

Kristin Hestflått Spilker

## Assistert slektskap

Biopolitikk i reproduksjonsteknologienes  
tidsalder

Doktoravhandling for graden philosophiae doctor

Trondheim, august 2008

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det historisk-filosofiske fakultet  
Institutt for tverrfaglige kulturstudier



**NTNU**

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Doktoravhandling for graden philosophiae doctor

Det historisk-filosofiske fakultet  
Institutt for tverrfaglige kulturstudier

© Kristin Hestflått Spilker

ISBN 978-82-471-1115-4 (trykt utg.)  
ISBN 978-82-471-1116-1 (elektr. utg.)  
ISSN 1503-8181

Doktoravhandlingar ved NTNU 2008:214

Trykt av NTNU-trykk

Undantag

Vi är ett virus i en statistik  
en sensation utan publik

Vi är ett tåg utan nån räls  
som åker liksom hur som helst

du och jag  
är vi ett annat slag  
är vi ett undantag  
du och jag?

*(Bo Kaspers Orkester)*



## Forord

---

Denne doktorgradsavhandlingen inngår i prosjektet ”Perceptions of Gender, Genes and Reproduction”, og er finansiert av Norges Forskningsråd under programmet ”Etikk, samfunn og bioteknologi”. Prosjektet har vært ledet av professor Merete Lie og bestått av Post Doc. Malin Noem Ravn og meg selv.

Jeg vil få bringe stor takk til mine prosjektpartnere. Malin Noem Ravn har vært en nær samarbeidspartner i tykt og tynt, og har bidratt med utallige litteraturtips, faglige diskusjoner, og ikke minst har hun lest og kommentert mange utkast av de ulike delene i denne avhandlingen. Merete Lie har vært en forutsetning for mitt arbeid, både ved at hun har utformet det overordnede prosjektet som avhandlingen inngår i, men også ved å veilede, oppmuntre og støtte arbeidet mitt fra start til mål. Hun har gitt meg tid og rom til å tenke selv, men også bidratt raust – blant annet til at vi fikk skrevet en felles artikkel. Jeg vil også takke prof. Dr. med Berit Schei som har bistått prosjektet med å være referanseperson fra det medisinske feltet. Prosjektgruppen har for meg på alle måter tydeliggjort at forskning er en kollektiv prosess, og at samarbeid både er en nødvendighet og også kan være en stor glede!

Jeg vil også rette en helt spesiell takk til professor Knut H. Sørensen, både for tidligere samarbeid, men særlig for det bidrag han har gitt i form av støtte og veiledning til denne avhandlingen det siste året. Knut kom inn i arbeidet i en fase der jeg var usikker – og bidro med en fin blanding av kreativitet og disiplin.

Nora Levold skal takkes for sitt kontinuerlige engasjement og fordi hun bidro så flott til mitt prosjektdesign, Helen Jøsok Gansmo skal takkes for mange litteraturtips og fordi hun er en oppmerksom kollega, og førstekonsulent Kari Bergheim skal takkes fordi hun er enestående. For

øvrig vil jeg takke alle mine kolleger ved instituttet for et stimulerende arbeidsmiljø, og gi en særlig takk til Senter for kjønnsforskning som har vært mitt nærmeste forskerkollegium.

Informantene som har latt seg intervjuet er åpenbart en forutsetning for det foreliggende arbeidet - tusen takk for at dere brukte tid og krefter på å dele deres kunnskap og refleksjoner – og for at dere var villige til å formidle så ettertenksomt om tema som for noen av dere har vært sensitive og krevende.

De ulike artiklene inngår for øvrig i forskjellige tidsskrift og antologier, og dette impliserer at jeg har hatt samarbeidspartnere også utenfor min prosjektgruppe. Den første artikkelen er publisert i Tidsskrift for kjønnsforskning, og var både den vanskeligste og skrive – men kanskje også den morsomste å ferdigstille. Takk til Trine Annfelt som var redaktør på denne tiden, og takk til den anonyme reviewer som var så vennligsinnert og pedagogisk i sin tilbakemelding. Den andre artikkelen er altså skrevet sammen med min veileder, og dette var en lærerik prosess i forhold til hvordan et konferansebidrag som har form som paper kan videreutvikles og bearbeides til en ferdig artikkel.

Den tredje artikkelen inngår i boken som har hatt arbeidstittel ”heteroboka”, og er utarbeidet sammen med en flott og meget tverrfaglig gjeng som består av litteraturvitere, pedagoger, historikere og antropologer. Takk til Trine Annfelt, Britt Andersen og Agnes Bolsø som er redaktører, og til de av bidragsyterne som sammen med redaktørene ble med på arbeidsomme, men hyggelige seminarer på Kongsvoll og Ørlandet; Janne Bromseth, Elin Rekdal, Kari Melby, og selvsagt også til de resterende forfatterne som har bidratt i ånden; Lynne Segal, Don Kulick og Toril Moi.

Den fjerde og siste artikkel inngår i en antologi som er et godt eksempel på at tverrfaglighet og samarbeid er noe som preger instituttet jeg er ansatt ved. Redaktørene av ”Vitenskap som dialog” er Knut H. Sørensen, Eva Amdahl, Helen Jøsok Gansmo og Vivian A. Lagesen. Disse er riktignok alle sosiologer – men bokens ulike bidrag viser stor empirisk bredde, og har tverrfaglighet og kunnskapskulturer som overordnet tema.

Jeg vil også få takke Bioetisk forum ved NTNU, og særlig Bjørn Myskja og Berge Solberg som overtalte meg til å si ja til å presentere arbeidet mitt gjennom Bioteknologinemndas åpne møter. Dette ble lærerikt, og bidro til at jeg fikk bedre oversikt over sosiale og politiske fagfelt som utgjør viktige deler av norsk biopolitikk. Jeg vil også benytte anledningen til å takke Bioteknologinemnda som i samarbeid med Forskningsrådet inviterte

meg, og få sende en liten hilsen til Helge Rynning, som har vært min kontakt i forskningsrådet, og som beroliget meg med en bevinget kommentar da jeg skulle til talerstolen: ”Du må huske at i ørkenen er vi alle sandkorn”.

Av andre faglige nettverk som vil jeg nevne 4S – ”Society for Social Studies of Science”. Denne foreningen har gitt meg mulighet til å treffe kolleger som arbeider innenfor mitt fagfelt internasjonalt. Dette har skapt verdifull utveksling med mine stipendiatkollegaer, og bidratt til at jeg har kunnet delta i ”Postgraduate Life Sciences and Society Network”. 4S-konfeansene har dessuten vært hyggelige, og bidratt til flotte opplevelser – som å kjøre bil langs Route 66 fra Los Angeles til San Fransisco, eller være på cruise på Seinen i Paris.

Livet som stipendiat består selvsagt og heldigvis av andre ting enn fag og arbeid, og det er noen svært viktige takksigelser som gjenstår. Jeg vil først nevne min gamle vennekrets fra studietiden på sosialantropologi, den såkalte ”Hønsegjengen”. Vi er nå spredt over landet, men har likevel klart å ha årlige møter hvor de gode samtalenene om de store tingene har stått i sentrum: Takk til Kari-Anne Ulfsnes, Gunn Kvalsvik, Ingeborg Aas Ersdal, Torhild Olsen, Sissel Flo Nilsen og Astrid Hals. Her i Trondheim er jeg med i ”Litteraturgruppa” som fordyper seg i romaner, og som bringer tankene over på de mer poetiske sidene ved tilværelsen – takk for de fine kveldene! Og så til de mest direkte helsebringende av mine venner; medlemmene i sykkelklubben ”Ramme Alvor SK” – en spesiell takk til to av dere: Anne-Betty Sødahl fordi hun holder seg på mitt nivå, og Kjersti Granås fordi hun i mange år har arbeidet gratis som min personlige trener – lykke er for eksempel å nå toppen av Liaåsen sammen med deg.

Merete Molberg skal få stå helt for seg selv, fordi hun er en så sjenerøs og klok venninne som de fleste bare kan ønske seg.

Og så endelig; Takk til min gode mann Hendrik Storstein Spilker som har vært en viktig faglig samtalepartner siden 1990, og som siden har gitt meg uvurderlig støtte både i arbeidet og i livet. Og til Andri Karoline, Live Augusta og Bror Andreas – tiden er vår!

Trondheim, februar 2008





# Innholdsfortegnelse

---

<b>Forord</b>	<b>5</b>
<b>Innholdsfortegnelse</b>	<b>9</b>
<b>FAMILIÆRE FORBINDELSER?</b>	
<b>Mellom teori, praksis og politikk</b>	<b>13</b>
<b>Presentasjon av artiklene: Assistert reproduksjon i forskjellige kontekster</b>	<b>20</b>
1. I slekt med far? Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder.	20
2. Gender and Bioethics Intertwined. Egg donation in the context of equal opportunities	21
3. Teknologiske trekanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap	22
4. Eggcellens representasjoner: Vitenskap og kultur.	23
<b>Slektskap, kjønn og reproduksjon</b>	<b>23</b>
<b>Antropologisk slektskapsteori: sosial organisasjon og et kjønn verdensbilde</b>	<b>24</b>
Etnosentrisme	28
Fortolkende metode og faglig selvrefleksjon	29
Reproduksjon og kunnskap	30
<b>Feministiske teknologi- og vitenskapsstudier</b>	<b>32</b>
Marilyn Strathern: Å gjøre det implisitte eksplisitt	34
Slektskap som kreativitet og koreografi	37
<b>Teknologiregulering og familievern</b>	<b>40</b>
<b>Biopolitikkens feller</b>	<b>47</b>
<b>Referanser</b>	<b>54</b>
<b>METODE:</b>	
<b>Redegjørelser og refleksjoner</b>	<b>61</b>
<b>Konstruksjonen av problemfelt og forskningsspørsmål</b>	<b>64</b>
<b>Multi-Sited Ethnography</b>	<b>65</b>
<b>Om utvalg av informanter og kilder</b>	<b>68</b>
<b>Om sammenheng, sammenligning og sammenstilling</b>	<b>73</b>

Referanser	76
<b>I SLEKT MED FAR?</b>	
<b>forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder</b>	<b>79</b>
Metode	81
Farskap og teknologi	82
«Kattunger gis bort til snille mennesker» – en fortelling om og fra en anonym sæddonor	84
«Lurer på om jeg skal skrive far ukjent» – en fortelling om og fra en gravid kvinne	90
Biologi, kunnskap og sosial praksis?	92
Gener i kontekst	94
Referanser	96
<b>GENDER AND BIOETHICS INTERTWINED:</b>	
<b>Egg donation within the context of equal opportunities</b>	<b>101</b>
Egg, Sperm And Equal Opportunities	102
Equality within the Norwegian Context	104
The Politics Of Egg And Sperm	106
Gender And Bioethics Intertwined: Equal Opportunities For Whom And What?	111
References	113
<b>TEKNOLOGISKE TREKANTER?</b>	
<b>Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap</b>	<b>117</b>
Foreldreskapets heteroseksuelle orden	120
Ønsket om kjernefamilie med to mødre	124
Far som koreografisk utfordring	126
Ønske det, ville det – men hvordan realisere det?	129
Teknologisk koreografi i et normativt landskap	132
Referanser	135
<b>EGGCELLENS REPRESENTASJONER:</b>	
<b>Vitenskap og kultur</b>	<b>139</b>
Hvordan studere forståelser av vitenskapelig kunnskap?	142
Et etisk, likestilt egg?	145
Egget er kanskje likere?	149

<b>Det ekstraherte egget</b>	<b>153</b>
<b>Eggcellens forbindelser</b>	<b>156</b>
<b>Referanser</b>	<b>158</b>
<b>Appendiks</b>	<b>161</b>



## FAMILIÆRE FORBINDELSER?

### Mellom teori, praksis og politikk

---

”Et barn er født. Den lykkelige livmor-mor gleder seg sammen med den rettslige far. Den biologiske mor døde for tre år siden, og den biologiske far vet ingen hvem er. Dette er ingen innledning til en science-fiction, men en situasjon som i mange land ikke er unik, og som vi kunne ha fått også i Norge hvis ikke et flertall i sosialkomiteen hadde satt foten ned”.<sup>1</sup>

Denne avhandlingen skal handle om hvordan ulike aktører forhandler om eggcellens og sædcellens betydninger, og hvordan disse forhandlingene kaster lys over kulturelle forståelser av moderskap, faderskap og menneskelig reproduksjon. Assistert reproduksjon utgjør et velegnet felt for å studere disse forhandlingsprosessene. Sitatet over er hentet fra en av stortingsdebattene rundt den seneste bioteknologiloven (2003) og viser hvordan assistert reproduksjon blir gjenstand for spørsmål om risiko og begrensninger, moral og etikk.

Da jeg startet prosjektet i slutten av 2002, var det mye medieoppmerksomhet omkring behandlingen av ny bioteknologilov, eller det som heter *Lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi i mv.* (Ot.prp. nr. 64 (2002-2003)). Kontroversene rundt den nye loven aktualiserte mine forskningsspørsmål, og fungerer som en innramming for det forskningsdesignet jeg har utformet.

---

<sup>1</sup> Uttalelsen er fra Høyres representant Beate Heieren Hundhammer. Stortingets behandling av bruk av bioteknologi (Inst. S. nr. 238 (2001-2002)), jf. St. meld. Nr. 14 (2001-2002). Møte i Stortinget mandag 17.juni, kl.10.00, 2002. Sak nr. 4, Innstilling fra sosialkomiteen om evaluering av lov om medisinsk bruk av bioteknologi.

Den første loven som regulerte assistert befruktning i Norge er fra 1987, og het "Lov om kunstig befruktning". Loven ble utvidet i 1994 og fikk da navnet "Lov om medisinsk bruk av bioteknologi". Utviklingen innenfor bioteknologi gikk imidlertid raskt, ikke minst på feltet reproduktiv medisin og reprogenetikk, og det ble behov for en ny og mer omfattende lovgivning på feltet. Ny kunnskap og ny teknologi innenfor feltet ga stadig større muligheter - og visjoner - og disse ble lansert i populær/vitenskapelige tidsskrifter så vel som i den offentlige dagspresse. Dette ga en økt interesse for feltet, både blant folk flest og innenfor politikken. For ved siden av et sterkt fokus på muligheter og visjoner, brakte den nye viten omkring gener og reproduksjon også bekymringer og krav til stillingstaken om etiske grenser for både medisinsk behandling og forskning.

Assistert reproduksjon som felt viser til et sett medisinsk-tekniske praksiser, men inkluderer også etiske og juridiske reguleringer av disse. Da Norges seneste Bioteknologilov ble vedtatt i 2003, ble den i en rekke norske medier omtalt som "verdens strengeste bioteknologilov". Loven opprettholdt og bekreftet blant annet et forbud mot eggdonasjon, til tross for at denne praksisen er tillatt i de fleste andre land i Europa. Samtidig vedtok loven en endring i forhold til sæddonasjon. Den innebar at sæddonasjon videreføres og tillates som en del av et offentlig helsetilbud men ikke lenger kan gjøres anonymt. Spørsmålene omkring eggdonasjon og sæddonasjon utløste politisk debatt, og forhandlingene rundt disse praksisene innenfor feltet assistert reproduksjon peker på hva som kan være avgjørende og viktige konstituerende elementer for foreldreskap i dagens Norge.

