkeologiske metodologien tilfører et grunnlag for genealogisk forskning.

Foucault (sitert i Owen, u.d.: 14, egen oversettelse) definerer arkeologi som et fokus på «[...] tilfellene av diskurser som uttaler hva vi tenker, sier og gjør». Det handler om en analyse uttalt gjennom begrepene episteme og arkiv⁸, mens genealogi undersøker den videre relasjonen mellom ulike sannhetsregimer. Den arkeologiske metodologien er dermed rettet mot de reglene eller betingelsene som styrer og organiserer diskurser (Aakvaag, 2008: 311). Nærmere bestemt undersøker arkeologien historiske mulighetsbetingelser som er forbundet med ulike kunnskapssystemer, og måtene systemene skaper grunnlaget for å produsere sosialt aksepterte utsagn. Genealogi handler på sin side om de begrensningene, eller de sannhetsregimene, som er forankret i det historiske betingede skillet mellom sant og falskt i kunnskap og kultur (O' Farrell, 2005: 72).

Foucault (1972: 140) hevder dermed at arkeologi handler om en gjenskrivning eller en omskrivning av den regulerte transformasjonen av det som allerede har blitt skrevet, og om en systematisk beskrivelse av et diskursobjekt. Genealogien ønsker på sin side å vise hvordan diskurssubjekter er skapt gjennom makt- og kunnskapsnettverk (Shiner, 1982: 387). I et overordnet perspektiv kan vi dermed forstå at arkeologien i større grad er rettet mot Foucaults diskursbegrep, mens genealogien er nærmere plassert hans maktforståelse. Foucault (1980: 85, egen oversettelse) skiller samtidig de to tilnærmingene på følgende måte:

«Om vi skal karakterisere det i to termer vil «arkeologi» være den passende metodologien for en analyse av lokale diskurser, og «genealogi» vil være taktikken hvor, på basen av beskrivelser av disse lokale diskursene, den kontrollerte kunnskapen blir frigjort og satt i spill».

Ut i fra dette utsagnet kan vi se den arkeologiske tilnærmingen som Foucaults «metode» for empiriske analyser av historiske diskurser, mens genealogien – i tillegg til å bli forstått som en maktanalytisk tilnærming – handler om en måte å sette arkeologi i arbeid, en måte å gjøre historiske diskurser aktuelle for samtiden. Nærmere bestemt tar den genealogiske tilnærmingen for seg en videre kritisk analyse av disse diskursene, og deres relasjon til problemstillinger relevante for samtiden. Vi kan derfor betrakte genealogien som den strategiske utviklingen av arkeologisk forskning (Kendall og Wickham, 1999: 31; Ritzer, 2008: 609). Tabell én, på følgende side, skisserer de ulike fokusområdene til de to tilnærmingene. Når genealogiske undersøkelser i stor grad er forutsatt av den arkeologiske

⁸ I henhold til Foucault refererer begrepet «arkiv» ikke kun til samlingen av tekster eller dokumenter, men også til de betingelsene eller de regelsettene hvor det er mulig å vite noe i en gitt historisk kontekst og hvor denne kunnskapen endres (McHoul og Grace, 1993: 31).

modellen er imidlertid ikke disse statiske inndelinger, men kategorier og begreper som gjensidig utfyller hverandre.

Tabell 1. Arkeologi og genealogi

Arkeologi retter seg mot:	Genealogi retter seg mot:
Historien	Historien og samtiden
Epistemer og arkiv	Sannhets- og praksisregimer
Diskurser	Maktforhold
Diskursobjekt	Diskurssubjekt

Egen vilje til viten

Frem til nå har jeg har presentert hvordan vi kan forstå ulike begreper fra Foucault, og deres sentralitet i hans genealogiske og arkeologiske metodologi – men hvordan gjøre dette i praksis? Foucault argumenterer for at «[...] fakta er konstruert ut i fra forskerens egen vilje til viten» (Sembou, 2011: 2, egen oversettelse). Det vil si at hans genealogiske tilnærming går i mot den konvensjonelle historieforskningens antakelse om at det finnes fakta i det historiske arkivet som må fortolkes (Sembou, 2011: 2). I stedet kan vi forstå Foucaults utsagn som at fakta blir skapt ut i fra hvilke tekster, diskurser, argumenter og praksiser forskere legger vekt på i søket etter svar på problemstillinger. Det innebærer at valget jeg allerede har tatt med å anvende Foucaults genealogiske, og derav arkeologiske tilnærming, vil føre denne analysen og aktuelle funn i en spesiell retning.

Hvordan jeg har valgt å forstå og presentere Foucaults teoretiske og metodologiske tilnærminger setter samtidig betingelser for analysens struktur. Analysen er derfor strukturert etter følgende to akser: (X) At den arkeologiske tilnærmingen legger grunnlaget for den videre genealogiske utforskningen, og retter seg dermed mot hvordan trolldom ble produsert som et diskursobjekt ut i fra datidens diskurser og deres underliggende mulighetsbetingelser: (Y) At den genealogiske tilnærmingen har et videre kritisk blikk rettet mot produksjonen av heksen som et diskurssubjekt, forankret i makt- og kunnskapsnettverk i det tidlige moderne Europa. På bakgrunn av strukturen er det metodiske utgangspunktet til analysen sentrert rundt følgende to forskningsspørsmål:

- (1) *Gjennom hvilke mulighetsbetingelser ble diskursobjektet trolldom produsert?*
- (2) *Gjennom hvilke former for makt ble diskurssubjektet heks produsert?*

I sammenheng med Seantel Anaïs' (2013: 125) definisjon av en genealogisk diskursanalyse, kan vi samtidig forstå det metodiske utgangspunktet til analysen som følgende: Det handler om en utforskning av ulike diskursive og ikke-diskursive praksiser som var forbundet med begrepene trolldom og heks i ulike kunnskapssfærer. Praksisene blir utforsket i relasjon til det Foucault (1980: 83) omtaler som en union av kontrollert kunnskap. Det vil si at analysen er forankret i spenningsfeltet mellom lærd- og populærkunnskap om magi i den tidlige moderne perioden.

I tillegg hevder Foucault (1999b: 109) at en analyse av makt bør starte ut i fra lokale sentrum av makt og kunnskap, med andre ord diskurser. Jeg starter derfor analysen ut i fra den juridiske trolldomsdiskursen – en form for diskurs som kanskje uttrykker forholdet mellom makt og kunnskap i sin mest eksplisitte forstand, siden lovverk kan oppfattes som å representere de sannheter samfunnet styres og organiseres (m.a.o. maktforhold) etter til en hver tid. Dette mener jeg tilfører en inngang til å videre undersøke de diskurser, maktforhold og den kunnskapen som var gjeldende i produksjonen av begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden. Analysen tar derfor et arkeologisk startpunkt med et fokus rettet mot trolldom som et diskursobjekt, som legger grunnlaget for den videre genealogiske utforskningen av heksen som et diskurssubjekt. Analysen er derfor ikke strukturert etter satte kategorier, men er snarere et produkt av den historiske fortellingen om begrepene i den aktuelle perioden – og det vi i et foucaultiansk perspektiv kan betegne som en arkeologisk utgravning av «tause» mulighetsbetingelser som ligger til grunn for en gitt kunnskap (Brandser, 2009). I denne analysen vil det si kunnskapen som fantes om trolldom og hekser i den tidlige moderne perioden.

Samtidig påpeker Foucault (1980: 83) at genealogiske undersøkelser ønsker å etablere en historisk kunnskap om strider for å bruke denne kunnskapen i dag. Siden det er et relativt stort tidsspenn fra hekseprosessenes tidsalder og frem til i dag, kan det imidlertid være problematisk å rette noen direkte forbindelser mellom disse to periodene. Jeg betrakter derfor dette forholdet mellom fortid og nåtid som et tema for refleksjon fremfor et analysepunkt, og er dermed et anliggende for drøfting i kapittel fem. På den måten kan diskusjonskapittelet oppfattes som en forlengelse av den genealogiske utforskningen, der «[...] den kontrollerte kunnskapen blir frigjort og satt i spill» (Foucault, 1980: 85, egen oversettelse).

Hvordan vi kan se genealogien som en tilnærming til kritisk, fortolkende og effektiv historieforskning (Foucault, 1991: 89; Dean, 1994: 20; Sembou, 2011: 11), er samtidig et anliggende for videre refleksjoner når det gjelder hvilke muligheter og begrensninger denne foucaultianske tilnærmingen kan tilføre trolldomsforskningen i et sosiologisk perspektiv.

Til sist, og siden Foucaults forståelse av diskurs kan bli forstått som et gjensidig forhold mellom utsagn og kontekst, støtter analysen seg til både nyere forskningslitteratur (sekundærkilder) og originaltekster (primærkilder), oversatt til engelsk fra den aktuelle tidsperioden. Det vil si at den diskursproduksjonen som primærkildene både uttrykker og var en aktiv aktør i, blir anvendt i et gjensidig forhold til sekundærkildene. På den måten bidrar sekundærkildene til et innsyn i denne makt- og kunnskapsproduksjonen og dens kontekst, samtidig som at disse kildene setter uttalelsene fra primærkildene i kontekst. Jeg presenterer dermed følgende kildeutvalg til analysen.

Kilder

I følge Levack (2013a: 1) begynte den akademiske forskningen av trolldommens historie med publiseringen av Wilhelm Soldans studie fra midten på 1800-tallet, og har siden den gang fortsatt å vokse i et raskt tempo. En av årsakene til dette, spesielt med tanke på de siste tiårene, har vært den interdisiplinære utviklingen av feltet. Historikere fortsetter å utgjøre kjernen til trolldomsforskningen, men antropologer, folklorister, språk- og kunsthistorikere, sosiologer og psykologer, samt interdisiplinære felt av religion- og kjønnsstudier, har i følge Levack (2013a: 1) tilført betydningsfulle bidrag. Dette har skapt et omfangsrikt felt av sekundærlitteratur om hekseprosessene. Mitt utvalg av sekundærkilder tar utgangspunkt i artikkelsamlingen *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America* som i følge redaktøren Levack (2013a: 2) oppsummerer kunnskapen vi har om hekseprosessene i dag, samtidig som den identifiserer den viktigste historiske litteraturen som har blitt produsert om emnet.

På bakgrunn av Levacks (2013a: 2) argumentene støtter jeg meg til følgende historikere fra artikkelsamlingen: Hans Peter Broedel (2013) om den generelle heksetroen i den tidlige moderne perioden, Gerhild Scholz Williams (2013) om den demonologiske læren, Gary K. Waite (2013) om reformasjonens forhold til hekseprosessene, Levack (2013b) om hekseprosessene som en juridisk operasjon, Edward Bever (2013) om magiske forestillinger i populærkulturen og Allison Rowlands (2013) om kjønnsdiskursers sentralitet i hekseprosessene.

I tillegg til at Levack (2013a: 2) presenterer artikkelsamlingen som en sammenfatning av dagens kunnskap om hekseprosessene, har også forslagene til videre lesning i samlingen til hensikt å presentere de mest signifikante bidragene til trolldomsforskningen. Fra denne listen støtter jeg meg til følgende historikere og bøker: Wolfgang Behringers (2004) bok *Witches*

and witch-hunts, Levacks (2006) bok *The witch-hunt in early modern Europe*, Richard Kieckhefers (2000) bok *Magic in the middle ages*, Stuart Clarks bok *Thinking with demons: The idea of witchcraft in early modern Europe* (1997) og hans artikkel *Popular magic* (2002), Michael D. Baileys (2007) bok *Magic and superstition in Europe*, og Hans Eyvind Næss' (1990) artikkel «Norway: The criminological context» i artikkelsamlingen *Early modern european witchcraft*, redigert av Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen.

Utenom artikler fra *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America* (2013), samt dens forslag til sentrale tekster, anvendes: Historikeren Hagens bok *Hekser* (2003) og artikkel *Onde kvinner som gjør menn glatte i skrittet* (2010), samt Næss' (1982) avhandling *Hekseprosessene i Norge på 1500-1600-tallet – to fremtredende trolldomsforskere fra Norge*. I tillegg støtter analysen seg til den sosiologiske artikkelen til Nachman Ben-Yehuda (1980), *The european witch-craze of the 14th to 17th centuries: A sociologist's perspective*. Til sammen utgjør dette 17 sekundærkilder som omfatter ulike aspekter ved forståelsen av magi, trolldom og hekser fra middelalderen og den tidlige moderne perioden.

Innenfor primærlitteraturen støtter analysen seg til demonologiske og teologiske tekster fra tidsperioden 1100- til 1600-tallet. Når jeg definerer tekstene som demonologiske og teologiske er de ikke utelukkende kategorier. Kategoriseringen hviler i større grad på forståelsen av demonologilæren som en underkategori til den teologiske læren. Samtidig er de demonologiske tekstene som anvendes i denne analysen tekster publisert under hekseprosessenes tidsalder, mens de teologiske ble i hovedsak publisert i forkant av denne perioden. Det vil samtidig si at de demonologiske tekstene taler om trolldom og hekser i en mer eksplisitt forstand, enn hva de teologiske tekstene gjør. De demonologiske tekstene er dermed samtidig teologiske, men de som klassifiseres som teologiske er nødvendigvis ikke demonologiske.

Utvalget av primærkilder finnes både i nyere opplag i bokform, og i ulike antologier som *The witchcraft sourcebook* av Levack (2004) og *Witchcraft in Europe 400-1700* av Charles Kors og Edward Peters (2001). Tilgjengeligheten til eldre primærkilder er i mye større grad begrenset enn hva nyere forskningslitteratur er. Mitt utvalg av primærkilder er dermed i stor grad et produkt av deres tilgjengelighet i biblioteksdata-baser og hos bokforhandler. I tillegg er utvalget av kilder gjort på bakgrunn av Levacks (2004; 2006) argumenter om hvilken posisjon og sentralitet disse tekstene hadde i den aktuelle tidsperioden.

Analysen støtter seg til dermed til følgende teologiske tekster: Den italienske munken Gratians' tekst *Decretum* (1100-tallet, i Levack, 2004: 34-35), som i følge Levack (2004: 33) er en av de mest berømte tekstene i historien om trolldom, men som ikke ble anerkjent før etter hekseprosessene startet på 1400-tallet. Den italienske teologen st. Thomas Aquinas verk *Summa contra gentiles* (1200-tallet, i Kors og Peters, 2001: 90-96). I følge Levack (2004: 36) er Aquinas ansett som den største teologen og filosofen i høymiddelalderen. Han omtalte imidlertid ikke trolldom i sin eksplisitte forstand, men hans uttalelser omkring makten til Djevelen ble sentrale argument i senere demonologiske verk. Den spanske romersk-katolske inkvisitoren Nicolau Eymeric's verk *Directorium inquisitorum* (1376, i Kors og Peters, 2001: 122-127), som i følge Levack (2004: 43) var av stor betydning når det handlet om utviklingen av heksestereotypen opp mot den tidlige moderne perioden. Til sist av teologiske tekster tar analysen utgangspunkt i den franske teologen og reformisten John Calvins verk *Sermon on deuteronomy* (1555, i Kors og Peters, 2001: 267-270).

Blant tekstene definert som demonologiske støtter analysen seg til følgende verk: Den tyske dominikanermunken Heinrich Kramers (2009 [1486]) bok, *The hammer of witches*, som i følge Levack (2006: 54) var den første store avhandlingen som gjorde trolldomstoen tilgjengelig for et stort publikum. Den franske dommeren Nicolas Remys (1970 [1595]) verk *Demonolatriy*. I følge Levack (2006: 57) hevdet Remy å ha henrettet mer enn 800 hekser på 16 år, og hvor hans bok kan betraktes som en erstatning av Kramers verk som hovedkilde på det antatte arbeidet Djevelen utførte på jorden. Den spanske jesuitten Martín del Rios (2009 [1599-1600]) verk *Investigations into magic*, som i følge Levack (2006: 57) tjente som et oppslagsverk på magi og gav spesifikke instruksjoner til dommere. Publisert over 20 ganger, og oversatt til fransk i 1611, ble denne teksten den mest populære og autoritative trolldomsavhandlingen på 1600-tallet.

Den franske dommeren Henri Boguets verk *A discourse on witches* (1602, i Levack, 2004: 78-81), som er skrevet på bakgrunn av hans juridiske erfaringer (Levack, 2006: 57). Den italienske munken Francesco Maria Guazzos (1988 [1608]) verk *Compendium maleficarum*, som i følge Levack (2006: 57) var den mest omfattende guiden på trolldom i Italia og dro tungt på arbeidet til Kramer, Rémy og Del Rio. Den engelske og protestantiske teologen Williams Perkins' tekst *A discourse on the damned art of witchcraft* (1608, i Levack, 2004: 95-98). I følge Levack (2004: 94) var Perkins en av de ansvarlige til å introdusere kontinentale europeiske idéer om trolldom til England mot slutten av 1500-tallet. Den franske forhørsdommeren Pierre de Lancre's verk *Description of the inconstancy of bad angels and*

demons (1612, i Levack, 2004: 105-108), som i følge Levack (2004: 104) inkluderer den mest omfattende beskrivelsen av heksenenes hemmelige samlinger av sabbat på 1600-tallet.

Til slutt av demonologiske tekster støtter analysen seg til den franske juristen Jean Bodins (2001 [1580]) tekst *On the demon-mania of witches*. I følge Levack (2004: 128) ble denne boken svært populær med sine 23 opplag på fire forskjellige språk. I følge Hagen (2003: 163) kan vi samtidig forstå Bodins tekst som en lærebok i hekseforfølgelse med jurister og dommere som sin målgruppe, og kan betraktes som å representere den fullt utviklede trolldomslæren i den tidlige moderne perioden. Analysen tar dermed utgangspunkt i 12 primærkilder fra 1100- og 1600-tallet, og støtter seg til totalt 29 kilder fra sekundær- og primærlitteratur.

Hvor egen, er min egen vilje til viten?

Når jeg arbeider i spennet mellom eldre tekster og nyere forskningslitteratur åpner det imidlertid opp for flere problemstillinger vedrørende reliabilitet. Jeg vil her påpeke og forsøke å avklare tre spørsmål, som jeg mener er sentrale for følgende analyse og diskusjon.

For det første handler det om at primærkildene er oversatt fra sine originalspråk (tysk, latinsk, italiensk etc.) til engelsk, og kan derfor medføre en fare for at tekstene mister noe av sine originale intensjoner. Dette er igjen forsterket gjennom mitt valg av å oversette utdragene fra engelsk til norsk, på bakgrunn av et ønske om bedre flyt i teksten. Jeg står samtidig i fare for å feiltolke tekstene, siden språkføringen og uttrykksformen er annerledes enn hva den er i dag. Jeg har derfor plassert den engelske versjonen av sitatene i fotnoter, slik at det kan være mulig for leseren å etterprøve mine oversettelser.

For det andre leder bruken av sekundærkilder til en analyse som samtidig inkluderer «diskursen om diskursen». Mine tolkninger og funn er dermed både et produkt av denne nye kunnskapsproduksjonen og «originaldiskursen» fra primærkildene. I Foucault-ånd anser jeg imidlertid ikke anvendelsen av sekundærkilder i analysen som begrensende, men i stedet som et produktivt aspekt for analysen og påfølgende diskusjon. Samtidig som sekundærkildene bidrar til et innsyn i makt- og kunnskapsproduksjonen forbundet med begrepene trolldom og heks, og at disse kildene setter uttalelsene fra primærkildene i kontekst, kan anvendelsen av sekundærkilder betraktes som et grep for å tydeliggjøre hvilke tolkninger denne foucaultianske tilnærmingen gir videre fra sekundærkildene. Dette blir nærmere drøftet i kapittel fem, i forbindelse med hvilke bidrag og begrensninger denne foucaultianske tilnærmingen tilfører tematikken.

For det tredje handler det om at den demonologiske læren var den vitenskapelige utforskningen av demoner, hekser og trolldom i den tidlige moderne perioden (Hagen, 2003: 46; Williams, 2013: 75). I dag kan vi forstå vitenskap som utledet fra erfaringsbaserte undersøkelser. Det vil si undersøkelser som er opptatt av å innhente kunnskap gjennom sansene, og krever at teoriene som utvikles skal kunne etterprøves gjennom observasjoner og eksperimenter (Gilje og Grimen, 2011: 17). I likhet med i dag kan demonologien betraktes som vitenskapelig, siden avhandlingene og dens teoriutvikling ofte var et produkt av forfatternes egne erfaringer og observasjoner av det antatte trolldomsfenomenet gjennom ulike hekseprosesser. Forskjellen fra i dag hviler imidlertid på hvordan de kom frem til sine teorier. Det vil si at deres observasjoner, og således deres bevisføring for at trolldom eksisterte, som regel var forankret i tilståelser fra antatte hekser – tilståelser som ofte var innhentet gjennom tortur. I tillegg kan vi observere en sterk vektlegging av teologisk og filosofisk argumentasjon fra klassiske forfattere som Aquinas og st. Augustin blant demonologiske tekster, hvor denne typen argument i likhet med Bibelen var anvendt som en kilde til sannhet. Jeg mener dermed at det er sentralt at vi forstår primærkildene som vitenskapelige på sine egne premisser, fremfor det vi i dag betrakter som vitenskap. Det vil si at selv om tekstene kanskje ikke vil falle innenfor kategorien vitenskap i dag, var de likevel tillagt den posisjonen til å være styrende praksiser for samfunnsorganiseringen, på samme måte som dagens vitenskap er med på å styre våre samfunn. Problemstillingen vedrørende den demonologiske læren handler derfor om fravikelse fra egen forforståelse i analyse av historiske diskurser.