For å lage konkrete forskningsspørsmål, og dermed avgrense og konkretisere mitt forskningsprosjekt, valgte jeg derfor å ta utgangspunkt i diskusjonene rundt de to lovparagrafene i bioteknologiloven som regulerer forholdet mellom biologi/genetikk og foreldreskap; sæddonasjon og eggdonasjon. Etter behandlingen i Stortinget ble paragrafene seende slik ut:

### *§ 2-7. Barnets rett til opplysninger om sædgiver*

Den som er født etter assistert befruktning ved hjelp av donorsæd har ved fylte 18 år rett til å få opplysninger om sædgivers identitet. Et donorregister skal bistå barnet med dette.

### *§ 2-18. Forbud mot eggdonasjon og transplantasjon av organer og vev som produserer kjønnsceller*

Donasjon av egg eller deler av dette fra en kvinne til en annen er forbudt.

Transplantasjon av organer og vev som produserer kjønnsceller fra en person til en annen med det formål å behandle infertilitet er forbudt.

Sæddonasjon har vært en medisinsk praksis og en del av det offentlige helsetilbudet i Norge siden 1950- tallet. Men spørsmålene omkring hvordan sæddonasjon skulle praktiseres var likevel et av de viktigste og mest omtalte ved behandlingen av den nye bioteknologiloven. Fram til 2003 hadde sæddonor kunnet være anonym, ut fra en etablert konsensus om at dette var til barnets beste. I 2003 ble det vedtatt å oppheve anonymiteten til sæddonor, ut fra et argument om at det å få slik informasjon er til barnets beste fordi et hvert barn har rett til å kjenne sitt genetiske opphav.

Eggdonasjon har aldri vært tillatt i Norge. Og hovedargumentet for dette forbudet har helt siden loven fra 1987 vært at ”eggdonasjon vil innebære et brudd på langvarige sosiale og kulturelle tradisjoner i samfunnet som er knyttet til mor og svangerskapets helhet”.<sup>2</sup> I debatten omkring den nyeste loven kom også begrepet ”genetisk mor” mer spesifikt fram: ”eggdonasjon vil føre til at begrepet «biologisk mor» deles slik at man får en genetisk mor og en «livmormor», mens dette tidligere alltid har vært en og samme person”.<sup>3</sup> Bakgrunnen for at det kom opp et forslag om å tillate eggdonasjon var blant annet at denne praksisen tillates i de fleste andre europeiske land, og at et lite, men et økende antall kvinner reiser ut av Norge for å få eggdonasjon. Et annet sentralt argument var at eggdonasjon burde likestilles med sæddonasjon – og derfor tillates.

Eggdonasjon og sæddonasjon er ikke bare av betydning for medisinsk-tekniske eksperter og politiske debattanter. Det offentlige ordskiftet om assistert reproduksjon har generelt tatt utgangspunkt i behovet for å hjelpe mennesker som er ufrivillig barnløse. Den overordnede begrunnelsen for å tilby assistert reproduksjon har vært at barnløshet er en medisinsk tilstand, og at bruk av assistert reproduksjon har bidratt til å reparere eller gjenopprette kroppslige defekter eller dysfunksjoner. Ny kunnskap og ny teknologi har bidratt til en stadig mer nøyaktig kartlegging av kroppens reproduktive prosesser. Det som tidligere ble ansett som en helhetlig og nokså innvendig og lukket prosess, er i økende grad gjort til gjenstand for innsyn, kontroll og påvirkning. Som følge av dette blir verken fertilitet eller infertilitet lenger ansett som skjebne, men som resultat av menneskelige valg og beslutninger.

---

<sup>2</sup> Departementet i et brev av 5. april, se <http://www.dagbladet.no/nyheter/2005/12/16/452478.html>

<sup>3</sup> Bioteknologinemndas uttalelse

Et annet, men beslektet moment er at det også har foregått en endring i forholdet mellom reproduksjon og seksualitet. Både prevensjon, abort og assistert reproduksjon har bidratt til å endre forbindelsene mellom sex og reproduksjon. Mens det tidligere var slik at reproduksjon forutsatte samleie mellom en fertil mann og en fertil kvinne, kan barn nå unnfanges på flere måter. De nye skapelsesprosessene er et samspill mellom materielle og sosiale reproduksjonsprosesser. Det understreker at det ikke bare er barn som skapes – men også foreldre.

Standardmodellen av slektskap tar utgangspunkt i en fertil kvinne og en fertil mann, som får barn sammen og lever i et monogamt og livslangt forhold. I et slikt tilfelle vil det være et sammenfall mellom biologisk, sosialt og juridisk foreldreskap. Men dette er som sagt en enkel standardmodell. I virkeligheten organiserer folk sine liv og foreldreskap på forskjellige måter. Sosial variasjon i forhold til familie- og slektskap er ikke noe nytt, og det finnes forskjellige historiske og geografiske mønstre. I Norge har vi også i nær historie sett forholdsvis store endringer av hvordan familier organiseres. Foreldreroller og samlivsformer revideres ikke bare privat men også institusjonelt. Det nye som er tilført ved assistert reproduksjon, består av et økt fokus på planlegging og valg, men også en intensivert offentlig debatt om betydningen av det biologiske aspektet ved foreldreskap.

Noen former for assistert reproduksjon produserer foreldre som ikke har noen genetisk forbindelse med sine barn, og barn kan få mer enn to foreldre. Både egg- og sæddonasjon impliserer at det er flere enn to personer involvert i reproduksjonen. Ved surrogatmoderskap kan en også hevde at det er to, eventuelt ingen, mødre. Det er heller ikke slik at foreldre nødvendigvis trenger å være av motsatt kjønn, men de fleste nasjonale lovgivninger begrenser tilbud om assistert reproduksjon til heteroseksuelle par. Disse begrensningene har skapt det som kalles ”reproduksjonsturisme”, hvor homoseksuelle menn, single personer og lesbiske blir foreldre ved å kjøpe reproduktiv behandling eller reproduktive tjenester i utlandet. I Nord-Europa reiser gjerne single kvinner og lesbiske par til Danmark, mens både heteroseksuelle og homoseksuelle må reise ut for å få tilbud om eggdonasjon og/eller surrogatmoderskap. Heteroseksuelle par kan få eggdonasjon i Europa, mens homoseksuelle kan reise til private klinikker i California for dette tilbudet.

Familier blir i dag skapt på nye måter, og den offentlige debatten om tilgang til ulike behandlingstilbud har skapt fornyet debatt om hva som er sentrale aspekter ved foreldreskap. Må et foreldreskap bestå av akkurat to



personer, og må disse foreldrene være av forskjellig kjønn? Og hvordan skal foreldreskap til syvende og sist fastsettes? Er det barnets interesser som først og fremst ivaretas, er det de voksnes rettigheter i og til barn, eller er det samfunnets behov for reproduksjon innenfor en bestemt orden?

Assistert reproduksjon er et strategisk felt for å studere hvordan kulturelle forståelser av genetiske relasjoner henger sammen med forståelser av foreldreskap. I denne avhandlingen er det ikke de biomedisinske praksisene i seg selv som står i fokus, men hvordan disse skaper grunnlag for (re-)forhandlinger om hva som er viktige bestanddeler av foreldreskap. Jeg vil med denne avhandlingen identifisere aktører og interesser i forhandlingene rundt eggdonasjon og sæddonasjon, og undersøke hva assistert reproduksjon betyr både for enkeltmenneskers forståelser og valg i forhold til å danne familie og for statlig teknologiregulering og familiepolitikk.

Avhandlingen er en del av forskningsprosjektet "Perceptions of Gender, Genes and Reproduction" som har vært ledet av professor Merete Lie, med postdoktorstipendiat Malin Noem Ravn og meg selv som medarbeidere. Vi har gjennom hele prosjektperioden hatt et tett samarbeid. Prosjektsøknaden ble utarbeidet på bakgrunn av Lies forskning på feltet kjønn og teknologi (Lie og Sørensen 1996, Lie 2002a, 2003) og Ravns forskning om den gravide kroppen og reproduktive valg (Ravn 2003, 2005). Et viktig utgangspunkt for den opprinnelige søknaden om forskningsmidler var et ønske om å gjøre empiriske studier av hvordan folk forstår de biologiske prosessene knyttet til reproduksjon, genetisk foreldreskap og kjønn:

"The aim of this project is to study women's and men's perceptions of reproduction and biotechnology in a gender perspective. It is our conviction that to identify, understand and deal with ethical dilemmas in relation to new biotechnology, we have to know, firstly, how people perceive the process of reproduction, genetic parenthood and the gendered bodies. Secondly, it is necessary to understand how information about reproduction and new technology is apprehended and interpreted. In modern society, science is the primary source of knowledge about bodies and biology. Therefore we need to understand how products of science are perceived by the public" (Lie 2002b).

Prosjektet har vært finansiert under Norges Forskningsråds program "Etikk, samfunn og bioteknologi" som er en del av det som kalles ELSA-forskning; en forkortelse for forskning på etiske, legale og sosiale aspekter ved vitenskap og teknologi. Utformingen av vårt forskningsprosjekt hadde som utgangspunkt at for å kunne gå inn på etiske og juridiske vurderinger og diskusjoner om spørsmål knyttet til bioteknologi, er det viktig med en bedre forståelse av de sosiale og kulturelle forståelsene som knytter seg til

## Introduksjon

spørsmål om gener, kjønn og reproduksjon. Mitt eget doktorgradsprosjekt ble definert i tråd med denne overordnede problemstillingen.

Avhandlingen er basert på en tverrfaglig kulturalanalytisk tilnærming, og de teoretiske perspektivene er hentet fra sosialantropologi og feministiske vitenskaps- og teknologistudier. Den består av fire selvstendige artikler og en mer omfattende sammenbindingsartikkel. Hensikten med sammenbindingen er å gi en mer grundig oversikt over den teoretiske rammen for avhandlingsarbeidet og å drøfte noen problemstillinger som skjærer på tvers av de fire artiklene. I tillegg blir det i kapittel 2 gjort mer utfyllende rede for metode og datainnsamling enn det som tillates innenfor et tradisjonelt artikkelformat. Som utgangspunkt for den videre framstillingen og drøftingen vil jeg først redegjøre kort for innholdet i de fire artiklene, med vekt på de empiriske og teoretiske felt som behandles i hver av dem.

### Hva er assistert befruktning?

Assistert befruktning er en samlebetegnelse på flere medisinske metoder som brukes for å unnfange barn.

De mest brukte metodene:

- inseminasjon med sæd
- prøverørsbehandling, også kalt IVF (*in vitro*-fertilisering), der egg og sæd blandes i en skål for befruktning
- mikroinjeksjon, også kalt ICSI (intracytoplasmatiske spermieinjeksjon), der én sædcelle injiseres i én eggcelle
- uttak av sæd fra testikler eller bitestikler som så brukes til mikroinjeksjon

Befruktning kan skje ved hjelp av egne kjønnsceller eller ved donerte kjønnsceller.

*Fra Bioteknologinemdas hjemmesider, [www.bion.no](http://www.bion.no)*

## Sæddonasjon og eggdonasjon

Behandlingen av befruktningsudyktige er ikke alltid mulig med parets egne eggceller eller sædceller. Da er det mulig å få egg eller sæd fra en fremmed giver – en donor.

Sæddonasjon er aktuelt dersom mannen ikke har sædceller, hvis kvaliteten er dårlig eller dersom det finnes alvorlige, arvelige sykdommer i mannens familie. Behandlingen utføres på klinikker etter at kvinnen har gjennomgått en lettere hormonstimulering for å øke sjansen for å bli gravid. Legen velger ut donor som ligner faren av utseende. Sædgiver er testet med tanke på smitterisiko for alvorlige sykdommer, blant annet hiv, og sæden er lagret ved frysing minst tre måneder før bruk slik at nødvendige testresultater foreligger. Behandling med donorsæd er dokumentert brukt i Norge siden 1930-tallet, og det er født flere tusen norske barn ved metoden.

Også for lesbiske par eller enslige kvinner er det aktuelt med sæddonasjon i de landene dette er lov (les mer på nett om lovgivning i ulike land).

Eggdonasjon gjør det mulig for en kvinne å bære frem et barn som hun ikke er genetisk mor til. Det første barnet som ble født etter eggdonasjon, ble født i 1982. Metoden kan være til hjelp for kvinner som ikke kan produsere egne egg av medisinske årsaker, eller som er bærere av arveanlegg for alvorlig, arvelig sykdom. Et eksempel på kvinner som kan ha behov for eggdonasjon, er kvinner med Turner syndrom. De mangler hele eller deler av det ene X-kromosomet. De er født med eggstokker og anlegg til eggceller, men de har utilstrekkelig hormonproduksjon og eggene går tapt. Kvinner som har fått ødelagt eggstokkene etter strålebehandling eller sykdom, kvinner som kommer veldig tidlig i overgangsalderen, og kvinner som har for dårlige egg til å bli gravide, kan også dra nytte av eggdonasjon. Eggdonasjon gjør det også mulig for kvinner å bli mødre i sen alder, for det er blant annet alderen til eggdonor som er avgjørende for hvor lett det er for kvinnen å bli gravid.

Ved eggdonasjon befruktes donerte egg med sæd fra ektemann/samboer før de settes inn i kvinnen. Den kvinnen som bærer frem barnet og føder det, regnes som barnets mor. De fleste ubefruktede egg blir gitt av kvinner som selv gjennomgår IVF-behandling. Noen land tillater at kvinner gjennomgår hormonbehandling og får tatt ut egg for å donere egg til befruktningsudyktige par uten at de selv skal ha IVF-behandling.

*Fra Bioteknologinemdas hjemmesider, [www.bion.no](http://www.bion.no)*

***Presentasjon av artiklene: Assistert reproduksjon i forskjellige kontekster***

**1. I slekt med far? Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder.**

Denne første artikkelen handler om forhandlinger og forestillinger om farskap i det samtidige Norge. I de siste tiår har vi sett en rask utvikling innenfor feltet ny genetik, og også et økende tilbud av assistert reproduksjon. Parallelt med dette har det oppstått en revitalisering av debatter rundt foreldreskap, og betydninger av sosialt og genetisk slektskap. Analysen tar utgangspunkt i et teoretisk rammeverk som består av antropologisk slektskapsteori og feministiske vitenskaps- og teknologistudier.

Den empiriske analysen presenterer to informanter; en sæddonor og en gravid kvinne. Det overordnede forskningsspørsmålet er hvordan disse to distribuerer mening til genealogiske relasjoner og sosiale slektskapsforhold. Jeg har undersøkt hvordan disse to informantene selv inngår i sosial organisering av farskap, og også hvordan de utlegger og reflekterer over sine forståelser av farskap. Ved å sentrere analysen kun rundt disse to informantene, har jeg ønsket å vektlegge hvordan utlegning og meningsdistribusjon rundt genetisk slektskap er sterkt knyttet til biografiske og sosiale kontekster. Genetisk farskap vil for eksempel tillegges en annen betydning innenfor en ramme av anonym sæddonasjon enn ved en innramming som handler om opplevelsen av å bli far for første gang. Ved å vise til hvordan biografiske og kontekstuelle elementer bidrar til å relativisere betydningen av genetisk farskap, har jeg ønsket å kaste lys over hvordan faktisk sosial organisering av farskap ikke nødvendigvis er i samsvar med kulturelle modeller av farskap.

Analysen konkluderer med å påpeke at forskjellene mellom sosial praksis og idealiserte modeller av slektskap ofte blir fraværende ved diskusjoner om betydninger av genetisk og sosialt foreldreskap. Et begrep som biologisering kan for eksempel godt være dekkende for endringer i forhold til juridisk foreldreskap, men tar ikke hensyn til at det er en økende variasjon i folks sosiale organisering av slektskapsrelasjoner.

## **2. Gender and Bioethics Intertwined. Egg donation in the context of equal opportunities**

Den neste artikkelen er samforfattet med Merete Lie og handler overordnet sett om hvordan kjønn er med å bygge slektskapsforståelser. Som påpekt i avhandlingens innledning, er eggdonasjon forbudt i Norge, mens sæddonasjon har vært tillatt praktisert i flere tiår. Denne forskjellsreguleringen mellom egg- og sæddonasjon er artikkelens utgangspunkt. Kildematerialet er hentet fra Stortingsdebattene om eggdonasjon, i forbindelse med Bioteknologiloven (2003). Spørsmålet om eggdonasjon har blitt viet stor oppmerksomhet i media og offentlig debatt, og er blitt ansett som en vesentlig mer kontroversiell form for assistert reproduksjon enn sæddonasjon. Dette er både eksplisitt og implisitt blitt knyttet til forskjeller mellom farskap og moderskap. Selv om kjønnsforskjeller ikke har vært et eksplisitt tema for debatten om eggdonasjon, har det vist seg at når temaet er eggceller og sædceller, blir kjønn en viktig og integrert del av debatten.

I Norge er spørsmål om kjønnsforskjeller sterkt knyttet til diskurser om likestilling, og generelt er likestilling mellom kjønnene akseptert som en viktig politisk målsetning. Analysen viser at mens noen aktører ser likestilling som et relevant argument for å tillate eggdonasjon på lik linje med sæddonasjon, så hevder andre aktører at i denne sammenhengen er likestilling ikke et gyldig argument. Analysen viser hvordan debattene om eggdonasjon tydeliggjør en usikkerhet, og også en uklarhet, i forhold til hva som eventuelt vil likestilles ved å tillate eggdonasjon. Er det eggceller som skal likestilles med sædceller, altså en likestilling av kjønnsceller som materielle substanser? Eller er det likestilling mellom kvinne og mann, der cellene blir forstått som representanter for hvert sitt kjønn? Eller forstås cellene som representanter for moderskap og farskap, slik at det er foreldreroller som eventuelt skal likestilles?

Konklusjonen i denne artikkelen antyder at disse forskjellige aspektene ved kjønn, altså kjønnsceller, kvinner og menn og moderskap og farskap – konflateres. Med andre ord viser analysen en prosess hvor ulike sider ved kjønnskategorien samproduseres. Materielle kjønnsforskjeller og sosiale og kulturelle forskjeller mellom kvinne og mann, mor og far, diskuteres på samme tid og danner til sammen en debatt som faller inn under begrepet bioetikk. Artikkelen viser hvordan eggdonasjon er en tekno-vitenskapelig praksis som gjør det relevant å taesette kjønnsforskjeller. Dette er et eksempel på hvordan assistert reproduksjon revitaliserer en kontrovers om kjønnsforskjeller knyttet til reproduksjon og foreldreskap.

### **3. Teknologiske trekanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap**

I denne artikkelen ønsker jeg å undersøke hvilken rolle heteroseksualitet spiller for vår forståelse av reproduksjon og slektskap. Det empiriske materialet består hovedsakelig av kvalitative intervjuer med tre lesbiske par, og viser hva som har inngått i informantene vurderinger i forhold til å danne familie. Særlig diskuteres organiseringen av farskap, og hvilke faktorer som har hatt betydning når informantene har drøftet hvordan de skal organisere sine foreldreskap i forhold til barnets genitor – eller far.

I heteroseksuelle parforhold vil seksualitet og reproduksjon henge sammen på noen bestemte måter. Den heteroseksuelle familiemodellen består av to voksne av motsatt kjønn. Ideelt og normativt sett impliserer denne modellen et monogamt og livslangt parforhold som ramme for foreldreskap. I det virkelige liv vil denne modellen av en familie selvsagt være nettopp en modell, og det er som kjent stor variasjon i forhold til hvordan heteroseksuelle faktisk organiserer sine foreldreskap og familier. Det forhindrer ikke at mange av de samme idealiserte normene som gjelder for heteroseksuelle og reproduksjon, også vil være gyldige for homoseksuelle. Men hvordan imøtekommer lesbiske en norm om reproduksjon innenfor det tosomme og monogame parforholdet? I denne analysen viser jeg hvordan informantene håndterer spørsmål om betydninger av farskap på en måte som både tar hensyn til heteronormative anvisninger, og som samtidig tar vare på lesbiske krav til spesifisitet.

Assistert reproduksjon spiller utvilsomt en viktig rolle både for homoseksuelles muligheter og rettigheter til reproduksjon, og anonym sæddonasjon innenfor et offentlig helsetilbud representerer for noen også en økt mulighet til å oppfylle kriterier om et tosomt parforhold. Mitt materiale viser i tillegg at disse nye reproduktive mulighetene og rettighetene reguleres i samspill med eksisterende familieideologier, og at forhandlinger om reproduksjon foregår i det jeg har kalt et komplisert normativt landskap. Landskapet er bygget av normative anvisninger og reguleringer av seksualitet, så vel som definerte krav til hva som er gode og riktige familier. Artikkelen konkluderer med at de krav og anvisninger som blir tydeliggjort ved de lesbiske forhandlinger om familiedannelse, også kaster lys over hvilke elementer som er sentrale for heteroseksuell reproduksjon og familiedannelse, framfor alt ønsket om å ha familie.

#### **4. Eggcellens representasjoner: Vitenskap og kultur.**

I denne artikkelen undersøker jeg hvilke betydninger som knyttes til eggcellen, og hvordan egget forstås både likt og ulikt av kvinner og menn, lekfolk og eksperter (medisin, biomedisinsk etikk og familiesosiologi). Det empiriske materialet består av kvalitative intervjuer. Utvalget av informanter som presenteres i denne analysen, er gjort med tanke på å få fram hvordan forskjellige aktører og kontekster konstruerer eggcellen på ulike vis. For eksempel tillegger filosofene egget å være en del av en større metafysisk orden, mens familiesosiologen er mer opptatt av hvordan forholdet mellom eggceller og sædceller kan leses som en kjønnskamp om rettigheter og plikter i forhold til barn. Noen kvinner uttrykker at egget har større verdi enn sædcellen, mens noen menn påpeker at egget i for stor grad knyttes direkte til moderskapet. Heteroseksuelle kvinner så vel som homoseksuelle menn er dessuten enige om at den idealiserte morsrollen i for stor grad knyttes til kvinnens reproduktive oppgaver, heller enn til en sosial og kulturelt definert morsrolle.

Videre ser artikkelen på hvordan både lekfolk og eksperter trekker på biologisk kunnskap og ny viten innenfor genetikk for å underbygge hvorfor eggdonasjon bør være forbudt i Norge, mens teknologisk utvikling innenfor reproduktiv medisin og reprogenetikk også brukes til å argumentere for det motsatte – nemlig at Norge som de fleste andre europeiske land bør tilby eggdonasjon på lik linje med sæddonasjon. De kulturelle betydningene knyttet til eggcellen får konsekvenser for både familiepolitikk og teknologiregulering. Teoretisk forankres artikkelen i studier av hvordan vitenskap oppfattes utenfor vitenskapen, med særlig vekt på bidrag som har analysert hvordan det i hverdagslivet skjer rasjonelle kulturelle transformasjoner av vitenskapelig kunnskap.

#### ***Slektskap, kjønn og reproduksjon***

Et grunnleggende tema gjennom de fire artiklene i denne avhandlingen er slektskap. Artiklene problematiserer hva som inngår som viktige elementer for å definere slektskap, og på hvilke måter sædcellen og eggcellen knyttes til henholdsvis farskap og moderskap. Innledningsvis spurte jeg om foreldreskap per definisjon må bestå av (akkurat) to personer, og om disse personene nødvendigvis må være av forskjellig kjønn. Dette er spørsmål som tilhører dagsaktuelle politiske kontroverser, men som også har vært sentrale innenfor sosialantropologisk slektskapsteori. I det følgende vil jeg vise hvordan assistert reproduksjonsteknologi generelt, og spesielt sæddonasjon og eggdonasjon, har reaktualisert sentrale kontroverser innenfor antropologisk slektskapsteori. Dette teoritilfanget skal kaste lys

over slektskap både som en sosial og politisk ordnende kategori og som et lokalt produsert menings- og kunnskapssystem. I forhold til avhandlingens problemstilling blir det videre sentralt å undersøke de sosiotekniske aspektene ved dagens slektskapskonstruksjoner og hvordan nye reproduksjonsteknologiske tilbud kan utgjøre et dynamisk moment i dette.

### **Antropologisk slektskapsteori: sosial organisasjon og et kjønnert verdensbilde**

”Kinship is to anthropology what logic is to philosophy or the nude is to art: it is the basic discipline of the subject” (Fox 1967, i Rapport & Overing 2000: 217)

Innenfor mitt opprinnelige fagfelt som er sosialantropologi, har slektskap alltid vært et sentralt studiefelt. Den akademiske antropologien som utviklet seg fra slutten av 1800 tallet gjennom 1900-tallet, opererte med å dele inn samfunn i fire analytiske partsystemer: økonomi, politikk, religion og slektskap. Det var en overordnet målsetning å undersøke sammenhenger mellom disse partsystemene, men analytisk sett var det vanlig å ta utgangspunkt i ett av dem. Og kartlegging av slektskap og slektskaps-systemer var ansett som svært viktig for å forstå ethvert samfunns sosiale organisasjon (Malinowski 1932 [1929], Radcliffe-Brown 1952, Evans-Pritchard (1940), Fortes (1949) Levi-Strauss (1949, [eng.1969]).<sup>4</sup>

Et annet sentralt særtrekk ved sosialantropologien har vært krysskulturell sammenligning. Å sammenligne slektskap på tvers av kulturer har vært kime til noen av de virkelig store kontroversene innenfor faget. Ved å studere hvordan faget har håndtert denne oppgaven kan en få et godt inntak til å forstå de sentrale trekk ved fagets generelle utvikling, og også få et inntak til en historisk utvikling av sentrale analytiske begreper, teorier og metoder.

Et viktig og tilhørende moment når det gjelder sammenligning, eller komparasjon, er *hva* som sammenlignes. Dette innebærer noe av fagets grunnlagsproblematikk og referer overordnet til hvordan en forstår kulturbegrepet. En antropologisk analyse skal være påpasselig med ikke å framstille statiske og helhetlige bilder av kulturer. Den skal også gi rom for å vise kontroverser innenfor et samfunn eller en sosial gruppe. Det vil være viktig å få fram hvordan ulike aktører bruker og forstår slektskapsbegreper forskjellig, samtidig som det vil være viktig å analysere hvordan ulike

---

<sup>4</sup> Disse referansene tilhører stort sett grunnlagspensum i sosialantropologi, men i denne runden har jeg lest mye av det fra 'readere', se f. eks. Holy (1996) og Parkin & Stone (2006).



aktørers bruk inngår i kollektive forhandlingsprosesser. Begrepet 'far' kan for eksempel i Norge i dag bety genetisk far, sosial far, eller juridisk far – eller dekke to eller alle av disse betydningene.

Den norske antropologiske tradisjonen har i første rekke forholdt seg til engelske og franske slektskapsstudier.<sup>5</sup> De samfunn som tradisjonelt sett var objekter for antropologisk analyse var såkalt statsløse samfunn, og ved å kartlegge ættelinjer og arv av politiske og økonomiske posisjoner forsøkte man å forstå hvordan den sosiale organisasjonen av disse samfunnene fungerte. Disse analysemodellene har innenfor faghistorien blitt benevnt som "britisk struktur-funksjonalisme". Dette begrepet henviser til at alle samfunnsfenomener ble forklart ut fra at de fylte bestemte funksjoner. Slektskapssystemer ble for eksempel knyttet til funksjoner for fordeling av rettigheter og plikter i forhold til økonomi, arbeidsoppgaver, eller rettigheter til barn. Og ikke minst var slektskapssystemer knyttet til organisering av kjønn. Likevel var kjønn ofte ikke framhevet eller problematisert som en sentral kategori i slektskapsanalysene, og Melhuus, Rudie og Solheim formulerer det slik når de beskriver fagets tidlige slektskapsstudier:

"[ ] kjønnsrelasjoner inngår *implisitt* som analytisk kategori i [slektskaps-] studiet av politikk, økonomi og religion. Imidlertid er dette implisitte en del av problemet. Man kan si at kjønn som eksplisitt kategori er blitt "borte" i slektskapsstudiene. Rettere sagt: kjønnsforholdene er til de grader innebygget i analysen at de ikke framtrer som "noe" i seg selv, som objekt for særskilt analyse og fortolkning" (Melhuus, Rudie og Solheim 1992: 13, utheving i original).

Kjønn har altså på en måte vært en selvfølgelig og sentral del av antropologiske slektskapsstudier. Dette blir ikke minst tydelig fordi slektskap og reproduksjon er knyttet til ekteskap mellom kvinner og menn og ekteskapsbaserte allianser mellom grupper. I faghistorien brukes dog oftest ikke begrepet reproduksjon, men *avstamning*. Dette begrepet henviser nettopp til det sentrale aspektet ved reproduksjon som ikke bare handler om dannelser av familie, men også om politikk; avstamning var utgangspunktet for en stamme – en politisk enhet.

Den franske antropologen Claude Levi-Strauss står for en annen retning som også har hatt stor innflytelse. Hans teoriutvikling er et godt eksempel

---

<sup>5</sup> Det finnes for øvrig ulikheter mellom fagets utvikling i Europa og USA. Den nordamerikanske fagtradisjonen blir ofte benevnt som kulturanthropologi og forstått som i større grad å legge vekt på kulturelle uttrykk og tradisjoner. Den europeiske har snarere vært opptatt av sosial systemteori, organisasjon og fordelinger av rettigheter og plikter. Dette skillet har stadig vært uklart, og jeg forholder meg videre til faghistorien ut fra hvordan den har sett ut for meg, som norsk og utdannet i Trondheim på 90-tallet.

på hvordan kjønn opererer som en implisitt, men helt grunnleggende kategori. Han utga i 1949 "The Elementary Structures of Kinship".<sup>6</sup> Mens den britiske antropologien ble kalt struktur-funksjonalistisk, ble den franske benevnt som strukturalistisk. Levi-Strauss var i stor grad opptatt av "kulturens logikk", og hans teoriutvikling er basert på "incest-tabuet" som forutsetter at det i alle kulturer finnes forbud mot seksuelle relasjoner mellom slektninger, selv om det varierer kulturelt hvem forbudet omfatter. Dette forbudet danner videre et grunnlag for en regel om exogami som vil si at menn må gifte seg med kvinner utenfor sin egen gruppe/samfunn. Ut fra dette bygger Levi-Strauss en teori om hvordan menn utvikler politiske og økonomiske systemer ved at kvinner byttes mellom grupper. Ekteskap ble altså forstått som en mekanisme som bygget sosiale, politiske og økonomiske relasjoner. Dermed ble ekteskapet og exogamiregelen ikke bare et byggende prinsipp for slektskap men for kultur og samfunn i sin helhet. Mens de britiske slektskapsstudier i stor grad fokuserte på slektskap ved å se på blodsband og genealogisk avstamning (konsanguinale band), var Levi- Strauss sin tilnærming basert på studier av ekteskap og allianser knyttet ved ekteskap (affinale band).