Samtidig er det sentralt å påpeke hvilke muligheter og begrensninger denne oppgaven har i forhold til generaliserbarhet. Dette er imidlertid et anliggende som hviler på avsluttende diskusjon. Generaliserbarhet drøftes her i lys av denne foucaultianske tilnærmingens anvendelighet. Med andre ord hvilke bidrag og begrensninger Foucaults begrepsapparat gir i denne sammenhengen, og i forbindelse med den arkeologisk-genealogiske rammen han tilbyr i studie av historie og samtid.

På bakgrunn av disse refleksjonene er det nærliggende å si at «min egen vilje til viten» allerede har møtt noen begrensninger og muligheter, spesielt med tanke på forholdet mellom primær- og sekundærlitteratur. Fakta eller konklusjoner som denne oppgaven tilbyr kan dermed oppfattes som et produkt av både min anvendelse av Foucaults begrepsapparat, det jeg definerer som en genealogisk diskursanalyse, og gjennom utvalget av og det gjensidige forholdet mellom primær- og sekundærlitteratur i analysen. Oppgavens konklusjoner er først og fremst et produkt av disse ulike valgene – min egen vilje til viten. Derimot kan min vilje til

viten igjen bli forstått som et produkt av Foucaults vilje, viljen til de historikere og sosiologer som er inkludert i denne analysen, samt viljen til demonologene og teologene en gang i tiden. Det vil si at viljen til alle disse personene som jeg bygger min oppgave på, har alle formet min egen vilje til viten. På den måten er det kanskje vanskelig å definere hva som er ens egen vilje, siden jeg mener den aldri opptrer isolert fra andres vilje. Slik Kendall og Wickham (1999: 39-40) beskriver forholdet mellom diskursive og ikke-diskursive praksiser i et foucaultiansk perspektiv, kan vi forstå at min egen vilje til viten alltid er under råderetten til mine kilders vilje. På den ene siden kan denne slutningen betraktes som en forsterkning av oppgavens reliabilitet, med tanke på at det er flere stemmer som får mulighet til å styre diskursen. På den andre siden uttrykker det likevel en svakhet, siden oppgavens konklusjoner samtidig er styrt ut i fra hvem jeg tillater å delta i denne diskursen.

På bakgrunn av oppgavens teoretiske og metodiske utgangspunkt presenterer jeg følgende en analyse som forankrer seg i det Foucault (1980: 82) omtaler som en union av kontrollert kunnskap – en union av lærd- og populærkunnskap om magiske forestillinger som fant sted i brytningen mellom middelalderen og den tidlige moderne perioden.

Når vi snakker om tro på trolldom og hekser i et europeisk eller vestlig perspektiv, er det i størst grad noe vi forbinder med fortiden og vår kulturarv. I dag er denne «troen» i stedet forbundet med menneskets fantasi, vår nysgjerrighet for det uforklarlige og ubestemmelige, og vårt ønske om underholdning fra bøker og filmer. Samtidig kan vi se denne «troen» i forbindelse med nypaganistiske⁹ miljøer som Wicca, men hvor budskapet er tilknyttet livsenergi og glede fremfor fordømmelse og skremsel (Hagen, 2003: 90). Alle bildene vi har av trolldom og hekser i dag bygger imidlertid på historiske figurer og modeller, spesielt fra den tiden hvor hekser eller trollfolk var ansett for å være reelle individer blant den europeiske befolkningen. Hvordan vi kan forstå hekser som en erkjent del av befolkningen i den tidlige moderne perioden, og hvorfor det menes at hekser ikke eksisterer i dag, er spørsmål jeg forsøker å besvare gjennom følgende analyse og diskusjon. I et foucaultiansk perspektiv er imidlertid dette et spørsmål som forankrer seg i et av de mest grunnleggende, men samtidig mest relative og nærmest ubesvarlige spørsmålene av alle: Hva er virkeligheten?

Til forskjell fra i dag var virkelighetsoppfatningen til den europeiske befolkningen i den tidlige moderne perioden i større grad styrt og forstått gjennom magiske forestillinger og praksiser. I følge Bever (2013: 51) fantes det en utstrakt tro på at en skjult kraft og overjordisk bevissthet påvirket den materielle verden, at en rekke ord, ritualer og objekter ble anvendt for å kontrollere eller forsvare seg mot det, og at det fantes mennesker som spesialiserte seg i å samhandle med det. Til sist fantes det en overbevisning om at enkelte mennesker praktiserte denne kraften, disse ordene, ritualene og objektene for å skade andre mennesker.

Troen på at mennesker kan forårsake skade gjennom magiske midler var imidlertid ikke et nytt fenomen som brått åpenbarte seg i denne perioden, men kan spores så langt tilbake i tid som vi har kilder på menneskers liv og historie (Næss, 1982: 63). I følge Behringer (2004: 2) har det i like lang tid vært opposisjoner mot slike forestillinger, ofte gjennom dominerende ideologier og religiøse dogmer, eller i nyere tid gjennom rasjonelle modeller. For Behringer (2004: 2) har likevel magiske forestillinger et forklaringspotensiale

⁹ Nypaganisme eller nyhededom er en samlebetegnelse på forskjellige bevegelser, særlig i Europa og Nord-Amerika som forkaster kristendommen, og forsøker å gjenopplive eller gjenskape førkristen religion (paganisme) (Kværne, 2013).

for ukontrollerbare eller uforklarlige situasjoner og fenomener, som er ulik den fra rasjonalisme, religion eller politiske ideologier, ettersom konseptet med magi forbinder menneskers handlinger med overnaturlige krefter. I det tidlige moderne Europa kan slike distinksjoner mellom magiske idéer og andre forståelsesmodeller betraktes som mindre synlige enn hva de er i dag. På den måten kan vi forstå det som en historisk epoke hvor magiske praksiser tjente som et krysningspunkt mellom religion og vitenskap, hvor populære idéer krysset idéene fra den lærde eliten, og der fiksjon møtte realiteten i hverdagen (Kieckhefer, 2000: 1). Ut i fra en slik union av kunnskap starter analysen med trolldomslover – et av de lokale sentrum av makt og kunnskap, og en av de stedene hvor magiske idéer ble satt i system.

Trolldomslover: En inngang til diskurs I

I et overordnet perspektiv kan vi forstå det juridiske og lærde begrepet om trolldom i forbindelse med hekseprosessene som en gradvis forening mellom fordømmelsen over magiske praksiser og forbrytelsen kjetteri. Nærmere bestemt var begrepet trolldom plassert mellom forståelsen av ondskapsfull, skadebringende og farlig magi, ofte omtalt som *maleficium*, og tilbedelse av Djevelen (Levack, 2006: 37). Denne forståelsen av trolldom var i utgangspunktet et anliggende innenfor den geistlige sfæren, spesielt innenfor den demonologiske læren, fra senmiddelalderen (fra 1300-tallet) og gjennom den tidlige moderne perioden (til slutten av 1700-tallet).

I følge Levack (2013b: 469) fantes det imidlertid ingen klare uttalelser om trolldom som en forbrytelse i den kirkelige lovgivningen i tiden. Den eneste referansen til idéer som senere ble tolket som trolldom var i den katolske lovgivningen «Episcopi», skissert av Regino av Prüm på 800-tallet, som ble gjenopptatt på 1000-tallet. Munken Gratians verk *Decretum* fra 1100-tallet la det videre grunnlaget for dette kirkelige lovverket (Levack, 2004: 33; Kors og Peters, 2001: 60). Blant annet instruerer Gratian (1100-tallet, i Levack, 2004: 34) biskoper og deres tjenestemenn til å fjerne menn og kvinner fra sine bispedømmer, som følger ondskapen til Djevelen gjennom den skadelige kunsten av ond magi, men fremla ikke et krav om strafferettslige følger. I følge Kors og Peters (2001: 60) kan Gratians *Decretum* betraktes som startpunktet for alle systematiske diskusjoner (diskurser) om trolldom fra 1300-tallet.

Uten en klar uttalelse fra den kirkelige lovgivningen kan vi forstå den gradvise assimileringen mellom magiske praksiser og forbrytelsen kjetteri gjennom ulike skriftlige kilder som fordømte magi, slik som forordningen av pave Alexander IV fra 1258, inkvisitoren

Eymeric's håndbok fra 1376, og artikkelsamlingen fra det teologiske fakultet i universitetet i Paris i 1398 (Levack, 2013b: 470).¹⁰ Den dominikanske munken Aquinas sine tekster, *Summa theologica* og *Summa contra gentiles* fra 1200-tallet, tilførte samtidig et sentralt teologisk fundament for fordømmelsen over enkelte typer magi på grunnlag av idéen om at magiske praksiser forutsatte demonisk makt (Levack, 2004: 31 og 36; Kors og Peters, 2001: 88). Flere av forestillingene fra disse tekstene ble videreført av demonologiske avhandlinger fra 1400-tallet. Skrevet av leger, jurister og teologer, består den demonologiske læren av konsise skrifter som undersøker ulike aspekter av interaksjonen mellom Djevelen, demoner og mennesker. I tråd med Williams (2013: 69) og Hagen (2003: 46) kan vi forstå disse tekstene som den vitenskapelige, juridiske og teologiske utforskningen av trolldomstro i den tidlige moderne perioden.

Parallelt med en ekspanderende demonologisk litteratur, og en bredere interesse for slike idéer, ble den sekulære definisjonen av trolldom etablert gjennom ulike lovgivninger. Lover mot skadebringende magi var imidlertid ikke et nytt fenomen. I følge Kieckhefer (2000: 177) inkluderte tidlige middelalderske lovverk for ulike germanske folkeslag kritiske bemerkninger mot skadelig magi. Blant annet refererte vestgoternes lovsamling til omreisende trollmenn som ble betalt av bønder for å gjøre en forbannelse over deres fienders avlinger eller husdyr. Videre hevder Kieckhefer (2000: 179) at den mest betydningsfulle lovgivningen mot magi i middelalderen var fra Karl den store. I forbindelse med hans erobring av sakserne erklærte han at alle som ble funnet skyldige i svartekunster eller spådom skulle bli overgitt til kirken som slaver, mens de som tilba de germanske gudene skulle bli henrettet. Slik kan vi se at foreningen mellom magi og kjetteri allerede var tilstede i starten av middelalderen.

I en nordisk kontekst (Danmark/Norge), finnes det i følge Næss (1982: 74) lovbestemmelser mot skadebringende magi i de norske landskapslovene allerede fra 1000-tallet. Landskapslovene har en rekke uttrykk som peker mot overtro og samfunnsreaksjoner i førkristen tid, der lovene vendte seg mot handlinger som ble sett på som uttrykk for ond vilje eller forsøk på skademagi. Dette fokuset mot skadebringende magi, men fraværet av diabolisme, var gjeldende i flere lovverk frem til starten av 1600-tallet. I følge Næss (1982: 78) behandlet domstolene i Norge og Danmark prosesser der diabolisme var en del av trolldomsanklagelsen gjennom nærmere 80 år før det fantes lover som omtalte diabolisme. Gjennom hele 1500-tallet forble Jyske lov III 69 det danske hjemmelsgrunnlaget for behandling og dømming av trolldomssaker – en lov rettet mot skadebringende magi, men uten

¹⁰ Se Kors og Peters (2001) og Levack (2004) for utdrag fra disse tekstene.

anvisning til behandling av signeri¹¹ eller djevelpakt. Ikke før i år 1584 ble det tatt initiativ til forandring i trolldomslovgivningen, og i år 1593 ble denne loven gyldig for hele Norge.

Forordningen av 1584/1593 satte dødsstraff for signeri. Dette kan sees i sammenheng med bekymringen den lutherske biskopen i Stavanger la frem til kong Fredrik II om at rådgivning hos vise menn og kvinner var utbredt på landsbygdene i Norge, der han beskrev denne praksisen som en dødelig synd mot Gud (Næss, 1990: 368). Loven omtalte fortsatt ikke praksiser av diabolisme, men i år 1617 ble det utstedt en felles dansk og norsk forordning mot trolldom på bakgrunn av slike mangler ved eldre lovgivninger. Flere fremtredende danske og norske lutheranere hadde i flere generasjoner hevdet at den demonologiske læren burde danne grunnlaget for rettsforfølgelsen av trolldomssaker, og dermed ble trolldomsloven fra 1617 i prinsippet i overensstemmelse med demonologien (Næss, 1982: 78-81).

I følge Næss (1982: 81-84) stadfestet loven fra år 1617 at: «[...] rette trolfolk» var de mennesker «som med diefvelen bebundit hafver eller med hannom omgaais». Slike mennesker skulle dømmes til døden «uden ald naade». Loven modifiserte imidlertid bestemmelsen om dødsstraff for signeri i forordningen av år 1584/1593. Signere skulle i stedet straffes med forvisning fra kongens riker, land og fyrstedømmer, og tapet av boslodd, med unntak for adelige om straffen ble gjort avhengig av riksrådet skjønnt. Denne lovgivningen forble den gjeldende trolldomsloven gjennom 1600-tallet, den fikk en ny ordlyd i Christian IVs danske og norske lov fra år 1683 og 1687, og besto på papiret frem til år 1824. Den norske trolldomsloven fra 15. april 1687 (Hagen, 2003: 148), er dermed som følgende:

«Artikkel 6-1-9: Befindis nogen Troldmand, eller Troldquinde, at have forsvoret Gud og sin hellige Daab og Christendom, og hengivet sig til Diævelen, den bør levendis at kastes paa Ilden og opbrændis».

«Artikkel 6-1-10: Hva, som bruger nogen galne indbildede Konster med Forsæt at ville forgjøre og skade en anden, have sin Hovedlod fobrut; og er den en Mands Person, da straffis hand med Jern og Arbejd paa Bremmerholm, eller andet saadant Stæd sin Livs Tid; Er det en Quindis Person, straffis iligemaade i Spindehuset».

«Artikkel 6-1-11: End bryde de ud, eller bortløbe, straffis paa deris Liv, om de kand antreffis».

«Artikkel 6-1-12: Dersom nogen befindis med Signen, Manen, Maalen, Igienvisning, visse Dagis Udvælgelse, Characterers Misbrug, at omgaais, og i saadanne mistænkte Konster kyndige og forfarne at være, og dem øve og bruge, da skulle de have forbrut deris Boeslodd, og rømme Kongens Riger og Lande».

¹¹ Begrepet signeri refererer til rituelle former for folkemedisin, helbredelse og hvit magi.

«Artikkel 6-1-13: De, som ere saadanne Folkis Medvidere, og deris Raad og Konster til sig, eller andre, bruge, eller bruge lade, skulle første Gang staa aabenbare Skrifte, og give til næste Hospital to tusinde Lod Sølv, om de Middel dertil have, eller after deris yderste Formue. Befindis nogen anden Gang i samme Forseelse, da straffis den ligesom de, der saadan Ugudelighed og Daarskab øve».

Lovgivningene som tidligere kun omhandlet skadebringende magi endret dermed fokuset mot flere former for magiske praksiser, forkastelse av den kristne tro og en overbevisning om at magi forutsatte diabolisme. I følge Levack (2013b: 470) gav de engelske lovgivningene fra år 1542, 1563 og 1604, den skotske lovgivningen fra år 1563, og den omfangsrrike lovsamlingen *Constitutio Criminalis Carolina* av den romerske keiseren Charles V i år 1532, alle legitime sanksjoner for den rettslige forfølgelsen av mennesker anklaget for trolldom gjennom Europas tidlige moderne tid. Når vi da snakker om legale hekseprosesser, kan vi med andre ord forstå det som en form for kriminalitetsbekjempelse (Hagen, 2003: 126).

Når vi ser dette juridiske skiftet ut i fra et foucaultiansk perspektiv kan vi forstå at trolldom ble etablert som en sannhet i det tidlige moderne Europa ut i fra en gjensidig integrering av religiøse idéer og juridiske rammevilkår. Fra trolldomslovene kan vi se at den europeiske befolkningen levde i en virkelighet som både var forankret i diskurser om magi og kristendom som muliggjorde diskursobjektet trolldom – et objekt som fant sted i en union av makt- og kunnskapsproduksjon, der både den religiøse og juridiske kunnskapssfæren var aktive kunnskapsprodusenter som skapte sannferdige diskurser om trolldom. Diskursene tilknyttet disse lovgivningene både produserte, reproduiserte og stadfestet den virkeligheten befolkningen i det tidlige moderne Europa levde i. På den måten uttrykker ikke lovgivninger kun en ordening av påbud og forbud, men også den realiteten et hvert samfunn struktureres etter og de diskursobjekter som til enhver tid gjør seg gjeldende. Dermed var heller ikke troen på trolldom kun forbeholdt den religiøse- og juridiske sfæren, men en tro som strakte seg gjennom flere samfunnslag. Fra dette juridiske skiftet mener jeg at produksjonen av diskursobjektet trolldom kan utforskes ut i fra religiøse, vitenskapelige, juridiske og folkelige praksiser av magiske idéer fra ulike diskursive felt – og starter med et tilbakeblikk til middelalderen.

En diskursendring

Når vi snakker om trolldom som en forening mellom fordømmelsen av magi og forbrytelsen kjetteri (Levack, 2006: 37), mener jeg det er nærliggende å forstå hvordan magi var oppfattet

og anvendt gjennom middelalderen. I følge Kieckhefer (2000: 8) var to former for magi anerkjent i denne perioden, *naturlig* og *demonisk*, som henholdsvis var forbundet med vitenskap og religion. Naturlig magi var betraktet som en forgreining av vitenskap, og handlet om stadfestelsen av okkulte krefter i naturen. Demonisk magi var på sin side forstått som en forvrengning av religion, en religion som vendte seg vekk fra Gud og mot demonisk tilbedelse. I følge Bailey (2007: 3) var imidlertid skillet mellom religion og vitenskap i stor grad uklar. Det vil si at det fantes ingen absolutt grense mellom det overnaturlige og det naturlige. I stedet var den naturlige orden oppfattet som en direkte manifestasjon av den overnaturlige orden. Spirituelle krefter, hellige, naturlige eller demoniske, var på den måten antatt å omfavne all materiell skapelse og var en aktiv del i den fysiske verden.

For Bever (2013: 51) var dermed troen på magi en utstrakt realitet for store deler av befolkningen gjennom middelalderen og den tidlige moderne perioden. Bevisstheten om denne overnaturlige dimensjonen berørte flere aspekter av menneskets liv, og var både sentral i struktureringen av den sosiale orden og materielle aspekter i hverdagen. Det overnaturlige var derfor i følge Hagen (2003: 45) noe umiddelbart, og populærmagiske tradisjoner hadde en sentral posisjon i hverdagslivet. Befolkningen levde i en verden preget av en nærværende og nærmest endeløs kamp mellom gode og onde krefter, og gjennom bestemte ritualer og ved å ta ulike forholdsregler kunne mennesker påvirke, beskytte seg mot og få innsikt i disse kreftene. Det naturlige og overnaturlige inngikk dermed som en felles del av virkeligheten (Clark, 1997: 457). Slik fantes det ulike diskurser om magi. Diskurser som grep over forskjellige magiske forestillinger og praksiser, som organiserte og strukturerte hverdag og orden for å forstå og regulere den empiriske virkeligheten. Nærmere bestemt kan magi defineres som: «[...] en makt som er aktivert og kontrollert av individet selv, og som blir praktisert for å produsere observerbare og empiriske resultater i verden» (Levack, 2006: 4, egen oversettelse).

I følge Kieckhefer (2000: 56) er det imidlertid mye som tyder på at det ikke var en spesifikk gruppe mennesker som praktiserte magi gjennom middelalderen. Med andre ord var ikke diskursføringen avgrenset til en spesifikk gruppe mennesker. I stedet var forskjellige mennesker involvert i magiske praksiser: Både munk, prester, leger, jordmødre, healere, og spåmenn og spåkoner engasjerte seg i magiske midler, samt «vanlige» menn og kvinner uten spesiell kompetanse. Den kunnskapen som fantes om magi var samtidig delt mellom ulike mennesker. For Kieckhefer (2000: 56) er det mye som peker mot at munk lærte om medisinske og magiske urter fra lekmenn og klassiske autoriteter, og at lekmenn lærte healing

fra munkes og prestes. Før medisin ble et anliggende for høyere utdanning var det også lite som skilte leger fra healere.

I følge Kieckhefer (2000: 56-57) kan vi dermed snakke om en *felles tradisjon* av middelaldersk magi. Det vil likevel ikke si at det ikke fantes spesifikke typer magi, eller at forestillingene om magi besto uendret gjennom århundrer. I stedet handler det om at flere av de middelalderske magiske praksisene var vidt distribuert, og ikke rettet mot en spesifikk gruppe mennesker. I følge Bailey (2007: 80) var det likevel en distinksjon som var fremtredende: Mens lærde personer var opptatt av de verktøyene magi kunne praktiseres gjennom (slik som urter, salver, amuletter eller generelt fysiske objekter), var de fleste som engasjerte seg i den hverdagslige bruken heller interessert i hva en kunne oppnå gjennom slike ritualer. I et foucaultiansk perspektiv vil det si at den lærde sfæren i større grad var opptatt av forholdet mellom de diskursive og ikke-diskursive elementene av magiske praksiser enn hva den generelle befolkningen var, mens både den lærde og ulærde sfærens interesse for magi var forankret i problemstillinger om hvordan magiske krefter manifesterte seg i den ikke-diskursive fysiske verden.

Videre påpeker Bailey (2007: 79-81) at interessen for magi strakte seg gjennom en rekke europeiske samfunn og samfunnslag. Praksisene varierte i stor grad, men i en generell forstand ble de brukt i relasjon til den kristne læren og krysset ulike sosiale skillelinjer. Både geistlige, lekfolk, adelige, bønder, lærde og ulærde engasjerte seg i en eller annen form for magiske aktiviteter, hvor den mest grunnleggende praksisen var helbredende magi. Til tross for at medisinsk utdanning ble mer utbredt mot slutten av middelalderen, forholdt antallet utdannende leger seg lavt. Det meste av medisinsk assistanse forble dermed hos sårleger, jordmødre og healere. Selv om disse ofte hadde en god del praktisk kunnskap om menneskekroppen, anvendte de også en rekke trylleformularer, amuletter, urter og salver som gjorde skillet mellom medisin og magi utydelig.

I tillegg til å helbrede var magi samtidig anvendt for å beskytte seg mot potensielle farer. Helbredende og beskyttende magi var dermed kjent, der magiske metoder ble anvendt for å sikre fruktbarheten til avlinger, dyr og mennesker. I den forbindelse kunne magi være til skade, så vel som å helbrede eller beskytte mot farer. Det var samtidig antatt at magi kunne forårsake sykdom, lidelse og død, kontrollere viljen til mennesker, forårsake sykdom eller infertilitet hos dyr, forhindre kyr i å produsere melk, forårsake avlinger til å visne og skape stormer eller uvær for å ødelegge åkrer (Bailey, 2007: 81-82).

Dermed kan magiske forestillinger i middelalderen først og fremst bli forstått som noe naturgitt, der personene som spesialiserte seg i å samhandle med denne overnaturlige

dimensjonen var definert som magikere, hekser, trollfolk eller slue og vise personer (Clark, 1997: 457; Hagen, 2003: 45; Levack, 2006: 38; Williams, 2013: 69). I en positiv forstand ble de oppfattet som individer med et særegent talent og kunnskap som kunne helbrede, forutsi fremtiden eller trollbinde. I en negativ forstand kunne de praktisere ondskap ut i fra å ytre destruktive forbannelser for å skape lidelse, værforandringer eller ødeleggelse av eiendom (Williams, 2013: 69). Denne overbevisningen var konseptualisert i skillet mellom *hvit og svart magi*, en overbevisning særlig sentral i den folkelige forståelsen av magiske praksiser (Hagen, 2003: 45).

Når vi leder beskrivelsene til Clark (1997), Kieckhefer (2000), Hagen (2003), Levack (2006), Bailey (2007), Bever (2013) og Williams (2013) om magi i middelalderen til et foucaultiansk perspektiv, kan vi forstå epoken som et episteme hvor kunnskap var legitimert ut i fra erkjennelsen av verden som en forening mellom det naturlige og overnaturlige. Det vil si at denne erkjennelsen ikke kun skapte og var forankret i ulike diskurser om magi, men at settet av magiske idéer og praksiser dannet en epistemologisk og ontologisk figur. Denne konfigurasjonen, forstått som magi, kan oppfattes som å fungere som et sannhets- og praksisregime medvirkende i å styre den sosiale orden. Det var et regime som ikke kun var forbeholdt spesifikke grupperinger, men som strakte seg gjennom ulike samfunnslag og diskursive felt.

I løpet av høymiddelalderen (ca. år 1050-1300) ble imidlertid den intellektuelle aktiviteten i Europa mer levende enn noen gang før. Når vitenskapelige undersøkelser begynte å utvikle seg på flere områder, ble magi et felt for akademiske studier og eksperimentering. Lærde menn begynte å undersøke magiske praksiser, ikke nødvendigvis for å motbevise dem, men for å etablere hvordan slike praksiser fungerte og oppnådde sine effekter (Bailey, 2007: 91). I følge Kieckhefer (2000: 117) er det i et overordnet perspektiv to sentrale påvirkningsfaktorer til det intellektuelle livet i Europa fra høymiddelalderen: For det første i forhold til utviklingen av universiteter fra tidligere katedralskoler, og for det andre gjennom utbredelsen av arabisk lære – spesielt overførselen av Aristoteles filosofi og vitenskap fra den arabiske kulturen. I følge Bailey (2007: 92-93) hadde utdanningsinstitusjonene en stor interesse for gamle autoritative tekster som la grunnlaget for studie på flere områder: Blant annet Aristoteles for naturfilosofi og fysikk, Galen for medisin, og st. Augustin og Bibelen for teologi. Muslimsk og jødisk lære hadde i tillegg overtatt og videreutviklet den astrologiske kunnskapen fra grekerne, og gjorde nå inntog i skolene i Vest-Europa.

I følge Bailey (2007: 94-95) var flere magiske praksiser integrert i den astrologiske læren, også «vanlige» mennesker brukte grunnleggende astrologisk kunnskap når de samlet

urter, eller praktiserte ritualer under gitte astrologiske betingelser. Andre områder av lærd magi inkorporerte ofte mer komplekse astrologiske elementer i sine prosedyrer, kjent som *astralmagi*. Enkelte astrologer søkte aktivt mot å bruke astrale krefter rettet mot spesifikke mål. Praktiseringen av astralmagi involverte ofte inngravering av ringer, amuletter eller andre objekter med astrologiske symboler som var antatt å dra av kreftene til spesifikke astrale sfærer. Teoretiseringen av astralmagi var godt utviklet innen den muslimske verden, og i noen jødiske tradisjoner. Det fantes derfor en betydelig litteratur om temaet som presenterte ritualer for å lage astrologiske talismaner, og for å bruke kreftene til antatte astrale sfærer og ånder. Kristne autoriteter var imidlertid raske med å definere astralmagien som en påkallelse av demoniske krefter, og fordømte både bøkene og praksisene.

Den astrologiske læren forårsaket ofte store debatter og flere konfliktfylte meninger i ulike utdanningsentre rundt om i Europa. Hovedargumentet mot astrologien fra den geistlige sfæren var at læren sto i konflikt med den kristne tesen om at mennesket har fri vilje (Bailey, 2007: 97-98). Blant annet argumenterte Aquinas (i Kors og Peters, 2001: 93-94) for at seremoniene, besvergelsene og de inngraverte symbolene fra astralmagien kunne kontrollere kreftene som astrale sfærer strålte ut mot jorden. Han aksepterte at disse kreftene eksisterte, men han argumenterte i mot at det var astrale sfærer som var kilden til den makten magikere hadde. Besvergelsene kunne ikke ha en effekt på sjelløse naturlige objekter, men måtte være rettet mot noe mer intelligent som responderte til dem. Denne intelligensen var en gitt konklusjon i den religiøse sfæren – det var makten til demoner som arbeidet bak magiske ritualer (Bailey, 2007: 98-99).

Den teologiske diskursen om magi sentrerte seg derfor i stor grad om demonologiske prinsipper. I følge Bailey (2007: 99) hadde kristne autoriteter i århundrer vært opptatt av demoniske krefter som var antatt å være forankret i ulike former for magi, og i det tidlige fjerde århundre hadde kirkefedre som st. Augustin viet mye tid til demoniske idéer. I følge Kors og Peters (2001: 44) fremla st. Augustin fire argumenter som hadde en sentral påvirkning til den senere demonologiske litteraturen: At de paganistiske gudene var demoner i forkledning, at paganistiske religiøse praksiser var overtroisk styggedom, at demoner og mennesker inngikk avtaler og at forskjellen mellom demonisk magi og legitime mirakler var klar og kunne ikke bli misforstått av en kristen som var riktig utdannet. På bakgrunn av denne slutningen fra Kors og Peters (2001: 44), mener jeg at st. Augustins teoretisering legger opp til en forståelse om at kristendommen var den rette kunnskapsrammen, eller det rette sannhetsregimet, når det gjaldt magiske forestillinger – at det var det «ekte kristne individet» som visste sannheten om magi.

På begynnelsen av 1100-tallet returnerte teologer til dette emnet, og utviklet et videre og strengere system for å forstå demonisk virksomhet (Bailey, 2007: 99). De trakk på tidlige kristne autoriteter, som st. Augustin (Kors og Peters, 2001: 44), samt inkorporerte den aristoteliske filosofien om hvordan demoner manifesterte og utøvde sin makt i den fysiske verden (Bailey, 2007: 99). I den forbindelse kan vi snakke om demonisk magi. Hvor kristne tenkere assosierte magiske praksiser med den hemmeligholdte påkallelsen av demoner, hadde tidlige autoriteter knyttet dette til paganistiske riter. De som ble funnet skyldige i slike ritualer var som regel ansett som enkle eller feilinformerte mennesker, som kanskje hadde blitt lurt av demoner og ikke hadde forståelse for sine egne handlinger. Fra 1100-tallet var det imidlertid en annen type demonisk magi som opptok religiøse autoriteter. Det var magiske ritualer som var utøvd av lærde menn, som regel geistlige, og som engasjerte seg i det som ble ansett som mørke eller forbudte ritualer. Dette var definert som nekromanti, som refererer til påkallelsen av døde ånder (Bailey, 2007: 101).

I følge Levack (2006: 38) var denne typen rituell magi hovedsakelig praktisert i kongelige og pavelige hoff. Metodene for slike påkallelser varierte fra sted til sted, men som regel involverte ritualene skriftlige formuleringer der målet var å fange demoner i flasker, ringer eller speil for å beordre de til ønsket assistanse. Fordømmelsen av demonisk magi kom som regel fra akademiske teologer, pavedømmer og pavelige inkvisitorer som Eymeric. I sin tekst *Directorium inquisitorum* fra 1376 uttrykker Eymeric (i Kors og Peters, 2001: 123, egen oversettelse) sin bekymring over påkallelser av demoner på følgende måte:

«Det fremstår for inkvisitoren [...] at visse påkallelser av demoner åpenbart viser æren av *latria*¹² til demonene de påkaller. Med tanke på at de ofrer til dem, forguder dem, tilbyr grusomme bønner til dem, lover seg selv til tjeneste til demoner, lover dem sin lydighet, og på andre måter forplikter seg til demoner og sverger ved navnet til en overordnet demon som de fremkaller. [...] De tilber han med symboler, karakterer og ukjente navn. De brenner lys eller røkelse til ham, eller aromatiske krydder. De ofrer dyr og fugler, fanger sitt blod som helbredende agenter, eller brenner dem, kaster salt i ilden og skaper en holocaust på denne måten. Alle disse tingene og mange andre onde ting er funnet i rådgivningen og begjæret av ting fra demoner[...].¹³

¹² Begrepet *latria* refererer til den typen av beundring eller tilbedelse som bare skal vises til Gud (Kors og Peters, 2001: 122).

¹³ «It appears to the inquisitors [...] that certain invocers of demons manifestly show the honor of *latria* to the demons they invoke, inasmuch as they sacrifice to them, adore them, offer up horrible prayers to them, vow themselves to the service of the demons, promise them their obedience, and otherwise commit themselves to the demons, swearing by the name of some superior demon whom they invoke. [...] They worship him by signs and characters and unknown names. They burn candles or incense to him or aromatic spices. They sacrifice animals and birds, catching their blood as a curative agent, or they burn them, throwing salt in the fire and making a holocaust in this manner. All of this things and many more evil things are found in consulting and desiring things from demons».

I en foucaultiansk tilnærming kan vi tenke at fordømmelsen over demonisk magi, eller andre former for magi som ble hevdet å inkludere påkallelser av demoner (eks. astralmagi), var forankret i den diskursive praksisen av *gudstilbedelse*. Det vil si at praktiseringen av demonisk magi ble forstått som et regelbrudd i henhold til den kristne læren, siden påkallelse av demoner innebefattet en form for beundring eller tilbedelse til Djevelen som kun var forbeholdt Gud. Samtidig hevder Levack (2006: 38-39) at kritikerne til demonisk magi i tillegg måtte svare på at praksisene fulgte gode hensikter, siden de befalte i stedet for å tjene demonene de påkalte. Argumentet fra den teologiske sfæren var dermed at demoner utførte ikke tjenester uten å forlange noe tilbake, eller som Eymeric (i Kors og Peters, 2001: 123) hevdet at de forpliktet seg til demoner. Praksisen til magikerne antydte dette, siden de ofte var antatt å tilby demoner fysiske objekter for å få dem i tjeneste. I følge Levack (2006: 39) ledet denne konklusjonen til troen på at omtrent alle som praktiserte magi må ha inngått en pakt med Djevelen, og dermed at all magi var forutsatt av demonisk tilstedeværelse. Denne overbevisningen finner vi igjen hos del Rio (2009 [1599-1600]: 89, egen oversettelse):

«Alle magiske praksiser støtter seg til en pakt mellom magikeren og en ond kraft. Sådan, hver gang magikeren ønsker å påvirke noe, er han eksplisitt eller implisitt begrenset av denne støtten til hans kunst ved å befale at den onde ånden møter vilkårene i avtalen».¹⁴

I relasjon til Levacks (2006) og del Rios (2009 [1599-1600]) argumenter mener jeg at regelbruddet vedrørende den diskursive praksisen av *gudstilbedelse* ble et prinsipp som etter hvert grep over flere magiske praksiser enn kun demonisk- og astralmagi – et regelbrudd som ble konseptualisert gjennom forståelsen av *djevelpakt*. Forestillingen om *djevelpakt* ble et av hovedargumentene fra den geistlige sfæren når de rettet sin kritikk mot magiske forestillinger, og var derfor et sentralt argument og diskusjonstema i senere demonologiske tekster fra 1400-tallet. Blant annet beskriver Guazzo (1988 [1608]: 13-16, egen oversettelse) *djevelpakten* på følgende måte:

«For det første, benekter de den kristne tro og trekker tilbake sin troskap til Gud. [...] For det andre, døper han dem i en ny falsk dåp. For det tredje, fornekter de sitt gamle navn og er gitt et nytt ett [...] For det fjerde, får han dem til å benekte sine gudfedre og gudmødre, både fra dåp og konfirmasjon, og tildeler dem nye. For det femte, gir de Djevelen en bit av sine klær. [...] For det sjette, sverger de troskap til Djevelen innenfor en sirkel tegnet på bakken. [...] For det

¹⁴ «All magical operations rest, as an foundation, upon a pact made between the magician and an evil spirit. Thus, as often as the magician wishes to effect anything, he is constrained explicitly or implicitly by this prop to his art to demand that evil spirit meet the terms of the agreement».

sjuende, ber de Djevelen til å stryke dem ut fra livets bok, og innskrive dem i dødens bok. [...] For det åttende, lover de å ofre til ham [...] lover å kvele et barn for ham hver måned eller annen hver uke [...] For det niende, må de hvert år lage en gave til demonene, sine mestrer, for å unngå å bli slått av dem [...] For det tiende, plasserer han sitt merke et sted på deres kropp, slik som slaver som har rømt er merket [...] For det ellevte, når de har blitt merket avlegger de mange løfter[...].¹⁵

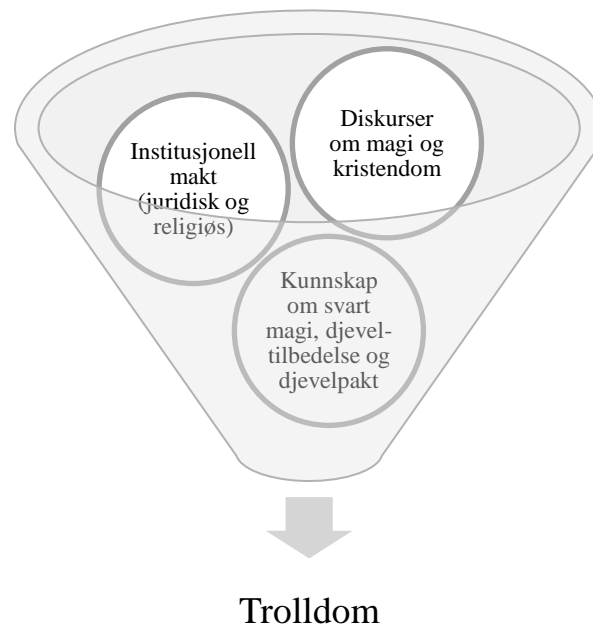
Ut i fra denne beskrivelsen mener jeg, i sammenheng med Kieckhefers (2000: 8) argument om at demonisk magi var en religionsform som vendte seg vekk fra Gud, at magi var fra den geistlige sfæren ble oppfattet som en form for antireligion: At det å inngå en pakt med Djevelen innebar ritualer som dåp, troskap og offer, som var forstått som religiøse. På samme måte som gudstilbedelse var dette praksiser som skulle være forbeholdt den «ekte» religiøse sfæren av katolsk eller protestantisk tro.

Idéen om at mennesker praktiserte magi på bakgrunn av en paktinngåelse med Djevelen, kan samtidig oppfattes som en diskursiv skillelinje mellom den folkelige forståelsen av svart magi og den lærde idéen om djeveltilbedelse. Til motsetning kan forestillingen om djevelpakt fungere som en forbindelse mellom disse to kunnskapssfærene, samtidig som det tilførte et grunnlag for den legale definisjonen av trolldom som en forbrytelse (Levack, 2006: 37). I følge Hagen (2003: 46) kan vi betrakte begrepet trolldom som et resultat av at gamle regionale forestillinger ble tolket inn i teologiske kategorier som djevelpakt med påfølgende skademagi.

Med støtte fra Levack (2006) og Hagen (2003), mener jeg dermed at trolldom var et begrep først og fremst produsert fra den geistlige sfærens forståelse av magi. Fra et foucaultiansk perspektiv kan vi nærmere beskrive trolldom som produsert ut i fra regelbruddet på den diskursive praksisen av gudstilbedelse, et regelbrudd konseptualisert gjennom idéen om djevelpakt, og som forente de diskursive praksisene av å fordømme svart magi og djeveltilbedelse. På bakgrunn av denne slutningen, mener jeg at vi kan se trolldomsbegrepet som å være dannet av følgende diskurser, maktforhold og kunnskapselementer, illustrert i figur to på følgende side.

¹⁵ «First, they deny the Christian Faith and withdraw their allegiance from God. [...] Second, he bathes them in a new mock baptism. Third, they forswear their old name and are given a new one [...] Fourth, he makes dem deny their godfathers and godmothers, both of baptism and confirmation, and assigns them fresh ones. Fifth, they give the devil some piece of their clothing. [...] Sixth, they swear alligiance to the devil within a circle traced upon the ground. [...] Seventh, they pray the devil to striket hem out of the book of life, and to inscribe them in the book of death. [...] Eighth, they promise to sacrifice to him [...] vow to strangle or suffocate for him one child every month or two weeks [...] Ninth, they must every year make som gift to the demons their masters to avoid being beaten by them [...] Tenth, he places his mark upon some part or other of their bodies, as fugitive slaves are branded [...] Eleventh, when they have been so marked they make many vows [...]».

Figur 2. Teoretisk symbiose II: Diskursobjektet trolldom



På bakgrunn av det foregående kan vi se at det gradvis skjedde en konseptuell endring av magiske forestillinger i brytningen mellom middelalderen og den tidlige moderne perioden: Fra å betrakte magi som en god eller ond hverdagspraksis, et felt for studie og forståelse, til å være praksiser nærmest synonymt med skade, vantro og djeveltilbedelse. Med andre ord oppsto det en *diskursendring om magi* som var sentral når det handlet om utviklingen og omfanget av hekseprosesser opp mot den tidlige moderne epoken.

I likhet med Ben-Yehuda (1980: 3) kan vi betrakte tiden frem til 1300-tallet som en tid hvor magi var ansett som en rutinemessig og hverdagslig praksis, der de som praktiserte magi ble ansett som gode eller onde alt etter sine hensikter. Etter 1300-tallet ble en hel systematisk teori utviklet om trolldom. Bøker ble skrevet og eksperter spesialiserte seg i denne teorien (demonologer og inkvisitorer). På den måten kan vi forstå denne diskursendringen som et analytisk skift til nyere selektive demonologiske teorier når det handlet om forståelsen av magiens virksomhet i den fysiske verden. Vi finner uttrykk for dette skiftet fra Bodins (2001[1580]: 93, egen oversettelse) demonologiavhandling:

«Ordet «magi» er persisk og betyr «vitenskap av hellige og naturlige ting». Og en «magus», eller «magiker», var ingenting annet enn en filosof. Men slik som filosofi har blitt forfalsket av

Sofistene, og visdom som er en gave fra Gud av gudløshet og idoldyrking til hedningene, har magi blitt omvendt til diabolisk trolldom».¹⁶

Til motsetning fra Ben-Yehuda (1980: 3) kan imidlertid diskursendringen, sett i tråd med Foucault, betraktes som et resultat av og en medvirkende årsak til at de europeiske samfunnene var i ferd med å entre inn i et nytt episteme, forstått som tidlig moderne tid – et episteme som var ledet av utviklingen av utdanningsentre, og et skift i kunnskapsproduksjon. Det vil si at diskurser i større grad hvilte på klassiske autoriteters skrifter som st. Augustin, og således en religiøs kunnskapsmodell fremfor en magisk modell når det handlet om tilstedeværelsen av overnaturlige krefter i den fysiske verden. Denne endringen kan videre forbindes med Kors og Peters (2001: 5-6) argument om at kristendommen ble etablert som en *felles ontologisk referanseramme* i Europa fra 1100-tallet. I følge dem hadde det ikke eksistert en systematisk og omfattende universell ontologi som var så utviklet og gjennomgående i sine beskrivelser av skapelsen som den til Aquinas og andre akademiske filosofer før 1200-tallet – en ontologi som tilførte idéene om demoner og hekser en logisk og konsis plass innenfor den kristne læren.