Både (struktur-) funksjonalismen og strukturalismen opererte som sagt på et nivå hvor de studerte samfunn eller sosiale grupper, og det har vært en utbredt kritikk at ingen av disse analysemodellene har gitt særlig rom for handlende og forhandlende subjekter. De individuelle aktørene ble borte i systemene og strukturene. Ikke minst ble kvinner underordnet mennene, enten det var som resultat av teorier om avstammingsregler eller ekteskapsallianser.

En av de tidlige innvendingene mot disse tilnærmingene kom fra Gayle Rubin som særlig kritiserer Levi-Strauss for at analysen tar utgangspunkt i at kvinner er "bytteobjekter" (Rubin 1975). Overordnet påpeker hun hvordan en ved å se på kultur som organisasjon eller logikk unngår det faktum at aktørene i disse systemene er posisjonert ulikt, og at dette handler om makt:

"Kinship systems do not merely exchange women. They exchange sexual access, genealogical statuses, lineage names and ancestors, rights and people – men, women, and children – in concrete systems of social relationships. These relationships always include certain rights for men, others for women" (Rubin 2006 [1975]: 93-94).

Rubin introduserer skillet mellom 'sex' og 'gender' som på norsk har vært oversatt til et skille mellom biologisk og sosialt kjønn. I tillegg til at Rubin

---

<sup>6</sup> Oversatt til engelsk først i 1969.

påpeker at kvinner og menn så å si blir påbudt å være forskjellige, kommenterer hun et påbud om heteroseksualitet – som også har vært et taust felt innenfor de antropologiske slektskapsstudiene. Et sentralt moment hos Rubin er hvordan biologisk kjønn (sex) brukes som begrunnelse for at menn og kvinner posisjoneres ulikt, og som begrunnelse for en bestemt arbeidsdeling. Her viser for øvrig Rubin til Levi-Strauss, og hvordan han utviklet et interessant resonnement ved å forfekte at arbeidsdeling etter kjønn ikke er gitt biologisk. Det er tvert om konstruert som ”et tabu” for å sikre at samfunnets minste enhet består av en mann og en kvinne, og at disse skal være forskjellige etter kulturelt gitte regler eller tradisjoner. Med andre ord danner dette tabuet i forhold til arbeidsdeling grunnlaget for en heteronormativ orden:

”The division of labour by sex can therefore be seen as a ”taboo”: a taboo against the sameness of men and women, a taboo dividing the sexes into two mutually exclusive categories, a taboo that exacerbates the biological difference between the sexes and thereby *creates* gender. The division of labor can also be seen as a taboo against sexual arrangements other than those containing at least one man and one woman, thereby enjoining heterosexual marriage” (Rubin 2006 [1975]: 94). utheving i original, se også Melhuus et. al. 1992:31).

Både momentet om makt og biologisk determinisme ble påpekt i en annen mye referert artikkel fra den samme perioden, nemlig Sherry Ortners ”Is Female to Male as Nature Is to Culture?” (1974). Ortners analytiske spørsmål var hvorvidt og hvordan kvinner ble knyttet til natur, mens menn ble knyttet til kultur. Hun beskriver hvordan kvinners fysiologi, kvinners sosiale roller og kvinners psyke blir forstått som knyttet til noe ”naturlig”. Både Rubin og Ortner ønsket å problematisere antropologiens behandling av kjønn på minst to nivåer. For det første var artiklene skrevet ut fra en feministisk posisjon for å påvise en universell sosial ulikhet basert på kjønn, og for det andre for å bidra til at antropologiens analytiske forståelsesmodeller i større grad skulle kunne fange opp lokale, partikulære, kulturelle forskjeller i organiseringen av kjønn.

Kulturell variasjon i organiseringen av kjønn er i seg selv egnet til å bryte ned forståelsen av kjønn som noe naturgitt. Inndelingen i biologisk og sosialt kjønn ble svært viktig, nettopp fordi det påviste at ikke alt som handler om kjønn nødvendigvis handler om biologi, men om sosial og kulturell meningsproduksjon. Det skulle riktignok vise seg at skillet mellom sex og gender kom til å representere et problem i seg selv, ikke fordi den materielle kroppen kom til å bli en atskilt enhet i kulturell analyse, men fordi den så å si ble borte.

## Etnosentrisme

David Schneiders sentrale plass innenfor antropologiske slektskapsstudier er først og fremst knyttet til utgivelsene av "American Kinship" (1968), og "A Critique of the Study of Kinship" (1984). Her påpeker Schneider at både britisk og amerikansk slektskapsforståelse er sentrert rundt en forestilling om blodsband, og at dette ikke a priori er en universell forståelse, men like gjerne kan forstås som en av flere muligheter som man kan tenke om slektskap på. Slektskap hadde fram til nå først og fremst vært noe "de andre" hadde, men Schneiders kritikk bidro til å bringe slektskapsstudiene hjem. Ved å fokusere på den euro-amerikanske slektskapsforståelsen som 'a folk model', bidro han også til å utvikle det kulturkritiske aspektet ved faget. I det påfølgende tiåret ble fagets evne og plikt til å bedrive kulturkritikk i eget samfunn stadig mer sentralt (Marcus & Fischer 1986).

I følge Schneider tar det amerikanske slektskapssystemet utgangspunkt i at det heteroseksuelle samleiet er et helt sentral symbol for slektskap. Kjernefamilien blir både som egen enhet og som del av et større slektskapssystem forstått ved dette symbolet (Schneider 1968). Begge de to nevnte utgivelsene tar utgangspunkt i forholdet mellom biologisk og sosialt slektskap og refererer tilbake til en klassisk distinksjon i antropologien; forskjellen mellom "the order of nature and the order of law", eller mellom "substance and code" (Carsten 2004:19). Denne distinksjonen er primært vitenskapsteoretisk og handler om det samme forholdet som i semiotikken forstås som forholdet mellom det fortolkede og fortolkningen, eller 'sign' and 'signifier'. Det biologiske ved slektskap, det som skapes ved prokreasjonen, blir 'tegnet' – det som fortolkes, mens den videre meningsproduksjon rundt prokreasjonen blir fortolkninger. Ved en slik tilnærming blir det biologiske stående som basis, og dette skal komme til å bli et sentralt problem også i videre og nyere slektskapsstudier.

Schneiders kritikk av de antropologiske slektskapsstudiene var en del av en større bevegelse innenfor faget, et slags epistemisk skifte. Slektskapsstudiene hadde i stor grad bestått av kartlegging og beskrivelser og blitt forstått ut fra sin funksjon eller struktur. De strukturfunksjonalistiske tilnærminger ble i sin helhet kritisert, og det samme ble språklige og begrepsmessige kartlegginger og kategoriseringer. Rodney Needham, en annen sentral britisk antropolog, konkluderte: "[T]here is no such thing as kinship, and it follows that it could be no such thing as kinship theory" (1971: 5). Med dette mente han for alvor å understreke at 'kinship' er et analytisk begrep og ikke noe man kan gå ut i verden for å "finne".

## Fortolkende metode og faglig selvrefleksjon

Så hva nå – etter kritikk om både androsentrisme og etnosentrisme - ble slektskapsstudier fullstendig forlatt som antropologisk analytisk felt? I en viss forstand var studiefeltet alvorlig svekket og kom i denne perioden først og fremst til å representere tidligere og historiske epoker ved faget. Som nevnt over, foregikk det generelt i faget et epistemisk skifte. Fra seint på 60-tallet og fram til 80-tallet ble det en økende vektlegging av sosial og kulturell meningsproduksjon. Schneider var gjennom sin kritikk av slektskapsstudiene en viktig del av denne utviklingen, men for min egen generasjon antropologer, som er utdannet på seint 80-, tidlig 90-tall, er det kanskje først og fremst Clifford Geertz som blir stående som den fremste representanten for et faglig skifte. I 1973 utga han en essaysamling med tittelen "The Interpretation of Cultures". Her lanserte han sin forståelse både av kulturbegrepet og et teoretisk perspektiv han kalte en "fortolkende metode".

"The concept of culture I espouse ... is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical" (Geertz 1973:5).

Geertz fortolkende perspektiv innebærer at han forstår kultur som et system som består av symboler. For å få tak i symbolenes mening og kulturell meningsproduksjon lanserer han en form for representasjon han kaller "thick description". Dette henviser meget enkelt sagt til at siden symboler i sin essens er mangetydige, så er de egnet til å formidle mellom det subjektive og objektive; de kan uttrykke både noe individuelt og noe kollektivt på samme tid. Et viktig aspekt ved symboler er at de både kan bære en enkelt aktørs egne betydninger, samtidig som de refererer til betydninger som er felles i aktørens samfunn. Begrepet "thick description" refererer til etnografiske beskrivelser som gjør det mulig å representere ulike nivå av mening og sammenhenger mellom ulike betydningsbærende elementer.

Både Geertz og Schneider var en del av den samme faglige utviklingen. De sto for en bevegelse bort fra fokus på sosial struktur til et perspektiv som tok utgangspunkt i søken etter mening. Begge refererte til et hermeneutisk perspektiv som innebærer at alle former for forståelse henger sammen med

den kontekst eller situasjon det skal forstås innenfor. Konteksten er ikke en fast, objektiv ramme, men varierer – og er avhengig av ståstedet til den som skal gjøre fortolkningen. Med andre ord er fortolkningsprosessen et spørsmål om en sammenheng mellom del og helhet, og et utvekslingsforhold mellom deler og helhet. For eksempel vil en handling, eller et utsagn, måtte forstås som en del av en sammenheng, samtidig som handlingen, eller utsagnet bidrar til å skape denne sammenheng. Det er denne fortolkningsprosessen av del og helhet som er konstituerende for Geertz' teoretiske tilnærming. Denne tilnærmingen innebærer at det teoretiske og metodiske glir over i hverandre, og kan beskrives som en 'teori om fortolkende metode'. Geertz forklarer gjennomgående både sitt kulturbegrep og sin etnografiske metode ved å henvise til kultur forstått og lest som tekst:

”Doing ethnography is like trying to read (in the sense of “construct a reading of”) a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behaviour” (Geertz 1973:10).

De tidlige og klassiske antropologiske slektskapsstudiene bidro altså til å fortelle om hvordan slektskap varierte krysskulturelt, særlig i form av faktisk sosial organisering. Geertz' og Schneiders anvisninger innebar at slektskapsstudier fortsatt kunne være en viktig del av sosialantropologien, men at de først og fremst skulle handle om *betydning og mening* innenfor et større kulturelt system. Dette innebærer en tilnærming der slektskap ikke er biologi men knyttes til biologi gjennom menings- og kunnskapssystemer. Hvilke konsekvenser får dette for den videre analysen av slektskap?

## Reproduksjon og kunnskap

Reproduksjon og slektskap er blitt sett som viktige inntak til å forstå lokale menings- og kunnskapssystemer. Ved overgangen fra 1800- til 1900-tallet var det slik at antropologer nærmest mente at et samfunns kunnskap om ”the facts of life”, kjennskap til prokreasjonen og mannens rolle i reproduksjonen, ble lest som tegn på hvor langt et samfunn var kommet på en skala av sivilisasjonsutvikling. Malinowski hadde gitt etnografiske framstillinger av slektskap, seksualitet og reproduksjon hos aboriginerne i Australia og trobrianderne i Melanesia (Malinowski 1913, 1932), og det var i hovedsak disse framstillingene som utgjorde det empiriske grunnlaget for en teoretisk diskusjon om kunnskap, uvitenhet og sivilisasjon.

Seint i 1960-årene ble spørsmålet om kunnskap om fysiologisk farskap igjen et sentralt tema innenfor antropologien. Det utviklet seg da en faglig kontrovers som er blitt kjent som ”The virgin birth debates”.<sup>7</sup> Denne debatten handlet kort sagt om farskapets rolle i befruktningen, men mer overordnet; om hva kunnskap er. Kontroversen ble utløst ved at Edmund Leach i 1966 holdt en forelesning ved King’s college i London. Forelesningen hadde tittelen “Virgin Birth” og åpnet med et sitat fra Malinowski:

” The so-called ignorance of paternity is nothing else but a very imperfect knowledge that intercourse is a necessary though not sufficient condition of the woman being ‘opened-up’ as my Trobriand friends put it” (Malinowski in Ashley-Montagu 1937:31, sitert etter Leach 1966:39).

Forelesningen hadde i følge Leach tre poenger. Det første handlet nettopp om hvorvidt de australske aboriginerne og trobrianderne *faktisk* var uvitende om mannens rolle i reproduksjonen. Det andre og like sentrale poenget besto i å stille spørsmål om hvorfor antropologer hadde en tilbøyelighet til å forstå sine studieobjekter som uvitende eller kunnskapsløse. Og det tredje spørsmålet dreide seg om forholdet mellom kunnskap, kultur og religion. Det første spørsmålet skal jeg la ligge her, selv om det har medført mange publikasjoner som delvis har tilført både nye analyser og ny empiri.<sup>8</sup> Det andre og tredje spørsmålet handler om analyse og fortolkning av kunnskap. Leach sin posisjon var at antropologene var ignorante i forhold til andre kulturers kunnskapssystemer, og at de ikke tok hensyn til at det også hos aboriginere og trobriandere var forskjeller mellom kosmologiske sannheter og kunnskapsspørsmål. Leach eksemplifiserte dette med å vise til at folk som drev med dyreavl var fullt klar over at det trengtes dyr av forskjellig kjønn for å drive avl. Spørsmål om seksualitet og reproduksjon blant mennesker handlet imidlertid om noe annet enn kunnskap om avl. De ble derfor besvart innenfor en kunnskapsramme som handlet om religiøs tro og kosmologisk orden. Og selv om Leach ikke kom med noen eksplisitt referanse til kristendommens fortelling om Marias jomfrufødsel, så er den kanskje likevel underliggende når han formulerte seg som følger:

”If we put the so-called primitive beliefs alongside the sophisticated ones and treat the whole lot with equal philosophical respect we shall see that they constitute a set of variations around a common structural theme, the metaphysical topography of the relationship between gods and men” (Leach 1966:39).

---

<sup>7</sup> For en større gjennomgang og plassering av denne debatten, se Franklin 1997

<sup>8</sup> For tilført empiri, se f. eks, Monberg 1975, og ny analyse og komparativt materiale hos Delaney 1986, Shore 1992 og Franklin 1997.

Slik Leach la fram spørsmålet om prokreasjonens kulturelle forankring, så handlet det altså om forholdet mellom Gud og mennesker – og om hvordan livets begynnelse og konstitusjon ikke bare er et spørsmål om kunnskap, men også om religiøs tro og en større kosmologisk orden. Schneider formulerte hvordan sammenligningen mellom ulike samfunns kunnskapsnivå har vært preget av en manglende bevissthet om hva slags type kunnskap man har undersøkt:

“In point of fact, of course, our thinking on this subject is quite as non-logical as any other savage. Put plainly to a man of science who is expert on the subject, the proposition ‘coitus causes conception’ must be qualified by a long series of specific conditions regarding the fertility of the egg, the sperm, the pH of the medium at the time of fertilisation, and so forth. Yet, when we think about it, to guide the questions we put to the natives, we tend to come up with simple minded, cause-effect formulations between coitus and conception which yield us – as it plainly yielded me – incomplete and not entirely comprehensible data” (Schneider 1968: 128).

Schneiders hovedpoeng i denne passasjen er at for vestlige lekfolk har (vår) forståelse av konsepsjonen ikke vært basert på kunnskap i vitenskapelig forstand. Vår kunnskap har vært basert på det vi har lest og blitt fortalt, men uten at vi har hatt forutsetning for å kunne redegjøre nærmere for prosessen. Vår forståelse har med andre ord bestått av at vi har *tro og tillit* til vitenskapen.

Et viktig aspekt ved antropologiske studier av slektskap har altså vært å problematisere hva kunnskap er, og ikke minst å undersøke forbindelsene mellom kunnskap, vitenskap og kultur (Howell og Melhuus 2001). Flere antropologer har tatt med seg interessen for disse temaene over i forskningsfeltet som kalles teknologi- og vitenskapsstudier (engelsk: science and technology studies, STS). Innenfor dette feltet har en vært spesielt opptatt av å undersøke hvordan nye teknologier og ny viten skapes og integreres som en del av kulturelle meningssystemer. I forhold til assistert reproduksjon har en innenfor feltet studert hvordan samproduksjon av teknologi, vitenskap og kultur er en kontinuerlig del av både lekfolks og eksperters hverdag. Dette har bidratt til en videreutvikling av analysen av slektskap, som har åpnet for at slektskap kan forstås som en sosioteknisk prestasjon der forskjellige sosiale, juridiske, biologiske, vitenskapelige og teknologiske elementer koples.

### ***Feministiske teknologi- og vitenskapsstudier***

Den feministiske posisjonen innenfor teknologi- og vitenskapsstudiene har særlig bestått i å vise hvordan forbindelsene mellom vitenskap og kultur



kan forstås som fortellinger om makt (Keller 1985, Lykke & Braidotti 1996). Et godt eksempel på dette er Emily Martins klassiske studie som viser hvordan vitenskapelig kunnskap om reproduksjonen representeres ved hjelp av det hun kaller stereotype kvinne- og mansroller.

”As an anthropologist, I am intrigued by the possibility that culture shapes how biological scientists describe what they discover about the natural world. If this were so, we would be learning about more than the natural world in high school biology class: we would be learning about cultural beliefs and practices as if they were part of nature” (1991: 485)

Martin viser i sin artikkel hvordan forholdet mellom eggcellen og sædcellen i populære så vel som vitenskapelige tekster beskrives i form av en romanse. Eggcellen tillegges å være passiv, mens sædcellen er aktiv og har et klart oppdrag:

”It is remarkable how femininely the egg behaves and how masculinely the sperm. The egg is seen as large and passive. It does not move or journey, but passively is swept, or even drifts along the fallopian tube. In utter contrast, sperm are small, streamlined, and invariably active. They deliver their genes to the egg, activate the developmental program of the egg, and have a velocity that is often remarked upon. Their tails are strong and efficiently powered. Together with the forces of ejaculation, they can propel the semen into the deepest recesses of the vagina. For this they need energy, fuel. So that with a whiplash like motion and strong lurches they can burrow through the egg coat and penetrate it” (Martin 1991:489).

Dette sitatet er en samling av formuleringer som er hentet fra ulike lærebøker i biologi og medisin. I Martins original er utdraget fullt av fotnoter som henviser til de vitenskapelige lærebøkene som disse beskrivelsene og adjektivene er hentet fra. Poenget hennes er å vise at beskrivelsene av kroppslige, materielle størrelser og prosesser er farget av kulturelle forestillinger om kjønn.

Et annet viktig aspekt ved kunnskapsproduksjon som Martin har diskutert, er hvordan vitenskapen som kunnskapssystem ofte framstilles som ”lukket”, og avskjermet fra samfunnet for øvrig. Martin beskriver denne oppfatningen av vitenskap ved hjelp av metaforen om ’Citadellet’, altså som et slott med høye murer rundt, og som uinntagelig og klart avgrenset fra verden utenfor. Hennes misjon er selvsagt å problematisere denne oppfatningen av vitenskapens karakter. For å skissere det hun mener er et riktigere bilde, bruker hun ’rhizomet’ som metafor. Dette bildet er hentet fra botanikken og kan oversettes til norsk som ’knoll’ eller ’rot’. Martin ønsker altså å påpeke at hvis vitenskapen er et slott med høye murer rundt, så er disse murene porøse – og vitenskapelig kunnskap er som et rotsystem

som både graver seg under og gjennom citadellets porøse murer (Martin 2001).

Nelly Oudshoorn er også en sentral bidragsyter til STS-studiene. Hun har i likhet med Martin vært særlig opptatt av hvordan biologien som vitenskapelig disiplin har produsert og formidlet kunnskap om kroppen, og hvordan denne kunnskapsproduksjonen kan forstås som samprodusert med kulturelle forståelser av kjønn. I sin monografi om ”oppdagelsen” og historien om kjønnshormonenes plass innenfor biologien forklarer Oudshoorn at hun ble inspirert av Ludwig Flecks begrep om ’prescientific ideas’:

”The concept of prescientific ideas provided me with a tool for questioning whether the development of the concept of sex hormones was related to any previously existing beliefs about the world, particularly about women and men. Nevertheless, I think that it is more to say than that science produce cultural norms. My point is that the image of science as a passive readout of cultural ideas is a rather static image that tends to obscure the role of science as a creative power in producing new meanings and practices for the body” (Oudshoorn 1994:11).

Både Martin og Oudshoorn ønsker å synliggjøre hvordan vitenskapelig kunnskapsproduksjon om kroppen er samprodusert med kulturelle og samfunnsskapt forståelser av blant annet kjønn, og teoretisk bidrar dette for eksempel til en forståelse av hvorfor et begrepsmessig skille mellom sex og gender er problematisk, eller hvordan skillet mellom natur og kultur i det hele tatt er sosialt konstruert. Dette er også sentrale tema hos sosialantropologen Marilyn Strathern som knytter dette mer eksplisitt til diskusjonene om slektskap.

### **Marilyn Strathern: Å gjøre det implisitte eksplisitt**

Strathern har særlig vært opptatt av hvordan de nye reproduksjonsteknologiene og den nye kunnskapen innenfor molekylærbiologi og genetikk kunne kaste lys over forholdet mellom natur og kultur. I 1992 kom hun med to utgivelser som bidro til både å gjenåpne og re-definere slektskapsstudiene. I den første forklarer hun hvordan hun ser nettopp slektskap som et møtepunkt mellom natur og kultur:

”Schneider’s *American Kinship* depicted sexual intercourse as a core symbol: the diffuse enduring solidarity of close family relations was attributed to sharing substance through the act of procreation. Procreation was a natural fact of life. But that ’natural’ image has lost its obviousness in a world where couples can seek assistance to beget offspring without

intercourse. So too have the 'cultural' conventions of the union. The otherwise lawful connection of husband and wife may conceivably subsume a contract with a birthing mother or an agreement to obtain gametes by donation" (Strathern 1992a: 43).

Stratherns poeng var ikke at det som før hadde vært basert på natur, beveget seg til å bli kultur; men snarere at det ble både mindre natur og mindre kultur. Med dette siktet hun til at det heteroseksuelle samleiet ikke lenger var nødvendig for å skape barn og foreldre, og at betydningen av den symbolske dimensjonen, det vil si det seksuelle samleiets forbindelse til 'loven' – til kulturen, ble svekket. Strathern reflekterer videre over dette og lanserer at det også ville være mulig å si at "'more' technology means 'more' culture" (1992a:42). Hun ender opp med at denne formen for matematisk tenkning ikke fungerer, og at spørsmålet ikke kan stilles til mengdeforholdet mellom natur og kultur, men heller til *på hvilke måter* forholdet endres eller forskyves.

Et av Stratherns hovedanliggender i de to utgivelsene fra samme år (Strathern 1992a, 1992b), er å vise hvordan studier av slektskap er egnet til å fortelle om kunnskapsproduksjon. I følge Strathern har 1900-tallets og modernitetens form for kunnskapsproduksjon handlet om å gjøre det implisitte eksplisitt. Og for henne blir assistert reproduksjon nettopp et felt som er egnet til å gjøre forståelser, eller modeller, av slektskap eksplisitte. Stratherns prosjekt (1992a) er delvis komparativt, ved at hun bruker slektskapsforståelser og kunnskapsmodeller fra Melanesia til å kontrastere og reflektere over samtidens diskurser i Storbritannia. Det empiriske materialet fra Storbritannia består av parlamentsdebatter om "The British Human fertilization and Embryology Act 1990", og medie-oppslag som tematiserer denne loven. Ved å fokusere på lovgivning og offentlig samfunnsdebatt oppnår Strathern å problematisere nettopp hvordan det ikke bare er biologiske aspekter ved reproduksjon som assisteres, men at også de symbolske og kulturelle aspektene ved slektskap understøttes og produseres via lovverket. Haraway kommenterer Stratherns poeng på følgende måte:

"Euro-Americans have been forced to make explicit about the assumptions of their biosocial reproductive model. Both biology and culture get "assisted", for example, in medical, legal, and commercial practices" (Haraway 1994:212).

Når det gjelder spørsmålet om forbindelsene mellom natur og kultur og hvorvidt disse forbindelsene er gjenstand for 'forskyvninger' (eng: displacement), stiller Strathern to konkrete spørsmål som jeg har brukt som forskningsspørsmål i mine analyser (Strathern 1995:347):

1. Ser vi en forskyvning mellom begrepene familie og slektskap?<sup>9</sup>
2. Ser vi en forskyvning mellom begrepene prokreasjon og reproduksjon?

Ved assistert reproduksjon ser en at diskusjonen om forholdet mellom konsepsjonen, familie og slektskap åpnes opp igjen, og det en gang etablerte faktum at et heteroseksuelt samleie skaper barn re-eksamineres og utforskes videre. Er det nødvendigvis prokreasjonen som danner utgangspunktet for en familie? Og hvilke andre bestanddeler er slektskap laget av? Ved assistert reproduksjon blir forholdet mellom natur og kultur reaktualisert, og det blir også forholdet mellom biologisk og sosialt slektskap.

Sarah Franklin har vært Stratherns student, og i 1997 utga hun boka "Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception." Den er basert på hennes doktorgradsavhandling, og det sentrale tema er nye reproduksjonsteknologier og fertilitetsbehandling. Franklins analytiske utgangspunkt er dog det gamle spørsmålet: forholdet mellom biologiske og sosiale fakta. Hun går via "the virgin birth debate" tilbake til de klassiske slektskapsstudiene, og tar opp det samme spørsmålet som mange av sine forgjengere, blant annet Schneider og Strathern; hvilken signifikans har de biologiske fakta som er knyttet til prokreasjonen?

- Som ontologisk realitet?
- Som kunnskapssystem?

Franklin presiserer først at hennes utgangspunkt er at hun mener at biologiske fakta betyr 'noe', men at hun er opptatt av det som er empiriske spørsmål; hvordan og på hvilke måter de betyr noe, og ikke minst er hun opptatt av selve den analytiske prosessen med å undersøke disse betydningene, og hvor nøye en kan greie å representere de ulike betydningsnivåene (Franklin 2001). Franklin refererer Haraway, når hun

---

<sup>9</sup> Strathern bruker på engelsk begrepene family and kinship, uten å forklare hvordan hun definerer begrepene. I mitt arbeid, og slik jeg tolker Strathern, så henviser familie til de som "lever som familie" og brukes synonymt med husholdsenhet, eller det vi på norsk ofte kaller en kjernefamilie. Slektskap henviser til de genealogiske forbindelsene som strekker seg utenfor husholdet - og som ikke nødvendigvis innebærer noe sosialt.

spør: "What difference biology makes, as both a material and a semiotic condition?" (Franklin 2001:304). Forøvrig bygger Franklin både på Strathern og Schneiders perspektiver, for det første ved at hun ønsker å gjøre implisitte betydninger av prokreasjon og slektskap eksplisitte, og for det andre ved at hun vil knytte denne tematikken til et overordnet spørsmål om forholdet mellom kunnskap og kultur.

Franklin har en etnografisk tilnærming, og hennes forskningsdesign inkluderer feltarbeid på IVF-klinikker, intervjuer med kvinner som gjennomgår IVF-behandling, analyser av media-oppslag og offentlig og politisk debatt om assistert reproduksjon. Hun gjør også et viktig poeng av å situere prosjektet til datidens England (sent 80-, tidlig 90-tall), og en Thatcherisme som opererer med formularet "there is no such thing as society, there are only individuals and their families". Franklins analyse knytter dette rådende politiske klimaet til hvordan assistert reproduksjon blir sett på som en slags privat enterprise-virksomhet (se også Strathern 1992a). Med andre ord vil den enkelte kvinne som gjennomfører IVF-behandling vise seg som foretaksom og ansvarsfull ved å ta avgjørelser og gjennomgå behandling i forhold til egen reproduksjon.

Franklins forskningsdesign er med andre ord omfattende og sammensatt, og har vært betydningsfullt for selve utviklingen av etnografiske studier av fertilitet/infertilitet, og ikke minst for utviklingen av et felt som kombinerer antropologiske teorier om slektskap, feministisk teori og teknologi- og vitenskapsstudier. Både "Embodied Progress" (1997), den redigerte antologien "Relative Values" (Franklin & McKinnon 2001), har bidratt til å definere et teoretisk og et empirisk felt. Selv formulerer hun det som at hun bruker reproduksjonsteknologi og genetiske teknologier som en "defamiliserende linse" for å studere kjønn og slektskap, og også for å studere forholdet mellom kunnskap, vitenskap og kultur.

### **Slektskap som kreativitet og koreografi**

Så langt har jeg vist hvordan distinksjonen mellom biologisk og sosialt slektskap har vært fundamental innenfor den antropologiske analytiske tilnærmingen til slektskap. I så måte er Janet Carstens perspektiver berikende i forhold til diskusjonen av skillet mellom det biologiske og det sosiale, men særlig fordi hun reflekterer over et tredje sentralt aspekt ved slektskap; slektskap som kreativitet. I "Cultures of Relatedness" gjør Carsten en manøver der hun bytter ut begrepet 'kinship' med 'relatedness' (Carsten 2000). Mens 'kinship' ganske enkelt kan oversettes til det norske begrepet slektskap, er 'relatedness' nærmere uttrykket 'å være i slekt'.