I et foucaultiansk perspektiv kan vi imidlertid omtale dette som en endring der kristendomsregimet fikk en sterkere og videre posisjon i de europeiske samfunnene. På den måten fikk de tradisjonelle idéene om skadebringende magi en forståelig ramme gjennom det geistlige begrepet om trolldom. Det vil si at det ikke lenger handlet om uspesifiserte overnaturlige krefter, eller astrale sfærer, men i stedet om det gjensidige forholdet mellom Gud og Djevelen. Dette anser jeg som en mulighetsbetingelse for produksjonen av trolldom som et diskursobjekt, med tanke på at det var den kristne doktrinen som la føringene for hvordan magiske praksiser skulle bli forstått og anvendt. Med andre ord var det normene, verdiene og verdenssynet – regelsettet – til kristendommen som i stor grad skapte og styrte de sannferdige diskursene om magi fra slutten av middelalderen.

Trolldomsdiskursen tilknyttet hekseprosessene kan dermed oppfattes som å ha vokst ut i fra både en forening og konflikt mellom sannhets- og praksisregimene av kunnskapsmodellene magi og kristendom. Diskursobjektet trolldom kan derav betraktes som skapt ut i fra det gjensidige forholdet mellom lærd- og populærkunnskap, med tanke på de diskursive praksisene av å fordømme djeveltilbedelse og svart magi. På den måten var trolldoms-

¹⁶ «The word «magic» is Persian and means «science of divine and natural things». And a «magus», or «magician», was nothing other than a philosopher. But just as philosophy has been adulterated by the Sophists, and wisdom, which is a gift from God, by the impiety and idolatry of the pagans, so has magic been turned into diabolical witchcraft».

diskursen samtidig plassert i spenningsfeltet mellom de to kunnskapssfærene. I et gjensidig forhold med trolldomsdiskursen kan vi nærmere forstå hvordan heksen ble produsert som et diskurssubjekt gjennom ulike former for makt. Dette er forbundet med den demonologiske teoretiseringen om trolldom fra 1400-tallet, og det kontekstuelle aspektet ved reformasjonen på 1500-tallet.

En kollektiv identitet

I følge Hagen (2003: 56) var året 1487 et epokegjørende stadium når det handlet om den lærde diskursen om trolldom. Det året ble den demonologiske avhandlingen *Malleus Maleficarum* utgitt. Boken er skrevet av dominikanermunken Kramer (2009 [1487]), og er på norsk kjent som *Heksehammeren*. Hagen (2010: 18) påpeker at dette omfattende verket er et symbol på at trolldomstroen var i ferd med å vinne frem blant den lærde eliten i Europa. I tillegg til en intellektuell forståelse av fenomenet, gav skriften en juridisk veiledning til hvordan myndighetene og kirken skulle bekjempe denne angivelige nye og ekspanderende trusselen. I følge Hagen (2010: 18) handlet ikke originaliteten til verket om at den tilførte vesentlige nye innsikter, men i stedet at forfatteren systematisk sammenfattet all den kunnskapen som de lærde hadde om trolldom. På den måten ble det lagt opp til en helhetlig forståelse av heksens og trolldommens vesen, og hevet forbrytelsen opp til et langt alvorligere nivå enn tidligere.

I likhet med Kramers (2009 [1487]) bok fantes det flere sentrale trolldoms-avhandlinger som ble utgitt i løpet av den tidlige moderne perioden. I følge Levack (2006: 56) var flere bøker som fulgte etter *Heksehammeren* mye mer fullstendige i sine beskrivelser av trolldomsfenomenet, som verkene til Remy (1970 [1595]), del Rio (2009 [1599-1600]), Boguet (1602, i Levack, 2004), Guazzo (1988 [1608]) og Bodin (2001 [1580]). De demonologiske verkene, både forankret i katolsk og protestantisk tro, behandler spørsmål vedrørende realiteten av demoner og hekser i den fysiske verden, hvordan deres interaksjon med hverandre foregår, hvilke farer dette utgjør for enkeltmennesket og samfunnet, og hvordan identifisere hekser og straffe slike personer tiltalt for trolldomsutøvelse. Den demonologiske læren er dermed sammensatt av ulike undersøkelser av bevisførselen for at magi, trolldom og hekser eksisterer i den fysiske verden. Bevisene demonologene legger frem for at trolldom og hekser eksisterer er ofte tilknyttet ulike tilståelser eller vitneerklæringer fra forskjellige rettsaker. Dette kan vi blant annet se i relasjon til Boguets demonologiavhandling,

A discourse on witches (1602, i Levack, 2004: 78-81), som bygger på hans erfaringer fra ulike hekseprosesser i Bourgogne hvor han var en av dommerne (Levack, 2004: 77).

I følge Williams (2013: 75) er disse tekstene et resultat av både den teologiske og juridiske forståelsen av magi og trolldom, og var sentrale bidrag i ulike hekseprosesser. I tillegg kan læren bli forstått som en utforskning av realiteten av demoner som vitenskapelige, sosiale og teologiske fenomen, sett ut i fra en kunnskap om trolldom og hekser. Fra et foucaultiansk perspektiv kan vi dermed betrakte demonologien som en sannferdig diskurs. Det var således en diskurs som både kom fra og søkte mot de institusjonelle og styrende praksisene til den katolske og protestantiske kirken, og hvor formålet var å stadfeste sannheten om magi, demoner og heksers eksistens i den materielle virkeligheten.

Ettersom den lærde trolldomsdiskursen i stor grad var forankret i forestillingen om djevelpakt, var trolldom forstått som syndige handlinger. I henhold til Kramer (2009 [1487]: 228) var praktiseringen av trolldom den verste synden av alle. Magikere ble dermed i større grad ansett som kjettere eller apostater innenfor denne lærde diskursen om trolldom, enn hva de tidligere hadde blitt. I tråd med Kramer definerer samtidig del Rio (2009 [1599-1600]: 76, egen oversettelse) magikere som apostater, kjettere og syndere på følgende måte:

«Om magikere forkaster sin tro, er de apostater. Om de på den andre siden ikke forkaster den i sin helhet, på den måten at de tror at de skylder slik tilbedelse til Djevelen eller at Djevelen har makten til å gjøre ting den katolske troen sier at han ikke kan, da er de kjettere. Men om de kun later som å gjøre alt dette er de heller ikke apostater eller kjettere, men dødelige og alvorlige syndere fordi de tilber onde ånder på sin egen måte».¹⁷

Perkins (1608, i Levack, 2004: 95, egen oversettelse) går her videre og definerer hekser på følgende måte: «En heks er en magiker, som enten gjennom en åpenlys eller hemmelig allianse, med vilje og frivillighet samtykker i å bruke hjelpen og assistansen til Djevelen i arbeidet av under».¹⁸ Bodin (2001[1580]: 45, egen oversettelse) støtter seg til dette og skriver: «En «heks» er en som vitende forsøker å oppnå noe gjennom diabolske midler».¹⁹ Hekser var således oppfattet som mennesker som handlet med overlegg, og ikke ut i fra ignoranse slik praktiseringen av demonisk magi først var forstått. Dette mener jeg kan knyttes til idéen om djevelpakt. Det vil si at forestillingen ledet til en forståelse om at mennesker som praktiserte

¹⁷ «If magicians cast away faith, they are apostates. If, on the other hand, they do not throw it away entirely, in as much as they believe they owe such worship to the Devil, or that the Devil has power to do things the Catholic faith says he cannot do, then they are heretics. But if they merely pretend to do all this, they are neither apostates nor heretics but mortal and very grave sinners because then they worship the evil spirit of their own accord».

¹⁸ «A witch is a magician who either by open or secret league wittingly and willingly consenteth to use the aid and assistance of the Devil in the working of wonders.»

¹⁹ «A «witch» is one who knowingly tries to accomplish something by diabolical means».

trolldom vitende engasjerte seg i en avtale med Djevelen. Bodin (2001[1580]: 45, egen oversettelse) argumenterer for dette på følgende måte:

«[...] Jeg brukte ordet vitende, siden det er sant at feilaktigheter ikke kan involvere samtykke slik loven uttrykker, så en syk person som i god tro bruker diabolske formuleringer, gitt til ham av en heks som han trodde var en hederlig mann, er ikke en heks, for dette handler kun om ignoranse. Men dette stemmer ikke om heksen erklærer det til ham, eller påkaller onde ånder i hans tilstedeværelse, som de noen ganger gjør».²⁰

På bakgrunn av uttalelsene til Bodin (2001[1580]) og Perkins (1608, i Levack, 2004) mener jeg at parallelt med diskursendringen om magi som fant sted i brytningen mellom middelalderen og den tidlige moderne perioden, skjedde det samtidig en diskursendring av subjektet heks. I likhet med det tradisjonelle bildet av magiske praksiser, kunne personer som praktiserte magi før bli ansett som gode eller onde ut i fra sine handlinger. Den «nye» forestillingen om hekser forbundet med hekseprosessene handlet imidlertid om en overbevisning om at de var grunnleggende onde og som bevisst handlet ut i fra faretruende metoder for både individ og samfunn. Hekser var heller ikke kun mennesker som praktiserte skadebringende magi gjennom diabolske midler, men samtidig individer som viste forakt for den kristne tro. For demonologer som del Rio (2009[1599-1600]: 27 og 29, egen oversettelse) var dermed ikke faren ved trolldom kun tilknyttet de fysiske skadene hekser kunne frembringe, men var samtidig forbundet med en svekkelse av den kristne tro:

«Hovmodet og ondskapen til Guds fiender er økende. De har tusen måter å gjøre skade på, og bruker utallige våpen i mot menneskeheten, hvor magi er den mest dødelige. Bøker om magi har så langt, og for ulike grunner, vært tilfredsstillende. Noen har vært i strid med tro, moral og sannhet, og er støtende å lese; andre er svake i substans, eller utydelige og ikke-metodiske. [...] Det (les: boken min) viser hvor omfattende magi har blitt i nyere tid. Onde ånder herjer, søker etter å ta eierskap i tåpelige og misledede sjeler. Aldri har der vært så mange hekser som i dag, og hovedgrunnen til dette er svakheten av og forakten for den katolske troen. [...] Denne boken er et våpen i denne krigen».²¹

²⁰ «[...] I used the word «knowingly», since it is true that error cannot involve any consent, as the law states, so that a sick person who in good faith uses a diabolical formula given to him by a witch whom he thought was an upright man, is not a witch, for he has just cause for ignorance. But this is not so if the witch declares it to him, or invokes evil spirits in his presence, as they sometimes do».

²¹ The pride and malice of God's enemies are increasing. They have thousand ways of doing harm and use innumerable weapons against humanity, of which magic is the most deadly. Books about magic have, so far and for various reasons, been unsatisfactory. Some have been contrary to faith, morals, and truth, and offensive to read; others, thin in substance or obscure and unmethodical. [...] It shows how widespread magic has become in recent times. Evil spirits are on the loose, seeking to take possession of foolish and deluded souls. Never have there been as many witches as there are today, and the main reason for that is the faintness of and contempt for the Catholic faith. [...] This book is a weapon in that war».

I et foucaultiansk perspektiv kan vi dermed si at heksen ble tildelt en subjektposisjon i den lærde diskursen om trolldom. Nærmere bestemt var den institusjonelle makten til den protestantiske og katolske kirken medvirkende i å definere og produsere heksen som et diskurssubjekt. Det vil si at diskurssubjektet heks grep over en identitet for mennesker oppfattet som frafalne fra den kristne tro, og var på den måten forankret i en kunnskap om magiske forestillinger som et opposisjonelt eller feilaktig verdenssyn til kristendommen. I likhet med objektet trolldom kan subjektet heks betraktes som plassert i et krysningspunkt mellom sannhets- og praksisregimene magi og kristendom.

Det er imidlertid problematisk å si at troen på trolldom og hekser var selvsagt for hele befolkningen i den tidlige moderne perioden, og samtidig vanskelig å si at alle delte den samme troen på trolldom, spesielt med tanke på forholdet mellom lærd- og populærkunnskap. Slik kan vi forstå den demonologiske læren i opposisjon til de som hadde skeptiske motforestillinger til slike idéer, samt folkelige forestillinger om magi. I følge Levack (2006: 63) var legen Johan Weyer den mest kjente av 1500-tallets kritikere til hekseprosessene. Formålet til hans bøker, *De praestigiis Daemmonum* (1563) og *De Lamiis* (1582), var å vise at kvinner som tilsto å ha praktisert trolldom led av illusjoner og burde derfor ikke bli rettslig forfulgt. I sin sak støttet Weyer seg til medisinsk kunnskap, og hevdet at det antatte fenomenet svart magi kunne forklares av naturlige og medisinske årsaker, og at tilståelser fra antatte hekser om diabolske aktiviteter var i stor grad en effekt av den kvinnelige livmorssykdommen melankoli. Vi kan dermed vise til et tredje sannhets- og praksisregime forbundet med diskursen om trolldom, nærmere bestemt kunnskapssystemet av medisin – eller det som i dag kan defineres som starten på det *moderne vitenskapsregimet*.

Samtidig fantes det et uklart skille mellom tradisjonen av lærd kunnskap og populærkunnskap, med tanke på at medlemmer av den lærde eliten også deltok i populærkulturen i sitt hverdagsliv, og at demonologene i stor grad trakk på historier fra folkemunne. Videre hadde populærkulturen, inkludert magiske forestillinger, integrert flere elitistiske idéer opp gjennom historien (Bever, 2013: 58). Dermed, selv om demonologien trakk på flere elementer fra den skriftlige tradisjonen fra antikken og middelalderen, var de fleste av egenskapene tilskrevet heksen forankret i populærmagiske tradisjoner (Bever, 2013: 51). Det som imidlertid er forskjellig var vektleggingen av Djevelens makt i relasjon til skadebringende magi. I blant den generelle befolkningen ble faren ved svart magi anerkjent (Williams, 2013; Hagen, 2003), men de tilskrev nødvendigvis ikke makten til Djevelen blant slike farer (Levack, 2006: 59). I følge Bever (2013: 50-51) relateres dette til at selv om idéen om diabolisme hadde en nøkkelrolle i hekseprosessene, startet de fleste rettsakene ut i fra anklagelser forankret i

populærkunnskapen om svart magi. Anklagelser om djeveltilbedelse og djevelpakt, var aspekter som ofte ble introdusert på et senere stadium i rettsakene.

Sannhetsproduksjonen fra den demonologiske læren sto dermed i stadige forhandlinger med motforestillinger fra den skeptiske tradisjonen og folkelige idéer om magi. På den måten var nødvendigvis ikke hekseprosessene kun endepunktet til den makt- og kunnskapsproduksjonen som dannet troen på trolldom og hekser til en tro på straffbare forhold i samfunnet, men var samtidig diskursive felt som videre engasjerte forhandlinger mellom den lærde teoretiseringen og folketroen.

Med tanke på Kramers (2009 [1487]: 228) og del Rios (2009 [1599-1600]: 76) utsagn om trolldom som syndige handlinger og forvisning av den kristne tro, er det nærliggende å ta de reformative idéene på 1500-tallet i betraktning. I følge Clark (2002: 116) kan vi forstå reformasjonen som et omfattende dogmatisk, liturgisk og geistlig fenomen, og derav som en endringsprosess i forhold til hverdagslig atferd og moralsk disiplin. Det omhandlet både idéer om seksualitet, reguleringer av familielivet og språkkoder, eller generelt sett alt som omfavnet normer, verdier og manerer. I tillegg inkluderte denne endringsprosessen folkelige idéer om lykke og ulykke, med tanke på å forsikre seg lykke og unngå ulykke, og om hvordan en skulle forholde seg til ulykke når det inntraff. I følge Clark (2002: 116) reiste dette spørsmål som traff hjertet av datidens spiritualitet. Populærkunnskap om magi fikk på den måten en sentral posisjon innen reformasjonsdiskursen. For både protestantiske og katolske prester handlet ikke den reelle faren av trolldom, slik som all ulykke, om den umiddelbare fysiske skaden, men i stedet om muligheten individet fikk for religiøs forbedring.

Ulykke, trolldom og motgang var dermed betraktet fra den geistlige sfæren som en test eller en straff fra Gud, der de mente at den rette responsen til dette var å reflektere over tro og synd, bevege seg videre til anger og deretter søke religiøs hjelp. Denne typen geistlige argumenter kan vi finne i ulike reformasjonstekster (Clark, 1997: 445-525), der i blant reformisten Calvin som argumenterer som følgende (1555, i Kors og Peters, 2001: 268, egen oversettelse):

«For hvilken synd det er at menn forlater Gud og gir seg selv over til Satan. Må de ikke falle inn i grusom forvirring? Ja, for etter Satan har besatt oss og stoppet våre øyne, og Gud har trukket tilbake sitt lys fra oss, slik at vi er blottet for hans hellige ånd og mangler all fornuft, følger det uendelig misbruk uten ende eller mål. Og mange hekserier kommer fra denne tilstanden. Mange utrolige ting er rapportert om hekser. Og faktisk når vi hører dem omtalt, må vi ikke bare mislike dem, men også være sorgfulle i våre hjerter, ja, og hårene på våre hoder burde reise seg når vi møter dem. Men vi må også huske på at de er Guds hevn over slike som har forlatt ham. Og at deres tilstand bør være grunn for oss til å være i dyp respekt

og frykt; la oss lære å ikke friste vår Gud, heller ikke å leke med ham, siden vi ser at menn blir så uoppdragne etter de en gang har vendt seg vekk fra den rette stien».²²

Reformative idéer hadde et sterkt fokus på personlig gudfryktighet og renhet i relasjon til en høyere bevissthet om Djevelens tilstedeværelse i den fysiske verden. I likhet med Calvin kan denne typen idéer samtidig knyttes til den protestantiske reformisten Martin Luther (Levack, 2006: 112-114). Luther ønsket å forbedre relasjonen mellom mennesker og Gud, gjenopplive det religiøse engasjementet og introdusere bibelske normer for atferd (Waite, 2013: 488). Han reetablerte realiteten av Djevelen i søket etter menneskers sjeler, der han henviste til sitt personlige møte med «den onde», og advarte at den fysiske og åndelige verden var under Djevelens innflytelse (Levack, 2006: 112). Luther fryktet ikke kun for seg selv, men samtidig for en syndefull menneskehet. Han antydte ikke at kun trolldom var kjetteri, men at alt kjetteri og alle falske bibelske fortolkninger var en form for trolldom (Kors og Peters, 2001: 259-261).

På den måten oppfordret det lutherske og kalvinistiske synet på Djevelen til en større vektlegging av det kjetterske aspektet i trolldomsdiskursen i stedet for det magiske (Levack, 2006: 113). I tillegg publiserte kirkemenn fra både protestantismen og katolisismen prekener og avhandlinger som tok for seg det de betraktet som den rette responsen til trolldom, der tro, synd og forsoning var viktige ingredienser i forståelsen og handteringen av faren ved trolldom (Clark, 2002: 117). I den forbindelse kan vi i tråd med Kors og Peters (2001: 260) forstå Luther og Calvin sine reformative idéer som bidragsytere til en utvidet kunnskapsramme i den lærde trolldomstroen. Guazzo (1988[1608]: 98, egen oversettelse) argumenterer i denne retningen om at det ikke kun handlet om synden til de antatte heksene, men også at «vanlige» menneskers synd var avgjørende for at hekser stilte en trussel:

«Det er ikke til å undres over at hekser er overalt for å være fryktet: for selv om de ikke har en uendelig makt for å skape lidelse til hvem som helst de ønsker [...] er våre synder, når Gud ønsker, ofte nok til å gjøre oss til offer for deres ondskap. For ingen er så hederlige i livet og fri fra synd [...] ingen er så sikre for å være fri fra all frykt om skade fra de onde. Våre daglige

²² «For what a sin it is, that men should forsake God and give themselves over to Satan. Must they not fall into horrible confusion? Yes, for after Satan has possessed us once and stopped our eyes, and God has withdrawn his light from us, so that we are destitute of his holy spirit and devoid of all reason, then there follow infinitive abuse without end or measure. And many sorceries come from this condition. Many incredible things are reported of Sorcerers. And truly when we hear them spoken of, we ought not only dislike them, but also to be sorrowfull in our hearts, yes, and the very hairs of our heads ought to stand up when we encounter them. But we must also keep in mind that they are the vengeances of God upon such as have forsaken him. And their state may be a reason for us to remain in awe and fair; let us learn not to tempt our God, nor to play with him, since we see men become so brutish after they have once turned away from the right path».

erfaringer er bevis nok på at de fleste av oss er eksponert til ingen mild fare i denne retningen».²³

I denne sammenhengen argumenterer Levack (2006: 114) for at en av de mest fremtredende kjennetegnene med den reformativ perioden var den evangeliske anmodningen fra protestantiske og katolske prester om at alle kristne, lærde og ulærde, skulle lede et eksemplarisk moralsk liv og å være ansvarlig for sin egen frelse. Den reformativ perioden kan slik oppfattes som en kristning av den europeiske befolkningen, hvor det ble stilt krav om å lære seg elementene i den sanne kristne troen og de rette formene for tilbedelse. Den antatte praktiseringen av trolldom sto på den måten i mot de reformativ anmodningene.

I følge Levack (2006: 117) var formålet til instruksjonene å rense troen gjennom en bekjempelse av det som ble forstått som overtroiske praksiser, eliminere rester av paganismen og undertrykke magiske forestillinger. Denne typen kampanjer mot populærmagi kan bli sett ut i fra demonologiske tekster til protestantiske pastorer som Perkins (1608, i Levack, 2004: 95-98), der han betrakter «gode hekser» for å være enda farligere enn sine ondskapsfulle motparter (Levack, 2006: 117). Dette gjenspeiles samtidig i den norske trolldomsloven fra år 1687, som inkluderer strafferettslige følger for praktiseringen av «kunster» uavhengig av om det innebærer å skade andre mennesker.

Ut i fra den demonologiske teoretiseringen, og tolkningene til Kors og Peters (2001), Clark (2002), Levack (2006) og Waite (2013) av den reformativ perioden, mener jeg at idéene om trolldom og hekser i den tidlige moderne perioden var forankret i en prosess om å skape en *kollektiv identitet* – der tesen om en ren og sannferdig kristen befolkning sto i sentrum. I relasjon til Foucault kan kunnskapen om (skade)magi, diabolisme, synd og ulykke innenfor disse diskursene, oppfattes som å ha vært aktive komponenter i å produsere subjektet heks som en *motidentitet*. Nærmere bestemt kan vi forstå at subjektet heks ble definert ut av samfunnet i de lærdes forsøk på å etablere en normalitet og moralsk orden ledet av den kristne doktrinen. Dette gjenspeiler seg i de demonologiske diskusjonene fra blant annet Bodin (2001[1580]) og Guazzo (1988[1608]), hvor vi kan se et tydelig skille mellom «oss; de rettroende» og «dem; heksene».

I dette ønsket om å skape en felles kristen identitet fra den demonologiske og reformativ teoretiseringen og forkynnelsen, kan vi se at produksjonen av diskurssubjektet

²³ It is not to be wondered at that witches are everywhere to be feared: for although they have not an infinite power of doing ill to whomsoever they wish [...] yet our sins, when God wills, often make us the victims of their malice. For no one is so upright of life and free from sin [...] no one is so secure as to be free from all fear of injury by the wicked. Our daily experience is proof enough that most of us are exposed to no light danger in this direction».

heks skjedde gjennom pastorale maktforhold. Når Foucault (2000: 333) hevder at denne maktformen er forbundet med en sannhetsproduksjon om individet selv, mener jeg at produksjonen av diskurssubjektet heks ikke nødvendigvis kun omhandlet en tro på magi og diabolisme, men at heksen var forankret i en underliggende produksjon om det ekte eller sannferdige individet. På den måten kan vi se hekseprosessene som en medvirkende praksis i en større disiplinering- og normaliseringsprosess, i en tid hvor ønsket om å skille seg fra gamle paganistiske idéer og tradisjoner sto sterkt. Dette forbinder jeg til idéen om *sabbat*.

Hagen (2003: 45) påpeker at et av de mest sentrale trekkene ved folketroen var heksen som en individuell skikkelse, eksempelvis konkretisert gjennom forestillingen om den onde naboheksen. I den lærde sfæren kan hekser imidlertid betraktes som et kollektivt fenomen ut i fra denne forestillingen om sabbat. Fra vitneforklaringer i rettsaken mot den 73 år gamle mannen Petri Daguere, henrettet for å være heks, beskriver de Lancre (1612, i Levack: 2004:105-106, egen oversettelse) sabbaten som følgende:

«[...] han sa at sabbaten ble avholdt nesten alltid omkring midnatt, i et veikryss, som oftest en onsdag eller fredags natt: At Djevelen lette etter den mest stormfulle natten han kunne finne, slik at vinden og stormen kunne bære deres pulver lengre og mer oppfarende: At to fremstående Djevler ledet disse sabbatene, den store Negro som var kalt mester Leonard, og en annen liten djevel som noen ganger erstattet mester Leonard, og som de kalte mester Jean Mullin: At de elsket den store mesteren, og etter alle hadde kysset hans bakende, var der om lag 60 personer som danset uten deres kapper, rygg til rygg, alle med en stor katt festet nederst på deres skjorter, deretter danset alle helt nakne. [...] Dette er ikke kun spill og dans, det er handlinger av incest og andre grusomme forbrytelser [...]».²⁴

Denne typen beskrivelser finner vi samtidig fra Guazzo (1988 [1608]: 33-40) og del Rio (2009 [1599-1600]: 92-94): Beskrivelser som innebefatter forestillinger om barnedrap, «uanstendige» seksuelle handlinger og hvor manipulative og farlige hekser kan være når de forsøker å snike seg vekk i fra hjemmet for å delta på slike nattlige samlinger av sabbater. Gjennom denne kunnskapen om sabbat innebefattet de lærdes tro på hekser en forståelse av hekser som en *kollektiv motidentitet*, i møte med den kollektive identiteten «de kristne». Den angivelige trusselen av hekser handlet dermed ikke om en avgrenset gruppe mennesker, men i

²⁴ «[...] he said that the Sabbath was held almost always around midnight, at an intersection, most often on Wednesday or Friday night: That the Devil looked for the stormiest night he could find, so that the winds and the storms would carry their powders further and more impetuously: That two notable Devils would preside at these Sabbaths, the great Negro who was called master Leonard, and another small devil that Master Leonard sometimes substituted in place of himself, whom they call mater Jean Mullin: That they loved the Great master, and that after everyone had kissed his backside, there were around sixty who would dance without their cloaks, back to back, each with a large cat attached to the tail of their shirt, then they would dance completely naked. [...] These are not at all games and dances, they are acts of incest and other hideous crimes [...]».

følge Boguet (1602, i Levack, 2004: 78) om tusenvis av hekser som formerte seg som mark i hagen. Dette kan knyttes til det betydelige fokuset på seksualitet i den lærde diskursen om trolldom. Produksjonen av diskurssubjekt heks rettet seg dermed ikke kun mot en tro på skadebringende magi og diabolisme, men også mot normative oppfatninger av *kjønn*, *kropp* og *seksualitet* i søket etter det sannferdige individet.

Den umoralske kroppen

Et gjennomgående argument i den demonologiske læren var at kvinner var mer mottakelige for demoniske fristelser enn menn. Argumentet var forankret i forestillingen om at kvinner var moralsk svakere enn menn, og dermed at kvinner hadde større sannsynlighet for å gi etter for denne typen fristelser. Denne idéen, som i følge Levack (2006: 145) kan dateres tilbake til de tidligste dagene av kristendommen, er i stor grad uttrykt i Kramers (2009 [1487]) demonologiavhandling, men finnes samtidig i flere andre demonologiske tekster.

Kramer (2009 [1487]: 164-170) påpeker at det er tre egenskaper som forklarer hvorfor de fleste hekser er kvinner: Kvinner har svakere tro, svakere vilje og er mer kjødelige enn menn. I følge Kramer (2009 [1487]: 164) søker demoner ut mennesker som er usanne i sin tro, og det er derfor naturlig at kvinner oftere faller for djevelens fristelser. Det er særlig historien om Eva fra det gamle testamentet, der hun viser svakhet i sin tro til Gud ved å spise eplet, som er hans begrunnelse på hvorfor den kristne troen kan være «ødelagt» i mange kvinner. Kramer (2009 [1487]: 164-165) fortsetter å knytte relasjonen mellom kvinner og trolldom i henhold til kvinners intellektuelle underlegenhet. Han påstår at når det gjelder intellektet, og særlig med tanke på forståelsen av spirituelle spørsmål, virker det som at kvinner tilhører en annen art enn menn. Kvinner mangler ofte autoritet og fornuft, og er dermed som barn med trivielle synspunkt.

Fra dette hevder Kramer (2009 [1487]: 169) at kvinnen er et ufullstendig vesen. Det er spesielt den umettelige kjødelige lysten som er den mest fremtredende egenskapen hos kvinner, og derfor er deres trolldomshandlinger forankret i besudling av den seksuelle akten og fordervelsen av fosteret. Kramer (2009 [1487]: 169) påpeker at hadde det ikke vært for ondskapen til kvinner, og deres trolske handlinger, hadde verden vært uten farer. Hadde ikke kvinnen eksistert, kunne menn samhandlet med gudene. Derfor konkluderer Kramer (2009[1487]: 170, egen oversettelse) med følgende påstand:

«Alt er forankret i en kjødelig lyst som er umettelig hos dem (les: kvinnene), og derfor går de til og med i lag med demoner for å tilfredsstille sine lyster. Flere beviser kan bli fremlagt, men for intelligente menn er det trolig liten tvil om at flere kvinner enn menn er blitt besudlet med kjetteriet trolldom. Derfor, i sin konsekvens, bør det ikke bli kalt kjetteriet til magikerne, men kjetteriet til heksen for å navngi det mest fremtredende elementet. Velsignet være den Høyeste, som frem til i dag har bevart det mannlige kjønn fra slik vanærende atferd, og skapte menn til å være privilegerte, siden Han ønsket å være født og lide på vår vegne i skikkelsen av en mann».²⁵

Denne forestillingen om kvinner som kjødelige og seksuelt aktive medlemmer av befolkningen var gjennomgripende i middelaldersk og tidlig moderne europeisk kultur (Levack, 2006: 145). Forståelsen av kvinner som seksuelt aggressive fikk i følge Levack (2006: 145) sterkest støtte fra den geistlige sfæren, spesielt munkene, som betraktet kvinner som seksuelle fristerinner. Likevel var ikke denne idéen kun forbeholdt den religiøse sfæren. Bodin argumenterte også for at kvinner var 50 ganger mer sannsynlige enn menn til å bli dratt inn i Djevelens fristelser, på bakgrunn av deres sterke dyriske appetitt og kjødelighet (Rowlands, 2013: 457). I tillegg hevdet Boguet (1602, i Levack, 2004: 80) at Djevelen bruker som regel kvinner, fordi han vet at kvinner elsker kroppslig nytelse, og at han får sin troskap fra kvinner på denne måten. Dessuten påstår han at det ikke er noe annet som gjør kvinner mer underdanige og lojale til en mann, enn om han misbruker hennes kropp. Remy (1970[1595]: 56) argumenterer på samme måte, og hvor han hevder at kvinner utgjør majoriteten av hekser.

Samtidig som at trolldomsdiskursen i stor grad omhandlet forestillinger om hva som var gode og dårlige handlinger, hva som var en god eller dårlig person, mener jeg at diskursen trakk videre på det dikotomiske skillet mellom forestillinger om den gode mannen og den dårlige kvinnen – samt ulike idéer om den gode og dårlige kvinnen. I sammenheng med at den lærde forståelsen av hekser kan betraktes som å være tilknyttet et søk om hva det sannferdige individet handlet om, strakte dette søket samtidig over spørsmål om sosialt akseptert kjønnsatferd. Slik mener jeg at vi kan betrakte diskurssubjektet heks som en medvirkende kunnskapskomponent i datidens forståelse av kjønn og seksualitet. Den demonologiske teoretiseringen om kvinner som hekser sammenfaller kanskje med den høye andelen kvinner blant personene tiltalt for trolldom (Rowlands, 2013: 449).

²⁵ «Everything is governed by carnal lusting, which is insatiable in them and for this reason they even cavort with demons to satisfy their lust. More evidence could be cited here, but for intelligent men it appears to be reasonably unsurprising that more woman than men are found to be tainted with the Heresy of sorceresses. Hence, and consequently, it should be called the Heresy not of Sorcerers but of Sorceresses, to name it after the predominant element. Blessed be the Highest One, Who has, down to the present day, preserved the male kind from such disgraceful behavior, and clearly made man privileged since He wished to be born and suffer on our behalf in the guise of a man».

Selv om Kramer (2009 [1487]: 170) presenterer en bestemt forståelse om at hekser som regel er kvinner, var det i andre og senere demonologiske verk diskutert at menn kunne være hekser – og deriblant hvilke menn som var hekser. Boguet (1602, i Levack, 2004: 80) skriver at mannlige hekser er i like stor grad avhengig av kroppslig nytelse som kvinnelige hekser, og at Djevelen fremstår som kvinner for mennene. Samtidig påpeker Remy (1595, i Levack, 2004: 83) at menn som er svekket av besvær og bekymringer i livet er mer mottakelige for Djevelens fristelser enn de som ikke er det. I likhet med oppfatningen av at kvinner var mer sannsynlige for å være hekser, fordi kvinner var som regel mer umoralske og svakere enn menn, var dette samtidig en egenskap tilskrevet menn forstått som hekser. Teoretiseringen om hekser innenfor den demonologiske læren grep dermed samtidig over ulike diskursive konstruksjoner om hva maskulinitet handlet om, enten gjennom direkte argumentasjon, eller som å stå i et gjensidig forhold med produksjonen av feminitet.

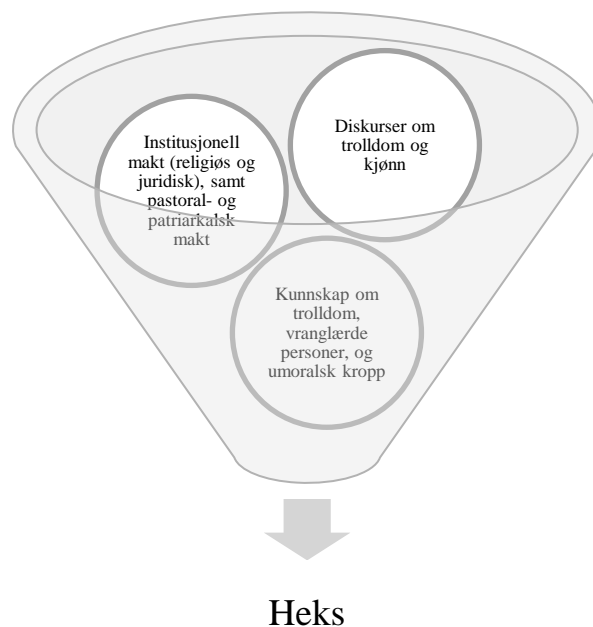
På bakgrunn av den demologiske teoretiseringen kan vi betrakte diskursen «kvinner som hekser» som en diskurs ført av menn, og dermed at det var menn som var aktive i defineringen av mannlighet og kvinnelighet innenfor den lærde diskursen om trolldom. Det at menn førte de offentlige diskursene var imidlertid ikke kun et anliggende for den demonologiske læren, men et gjennomtrengende forhold i den tidlige moderne kulturen. Det vil samtidig si at produksjonen av diskurssubjektet heks var forbundet med en patriarkalsk maktstruktur, ledet av pastorale maktforhold. Nærmere bestemt ledet de patriarkalske og pastorale maktforholdene en sannhetsproduksjon om at hekser var som regel kvinner, og at menn sett på som hekser var tilknyttet de samme egenskapene forstått som feminine kvaliteter i den tidlige moderne perioden.

Slike lærde forestillinger om kjønn var samtidig synlig blant den generelle befolkningen, men til forskjell fra den lærde elitens oppfatning om heksen som en umoralsk person var den folkelige hekseskikkelsen ofte en person som arbeidet med urter, salver og lignende aktiviteter. Når det som regel var personer i lokalsamfunnet som anklaget hverandre for å være hekser, kan kvinners posisjon i samfunnet som den omsorgsgivende være en av grunnene til at trolldomsanklagelsene oftere falt på kvinner (Levack, 2006: 146). Her kan det vises til en sammenheng mellom trolldomsanklagelser og nødvendigheten for å avdekke årsak-virkningsforhold, i den grad at situasjoner oppsto i lokalsamfunnet (død, avlingssvikt, syke husdyr etc.) – et forhold som var plassert nærmere tankegangen i magiregimet fremfor kristendomsregimet.

De lærde konstruksjonene av kjønn og seksualitet inkluderte samtidig forestillinger om kropp. Kramer (2009 [1487]: 164-165) hevder at kvinners trolske handlinger er forbundet

med kvinners kroppslige former, deriblant deres forvriddede byste. Kramer (2009 [1487]: 164-165) ledet dermed en diskurs med utgangspunkt i en kunnskap om at mannskroppen var den «rette» kroppen. Følger vi hans argumentasjon er kvinnekroppens «deformasjoner» bevis på at det var en umoralsk kropp. Når vi leder det videre til et foucaultiansk perspektiv kan vi begripe dette forholdet gjennom kroppens diskursive og ikke-diskursive aspekter. Det vil si at produksjonen av subjektet heks skjedde i et gjensidig forhold mellom diskursive og ikke-diskursive praksiser. Nærmere bestemt var de diskursive praksisene vedrørende forståelsen av kjønn, kropp og seksualitet i den tidlige moderne epoken, sammen med kroppens ikke-diskursivitet i dens fysiske utforming, sentrale elementer i produksjonen av subjektet heks. Av den grunn kan vi i likhet med hekseprosessene samtidig forstå «heksekroppen» som et diskursivt felt – et sentrum hvor ulike idéer om kjønn, kropp og seksualitet innskrev seg gjennom patriarkalske og pastorale maktforhold, og var medvirkende i å definere sannheter om hekser, kvinner og menn. Diskurssubjektet heks kan dermed oppfattes som å ha blitt produsert gjennom følgende diskurser, maktforhold og kunnskapselementer, illustrert i figur tre.

Figur 3. Teoretisk symbiose III: Diskurssubjektet heks



Forståelsen av og enheten kropp fikk dermed en sentral posisjon i forhold til identifiseringen av hekser. En av de forestillingene knyttet til bevisføring på at mennesker hadde inngått en pakt med Djevelen, og således var hekser, var idéen om djevelmerke. Remy (1970 [1595]: 9)

hevder at Djevelen merker og forseglar de personene som han reklamerer som sine egne, og hvor dette merket blir plassert på den delen av kroppen som var velsignet av presten den gang de ble døpt – et sted helt uten blod og følelse. Dette er for han et sikkert bevis på skyld, og et grunnlag for videre undersøkelser og anvendelsen av tortur. Remy (1970 [1595]: 9-10, egen oversettelse) «beviser» dette på følgende måte:

«I Porrentruy (30. okt. 1590) [...] var Claude Bogart i ferd med å bli fremstilt for tortur, og slik tradisjonen er har hun fått sitt hode barbert. Et arr på toppen av pannen var sådan tydelig brakt frem i lyset. Deretter mistenkte dommeren sannheten, nemlig at dette var merket til Djevelen som før hadde blitt skjult av hennes hår, han beordret derfor at en nål skulle bli stukket dypt i det; og når dette var gjort virket det som hun kjente ingen smerte, og at såret ikke i det minste blødde. Likevel fortsatte hun å benekte sannheten, og sa at hennes følelseløshet skyldtes et gammelt slag fra en stein; men etter hun var utsatt for tortur erkjente hun ikke bare at merket hadde blitt skapt av en demon, men fortalte om flere andre onde skader hun hadde mottatt fra ham».²⁶

Jeg forstår dermed de diskursive og ikke-diskursive aspektene ved kroppen som aktive deler i bevisføringen for å identifisere mennesker som hekser. Dette var forbundet med praksisen av tortur, en praksis som i følge Foucault (1999a: 33-36) omhandler ritualer for sannhetsproduksjon i sin mest konkrete form. Kroppen hadde dermed en sentral posisjon for utøvelsen av makt og derav produksjonen av sannhet. I følge Levack (2013b: 475) var også bruken av tortur en av de viktigste faktorene for at mange ble dømt for å være hekser. Praktiseringen av tortur sikret ikke kun et stort antall av tilståelser, men det tvang dem til å navngi sine medsammensvorne som noen ganger ledet til flere rettsaker. Slik mener jeg at kroppen var både sentral i identifiseringen av hekser, tilståelsen av deres antatte kriminelle handlinger, og essensiell i avstraffelsen av dømte hekser. Det sistnevnte kan vi se ut i fra Bodins (2001 [1580]: 173, egen oversettelse) påstand:

«[...] hvis alle som ikke kan beherske den onde, i frykten for Gud, og vende hekser vekk fra sine foraktelige liv, må en anvende brennjern og varme jernredskap, og kutte av de råtne delene. Siden, i sannhet, hva som helst straff en foreskriver for hekser, til og med å sakte brenne dem, er ikke i nærheten så stor som den smerten og lidelsen Satan bringer til dem i denne verden, og ikke for å glemme den evigvarende smerten som er forberedt til dem, for

²⁶ «At Porrentruy (30th Oct., 1590), again, Claude Bogart, was about to be put to the torture and, as the custom is, had had her head shaved. A scar on the top of her forehead was thus plainly brought to light. Thereupon the Judge, suspecting the truth, namely, that this was the mark of the Demons talon, which had before been hidden by her hair, ordered a pin to be thrust deeply into it; and when this was done it was seen the she felt no pain, and that the wound did not bleed in the very least. Yet she persisted in denying the truth, saying that her numbness to pain was due to an old blow from av stone; but after she was brought to the torture she not only acknowledged that the mark had been made by a Demon, but recounted several other cruel injuries which she had received from him».

brannen kan ikke vare mer enn en time, riktignok en halvtime før heksen har dødd. Men av all den synd som medfører deres straff, slik som grådighet, misunnelse, drukkenskap, promiskuitet, og andre slike ting, er det ikke noe som straffer offeret mer ondskapsfullt eller lengre enn trolldom, som tar hevn på både sjelen og på kroppen».²⁷

Bodins (2001 [1580]: 173) argumenterer således for at kroppen var tilholdsstedet til trolldommen. Det var derfor nødvendig å ødelegge kroppen i avstraffelsen av tilståtte hekser. På den måten var det diskursive feltet av heksekroppen et sentralt element i den juridiske prosessen for å kontrollere trusselen forespeilet av troen på trolldom og hekser. Det ble nedfelt i lovbestemmelser, som illustrert av artikkel 6-1-9 i den norske trolldomsloven fra år 1687:

«[...] Befindis nogen Troldmand, eller Troldquinde, at have forsvoret Gud og sin hellige Daab og Christendom, og hengivet sig til Diævelen, den bør levendis at kastes paa Ilden og opbrændis» (Hagen, 2003: 148).