Carsten forklarer at hun ved å bruke dette begrepet ønsker å understreke det prosessuelle aspektet ved slektskap og hvordan slektskap kan forstås som aktivitet, som noe som gjøres. Med andre ord kan en si at Carsten påpeker det relasjonelle arbeidet som slektskap er laget av. Denne aktiviteten knyttes oftest til hverdagslige aktiviteter og det vi vanligvis kaller "det sosiale", men kan slik Carsten framlegger det også knyttes til vitenskapelig aktivitet og tekno-medisinske former for reproduksjon.

"Kinship may be viewed as given by birth and unchangeable, or it may be seen as shaped by ordinary, everyday activities of family life, as well as the "scientific" endeavours of geneticists and clinicians involved in fertility treatment or prenatal medicine" (2004:6).

I første del av dette sitatet oppsummeres skillet mellom det biologiske og det sosiale på en måte som gjenspeiler en dagligdags forståelse av to sentrale aspekter ved slektskap. Men i sitatets neste del blir skillet mellom det biologiske og det sosiale problematisert og gjort uklart, ved at 'vitenskapen' så å si blir stående på begge sider; vitenskapen kan ved assistert reproduksjon gripe inn i og påvirker det gitte biologiske, men denne inngripen er i seg selv også en sosial praksis. Vi er på mange måter vant til at det sosiale aspektet ved slektskap knyttes til hverdagsliv, mens det er mer uvant og tenke på teknisk-medierte operasjoner, for eksempel eggdonasjon, som sosial praksis.

Carstens påpeker at det innenfor antropologien og sosial teori generelt har vært vanlig å forstå og definere biologi som noe som har falt utenfor fagets analytiske felt:

"For the most part, anthropologists confined their efforts to understanding "the social" aspects of kinship, setting aside the pregiven and "biological" as falling outside their expertise. But increasingly, this separation has itself come under scrutiny" (Carsten 2004:6).

Ut fra den foregående gjennomgangen ser en likevel at slektskap nettopp har vært et tema som har bidratt til å integrere forståelser av kropp og biologi med sosial meningsproduksjon. Feministiske vitenskaps- og teknologistudier har vært en viktig del av en utvikling hvor skillet mellom det biologiske og det sosiale er blitt problematisert. I dette teoretiske feltet er biologi og vitenskap blitt inkludert som sentrale forskningsobjekter for sosial teori og kulturanalyse. Assistert reproduksjon har vist seg å være et velegnet strategisk inntak til å studere samspillet mellom slektskapsforståelser, biologi og sosiale forhandlingsprosesser knyttet til medisinsk-tekniske praksiser.

Dette blir ikke minst tydeliggjort gjennom forskningen til Charis Thompson som er en av de som lenge har arbeidet med assistert reproduksjon innenfor feministiske vitenskaps- og teknologistudier. Hun har utviklet begrepet ”ontologisk koreografi” for å beskrive hva som forhandles ved ulike former for fertilitetsbehandling. Mens begrepet ontologi er hentet fra filosofien og refererer til ”læren om det værende”, er koreografi-begrepet noe vi kjenner fra dans eller artistisk og kunstnerisk praksis. Ved å kombinere disse begrepene og disse verdenene får Thompson fram det eksistensielle og grunnleggende ved slektskap, men også det utøvende og skapende aspektet (Adrian 2006). Det utøvende og skapende ved slektskap er dessuten ikke bare knyttet til enkeltindivider som gjennomgår fertilitetsbehandling, og til medisinsk-teknisk personale, men også til politikere og samfunnsaktører utenfor fertilitetsklinikkene.

” I use the word coreography [ ] as the dominant ontological/political metaphor throughout, to invoke materiality, structural constraint, performativity, discipline, co-dependence of setting and performers, and movement” (Thompson 1996: 604).

I min egen tilnærming ønsker jeg å ta med meg to viktige aspekter som jeg mener kan trekkes ut fra Carstens og Thompsons perspektiver. For det første at slektskap handler om kreativitet, og for det andre at det kreative aspektet ved slektskap må koreograferes på noen bestemte måter for å bli tilskrevet gyldighet i sosiale forhandlingsprosesser. Sæddonasjon innenfor det norske helsevesenet måtte for eksempel praktiseres ved at donor var anonymisert fram til 2003, mens det fra og med 2003 har vært en forutsetning at sæddonor må kunne spores av et kommende barn. Sæddonasjon er med andre ord et eksempel på en praksis som har blitt re-forhandlet og endt opp med ny koreografisk utforming.

Thompson har som sagt som utgangspunkt at slektskap og assistert reproduksjon forhandles og koreograferes både innenfor og utenfor fertilitetsklinikkene. Men mens Thompson har gjort sine studier først og fremst innenfor klinikkene, har Carsten snarere sett på slektskap ved en mer klassisk antropologisk komparativ metode gjennom å studere slektskap i forskjellige samfunn. Men enten en gjør studier av slektskap innenfor eller utenfor fertilitetsklinikkene, så er det et tredje og underliggende moment ved slektskap som understrekes særlig av Carsten. Det er at slektskap handler om følelser:

”It is an area of life in which people invest their emotions, their creative energy, and their new imaginings” (Carsten 2004:9).

I mange akademiske analyser er det lett for at det emosjonelle, det energiske og ikke minst de indre forestillingene til informantene blir vanskelig å presentere. Men i forhold til assistert reproduksjon blir disse faktorene både tydelige og betydningsfulle, ikke bare hos de som er involvert i dette fordi de ønsker seg barn, men også for alle de som har en mening om hva slektskap er laget av, enten det er lekfolk, eksperter eller politikere.

I denne sammenbindingsartikkelen startet jeg med å presentere hvordan de tidlige antropologiske slektskapsstudier undersøkte slektskap som systemer med bestemte strukturer og funksjoner, og hvordan dette perspektivet endret seg med blant annet Schneider og Geertz som tok til orde for et større fokus på slektskap som lokale menings- og kunnskapssystemer. Med andre ord har jeg skissert en utvikling hvor slektskap har gått fra å bli forstått som en nokså fast størrelse til en løsere, mer relativ og mer handlingsorientert definisjon.

Med de nye reproduksjonsteknologiene har slektskap blitt ytterligere relativisert – ikke bare i teorien, men også i praksis. Assistert reproduksjon åpner for helt nye familiekonstellasjoner, hvor de genealogiske linjer ikke er formende eller definerende. De fire øvrige artiklene i denne avhandlingen reiser imidlertid spørsmål om i hvilken grad og hvordan de nye teknologiske mulighetene åpner for nye praksiser relatert til reproduksjon og slektskap. Utviklingen av nye praksiser reguleres i samspill med etablerte normer og verdier som konkret nedfelles i teknologiregulering og familiepolitikk. Men hva er det som skjer i disse endringsprosessene?

### ***Teknologiregulering og familievern***

Artiklene i denne avhandlingen belyser hvordan familiepolitikk og teknologiregulering er sammenvevd, innenfor rammene av det som kan kalles en norsk "biopolitikk". Begrepet biopolitikk er nært knyttet til Foucaults begrep om biomakt som kort sagt refererer til at selve livet, den fysiske og psykiske eksistens, er blitt et politisk anliggende. Foucault skiller som kjent mellom forskjellige typer av maktutøvelse, men forklarer biomakt slik:

"Loven henviser alltid til sverdet. Men en makt som har som oppgave å ta hånd om livet vil trenge kontinuerlige, regulerende og forbedrende mekanismer. En slik makt må kvalitetsbestemme, måle, vurdere og hierarkisere, snarere enn å vise seg fram i sin morderiske prakt" (Foucault 1975:157, sitert etter Neumann 2003:23).



Siri Meyer påpeker forskjellene mellom samfunnsvitenskapene og de humanistiske kulturvitenskapene når det gjelder forståelser av makt. Hun påpeker at samfunnsvitenskapene ofte knytter makt til storting og regjering, offentlig forvaltning og organisasjoner. Meyer vil fram til et mer humanistisk definert maktbegrep. Hun viser til at *bios* er gresk og betyr 'liv', og definerer biopolitikk som "en politikk som handler om å forme levende mennesker" (Meyer 2003).

Meyer påpeker at makten ikke begrenser seg til institusjonene; den befinner seg både innenfor og utenfor lover og formelle styringsverk. Ikke minst er språket sentralt for å opprettholde sosiale fellesskap. Språket bidrar til å etablere felles forståelser, men også til å definere avvik. Biopolitikkens makt handler altså om disiplinering, og denne disiplineringen utøves både gjennom lovverkets faktiske påbud og forbud, men også ved språkets makt. Denne makten kan ofte framstå som flertydig, men den bidrar likevel til å inkludere og ekskludere og til å hierarkisere.

Vi finner et tydelig forsøk på å utvikle familiepolitikk og reproduksjonspolitik som biopolitikk i familiemeldingen fra Bondevik II-regjeringen (St. meld. nr. 29 (2002-2003)). Meldingen innledes med et kapittel om "Familiepolitikens verdigrunnlag". Her fremstilles familien som samfunnets grunnleggende enhet; den viktigste arena for tilhørighet, nærhet og fellesskap. Familien beskrives som en enhet som utgjør et møtepunkt mellom individ og samfunn. Det er nettopp ut fra denne forståelsen Regjeringen understreker behovet for en aktiv familiepolitikk. I meldingens innledning defineres familien på følgende måte:

"Familien omfatter ektepar med og uten barn, samboere med og uten barn, homofile partnere med og uten barn, aleneforeldre som bor sammen med barn, samværsforeldre, familier med fosterbarn og enslige, aleneboende (ibid: s. 5)".

Ut fra denne definisjonen kan en slå fast at i følge regjeringen er alle borgere i Norge en del av en familie. Videre klargjøres det at det i denne stortingsmeldingen først og fremst er familier med barn som er i fokus. Selv om vi alle er en del av en familie, så er det ikke alle familier som er like trygge for barn:

"Samtidig kan vi ikke si at alle typer samliv gir barn samme trygghet. Der begge foreldrene er tilstede og lever et stabilt, forpliktende og varig samliv, øker barnets opplevelse av trygghet. Denne tryggheten omfatter også foreldrenes seksualitet og kjærlighetsforhold til hverandre. En trygg seksualitet som har i seg både de psykologiske, sosiale og biologiske dimensjoner og utgjør en modig og varig voksenrelasjon, virker positivt inn på barna i familien. (ibid: s. 8)"

Dette indikerer klart at organiseringer av hushold, kjærlighet, og ikke minst av foreldreskap, er viktige politiske anliggender. Og selv om denne familiemeldingen ikke eksplisitt adresser spørsmålet om assistert reproduksjon, så er det åpenbart at et utgangspunkt som forbinder foreldreskap med en trygg seksualitet og deretter ser en trygg seksualitet som ”å ha i seg de psykologiske, sosiale og biologiske dimensjoner”(ibid: s. 8), vil ha innvirkning på spørsmål som er aktuelle innenfor feltet assistert reproduksjon. Både eggdonasjon og sæddonasjon vil medføre foreldreskap hvor de psykologiske, sosiale og biologiske dimensjoner ikke nødvendigvis har noe med seksualitet å gjøre.

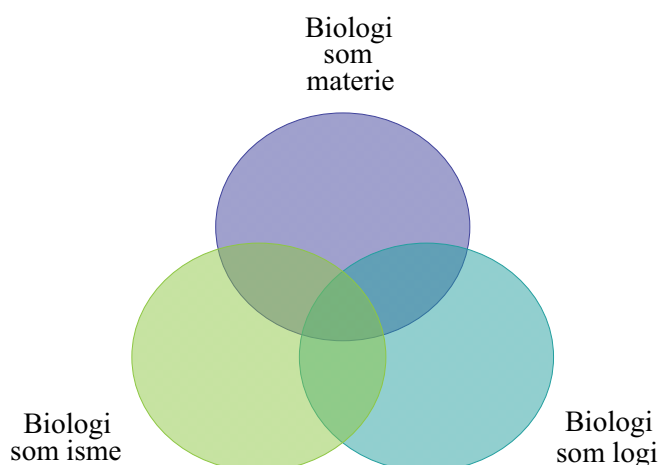
Familiebegrepet til regjeringen Bondevik II innebærer altså at alle landets borgere karakteriseres som å være en del av en familie. Samtidig skjer det en hierarkisering av forskjellige typer samliv ved at noen samliv vurderes som tryggere for barn enn andre. Denne stortingsmeldingen presenterer med andre ord et familiebegrep som preget av en dobbelhet; på den ene siden inkluderende, på den andre siden differensierende. Ved å først stadfeste at vi alle er en del av en familie, etableres det grunnlag for å framheve at familiepolitikk er et sentralt og viktig anliggende. Den samtidige differensieringen mellom ulike familier, ved det som Foucault beskriver som å ” kvalitetsbestemme, måle, vurdere og hierarkisere”, er i seg selv en sentral del av det biopolitiske feltet.

På hvilken måte virker denne formen for biopolitikk inn på tenkningen omkring teknologisk støttet reproduksjon? For å klargjøre dette vil jeg gå dypere inn i spørsmålet om sammenhengene mellom de psykologiske, sosiale og biologiske aspektene ved foreldreskap. Som jeg tidligere har vist, påpeker Schneider at det heteroseksuelle samleiet er kjernesymbolet for den vestlige forståelsen av slektskap og reproduksjon. Foreldreskap og slektskap blir dermed så å si laget av, og definert ved, sammensmeltningen av eggcelle og sædcelle. Men kan en av dette slutte at en vestlig slektskapsforståelse er biologisk definert?

Begrepet biologi blir både i sosial teori, familiepolitikk og teknologiregulering stående uforklart og uproblematisk. I den foregående gjennomgangen av antropologisk slektskapsteori fant jeg at når Leach og Schneider på 1950-60 tallet diskuterte hva kunnskap om mannens rolle i befruktningen betyr for et samfunns forståelse av slektskap, så diskuterer de samtidig hva biologi skal forstås som: Er biologi et kunnskapssystem eller er det også en ideologisk og kosmologisk orden? Er kunnskap om mannens rolle i befruktningen et spørsmål om materielle/kroppslige forbindelser, eller er det snarere et spørsmål om mannens rolle og plass innenfor en sosial organisasjon bestående av både mennesker og guder?

Schneiders hovedpoeng var altså at i likhet med ”any other savage” så vil også lekfolk i Vesten for en stor del være ignorante i forhold til de samlede kroppslige prosessene som inngår i en vellykket befruktning. Vår kunnskap er for så vidt vitenskapsbasert, men vi har ingen uttømmende kunnskap om dette gitte feltet. Snarere er vår forståelse basert på at vi har tro og tillit til vitenskapen. Med andre ord er det heller ikke hos lekfolk i Vesten kun snakk om kunnskap om kroppslige forbindelser, men om tro og tillit til et bestemt kunnskapssystem – det vitenskapelige.

”Biologi” er altså et analytisk problem i forhold til den typen problemstillinger som var utgangspunktet for denne avhandlingen, i første rekke fordi referansene til biologordet er forskjellige og flertydige. For å differensiere ulike aspekter ved ”det biologiske”, har jeg utviklet en modell som er gjengitt i figur 1.1.



”Biologiens” forskjellige ansikter.

*Biologi som logi* henviser til biologien som lære, - som vitenskapelig disiplin. Læren om kroppen er et kunnskapssystem, utviklet gjennom sosiale prosesser, av mennesker som har vært situert i forhold til både tid og sted. Innenfor vitenskapsstudiene har det nettopp vært sentralt å undersøke de vitenskapelige prosessene som har ligget til grunn for læren om kroppen (Keller 1992, Laqueur 1991, Oudshoorn 1994), mens poenget i denne sammenhengen helt enkelt er at læren om kroppen ikke *er* kroppen.

*Biologi som materie* peker mot at ”det biologiske” også ofte brukes som et synonym for den materielle og fysiske kroppen. Dette kan eksemplifiseres ved at det biologiske ofte blir stilt opp som motsetning til ”det sosiale” – heller enn til det sosiologiske. Et annet eksempel er at vi snakker om ”biologiske forskjeller” når vi mener forskjeller som handler om det materielt kroppslige. Disse eksemplene tydeliggjør hvordan biologi som henholdsvis logi/materie i noen sammenhenger konflateres, det vil si at disse to ulike aspektene ved det biologiske veves sammen og gjøres til samme sak.

*Biologi som isme* refererer til et ideologisk aspekt, ved at ”det biologiske” tillegges egenverdi, i form av mening, retning og funksjon (Svendsen 2001). Den moderne biologiske vitenskap er nært knyttet til Darwins lære om naturlig seleksjon, og derav også ideen om ”mening, retning og funksjon”. Å forstå biologien som isme, vil for eksempel innebære at en genealogisk relasjon mellom to mennesker *i seg selv* bidrar med mening til denne relasjonen. Men gitt de to tidligere skisserte betydningene av ”det biologiske”, er det i så fall det biologiske som logi som tillegges verdi, eller er det selve det materielle/kroppslige som i seg selv gis verdi?

I artikkelen ”I slekt med far. Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder”, viser jeg hvordan betydninger av biologi forhandles i forhold til enkeltmenneskers livssituasjoner. Informant Per uttrykker blant annet at

”jeg kunne adoptert, men det er ikke noe jeg ville gjort uten å prøve å få barn selv [ ] det er gøyalt å ha sitt eget kjøtt og blod, familietrekk som går igjen, at de ligner og alt det der. Fra langt tilbake.” Men den samme informanten sier også: ”[A] t det er ens eget kjøtt og blod, det er jo bare et pluss, men det er ikke det som skaper barn-foreldre-forhold, det er samværet, der er jeg helt klar.”

I forhold til de tre betydningene av biologi som jeg har skissert, kan en si at Per er opptatt av biologi som materie, mens han ønsker å ta avstand fra biologi som en isme. Analysen i denne artikkelen tydeliggjør først og fremst hvordan enkeltmennesker knytter betydninger av biologi nært sammen med egne erfaringer og til konkrete livssituasjoner.

I den neste artikkelen handler det om forholdet mellom eggcellen og sædcellen, og hvordan politiske kontroverser omkring egg- og sæddonasjon kaster lys over forståelser av sammenhenger mellom kjønn og foreldreskap. Den politiske forskjellsbehandlingen av egg- og sæddonasjon begrunnes i sterk grad i biologiske forskjeller, men stortingsdebattene omkring disse praksisene viser at det er stor uklarhet om hva ”biologiske forskjeller”

henviser til. En av betydningene refererer til kjønnscellene direkte og handler om at eggcellen som materie er nærmere knyttet til kvinnekroppen enn sædcellen er til mannskroppen. En annen henvisning til biologi handler om at eggcellen er en del av en større biologisk prosess som innebefatter svangerskap og fødsel, og at eggcellen derfor så å si er mer enn seg selv. Den blir framstilt som at den er en del av noe større; den er en del av moderskapet. Enkelt deltakere i den politiske debatten foretar også den slutning at fordi de ser eggcellen som nærmere knyttet til kvinnekroppen og moderskapet enn de ser sædcellen som knyttet til mannskroppen og faderskapet, så bør eggdonasjon reguleres annerledes enn sæddonasjon. De argumenterer med andre ord for at biologien som materie skal tillegges egenverdi, og at forbindelser mellom biologisk materie er meningsskapende i seg selv.

Assistert reproduksjon er historisk sett utviklet som medisinsk felt for å avhjelpe ufrivillig barnløshet hos heteroseksuelle par, såkalt medisinsk infertilitet. Artikkelen ”Teknologiske trekanter” handler om hvordan lesbiske utformer foreldreskap og familier. De biopolitiske kontroversene rundt både homoseksuelle menns og lesbiske kvinners foreldreskap tydeliggjør for øvrig et sentralt, men ofte implisitt poeng, at assistert reproduksjon ikke bare handler om å skape barn, men også om å skape foreldre. Lesbiske som ønsker å bli gravide har åpenbart ikke store medisinske eller tekniske utfordringer, men utfordringene består i de normative anvisningene i den norske biopolitikken. Denne politikken fastholder et monogamt parforhold som består av to personer - kvinne og mann – som den ideelle familiemodellen. Og i tillegg vektlegges betydningen av et barns rett til å kjenne sitt biologiske opphav. Artikkelen viser hvordan lesbiske kvinner håndterer disse normative kravene i forhold til egne valg om reproduksjon og viser tydelig hvordan norsk biopolitikk vektlegger genealogiske relasjoner *i seg selv*, ut fra en ideologisk forståelse av biologiens betydning.

Avhandlingens siste artikkel drøfter eggcellens forskjellige betydninger ved å undersøke hvordan denne kjønnscellen forstås som ren materie og som et objekt skapt innenfor et kulturelt forankret kunnskapssystem. Et sentralt poeng er at kjønnscellene som materie ikke kan skilles fra sine tilleggsbetydninger, fordi det materielle og det kulturelle er så sammenvevd. Eggcellen og sædcellen forklares for eksempel som likestilte, i den forstand at de bidrar med like mye arvemateriale, men også ut fra at begge foreldre er like viktige. Samtidig tillegges eggcellen en merverdi i forhold til sædcellen fordi den er større og sjeldnere, og med henvisning til det som innenfor biologien som logi kalles ”maternal effects”. Kunnskap fra biologien som logi ble med andre ord brukt til å argumentere både for

likestilling mellom kjønnscellene og for eggcellens merverdi. Artikkelen tematiseres for det første hvordan eggcellen forstås som materie, for det andre som en biologisk entitet som inngår i et større vitenskapelig kunnskapssystem, og til sist hvordan eggcellen tilskrives sosiale og kulturell betydning innenfor en kjønnnet samfunnsorden. Eggcellen beskrives med andre ord som å ha en fakta- og en verdside; som å representere en hybrid mellom kunnskap og verdier (Latour 1999). Artikkelen viser hvordan eggcellen kan forstås som en samproduksjon av vitenskap og kultur og peker på hvordan eggcellens forskjellige representasjoner får konsekvenser for både familiepolitikk og teknologiregulering.

Mange har påpekt hvordan biologien som vitenskap har blitt en slags "master science", og at på områder hvor vi tidligere ville henvendt oss til filosofien eller teologien for å spørre etter meningen med livet, så leter vi nå i det menneskelige genom for å finne ut hvem vi er, eller hvorfor vi er som vi er. Spørsmål om identitet og tilhørighet blir med andre ord knyttet til genetiske egenskaper og genetiske forbindelser. Denne utviklingen har blitt kalt både en genetisering og en biologisering, og henviser til at biologien har fått status som en universalvitenskap om mennesket (Svendsen 2001:9, Hessen & Lie 2007).

Denne såkalte biologiseringen kan slik jeg ser det nettopp knyttes til at begrepet biologi etter hvert har kommet til å representere ulike betydninger, og at disse betydningene i økende grad blir sammenfiltret og overlappende. Neurobiologen Stephen Rose formulerer det slik:

"[W]e even use the name given to the science, biology, to replace its field of study – life itself and the processes which sustain it; the science has usurped its subject" (Rose 1998:5, sitert etter Fraser and Greco 2005).

I det empiriske materialet som ligger til grunn for analysene i de følgende artiklene, har jeg funnet at informantene mine både var engasjerte og kunnskapsrike i forhold til eggcellen og sædcellens betydninger og verdi. Et viktig og overordnet funn er at biologi diskuteres både som materie, som lære og som ideologi, men når det kommer til hvilke betydninger biologien skal ha i forhold til informantenes egne valg i forhold til reproduksjon, så utformes dette fleksibelt.

De tre betydningsaspektene ved biologi som framstilles ved hjelp av det skisserte Venn-diagrammet utgjør med andre ord viktige og fleksible ressurser når informantene utformer sine forståelser av slektskap. Denne fleksibiliteten understøtter Thompsons begrep om ontologisk koreografi som nettopp inkluderer de grunnleggende og eksistensielt definerende

sidene ved slektskap, samtidig som det påpeker de performative og relative ressursene som ligger i begrepet. I en viss mening foregår det framfor alt noe en kunne kalle for en epistemisk koreografi. Innenfor legale og verdimeslige rammer bearbeider mine informanter tilgjengelig kunnskap på målrettede og kreative måter. Betydningen av den epistemiske koreografien ligger ikke minst i tilgangen på begrunnelser for de valg man har gjort og de standpunkter man inntar. Det er ikke den vitenskapelige kunnskapen som koreografer folk, det er folk som koreografer sine fortolkninger av den vitenskapelige kunnskapen. I dette ligger en viktig kilde til motstand mot den offisielle biopolitikken.

For å forstå denne motstanden og dens vilkår vil jeg i det følgende gå nærmere inn på forhandlingsprosessene i de norske politiske kontroversene om assistert reproduksjon (ART), familie og slektskap. Thompson skriver om fertilitetsklinikker at de er intenst tekniske, samtidig som de er intenst personlige og politiske (Thompson 2005:8). Disse sammensatte aspektene ved fertilitetsklinikkene kan også være beskrivende for de norske politiske kontroversene omkring ART og familiebegrepet, noe som gjør seg utslag i at forholdet mellom ART og familien kan vise seg nokså uregjerlig. Hva er det, utover mulighetene for epistemisk koreografi, som bidrar til denne uregjerligheten?

### ***Biopolitikkens feller***

For å svare på dette spørsmålet kunne jeg valgt å ta utgangspunkt i Donna Haraways begrep om kyborg. Dette begrepet er sentralt innenfor feministiske teknologi- og vitenskapsstudier som en metafor utviklet for å kunne overskride dualismer som har fått stå som premissleverandører for forståelser av kjønn, teknologi, feminisme og politikk. Disse dualistiske motsetningene handler særlig om forholdet mellom naturlig/unaturlig, organisme/maskin, og gudegitt/menneskapt. En viktig implikasjon av Haraways tilnærming er at teknologisk utvikling ikke blir stående som en motsetning til 'det naturlige', men snarere blir forstått som en forlengelse, eller utvidelse, av naturen. Nye menneskeskapt teknologier blir med andre ord konseptualisert som resultater av kulturell evolusjon, og materielle teknologiske artefakter blir dermed forlengelser av den materielle menneskekroppen. De uforutsigbare, for ikke å si uregjerlige sidene ved dette som ble diskutert i forrige avsnitt kan imidlertid med fordel diskuteres ved hjelp av et annet av Haraways begreper som er nært beslektet med kyborg, nemlig trickster-figuren:

”The fact of the matter is that the cyborg has a well-established and quite old literary progenitor, who has existed on every continent, in almost every

## Introduksjon

mythological pantheon: the trickster figure, whose cultural and metaphorical resemblance to our postmodern cyborg is striking and bears some scrutiny” (Arsham 1995:2).

Haraway benytter trickster-figuren for å problematisere og utfordre et syn der 'det naturlige', eller verden, oppfattes som passiv materiell ressurs og dermed frarøves muligheten til å bli forstått som agent eller aktør:

”Perhaps the world resists being reduced to mere resource because it is – not mother/matter/nature – but coyote, a figure for the always problematic, always potent tie of meaning and bodies” (Haraway 1991b:201).

Trickster-figuren sammenlignes altså med en coyote, eller en prærieulv, men refererer først og fremst til en mytisk størrelse som kan gjenfinnes i ulike sagn og eventyr verden over. På norsk oversettes begrepet til 'lurendreier', eller 'svindler', og et eksempel på en norsk tricksterfigur kan være den norrøne guden for ulykke, Loke (Ashram 1995:2). Et annet eksempel på en norsk trickster-figur er reven i norske folkeeventyr. Reven er en luring, den opptrer ofte i forkledning, og det den foretar seg får konsekvenser som kan endre en situasjon på en uventet måte.

Slik Haraway har utviklet begrepene, er det som redskaper og analyseverktøy egnet til å undersøke hvordan teknologier kan framstå som destabiliserende elementer (Grassie 1996, Solbu 2006:15-16). Begrepene har altså likheter, men er essensielt ulike når det kommer til å beskrive og forklare teknologier innenfor en politisk ramme. Kyborg-begrepet er eksplisitt knyttet til en politisk funksjon med Haraways ønske om en reorganisering av feministisk politikk. Med kyborg-begrepet kritiserer hun først og fremst en politikk som tar utgangspunkt i 'identitet', og foreslår i stedet bruk av aktørers selvdefinerte 'tilhørighet' (eng: affinity) som utgangspunkt for politiske fellesskap. Kyborg-begrepet er altså ment som et sosialistisk og feministisk verktøy, selv om det har fått en mye videre anvendelse.

Trickster-figuren er derimot av en mer anarkistisk og individuell støpning, som ikke definerer seg som del av noen gruppe – eller noe politisk prosjekt. Tricksteren bidrar riktignok til uro og ustabilitet, men endringen er ikke nødvendigvis målrettet eller tar en retning som kan forutsies. Med andre ord er det slik at tricksteren for så vidt kan vite hva den gjør, og hvorfor den gjør det den gjør, men ikke hva det den gjør – gjør. Og det er ved dette momentet jeg skal stoppe opp, og se på den norske biopolitikken en gang til.



Jeg vil idet følgende identifisere to tricksterfigurer som har vært skapt av den norske biopolitikken. I denne sammenhengen vil jeg trekke fram to politiske reguleringer; den politiske reguleringen av assistert reproduksjon (ART), representert ved Bioteknologiloven (Innst. O. nr. 16 (2002-2003)), og en normativ biomakt representert ved den samtidige familiemeldingen (St. meld. Nr. 29, (2002-2003)). Men ikke minst vil jeg se på hvordan mennesker som berøres av disse lovgivningene, møter både påbud og normative anvisninger med kreative løsninger og tilpasser reproduksjon og familieliv ved hjelp av egne koreografier.