Majoriteten av personene som ble dømt til dødsstraff ble dermed enten brent levende, eller deres kropper ble brent etter henrettelse ved andre metoder (Levack, 2006: 94). På den måten var hekseprosessene en praksis for å begrense antallet hekser i verden, for å kontrollere eller utrydde trolldom – eller slik Hagen (2003: 182) skriver, at ved å brenne heksene opphevet man forbannelsen. Sett ut i fra et foucaultiansk perspektiv, for å håndtere trusselen forespeilet av trolldom var det nødvendig å identifisere, kontrollere og utrydde heksene – en praksis som fant sted i det diskursive feltet av hekseprosesser og gjennom produksjonen av heksekroppen.

Funn: En inngang til diskurs II

Jeg innledet dette analysekapittelet med å spørre om hvordan vi kan forstå hekser som en erkjent del av befolkningen i den tidlige moderne perioden. Analysen har vist at realiteten av hekser først og fremst var forankret i tilstedeværelsen av sannferdige diskurser om magi og kristendom, men hvor problematikken som fulgte etter – nemlig at det fantes ulike forståelser

²⁷ «[...] if all that cannot restrain the wicked in the fear of God, and turn witches from their despicable life, one must apply cauteries and hot irons, and cut off the putrefied parts. Since, in truth, whatever punishment one prescribes for witches, even roasting and slowly burning them, that pain is not nearly as great as what Satan makes them suffer in this world, not to mention the eternal pain which are prepared for them, for the fire cannot last an hour, indeed half an hour before the witch have died. But of all the sins which entail their own penalty, such as avarice, envy, drunkenness, wantonness, and other such things, there is noen which punishes its victims more cruelly, nor longer than witchcraft, which takes revenge both on the soul and on the body».

om hva en heks skulle være mellom disse to kunnskapssystemene – var en av de problemstillingene som ledet mot praksisen av hekseprosesser.

Fra konflikten mellom lærd- og populærkunnskap, om hvordan trolldom og hekser skulle defineres i den tidlige moderne perioden, har analysens genealogiske tilnærming bidratt til et bilde av hekseprosessene som plassert i brytningen mellom ulike epistemer og sannhets- og praksisregimer. Tilnærmingen har dermed skissert et bilde av hekseprosessene som å være forankret i en historisk konflikt mellom ulike kunnskapssystemer – særskilt mellom systemene av magi og kristendom. Det er denne konfliktens møte med definering av moral, orden og tro i den tidlige moderne perioden, hvor unionen av den kontrollerte kunnskapen blir frigjort og satt i spill i påfølgende diskusjon. Kapittel fem starter på bakgrunn av følgende funn til forskningsspørsmålene presentert i tabell to.

Tabell 2. Funn til forskningsspørsmål

Forskningsspørsmål	Funn
(1) Gjennom hvilke mulighetsbetingelser ble diskursobjektet trolldom produsert?	Objektet trolldom ble produsert ut i fra de diskursive praksisene av å fordømme svart magi og djeveltilbedelse, som var forbundet gjennom idéen om djevlepakt. Objektet trolldom var dermed muliggjort av både en <i>forening</i> og <i>konflikt</i> mellom sannhets- og praksisregimene til kunnskapssystemene av magi og kristendom i brytningen mellom det middelalderiske og tidlige moderne epistemet.
(2) Gjennom hvilke former for makt ble diskursobjektet heks produsert?	Subjektet heks ble produsert ut i fra de diskursive praksisene av å fordømme trolldom og å fordømme forkastelsen av den kristne tro. Produksjonen av subjektet heks skjedde dermed gjennom den institusjonelle makten til den katolske og protestantiske kirken, som var forbundet med en kunnskap om magi som et opposisjonelt eller feilaktig verdenssyn til den kristne læren. Denne maktformen omfattet patriarkalske- og pastorale maktforhold, som var rettet mot en kunnskapsproduksjon om det sannferdige individet. Fra de maktformene ble subjektet heks produsert som en <i>motidentitet</i> til ønsket om en enhetlig kristen befolkning.

Innledningsvis påpekte jeg at i tråd med Russell (2001) engasjerer de europeiske hekseprosessene begrepene orden, moral og tro på en måte som kan være aktuell i en sosiologisk sammenheng. I samsvar med foregående analyse og funn, mener jeg at vi kan forstå hekseprosessene i forhold til de begrepene på henholdsvis følgende måte: For det første kan vi betrakte hekseprosessene som medvirkende praksiser i en større disiplinerings- og normaliseringsprosess i en tid hvor ønsket om å skille seg fra paganistiske idéer og tradisjoner sto sterkt. For det andre kan vi forstå at hekseprosessene grep over normative forhandlinger om kjønn, kropp og seksualitet som skjedde i et gjensidig forhold med produksjonen av den umoralske heksekroppen. For det tredje kan vi oppfatte hekseprosessene som diskursive felt hvor troen på magiske og religiøse forestillinger utspilte seg mellom den lærde teoretiseringen og folkekunnskapen.

Sentrert rundt de tre slutningene, drøftes det hvordan vi kan forstå hekseprosessene i et foucaultiansk perspektiv. Dette ledes videre til nåtiden, og innebærer en diskusjon om subjektet heks som en av forutsetningene til dannelsen av det moderne subjektet. Til slutt presenterer jeg et tilbakeblikk på hvilke bidrag og begrensninger denne genealogiske tilnærmingen har til trolldomsforskningen i et sosiologisk perspektiv. Diskusjonen utledes i avsluttende konklusjoner og forslag til videre forskning i påfølgende kapittel seks.

Hekseprosessene: I et foucaultiansk perspektiv

De europeiske hekseprosessene kan først oppfattes som å være medvirkende i en produksjon av samfunnsorden, når vi ser dem som en form for kriminalitetsbekjempelse (Hagen, 2003: 126). Det vil si at trusselen forespeilet av troen på trolldom og hekser var regulert gjennom ulike trolldomslover. Trusselen hadde sitt opphav i den folkelige kunnskapen om magi, nærmere bestemt fra den diskursive praksisen av svart magi (Hagen, 2003: 46), men hvor den religiøse og juridiske kunnskapssfæren reetablerte forbrytelsen av trolldom ut i fra sine egne premisser fremfor slik det var oppfattet i det middelalderske epistemet.

Uttrykt i det juridiske skiftet av trolldomslover reproduserte sfærene sannheten om at det fantes mennesker i samfunnet som utførte straffbare handlinger gjennom magiske midler, men til forskjell fra før forutsatte handlingene en paktinngåelse med Djevelen. Den diskursive praksisen av å fordømme svart magi ble således forbundet med den diskursive praksisen av å fordømme djeveltilbedelse, som til sammen produserte kunnskapen om diskursobjektet trolldom som en religiøs straffbar handling. Hekseprosessene kan på den måten betraktes som legale retterganger for å håndtere realiteten av trolldomskriminalitet – en kjensgjerning som truet *samfunnsordenen* gjennom lærde idéer som sabbat og djevlepakt.

Når vi betrakter trolldom som et diskursobjekt, kan realiteten av trolldomskriminalitet forbindes med diskursendringen av magiske forestillinger som fant sted i brytningen mellom middelalderen og den tidlige moderne perioden. I dette foucaultianske perspektivet kan diskursendringen oppfattes som en betingelse for og følge av at det europeiske kontinentet var i ferd med å tre inn i en ny sosial orden – et nytt episteme – som var definert ut i fra et religiøst kunnskapssystem fremfor et magisk system. Det vil si at i denne endringen skjedde det en svekkelse av den epistemologiske og ontologiske figuren av magi som et sannhets- og praksisregime, og en utvidelse og sterkere forankring av den kristne læren som et slikt regime. I foreningen og konflikten mellom disse to regimene fikk idéen om trolldom en sterkere posisjon i samfunnet, spesielt slik trolldom var forstått ut i fra den demonologiske læren.

Fra diskursendringen kan trolldom bli forstått som en konseptualisering av magi innenfor kunnskapssystemet av kristendom. I stedet for å handle om ubestemmelige overnaturlige krefter, eller astrale sfærer, var praktiseringen av (skade)magi oppfattet som en konsekvens av Djevelens tilstedeværelse i den fysiske verden. På den måten fikk magiske forestillinger en forståelig ramme innenfor kristendomsregimet gjennom det lærde begrepet om trolldom. Institusjonaliseringen av trolldomskriminalitet, slik det var forstått ut i fra den lærde sfæren, kan samtidig oppfattes som en diskursiv strategi i maktkampen som fant sted mellom de to kunnskapssystemene av magi og religion. Det betyr at troen på diabolsk trolldom fungerte som en diskursiv konstruksjon fra den katolske og protestantiske kirken, for samtidig å skille seg fra tradisjonelle eller folkelige magipraksiser og bestemme hva som var akseptabel religiøs atferd, med tanke på praktiseringen av rituell magi innenfor kongelige og pavelige hoff (Levack, 2006: 38; Bailey, 2007: 101). Fra denne foucaultianske forståelsen av diskursive strategier ble diskursen om trolldom brukt, plassert og distribuert gjennom den demonologiske og reformative teoretiseringen og praktiseringen, ut i fra en strategi om å skape en felles identitet med tesen om en sannferdig kristen befolkning i sentrum.

Subjektet heks var plassert innenfor denne trolldomsdiskursen, og ble produsert som en motidentitet til det normative ønsket om en kollektiv kristen befolkning. Idéene om trolldom og hekser kan dermed betraktes som aktive kunnskapskomponenter som sto i opposisjon til det som var forstått som ideell normativ atferd, og var der under medvirkende i å konstruere slike normer. Det inkluderte samtidig forhandlinger om kjønn, kropp og seksualitet i forbindelse med skapelsen av heksen som en ondskapsfull og umoralsk person i samfunnet.

Her gjennom var kroppen et aktivt diskursivt og ikke-diskursivt element når det handlet om å forstå, identifisere og avstraffe hekser. Fra demonologiens metoder for å identifisering og avstraffe antatte hekser kan vi betrakte heksekroppen som et diskursivt felt. Med andre ord var den et regulert og praktisk felt for utøvelse av trolldomsdiskursen. Heksekroppen kan således oppfattes som et felt hvor en sannhetsproduksjon om det umoralske individet innskrev seg, som var styrt og regulert ut i fra pastorale, juridiske og patriarkalske maktforhold. Produksjonen av diskursobjektet heks, i sammenheng med diskursobjektet trolldom, omhandlet dermed en form for sannhetsproduksjon om hva det sannferdige individet skulle handle om. Nærmere bestemt grep det sannferdige individet, eller det diskursive møtet mellom den sannferdige kroppen og heksekroppen innenfor demonologien, over en patriarkalsk og pastoral forståelse av maskulinitet og feminitet, moral og umoral og normalitet og avvik. Idealet var således de egenskaper forstått som maskuline kvaliteter, og hvor heksekroppen ble et uttrykk for en umoralsk kropp innenfor datidens kristendomsregime.

Vi kan dermed betrakte denne makt- og kunnskapsproduksjonen vedrørende å definere trolldom som en religiøs forbrytelse, og kanskje som en kvinneforbrytelse, som en prosess i å skape en sannhet om at hekser og trolldom forespeilet en trussel mot den *moralske orden* – en trussel som ble kontrollert og regulert gjennom praksisen av hekseprosesser. Sagt på en annen måte var hekseprosessene en medvirkende praksis i en større disiplinings- og normaliseringsprosess, forstått som kristning, i en tid hvor ønsket om å skille seg fra gamle paganistiske idéer og tradisjoner sto sterkt. Dette gjenspeiles i artikkel 6-1-9 i den norske trolldomsloven fra 1687 (Hagen, 2003: 148), som stadfestet at å være eller bli oppfattet som heks eller trollfolk, ubetinget av straffbare handlinger, var grunnlag for strafferettslig forfølgelse.

Det fantes imidlertid uenigheter mellom lærd og folkelig tro på hva trolldom og hekser handlet om (Bever, 2013: 50-51; Levack, 2006: 59). Denne uenigheten kan forbindes med hvordan hekseprosessene kan sies å ha vokst ut i fra både en forening og konflikt mellom kunnskapssystemene av magi og kristendom. I likhet med å oppfatte heksekroppen som et

diskursivt felt, kan vi samtidig definere hekseprosessene som det praktiske feltet for utøvelse av trolldomsdiskursen. Det vil si at hekseprosessene ikke nødvendigvis kun var endepunktet til den makt- og kunnskapsproduksjonen som definerte trolldom som en forbrytelse og heksen som en forbryter, men at hekseprosessene var felt bestående av regulerte praksiser for det videre engasjementet av slike forhandlinger mellom den lærde teoretiseringen og folketroen.

Clark (1997: 122) hevder i denne sammenhengen at i like stor grad som at hekseprosessene omhandlet mennesker tiltalt for brudd på trolldomslover, omhandlet de også en utprøving av den lærde teoretiseringen om trolldom, demoner og hekser. I demonologiens søk etter bevis på Djevelens tilstedeværelse i den fysiske verden gjennom de antatte heksenes trolldomshandlinger, ledet læren i samme stund en bevisføring for Guds eksistens. På den måten kan vi se hekseprosessene som det praktiske feltet hvor demonologiens teorier om heksers, demoners og trolldommens tilstedeværelse i den fysiske verden ble etterprøvd. Blant annet i sammenheng med den lærde idéen om djevelmerke (Remy, 1970 [1595]: 9-10), som var et av demonologiens juridiske prinsipp for stadfestelsen av skyld.

De europeiske hekseprosessene engasjerte dermed ulike forklaringsmodeller på trolldomskriminalitet. Innenfor kunnskapssystemet av magi handlet det om ubestemmelige overnaturlige krefter, anvendt av en person for å utføre ondskapsfulle handlinger, og var nærmere forstått som svart magi (Williams, 2013: 69; Hagen, 2003: 46). Fra den geistlige sfæren handlet det imidlertid om at denne magibruken var tilknyttet en paktinngåelse med Djevelen (Broedel, 2013: 32), og for aktører i den skeptiske tradisjonen, slik som Weyer (Levack, 2006: 63), var trolldom og hekser et anliggende for biologiske og empiriske forklaringsmodeller frakoblet overnaturlige krefter.

Fra et foucaultiansk perspektiv kan vi dermed forstå hekseprosessene som å ha vært forankret mellom tre sannhets- og praksisregimer av *magi*, *religion* og *moderne vitenskap*. Dette kan oppfattes som en følge av at det tidlige moderne epistemet sto i skillelinjen mellom epistemene middelalder og modernitet. Hekseprosessene engasjerte dermed ulike *epistemologiske og ontologiske modeller av trolldomstro*, men på bakgrunn av vektleggingen av den bibelske Moseloven i den strafferettslige utviklingen var trolldomslover, særlig i protestantiske land (Hagen, 2003: 147-148), regulert ut i fra kristendomsregimet. På den måten grep hekseprosessene over problemstillinger som: Skal virkeligheten defineres ut i fra en forening mellom det overnaturlige og det naturlige, eller skal denne foreningen defineres gjennom det gjensidige forhold mellom Gud og Djevelen, eller er den eneste muligheten vi har for å si at noe er sant gjennom observerbare eller empiriske forhold i den fysiske verden alene?

Gjennom de ulike modellene av trolldomstro mener jeg at vi på samme måte kan si at hekseprosessene engasjerte ulike spørsmål om det *menneskelige subjektet*, i samsvar med produksjonen av subjektet heks: Var det mennesket selv som hadde makten til å kontrollere den fysiske virkeligheten ut i fra overnaturlige krefter, eller var slike krefter betinget av Gud og Djevelens tilstedeværelse i den fysiske verden, eller kan mennesket kun handle ut i fra sin fysiske realitet alene? Den foucaultianske tilnærmingen åpner dermed opp for en forståelse av hekseprosessene som ikke kun å handle om overbevisninger om skademagi og diabolisme som truende kjensgjerninger for sosial og moralsk orden, men også om produksjonen og legitimeringen av sannheter, virkeligheten og derav det menneskelige subjektet i den tidlige moderne perioden i relasjon til skapelse av samfunnsorden.

Sett under ett, mener jeg at makt- og kunnskapsproduksjonen som var forbundet med begrepene trolldom og heks (med tanke på at meningsinnholdet til begrepene trolldom og heks endret seg fra å være rettet mot problemløsning i hverdagen, til i større grad å være rettet mot problemløsning for teologiske spørsmål) deltok i en produksjon av en «ny» moral, orden og tro som søkte mot sannhets- og praksisregimet av kristendom og forsøkte å skille seg vekk i fra det tradisjonelle magiregimet. Slik kan vi oppfatte begrepene trolldom og heks som produkter av en makt- og kunnskapsproduksjon, som grep over ulike forestillinger om moral, orden og tro, og hvor denne foreningen til slutt entret inn i den overordnede strategien av hekseprosesser. Dermed kan vi samtidig se hekseprosessene som en av de maktteknikkene eller maktstrategiene fra den pastorale maktformens institusjonalisering gjennom lovverk for å forsikre menneskets og befolkningens frelse, og sådan oppfatte hekseprosessene som institusjonaliserte praksiser som satte føringene for den rette talen, kunnskapen og atferden.

Fra denne slutningen kan vi si at den institusjonaliserte praksisen av hekseprosesser fungerte som et diskursivt felt, delaktig i organiseringen og normaliseringen av magiske og religiøse idéer og praksiser i den tidlige moderne perioden. På den måten var hekseprosessene en følge av diskursendringen, samtidig som at endringen tok videre sted gjennom prosessene. Det som imidlertid er motstridende til det diskursive skiftet er at ved å inkludere andre typer magiske praksiser, blant annet uttrykt som kunster i artikkel 6-1-12 og 6-1-13 (Hagen, 2003: 148), reproduiserte lovgivningene tradisjonelle magiforestillinger samtidig som at det kriminaliserte slike forhold. Hekseprosessene integrerte således flere av idéene fra folkekunnskapen om magi, samtidig som det sto i opposisjon til dette kunnskapssystemet og ble videre utfordret av empiriske forklaringsmodeller framfor overnaturlige idéer.

De europeiske hekseprosessene kan derfor bli forstått som en praksis forankret i et nettverk av magiske, religiøse og empiriske overbevisninger, og var på den måten

medvirkende i å definere hva som var rett og galt, normalt og unormalt og hva som sant og usant ut i fra en slik union av kunnskap. Det var forbundet med en produksjon av orden, moral og tro, men ikke minst kan prosessene bli forstått som medvirkende praksiser i konflikter over ulike idéer og modeller av de begrepene. Hekseprosessene var således ikke et enhetlig fenomen, men rettsaker som sto i skillelinjen mellom de ulike kunnskapssfærene av lærd- og populærkunnskap, kunnskapssystemene av magi, kristendom og moderne vitenskap, samt mellom epistemene av middelalder og modernitet.

Dermed er det samtidig problematisk å snakke om de europeiske hekseprosessene som institusjonaliserte praksiser: Til tross for at prosessene var produsert og kontrollert ut i fra religiøse og juridiske institusjoner, og selv om de var regulert gjennom ulike trolldomslover, kan det stilles spørsmålsteget ved om det likevel var en felles og akseptert del av samfunn og kultur i det tidlige moderne Europa. Troen på trolldom og hekser var til stede (Bever, 2013: 51; Hagen, 2003: 45), men det fantes ulike forestillinger om hva praktiseringen av trolldom innebar og hvem som skulle defineres som hekser. Dette gjenspeiler seg kanskje i forholdet Levack (2006: 6) fremlegger om at antallet hekseprosesser varierte i forhold til tid og sted.

Det kan derfor stilles spørsmålsteget ved om alle personene som ble tiltalt for trolldom og anklaget for å være hekser mente at de hadde inngått en pakt med Djevelen, at de deltok på sabbater, at de utførte ondskapsfull magi, og særskilt at de betraktet seg selv som hekser. I følge Levack (2006: 59) er det argumenter for at lærde overbevisninger av trolldom ble integrert i de lavere nivåene av europeisk kultur, men kanskje ikke lengre enn korte perioder. Blant ulærde bønder i den baskiske folkegruppen var det omtrent 2000 personer som frivillig tilsto å ha deltatt på sabbater og beskrev aktivitetene som foregikk på slike samlinger. Likevel påstår Levack (2006: 59) at majoriteten av befolkningen i lokalsamfunnene ikke tilskrev Djevelens makt til magiske forestillinger. Dermed, og i likhet med Foucaults (2000: 331) anvendelse av begrepet subjekt på to måter, kan det sies at produksjonen av diskurssubjektet heks i forbindelse med hekseprosessene var et subjekt kontrollert av andre. Det betyr at identiteten heks ikke var en identitet mennesker fritt kunne innta som før, med tanke på det å være magiker eller en vis person (Levack, 2006: 37-38 og 146), men et diskurssubjekt som i stedet var strategisk anvendt fra den lærde sfæren i en normaliserings- og disiplineringsprosess for å *demonisere kunnskapssystemet av magi og å helliggjøre systemet av religion*.

I forbindelse med Foucaults (1980: 83) forståelse av genealogi som å omhandle to former for kontrollert kunnskap, kan vi si at gjennom den demonologiske teoretiseringen og praktiseringen i relasjon til hekseprosessene ble folkekunnskapen om magi klassifisert som utilstrekkelig til sitt formål. Med andre ord ble kunnskapen plassert nederst på hierarkiet,

under det nødvendige nivået av erkjennelse og vitenskap for å forklare den fysiske verden. Dette leder til tanken om at den lærde eliten forsøkte å fjerne folkets rett til å føre diskurser om magi – at gjennom den lærde trolldomsdiskursen produserte og etablerte den katolske og protestantiske kirken sin posisjon som sannhetsproduserende institusjoner, og samtidig frarøvet det tradisjonelle magiregimet muligheten til å føre sannferdige diskurser. Slik ble de maktforhold som styrte magidiskurser sentralisert i både geistlige og sekulære domstoler, men var samtidig betinget av befolkningens støtte gjennom deres initiativ til å identifisere personer fra lokalmiljøet som hekser.

Fra slutningen om at folkelige magidiskurser ble diskvalifisert som en kilde til sannhet, mener jeg at produksjonen av subjektet heks var plassert i et diskursivt spill av sannhet og makt – et spill som var medvirkende i å muliggjøre en omveltning til et nytt episteme, i dag kjent som moderniteten.

Fortid og nåtid: En kunnskapsforbindelse

Når vi tenker hekseprosessene som deler av en større normaliserings- og disiplineringsprosess hvor formålet var å demonisere magiregimet og helliggjøre religionsregimet, kan hekseprosessene oppfattes som et av flere steg i «avfortryllingen» av den vestlige verden – en prosess der mennesket ble frarøvet muligheten til å inneha overnaturlige egenskaper, og hvor overnaturlige krefter i stedet ble tilskrevet en tro på Gud. Religion ble sådan frigjort fra «overtroiske» forestillinger om verden, og ble i stedet et anliggende for interne overbevisninger (Scribner, 1993: 475). I tråd med Robert W. Scribner (1993: 475) kan vi forstå denne frigjørelsen som en av de historiske mulighetsbetingelsene som åpnet opp for idéen om det rasjonelt tenkende og handlende mennesket, særegent for moderne kultur og samfunn.

I forbindelse med Foucaults oppfatning om at «fornuftens utside» utgjør en kilde til hvordan det *moderne subjektet* dannes (Hammer, 2013), kan vi betrakte subjektet heks som en av de kildene. Denne utsiden vil for meg si både det som lå utenfor den aksepterte talen, kunnskapen og atferden innenfor det tidlige moderne epistemet og den kunnskapen som var plassert utenfor dette epistemologiske tanke-systemet. Det vil likevel ikke si at subjektet heks i sin helhet var plassert utenfor fornuften. Begrepet heks var i aller høyeste grad et produkt av denne fornuften, dette tanke-systemet, som rådet i den tidlige moderne perioden – siden vi hovedsakelig kan forstå heksen som skapt ut i fra den lærde trolldomsdiskursen. Det at heksen var plassert utenfor fornuften, handler i stedet om møtet med hva en heks skulle være mellom

folkekunnskap og lærd kunnskap om magi. Nærmere bestemt strekker det seg over slutningen om at populærkunnskapen om hekser, og sådan magi, ble definert som utilstrekkelig til sitt formål fra den geistlige sfæren. Subjektet heks kan dermed betraktes som å ha vært plassert i et spenningsfelt av fornuft når det handlet om å definere det menneskelige subjektet mellom lærd- og populærkunnskap – at det var et subjekt skapt og forstått ut i fra to former for fornuftssystem eller epistemer.

Subjektet heks, som en kilde til dannelsen av det moderne subjektet, retter seg derfor mot den sannhetsproduksjonen om mennesket som kom fra den lærde trolldomstroen. Det vil si «sannheten» om at mennesket ikke besitter magiske krefter selv, men at den antatte magiutøvelsen fra heksene var styrt, kontrollert og sanksjonert av Djevelens tilstedeværelse i den fysiske verden. «Oppgjøret» over hvordan det menneskelige subjektet skulle defineres, som uttrykte seg gjennom hekseprosessene, kan dermed betraktes som en av forutsetningene for den videre dannelsen av det moderne subjektet som en *ikke-magisk enhet*.

Kieckhefers (2001) og Baileys (2001) beskrivelser av magiske idéer og praksiser i det middelalderske epistemet leder meg til en forståelse om at i denne perioden fantes det en overbevisning om at mennesket kunne være en opphøyd enhet i seg selv – en overbevisning som var forankret og produsert ut i fra sannhets- og praksisregimet av magi. Fra det juridiske skiftet som legitimerte forfølgelse av den diabolske heksen i den tidlige moderne perioden (Levack, 2013b: 470), kan det imidlertid sies at mennesket mistet denne retten eller posisjonen til å være en opphøyet enhet i seg selv. Det vil si at gjennom denne diskursive endringen, fra de lærde magikerne og de slue eller vise personene i lokalsamfunnet til den diabolske heksen (Levack, 2004: 32), vokste det frem en sterkere konseptualisering av mennesket som å være underordnet makten til Gud og Djevelen. Hekseprosessene var dermed deltagende i å etablere en sannhet om at det menneskelige subjektet ikke besitter overnaturlige evner – en egenskap som kanskje er særegen for den vestlige forståelsen av det moderne mennesket. Slik mener jeg at hekseprosessene var en av de historiske hendelsene som muliggjorde en erkjennelse av det moderne subjektet som et individ som kun kan handle ut i fra sine fysiske handlinger i samsvar med sin fysiske virkelighet.

Dette gjenspeiler seg samtidig i dagens samfunnsorganisering, hvor den diskursøkonomien eller de sannhetsregimer som forankrer seg i den moderne samfunnsstyringen er legitimert ut i fra erfaringsbaserte undersøkelser framkallet overbevisninger om at overnaturlige krefter påvirker og styrer den materielle virkeligheten. Nærmere bestemt har det parallelt med en meningsendring av det menneskelige subjektet, skjedd et analytisk skift til ikke å betrakte den sansbare verden som en manifestasjon av en overnaturlig orden.

Det er likevel ikke sagt at forestillinger om magi ikke eksisterer i vestlige samfunn i dag. Siden jeg skriver om slike forestillinger er det en bekreftelse på at forestillingene fortsatt finnes. Forestillingene står i en slik sammenheng mellom fortid og nåtid, de finnes gjennom menneskets fantasi og gjennom interessegrupper innenfor alternativbevegelsen. På den måten kan vi si at «troen på trolldom og hekser» eksisterer fortsatt, men da særskilt som et anliggende for fantasi fremfor realitet. I følge Hagen (2003: 95) er fiksjonsheksen og kommersialiserte heksefigurer bakgrunnen for vår tids vanligste forestillinger om hekser, der den moderne populærkulturen har bidratt til å danne vårt bilde av magi. Heksene finnes både i klassiske eventyr, gjennom Halloween feiringen, fra Disneys tegninger, i moderne fabler fra Roald Dahl og til historien om Harry Potter og hans magiske univers, samt lignende figurer fra fantasy-sjangeren.

Når vi da snakker om heksen som et anliggende for fiksjon og fantasi, kan vi parallelt med den vestlige avfortryllingsprosessen se at heksen har blitt en skikkelse for underholdning, glede og fascinasjon, fremfor frykt, fordømmelse og realitet. Når mennesket mistet sin rett til å bli tilskrevet overnaturlige evner og å være en magisk enhet, mistet heksen sin myndighet som et levende menneske i den fysiske verden. Dette er imidlertid ikke en kjensgjerning for alle, men da snakker vi heller ikke om hekser slik det var forstått i den tidlige moderne perioden.

Det finnes i følge Hagen (2003: 90) en hel subkultur av kultiske miljøer som tiltrekker seg ulike søkende mennesker fra alle samfunnslag, og hvor flere av disse miljøene har integrert heksefiguren og bygd sine egne forestillinger rundt den. Mange ser på seg selv som etterkommere av de historiske heksene og henter inspirasjon fra dem, men da er heksen betraktet som et sterkt individ med flere positive egenskaper. I følge Hagen (2003: 90) blir identiteten heks anvendt som en hedersbetegnelse, og troen på trolldom blir knyttet til positive handlinger som healing, meditasjon og nysjamanisme – aktiviteter som gir livsenergi. På den måten tømmes begrepene trolldom og heks for gammelt innhold, og negativt tankegods blir erstattet med nytt meningsinnhold. Dette kan vi blant annet se i sammenheng med den nypaganistiske trosretningen Wicca, hvor deres heksefigur er forbundet med prestinner og prester, og der de praktiserer det de definerer som heksenenes gamle kunster – kunster som primært retter seg mot krafthelbredelse, kontakt med ånde verden og astrale opplevelser.

Meningen til begrepene trolldom og heks retter seg i denne sammenhengen tilbake til den tradisjonelle folkekunnskapen om magi, til magiregimet snarere enn til den diabolske forestillingen fra den geistlige sfæren. På den måten kan vi forstå heksekikkelsen som et grenseoverskridende begrep. Det er et begrep som forankrer seg i ulike samfunns-

grupperinger både i fortid og nåtid. Det eksisterer i den til dels usynlige grensen av hva som er virkelig og ikke, og er et begrep som spenner over menneskets forståelse av det naturlige og unaturlige og sanne og usanne. Når vi da snakker om hekseprosessene som endepunktet til makt- og kunnskapsproduksjonen forbundet med begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden, er ikke slike endepunkt av diskursproduksjon absolutte. I stedet kan denne typen endepunkt, som Foucault (1999b: 103) omtaler som institusjonelle krystalliseringer av maktforhold, oppfattes som midlertidige – noe som endres og flyter sammen med diskurser gjennom tid. Vi bør dermed rette oppmerksomheten mot maktformenes endringer når det handler om skift i troen på trolldom og hekser fra den tidlige moderne perioden og frem til i dag. Siden jeg knyttet den tidlige moderne produksjonen av subjektet heks til den pastorale maktformen, er det nærliggende å ta denne maktformens endringer i betraktning.

I følge Foucault (1980: 333) bør det skilles mellom to aspekter ved den pastorale maktformen: Mellom den geistlige institusjonaliseringen som har mistet deler av sin sentralitet siden 1700-tallet, og dens funksjoner som har blitt spredd utenfor kirken fra dette århundret. Det vil si at det har skjedd en ny fordeling og organisering av denne individualiserende maktformen. Foucault mener (1980: 334) at staten er den moderne modellen for pastoral makt, og at det derfor har skjedd et skift i dens målsetting. Det er ikke lenger et spørsmål om å lede mennesker til frelse i den neste verden, men i stedet om å forsikre frelse i denne verden. Begrepet frelse har derfor fått andre meninger, som helse, velvære og sikkerhet. Den nye distribusjonen av pastoral makt retter seg dermed mot å være et anliggende for både populasjonen og for individet – og har gjennom en individualiserende taktikk forankret seg i en rekke maktformer til de av familien, medisinen, psykiatrien, utdanningsinstitusjoner og blant arbeidstakere.

Sammenhengen mellom endringen av trolldomstro og endringen av pastoral makt, kan forbindes med hvordan forsikringen av frelse har skiftet fokus mot forsikring av velvære. Når Foucault (1980: 334) snakker om velvære referer han på sin side til rikdom og levestandard, men i relasjon til hvordan magiske forestillinger har søkt seg vekk fra det sentralstyrte og mot det individuelle interessefelt, mener jeg at en slik forsikring av velvære samtidig omfatter en forsikring av livsglede eller livsenergi. Årsaken til at magiske forestillinger ikke har gått tapt i det moderne samfunnet, der magi ikke anses som en kilde til sannhet, kan dermed forbindes med at denne individualiserende makten har muliggjort ulike arenaer hvor målsettingen er å tilføre livsenergi eller glede.

På samme måte som at den pastorale maktformen i sin tid muliggjorde kirken og domstoler som en arena for forsikring av frelse, muliggjør dagens pastorale maktform arenaer

som sørger for livskvalitet. Nærmere bestemt har den moderne modellen for pastoral makt samtidig åpnet opp for diskursive felt som ikke kun er nødvendige for overlevelse eller samfunnsorden, men også for kreativ utfoldelse og livsglede som forsikrer og skaper livskvalitet. Parallelt med endringer av maktformens målsetting har troen på trolldom og hekser, og sådan magiske forestillinger i sin helhet, endret seg fra å være kunnskap rettet mot samfunnsorganisering til kunnskap gjeldende for det enkelte mennesket. Magiske forestillinger har mistet sin posisjon til å være et direkte anliggende for å styre befolkningen, men er snarere et aspekt for individets valgmuligheter.

Det vil imidlertid ikke si at rom for livsutfoldelse ikke har eksistert før, med tanke på kunst, teater eller underholdning generelt, men at dagens pastorale makt kanskje legger føringer for en større aksept for det som ligger utenfor fornuften. Med andre ord har denne magikunnskapen som ligger utenfor den aksepterte talen, kunnskapen og atferden i dag rett til å eksistere eller å ha en viss anerkjennelse uten at det kriminaliseres – samtidig som at det heller ikke blir erkjent som truende aspekter som bør sanksjoneres. Slik Behringer (2004: 2) hevder, at magiske forestillinger har et forklaringspotensiale for ukontrollerbare eller uforklarlige situasjoner ettersom konseptet med magi forbinder menneskers handlinger med overnaturlige krefter, kan slike livsgledefelt tilknyttet nypaganistiske miljøer tilføre en myndiggjøring eller viktiggjøring av individet – en måte å ta kontroll over sin egen tilværelse i et samfunn som kanskje tar større kontroll over enkeltmenneskets skjebne. Magiske forestillinger fortsetter å eksistere, men da noe som vedrører denne verden, snarere enn den neste. Magiske forestillinger finnes fortsatt, men ikke som et kunnskapslegitimerende maktregime, men eksisterer i stedet gjennom dens funksjon av å frigjøre mennesker fra legitim eller akseptert kunnskap.

Er det noe som engasjerer mennesket så er det kanskje dette søket mot det overnaturlige, ubestemmelige og uforklarlige, det som ikke alltid kan sanses eller empirisk bevises, men som fortsatt tilbyr et forklaringsgrunnlag eller et rom for engasjement og fantasi. Slik er overnaturlige forestillinger noe som vedrører det ikke-magiske moderne subjektet, men da i en fantasidreven forstand eller i et selvutviklingsperspektiv. Hekser, uansett hvilken form de vil ta og hvilken mening de blir tillagt, vil kanskje alltid eksistere – enten som en erkjent del av virkeligheten selv, som en fantasifigur og identitet, eller som å representere et motstridende verdensbilde til det som betraktes som virkelig. Subjektet heks kan dermed oppfattes som et av de aktive subjektene som er med på å definere virkeligheten fra sin egenskap om å være et subjekt plassert i et spenningsfelt av det som defineres som sant og usant i møte med den sansbare virkeligheten.

Foucault og sosiologi: Bidrag og begrensninger

Innledningsvis påpekte jeg at en sosiologisk tilnærming til hekseprosessene kan være gjennom den diskursproduksjonen forbundet med begrepene trolldom og heks i den tidlige moderne perioden. Med utgangspunkt i foregående analyse og diskusjon mener jeg dermed at denne genealogiske tilnærmingen har bidratt til en forståelse av hekseprosessene som ikke kun å omhandle overbevisninger om skademagi og diabolisme som truende kjensgjerninger for sosial og moralsk orden, men også om hvordan sannheter, virkeligheten og derav det menneskelige subjektet skulle produseres og legitimeres i forbindelse med ordensproduksjon.

Til sammenligning med Ben-Yehudas (1980) og Jensens (2007) sosiologiske studier av hekseprosessene, hvor de henholdsvis forklarer deres forekomst ut i fra samfunnsendringer og tilstedeværelsen av interne og eksterne konflikter, kan vi fra denne oppgaven forstå hekseprosessene som deltakende praksiser i denne typen forhold snarere enn å bli skapt fra dem. Med tanke på at en foucaultiansk tilnærming ikke ser diskurser og sosiale begivenheter som et direkte årsak-virkningsforhold (O' Farrell, 2005: 81), har tilnærmingen i stedet rettet oppmerksomheten mot hvordan diskursene og hekseprosessene skjedde i et gjensidig forhold. Den genealogiske tilnærmingen har løftet tematikken vekk fra direkte årsaksforklaring, og plassert den nærmere mot en forståelse om hvordan hekseprosessene var deltakende i å produsere en annerledes samfunnsorganisering og en omveltning til moderne tenkemåter. Tilnærmingen har dermed ikke kun bidratt til en forståelse av hekseprosessene som å være nærmere plassert kunnskapslegitimering, men uttrykker samtidig muligheten historiske hendelser som hekseprosessene har til sosiologisk forskning. Denne muligheten beskrives nærmere i forbindelse med hvordan den genealogien er en tilnærming til kritisk, fortolkende og effektiv historieforskning (Foucault, 1991: 89; Dean, 1994: 20; Sembou, 2011: 11).

I denne oppgaven har genealogien gitt et kritisk, fortolkende og effektivt blick på den måten at gjennom sin oppmerksomhet mot epistemer, sannhets- og praksisregimer, diskursive praksiser og produktiv makt, har tilnærmingen åpnet opp for en løsrivelse fra synet på hekseprosessene som kun en konsekvens av troen på magi, trolldom og hekser, og til å være nærmere plassert konflikter om kunnskapslegitimering og samfunnsorganisering. Nærmere bestemt speiler tilnærmingen et bilde av hekseprosessene som ikke å være et enhetlig prosjekt, men snarere en hendelse hvor uenigheter og motstridende interesser rådet. Det vil samtidig si at oppgaven underbygger Russells (2001: 125) argument om at en foucaultiansk maktforståelse er nyttig for å betrakte hekseprosessene som ritualiserte konflikter om legitimering av kunnskap og konkurrerende argumenter av makt, for å definere hva som var sant i henhold til magiske forestillinger.

Med dette fokuset mot kunnskapslegitimering kan tilnærmingen bidra til en frigjørelse av forutinntatte oppfatninger. I så fall så langt det lar seg gjøre, med tanke på idéer som at hekseprosessene omhandlet irrasjonelle eller umulige handlinger fra dagens standpunkt. Tilnærmingen bidrar samtidig til en relativisering av sannheter gjennom sin oppmerksomhet mot hvilke kunnskapsrammer som produserer sannheter. Dette spørsmålet om egen forforståelse og sannhetsrelativisering mener jeg er et sentralt argument når det handler om hvilken betydning historiske hendelser har til den sosiologiske disiplinen.

I følge Jensen (2007: 32), og med tanke på den foregående slutningen om at hekseprosessene var delaktige i å demonisere magi og helliggjøre religion, kan vi se at undersøkelser av begrepene trolldom og heks er plassert under undersøkelser av avvikende atferd. Samtidig kommer undersøkelser av begrepet hekseprosess inn under undersøkelser av sosial kontroll. Fra denne forbindelsen mener jeg at den historiske forståelsen av begrepene trolldom, heks og hekseprosess tilbyr et forskningsfelt som ligger utenfor dagens kontekst for å studere produksjonen av sosiale kategorier som avvik og kontroll. Denne type forskning på «universelle» sosiale kategorier i en historisk kontekst (universelle på den måten at de kan oppfattes som aspekter ved menneskelig samhandling som eksisterer på tvers av tid og sted) kan fungere som en strategi for fravikelse fra egen forforståelse. Undersøkelser av fenomenet hekseprosess, eller andre historiske hendelser, i møte med analyse av slike kategorier kan dermed redusere muligheten for forutinntatthet.

Med tanke på Deans (1994: 12) argument om at sosiologien har fjernet tiden før moderniteten som sentral til sosiologisk forskning, utfordrer denne strategien samtidig spørsmålet om sannhetspolitikk. Til tross for at historiske hendelser delvis har falt vekk fra sosiologiens oppmerksomhet, og dermed ikke ligger innenfor dens sannhetspolitikk om at forskning finner sted innenfor modernitetens rammer, kan historien anvendes som en annerledes eller alternativ inngang til å forstå moderniteten. I likhet med Foucault (1980: 327) trenger vi en historisk bevissthet om samtiden. Nærmere bestemt bør vi forstå de historiske betingelsene som motiverer vår konseptualisering. På samme måte som at produksjonen av den diabolske heksen kan oppfattes som en av forutsetningene til dannelsen av det ikke-magiske moderne subjektet, kan lignende «irrasjonelle» eller «umulige» idéer og holdninger fra fortiden egentlig ha vært en av forutsetningene for hva vi i dag ser på som rasjonelt og mulig.

Fra bidragene til trolldomsforskningen, og historien som et anliggende for sosiologisk forskning, mener jeg at denne foucaultianske tilnærmingen er anvendelig for å se sosiale konflikter som ikke kun en konsekvens av allerede eksisterende sannheter i samfunnet, men

snarere at konflikter er aktive komponenter i produksjonen av sannheter. Tilnærmingen er samtidig anvendelig for å forstå maktkamper over kunnskapslegitimering som bakenforliggende strategier i dannelsen av ulike sosiale kategorier, og til sist kan den brukes til å belyse kunnskapsdannelsens sentralitet i forhold med ulike motstridende parter – nærmere bestemt hvordan meningsdannelse og språket er aktive deler i maktstrategier gjennom skapelsen av objekter og subjekter. Det er likevel flere aspekter ved den genealogiske metodologien som begrenser dens anvendelighet. Fra erfaringene gjort i denne oppgaven vil jeg drøfte begrensede sider ved tilnærmingen i forbindelse med det foucaultianske begrepsapparatet som en inngang til analyse av historiske diskurser (Carabine, 2001: 268) og forholdet mellom den arkeologiske og genealogiske metodologien.

Med oppmerksomheten rettet mot begrepsapparatet mener jeg hovedutfordringer ligger i begrepet diskurs. Nærmere bestemt er diskurs et begrep med porøse eller flyktige grenser, og når diskurs ikke er et forhold som skjer isolert, blir de porøse grensene samtidig egenskaper som griper over begrepene makt, kunnskap, episteme, diskursiv praksis og sannhets- og praksisregime. Når vi anvender dette begrepsapparatet som utgangspunkt for diskursanalyse, blir denne problemstillingen et anliggende for analysens grenser. Det utfordrer «vitenskapsidealet» om en konsis og enhetlig analyse av tematikken, og det drar analyse og diskusjon i flere ulike retninger. Diskursenes porøse og flyktige grenser utfordrer dermed muligheten for avgrensning av tematikken. Det blir et spørsmål om grensesetting, og kommer spesielt til uttrykk gjennom Foucaults (1972: 49) begrep diskursiv praksis.

I følge O' Farrell (2005: 134) henviser diskursive praksiser til de regler som styrer og organiserer diskurser, og er det settet av regler eller betingelser som produserer kunnskap. I analysen rettet jeg diskursive praksiser mot normative regler, nærmere bestemt mot fordømmelsen av ulike magiske praksiser som et resultat av normativ regelsetting. Samtidig hevder Foucault (1972: 183) at diskursive praksiser bør defineres ut i fra den kunnskapen praksisene skaper. De diskursive praksisene av å fordømme handlinger som skader andre gjennom magiske midler og å fordømme djeveltilbedelse skaper således kunnskap som ble konseptualisert i begrepene svart magi og diabolisme, og er dermed diskursive praksiser i seg selv. Til sammen produserte de kunnskap om trolldom, og slik er trolldom også en diskursiv praksis.

Parallelt hviler de diskursive praksisene av svart magi, diabolisme og trolldom på diskursive praksiser som vi kan se på som eksistensielle. Det vil si erkjennelsen av den naturlige orden som en manifestasjon av den overnaturlige, eller at den naturlige orden er styrt og kontrollert av Gud og Djevelens makt. Dermed var disse tre diskursive praksisene

produsert fra de to verdensbildene, eller ontologiske reglene, som igjen er diskursive praksiser. Diskursiv praksis er dermed et begrep som finnes på flere nivåer, som alle støtter, betinger og forholder seg til hverandre i produksjonen av kunnskap. Anvendelsen av begrepet som et anliggende for genealogisk forskning er derfor et begrep betinget av hvilket nivå det rettes mot, og utfordrer identifiseringen av slike praksiser på en tydelig og enhetlig måte. Denne problemstillingen om grensesetting rommer samtidig en utfordring om intensjon, hvor jeg her knytter det til begrepet episteme.

I tråd med O' Farrell (2005: 134-135) definerte jeg epistemer som ulike tidsepoker. Det problematiske med en slik definisjon er at når vi tenker middelalderen (ca. 500-1500) som ett episteme, indikeres det at det fantes en felles kulturell logikk som strekte seg gjennom hele denne tidsperioden. Det blir et begrep som rommer mye, og kan dermed tolkes på flere måter. Begrepet episteme bidrar derimot til å beskrive en tendens i samfunnet for hvordan kunnskap legitimeres og dermed hvilken kunnskap som eksisterer og aksepteres, men likevel omfatter det en risiko for å overse menneskelige variasjoner blant ulike kulturer og samfunn. Jeg mener derfor at denne anvendelsen av begrepet episteme danner et skille mellom genealogiens intensjoner om å studere det spesifikke, flyktige og omveltende av makt- og kunnskapsforhold, når begrepet søker oppmerksomheten mot det overordnede og gjennomgripende i samfunnet. Denne utfordringen relatert til intensjoner en genealogisk diskursanalyse har, hviler samtidig på genealogiens forhold til den arkeologiske metodologien.

Når det ikke finnes et fast rammeverk på arkeologisk og genealogisk forskning (Carabine, 2001: 268; O' Farrell, 2005: 50), blir det et fortolkningsprosjekt – et prosjekt som hviler på forskerens egen vilje til viten. For å skape holdepunkter til analyse av historiske diskurser, eller for å overkomme mangelen på rammeverk, ble min strategi å kategorisere de to tilnærmingene ut i fra det foucaultianske begrepsapparatet (illustrert i tabell én). Kategoriseringen finner vi samtidig igjen i analysens oppmerksomhet mot lærd kunnskap og populærkunnskap som to kunnskapssfærer, samt i forskningsspørsmålene der jeg definerer det første som arkeologisk og andre som genealogisk. Utfordringen med denne kategoriseringen er at det kan lede til en analyse hvor lærd kunnskap står kontra populærkunnskap, hvor diskursobjekt står kontra diskurssubjekt, og således til en fremstilling der nyansene og de skiftende aspektene med diskurser blir faste og bestemte fremfor flytende og usikre. I tillegg, når den arkeologiske tilnærmingen er sagt å skape grunnlaget for den genealogiske forskningen, men hvor de begge forholder seg til et begrepsapparat som i stor grad utfyller og er forbundet med hverandre, blir det problematisk å skille de fra hverandre.

Manglende referansepunkt i den genealogiske metodologien, samt den flyktige grensesettingen i det foucaultianske begrepsapparatet, begrenser dermed tilnærmingens anvendelighet for å være en helhetlig metode. Det blir et prosjekt som forutsetter forskerens egen vilje til viten. Det blir sådan et personlig prosjekt, hvor en i større grad blir en aktiv deltaker i avgjørelser, retninger og konklusjoner oppgaven innehar. Om vi ser tilnærmingen som et diskursivt felt i seg selv, er det i stedet for å være et regulert felt for diskursutøvelse, snarere et felt preget av fraværet av reguleringer og systematiseringer i anvendelsen av diskurser. Dette fraværet av regler eller føringer, og dermed den tydelige posisjonen forskerens egen vilje til viten får, utfordrer idealet om en enhetlig metodisk tilnærming hvor de samme forutsetningene og strukturene er lik på tvers av forskere og tematikk.

Det er imidlertid i denne begrensningen at vi samtidig finner genealogiens styrke. På samme måte som at magiske forestillinger kan være et felt hvor mennesker får muligheten til å frigjøre seg fra akseptert eller styrende kunnskap i dag, kan genealogien fungere som en av de diskursive praksisene som produserer kunnskap som hviler på forskerens egen vilje til viten i møte med andres vilje. Med andre ord er en genealogisk diskursanalyse en tilnærming hvor det personlige får muligheten til å fungere som rammeverket, eller får en sterkere stemme, i undersøkelser av sosiale fenomener, konflikter og hendelser i både en historisk og dagsaktuell sammenheng. Fra denne slutningen, stiller jeg dermed et siste spørsmål: Hvilke konklusjoner har min egen vilje til viten ledet til?

Analyse og diskusjon har vist at advarselen pave Eugenius IV la frem i år 1437 var et sentralt prinsipp i de europeiske hekseprosessene (Broedel, 2013: 32). Idéen om diabolsk trolldom var imidlertid ikke en kjensgjerning delt av alle. I følge Broedel (2013: 33) er det en stor enighet blant moderne historikere om at paven tok grunnleggende feil. Hans diabolske sekt var egentlig kun noe som eksisterte i hans fantasi, og blant likesinnede menn innenfor den geistlige og lærde sfæren. Det er i denne konflikten, mellom legitimeringen av diabolske trolldomshandlinger som truende kjensgjerninger for samfunnsorden og opposisjonen som fantes til denne idéen i den generelle befolkningen, at den foucaultianske tilnærmingen tilbyr en forståelse av hekseprosessene – hvilket samtidig er aktuell for den sosiologiske disiplinen.

Foucault (1999b: 112) omtaler virkeligheten som en samling av ulike diskursive elementer satt i spill ut i fra ulike strategier. I denne oppgaven kan vi oppfatte begrepene trolldom og heks som produkter av en makt- og kunnskapsproduksjon, som grep over ulike forestillinger om moral, orden og tro, og hvor denne foreningen til slutt entret inn i den overordnede strategien av hekseprosesser. På den måten var de europeiske hekseprosessene en av de strategiene som satte de ulike diskursive elementene av magi og religion i spill i den tidlige moderne perioden. Hekseprosessene kan dermed oppfattes som en sammenslutning av diskursive elementer, som både kom fra og søkte mot en forening og konflikt i mellom lærde og folkelige forestillinger om overnaturlige krefter i den fysiske verden. Slik engasjerte hekseprosessene ulike modeller av trolldomstro fra de tre sannhets- og praksisregimene av magi, religion og moderne vitenskap, og var plassert i spenningsfeltet mellom de to epistemene middelalder og modernitet.

Denne foucaultianske tilnærmingen har dermed skissert et bilde av de europeiske hekseprosessene som deler av en større normaliserings- og disiplineringsprosess hvor formålet var å demonisere kunnskapssystemet av magi og helliggjøre kristendomssystemet. Vi kan se hekseprosessene som styrende praksiser for å produsere en «ny» moral, orden og tro som søkte seg mot sannhets- og praksisregimet av kristendom og forsøkte å skille seg vekk i fra det tradisjonelle magiregimet. Tilnærmingen har dermed åpnet opp for en forståelse av hekseprosessene som ikke kun å omhandle overbevisninger om skademagi og diabolisme som

truende kjensgjerninger for sosial og moralsk orden, men samtidig om hvordan sannheter, virkeligheten og derav det menneskelige subjektet skulle produseres og legitimeres i den tidlige moderne perioden i relasjon til skapelse av samfunnsorden. Den har løftet tematikken vekk fra direkte årsaksforklaringer, og plassert den nærmere en forståelse av hekseprosessene som deltakende i å produsere en annerledes samfunnsorganisering og en omveltning til moderne tenkemåter. Hekseprosessene er dermed en av de historiske hendelsene som har muliggjort oppfatningen om det moderne subjektet som en ikke-magisk enhet – en konklusjon som samtidig åpner opp for forslag til videre forskning.

Denne studien kan oppfattes som et første steg i en videre genealogisk analyse av subjektet heks' utvikling og endring fra den tidlige moderne perioden og frem til i dag. I henhold til å se hekseprosessene som en av forutsetningene for dagens konseptualisering av mennesket som en ikke-magisk enhet, mener jeg at en videre undersøkelse om hvilke betingelser som lå til grunn for at hekseprosessene opphørte på 1700-tallet kan bidra til et mer spesifikt og komplekst bilde av dette analytiske skiftet fra å betrakte verden som en forening mellom det naturlige og overnaturlige til å se verden framkallet magiske forestillinger.

I dagens «avfortryllede» verdensbilde finnes det imidlertid fortsatt kunnskapsformer som har oppmerksomhet mot overnaturlige eller «magiske» krefter og forklaringsmodeller. En annen aktuell problemstilling kan dermed ledes mot det vedvarende spenningsfeltet mellom kunnskap klassifisert som vitenskap og kunnskap klassifisert under dette nivået av erkjennelse. Med tanke på alternativbevegelsen kan vi se at flere aspekter ved det tradisjonelle magiregimet, som healing innenfor alternativ medisin, fortsatt eksisterer i dag. Slike aspekter ved dagens samfunn åpner videre opp for spørsmål som: Hvorfor fortsetter denne typen forestillinger å eksistere i et samfunn hvor tilliten til dannelsen av sann kunnskap i større grad blir tilskrevet empiriske undersøkelser framkallet «magiske» idéer?

Retter vi oppmerksomheten mot samfunn som ligger utenfor det vestlige epistemet, finnes det samtidig kulturer som på motsatt måte fortsatt anser magi som en naturlig og nødvendig del av hverdagen. Det synes dermed at verken forestillinger om trolldom, magi eller hekser vil forsvinne med det samme, og siden det ikke finnes en enhetlig forklaringsmodell på virkeligheten eller en universell «sann kunnskap», er det åpenbart at dette temaet hører mer enn bare historien til.

- Aakvaag, G. C. (2008). *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Anaïs, S. (2013). Genealogy and critical discourse analysis in conversation: texts, discourse, critique. *Critical discourse studies*, 10(2), ss. 123-135.
- Bailey, M. D. (2007). *Magic and superstition in Europe: A concise history from antiquity to the present*. Lanham Md.: Rowman and Littlefield.
- Behringer, W. (2004). *Witches and Witch-hunts*. Cambridge: Polity press.
- Ben-Yehuda, N. (1980). The european witch-craze of the 14th to 17th centuries: A sociologist perspective. *American journal of sociology*, 86(1), ss. 1-31.
- Bever, E. (2013). Popular witch beliefs and magical practices. I B. P. Levack (Red.), *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.
- Bodin, J. (2001 [1580]). *On the demon-mania of witches*. (R. A. Scott, Overs.) Toronto: CRRS.
- Brandser, G. C. (2009). *Pupper og politikk: Naturhistorien og (kjønns)forskjellens taksonomiske tilsynekomst*. Hentet oktober 23, 2014 fra Kilden: Informasjonssenter for kjønnsforskning:
http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=66535&strukt_tid=35640
- Broedel, H. P. (2013). Fifteenth-century witch beliefs. I B. P. Levack (Red.), *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.
- Brooks, A. (1997). *Postfeminism: Feminism, cultural theory and cultural forms*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1989). Foucault and the paradox of bodily inscriptions. *The journal of philosophy: Eighty-sixth annual meeting american philosophical association, eastern division*, 86(11), ss. 601-607.
- Carabine, J. (2001). Unmarried motherhood 1830-1990: A genealogical analysis. I M. Wetherell, S. Taylor, & S. J. Yates (Red.), *Discourse as data: A guide for analysis*. London: Sage publications.
- Clark, S. (1997). *Thinking with demons: The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Clarendon press.
- Clark, S. (2002). Popular magic. I B. Ankarloo, S. Clark, & W. Monter, *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe: Volume 4 the period of the witch trials*. London: The Athlone press.
- Dean, M. (1992). A genealogy of the government of poverty. *Economy and society*, 21(3), ss. 215-251.
- Dean, M. (1994). *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. (A. S. Smith, Overs.) London: Tavistock publications.

- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. (C. Gordon, Red., C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, & K. Soper, Overs.) Brighton: The Harvester press.
- Foucault, M. (1991). Nietzsche, Genealogy, History. I P. Rabinow (Red.), *The Foucault reader: An introduction to Foucault's thought*. London: Penguin books.
- Foucault, M. (1999a). *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*. (D. Østerberg, Overs.) Oslo: Gyldendal.
- Foucault, M. (1999b). *Seksualitetens historie I: Viljen til viten*. (E. Schaaning, Overs.) Halden: Exil.
- Foucault, M. (2000). *Power: Essential works of Foucault 1954-1984*. (J. D. Faubion, Red., & R. Hurley, Overs.) New York: The new press.
- Foucault, M. (2008). *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*. (F. Engelstad, & E. Falkum, Overs.) Oslo: Gyldendal.
- Goode, E., & Ben-Yehuda, N. (2009). *Moral Panics: The social construction of deviance*. Oxford: Blackwell publishing.
- Grimen, N. G. (2011). *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger: Innføring i samfunnsvitenskapenes vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Guazzo, F. M. (1988 [1608]). *Compendium maleficarum: The Montague Summers edition*. (M. Summer, Red., & E. Ashwin, Overs.) New York: Dover Publications.
- Hagen, R. B. (2003). *Hekser: Fra forfølgelse til fortryllelse*. Oslo: Humanistisk forlag.
- Hagen, R. B. (2010). Onde kvinner som gjør menn glatte i skrittet: Malleus Maleficarum - verdens mest ekstreme bokutgivelse. *Fortid: Historiestudentenes tidsskrift*, 7(3), ss. 18-24.
- Hagen, R. B. (2013). *Trolldomsprosessene*. Hentet november 6, 2014 fra Store norske leksikon: <https://snl.no/trolldomsprosessene>
- Hammer, S. (2013). Michel Foucault (1926-1984): Om kunnskap, makt og subjektivitet i det moderne samfunnet. *Forelesning*. Trondheim: Institutt for sosiologi og statsvitenskap.
- Hook, D. (2001). Discourse, knowledge, materiality, history: Foucault and discourse analysis. *Theory and psychology*, 11(4), ss. 521-547.
- Jensen, G. (2007). *The path of the devil*. Lanham md: Rowman & Littlefield publishers.
- Kendall, G., & Wickham, G. (1999). *Using Foucault's methods*. London: Sage publications.
- Kieckhefer, R. (1994). The specific rationality of medieval magic. *The american historical review*, 99(3), ss. 813-836.
- Kieckhefer, R. (2000). *Magic in the middle ages*. Cambridge: Cambridge university press.
- Knutsen, G. W. (1998). Trolldomsprosessene på østlandet: En kulturhistorisk undersøkelse. I *Tingbokprosjektet*. Oslo.
- Kramer, H. (2009 [1486]). *The hammer of witches: A complete translation of the Malleus Maleficarum*. (C. S. Mackay, Red., & C. S. Mackay, Overs.) Cambridge: Cambridge university press.
- Kværne, P. (2013). *Nyhedendom*. Hentet desember 18, 2014 fra Store norske leksikon: <https://snl.no/nyhedendom>
- Levack, B. P. (2004). *The witchcraft sourcebook*. New York: Routledge.
- Levack, B. P. (2006). *The witch-hunt in early modern Europe*. Harlow: Pearson/Longman.

- Levack, B. P. (2013a). Introduction. I B. P. Levack (Red.), *The oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.
- Levack, B. P. (2013b). Witchcraft and the law. I B. P. Levack (Red.), *The oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.
- McHoul, A., & Grace, W. (1993). *A Foucault primer: Discourse, power and the subject*. London: UCL press limited.
- McNay, L. (1992). *Foucault and feminism: Power, gender and the self*. Cambridge: Polity press.
- Næss, H. E. (1982). *Trolldomsprosessene på 1500-1600-tallet: En retts- og sosialhistorisk undersøkelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Næss, H. E. (1990). Norway: The criminological context. I B. Ankarloo, & G. Henningsen (Red.), *Early modern european witchcraft*. Oxford: Oxford university press.
- O'Farrell, C. (2005). *Michel Foucault*. London: Sage publications.
- O'Farrell, C. (2007). *Key concepts*. Hentet mars 20, 2014 fra michel-foucault.com: <http://www.michel-foucault.com/concepts/>
- Owen, D. (u.d.). *Michel Foucault: An overview*. Hentet Mai 28, 2014 fra Academia.edu: https://www.academia.edu/360153/Michel_Foucault_An_overview
- Peters, C. K. (2001). *Witchcraft in Europe, 400-1700: A documentary history*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.
- Rasmussen, T. (2009). *Kjetter*. Hentet oktober 25, 2014 fra Store norske leksikon: <https://snl.no/kjetter>
- Remy, N. (1970 [1595]). *Demonolatry: In 3 books*. (M. Summers, Red., & E. A. Ashwin, Overs.) London: Redwood press.
- Rio, M. D. (2009 [1599-1600]). *Investigations into magic*. (P. G. Maxwell-Stuart, Red., & P. G. Maxwell-Stuart, Overs.) Manchester: Manchester university press.
- Ritzer, G. (2008). *Sociological theory*. New York: McGraw-Hill.
- Rowlands, A. (2013). Witchcraft and gender in early modern Europe. I B. P. Levack (Red.), *The oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.
- Russell, S. (2001). Witchcraft, genealogy, Foucault. *British journal of sociology*, 52(1), ss. 121-137.
- Scribner, R. W. (1993). The reformation, popular magic, and the "disenchantment of the world". *The journal of interdisciplinary history*, 23(3), ss. 475-494.
- Sembou, E. (2011). *Foucault's genealogy*. Hentet mars 6, 2014 fra Academia.edu: http://www.academia.edu/679231/_Foucaults_Genealogy_
- Shiner, L. (1982). Reading Foucault: Anti-method and the genealogy of power-knowledge. *Source: History and theory*, 21(3), ss. 382-389.
- Ulleberg, H. P. (2007). Diskursanalyse: Et mulig bidrag til utdanningshistorisk forskning. *Barn*(1), ss. 65-80.
- Waite, G. K. (2013). Sixteenth-century religious reform and the witch-hunts. I B. P. Levack (Red.), *The oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford university press.

Williams, G. S. (2013). Demonologies. I B. P. Levack (Red.), *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europa and colonial America*. Oxford: Oxford university press.