### **Trickster 1: Assistert reproduksjonsteknologi (ART)**

I Bioteknologiloven slås det fast at all fertilitetsbehandling skal begrenses til heteroseksuelle par. Det er med andre ord slik at de nye reproduksjonsteknologiene hele tiden har vært tenkt å bidra til å skape kjernefamilier av en bestemt orden; familier som består av en kvinne, en mann og ett eller flere barn. Men hva har skjedd? I starten på denne introduksjonen gjenga jeg et sitat fra Stortinget:

”Et barn er født. Den lykkelige livmor-mor gleder seg sammen med den rettslige far. Den biologiske mor døde for tre år siden, og den biologiske far vet ingen hvem er. Dette er ingen innledning til en science-fiction, men en situasjon som i mange land ikke er unik, og som vi kunne ha fått også i Norge hvis ikke et flertall i sosialkomiteen hadde satt foten ned.”<sup>10</sup>

I Norge har vi altså foreløpig forbud mot eggdonasjon. Det gjør at denne skisserte situasjonen ikke kan oppstå ved hjelp av det norske offentlige helsetilbudet. Men det som er tydelig, er at ART har frambrakt helt andre muligheter enn de som var forutsett da teknologiene ble tatt i bruk. Mens ART skulle bidra til å skape familieenheter av en helt bestemt orden, nemlig den heteroseksuelle, har ART vist sine trickster-egenskaper ved å undergrave og destabilisere denne ordenen. Sæddonasjon splitter farskapet i henholdsvis genetisk og sosialt farskap. Det åpner for at genetisk far kan være ukjent. Eggdonasjon muliggjør en tredeling av moderskapet ved at genetisk, biologisk og sosial mor kan være tre forskjellige personer. I tillegg kan eggdonor og surrogatmor være anonyme.

Eggdonasjon er for eksempel nå tillatt i de fleste europeiske land, og flere norske kvinner reiser utenlands for å få denne behandlingen. Dette gjør at norske myndigheter må ta stilling til foreldreskap som har utgangspunkt i eggdonasjon. Eggdonasjon har også bidratt til å re-aktualisere tidligere

---

<sup>10</sup> Uttalelsen er fra Høyres representant Beate Heieren Hundhammer. Stortingets behandling av bruk av bioteknologi (Inst. S. nr. 238 (2001-2002)), jf. St. meld. Nr. 14 (2001-2002). Møte i Stortinget mandag 17.juni, kl.10.00, 2002. Sak nr. 4, Innstilling fra sosialkomiteen om evaluering av lov om medisinsk bruk av bioteknologi.

problemstillinger rundt sæddonasjon, og lovgivningen har blitt endret fra å fastholde at sæddonor skal være anonym, til å lovfeste barns rett til å vite sitt genetiske opphav.

Forholdet mellom sæddonasjon og eggdonasjon har dessuten fått en politisk innramming som ikke handler om å avhjelpe barnløshet hos heteroseksuelle par, men har snarere blitt diskutert som et spørsmål om likestilling mellom kvinner og menn, og også om hvorvidt enslige og homoseksuelle skal tilbys behandling. I Stortingsdebattene om den seneste bioteknologiloven var det kun Arbeiderpartiet som innrammet ART som først og fremst en medisinsk praksis, og som derav sluttet at spørsmål om tilgang var knyttet til like rettigheter til offentlige tjenester, og dermed definerte ART til å handle om politisk likebehandling av forskjellige grupper.

For øvrig er det slik at selv om myndighetens intensjon med ART var å avhjelpe medisinsk barnløshet, så er det ikke sikkert at denne intensjonen deles av de ulike aktørene som er involvert i ART. En av informantene i mitt materiale har vært sæddonor, og for han handlet ikke ART om å skape kjernefamilier:

”Nei, det ville være hykleri å si ... men jeg tenkte at da fikk jeg reproduisert meg, uten at det var noen drivende kraft da, men det har aldri vært noen idealisme bak dette (...). Det var for penga, det var grensesprengende. Og utfordre meg selv etisk og intellektuelt”.

Og på spørsmål fra meg om hvorvidt det spiller noen rolle hvem som mottar hans donasjon, så svarer han følgende:

”Nei, det kunne være det samme, det kunne godt vært enslige. Men helst ikke pedofile. Ikke slavehandlere, eller nazister ... Men nei, så lenge de er snille, hva er det det heter da? Kattunger gis bort til snille mennesker ...”.

Denne informanten, som er presentert i artikkelen ”I slekt med far”, har helt tydelig sin egen agenda og sine egne begrunnelser for å bidra til assistert reproduksjon ved å være sæddonor. Hans ambisjon handler om å få reproduisert seg selv, men han understøtter også trickster-egenskapene ved ART ved nettopp å understreke at han ser ART som grensesprengende, og som intellektuelt og etisk utfordrende.

### **Trickster 2: Familiebegrepet**

Mens ART kan beskrives som teknologier med trickster-egenskaper, fungerer familiebegrepet som en trickster på en annen måte, for så vidt i samspill med ART-trickstereren. Som tidligere beskrevet, benytter Bondevik II-regjeringens familiemelding først et familiebegrep som er

åpent og inkluderende, der det er plass til alle. Og nettopp fordi familien er definert slik at den innebefatter alle borgere, kan familien tillegges en særegen og grunnleggende betydning. Familien kan framholdes som samfunnets grunnleggende enhet og beskrives som et møtepunkt mellom individ og samfunn.

På den andre siden utdyper den samme stortingsmeldingen hvordan noen familier er bedre enn andre og skaper dermed et familiebegrep som også kan fungere hierarkiserende og normativt. Den normative konstruksjonen av familiebegrepet gjør at begrepet kan være velegnet i en biopolitisk sammenheng. Blant annet kan rangeringen av hvilke familier som er tryggest for barn, brukes aktivt for å regulere hvem som skal få tilgang til assistert reproduksjon. Men hva skjer når det først er fastslått at vi alle er en del av en familie, og at familien er den viktigste arena for tilhørighet, nærhet og fellesskap? Kan en så i neste omgang argumentere for at noen ikke er familie, eller skal kunne få tilgang til å skape de familier de har mulighet til å skape?

Dette spørsmålet oppsummerer på mange måter den biopolitiske diskursen fra og med at Regjeringen Bondevik II utformet den seneste bioteknologiloven og den seneste familiemeldingen og fram til dags dato. Hvorvidt enslige og lesbiske skal få tilgang til assistert reproduksjon er i dag en aktuell kontrovers i norsk biopolitikk. Og det samme er spørsmål om eggdonasjon. Men som tidligere påpekt er det ikke slik at biomakt og biopolitikk kun utøves innenfor lovgivning og offentlige styringsverk, og det er heller ikke slik at makt utfordres kun ved hjelp av språket.

Det som kommer fram i mitt empiriske materiale er at folk handler i forhold til sine egne mulighetshorisonter, eller som Strathern formulerer det:

”[S]ocial change sometimes comes about in a very simple way. As far as English culture are concerned, all that is required is what (middle class) people do all the time, namely that they do what they think can be done. Put into action, this becomes an effort to promote and implement current values. Values are acted upon: implicit assumptions become explicit, and that includes rendering culturally visible what may be perceived as natural process” (Strathern 1992a:44).

Tilgang til ART i Norge reguleres ved den norske bioteknologiloven, men vi lever som kjent i en verden der det finnes et globalt marked for tilgang til assistert reproduksjon. De som har kunnskap og penger kan dra til utlandet for å få den hjelpen de ønsker. Lesbiske og enslige reiser spesielt til Danmark, og blir inseminert ved sæd fra anonym giver. Heteroseksuelle

par kan dra til andre land for å få donoregg, og homoseksuelle menn kan få både donoregg og surrogatmor i USA.

Selv om det kun er et forholdsvis lite antall norske borgere som benytter disse mulighetene, vies disse tilfellene stor oppmerksomhet, nettopp fordi de bidrar til å utfordre både formelle nasjonale styringsverk, og fordi de utfordrer etablerte verdier og endrer mulighetshorisonter.

I artikkelen "Eggcellens representasjoner" presenterer jeg et intervju med Bernt og Ola, som er fedre til to barn som er unnfanget i California ved hjelp av en eggdonor, en surrogatmor og sæd fra hver av de to fedrene. Barna har med andre ord samme genetrix, men forskjellig genitor, og er båret fram av en 'gestational' surrogatmor, som i et tvillingsvangerskap. At en surrogatmor er gestational vil si at en og samme kvinne ikke både er eggdonor og surrogatmor, slik det er ved det som kalles 'tradisjonelt' surrogatmoderskap. I California ble begge fedrene oppført i begge barnas fødselsattester, og på dette grunnlaget ble også begge barna innskrevet i hvert av fedrenes pass, og fikk innreise til Norge.

Tilbake i Norge har det imidlertid oppstått problemer fordi denne familiekonstellasjonen ikke passer inn i den offentlige forvaltning av de rettigheter og plikter som tilskrives familie-enheten. Hos Folkeregisteret i Norge kan man nemlig ikke få oppført to menn som foreldre til ett og samme barn. På Folkeregisterets skjema er det en kolonne for mor og en annen for far, men da Bernt og Ola brukte disse kolonnene til to mannsnavn, fikk de senere brev i posten om at det ikke kunne godkjennes at de begge ønsket å stå som fedre til begge barna. Begge barna ble innskrevet innskrevet i Folkeregisteret – men uten foreldre.

Fra myndighetene ble det foreslått en løsning som gikk ut på at Bernt og Ola kunne ta DNA-tester for å finne ut hvem av de to som var genetisk far til hvilket barn, og at de så kunne få hvert sitt juridiske farskap til ett av barna. Og at de så eventuelt senere kunne søke om stebarns-adopsjon til den av barna de ikke var genetisk far til. Verken Bernt eller Ola ville akseptere denne løsningen, og uttrykte at de ikke ønsket "å bli skrudd fra hverandre som familie ved hjelp av DNA-tester, for så senere å bli skrudd sammen igjen på en ny måte som samfunnet fant passende". Men da jeg besøkte dem, var de likevel usikre på hvor lenge de kunne kjempe mot den foreslått løsningen fra den offentlige forvaltningen.

Dette siste eksempelet viser for det første tydelig hvordan det å bli foreldre ikke nødvendigvis er et spørsmål om materielle eller teknologiske begrensninger, men også handler om statens konstruksjon av "den mulige

familie". For det andre viser eksemplet til et samspill mellom trickster 1 og trickster 2. De nye reproduksjonsteknologienes trickster-egenskaper viser seg ved at det som var tenkt som løsninger for heteroseksuelle infertile, også skaper muligheter for homoseksuelle par som vil bli foreldre. Trickster 2 viser seg ved at når familien vektlegges som en fundamental og samfunnsbyggende enhet, så bidrar det også til krav om at det å skape familie bør være en mulighet for alle.

Innledningsvis i denne avhandlingen hevdet jeg at assistert reproduksjon har bidratt til fornyet debatt om hva som er de sentrale aspekter ved foreldreskap. Denne fornyede debatten handler om hvorvidt et foreldreskap må bestå av (akkurat) to personer, og om disse to med nødvendighet må være av forskjellig kjønn. Jeg spurte også om hva som skal være de definerende elementene for å fastsette foreldreskap, og hvem sine interesser som skal ivaretaes. Er det barnets interesser, er det de voksnes rettigheter i og til barn, eller er det samfunnets behov for reproduksjon innenfor en bestemt orden?

Både familiebegrepet og de nye reproduksjonsteknologiene viser seg slik det er analysert i denne avhandlingen å være paradoksale i forhold til norsk biopolitikk. Assistert reproduksjon er i dag et tilbud til gifte eller samboende par som er medisinsk infertile. Dette faktum innebærer i seg selv klare normative anvisninger; for det første at barnløshet defineres som sykdom. Det normale er med andre ord å få barn, og det og ikke kunne få barn regnes som en medisinsk tilstand som det offentlige tar ansvar for å behandle. I så måte kan en si at et sentralt aspekt ved foreldreskap er å oppfylle samfunnets normative krav om at det er normalt å få barn.

Assistert reproduksjon knyttes i denne avhandlingen til aktuelle politiske kontroverser om hvem som skal ha tilgang til assistert reproduksjon, og til hvilke former for assistanse som skal tilbys innenfor det norske helsevesenet. Dette er spørsmål som knyttes både til likestilling mellom heteroseksuelle og homoseksuelle – og til likestilling mellom kvinner og menn. I mitt prosjektdesign har jeg valgt å fokusere på disse spørsmålene fordi det per dags dato er her det forhandles om hva foreldreskap består av. Min tilnærming tar med andre ord utgangspunkt i at det er ved å se på det kontroversielle en kan få øye på hva som skaper "den normale familie". Kontroversene om assistert reproduksjon til homoseksuelle kvinner og menn, og spørsmålet om hvorvidt eggdonasjon bør sidestilles med sæddonasjon tydeliggjør hvilke elementer foreldreskap er bygget av. Det er med andre ord i de nevnte kontroversene at biopolitikkens normative innhold synliggjøres.

Hvis vi går tilbake til Foucaults begrep om biomakt, så er det i første rekke utformet for å drøfte hvordan samfunn utøver disiplinering og normering. Disiplinering skjer i følge Foucault ikke bare gjennom tvingende makt, men også ved språklige konstruksjoner som peker ut hva som er normalt og hva som er avvik, eller hierarkiseringer av hva som er bra og hva som er mindre bra. Men både språkets makt og en mer tvingende makt kan selvsagt utfordres, og samfunnets normer forhandles kontinuerlig både gjennom språk og praksis.

Normen om den heteroseksuelle kjernefamilie som består av (akkurat) to voksne er i dag kraftig svekket - av den realitet at store deler av befolkningen ikke lever innenfor en slik familieform. Den er faktisk så svekket at Regjeringen Bondevik II fant det nødvendig å bruke en svært romslig definisjon på 'familie' for å skape legitimitet for at familiepolitikk skal være et sentralt anliggende.

Men dette romslige familiebegrepet gjør det vanskelig å legitimere at de nye reproduksjonsteknologiene bare skal være tilgjengelige for heteroseksuelle par som av medisinske årsaker ikke får barn. Budskapet om at det er normalt å ha barn lar seg ikke begrense til heteroseksuelle par som med sikkerhet vil komme til å leve i et livslangt monogamt parforhold (sic). Det approprieres også av andre. Slik får både assistert reproduksjon og det utvidede familiebegrepet trickster-kvaliteter.

Når jeg har antydnet at norsk biopolitikk er omgitt av feller, så henviser dette altså til feller som oppstår i samspillet mellom regulering av assistert reproduksjon og familiepolitikkenes normative konstruksjoner av familiens betydning for både individ og samfunn. Som jeg nå har vist ved noen korte eksempler, møter enkeltmennesker samfunnets normative anvisninger så godt de kan – eller som Strathern sier: ” [People] do what they think can be done” (1992a:44). Ved hjelp av å utnytte reproduksjonsteknologienes og familiebegrepets trickster-egenskaper, skapes både familier som oppfyller og utfordrer tradisjonelle forståelser av foreldreskap.

## **Referanser**

Adrian, Stine (2006): Nye skabelsesberteninger om æg, sæd og embryoner. Et etnografisk studie af skabelser på sædbanker og fertilitetsklinikker. *Doktoravhandling*. Linköping: Tema Genus.

Ashley-Montagu M. F. (1937): *Coming into being among the Australian Aborigines*. London: Routledge

Arsham, Andrew (1995): "Power and Invisibility. Introduction: Obsolete Bodies, Ancient Cyborgs". Nett: <http://www.koni.ch/cyborg/cyborg.html>  
Lastet ned 05.02.08

Carsten, Janet (ed) (2000): *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press

Carsten, Janet (2004): *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press

Cussins, Charis (1996): Ontological choreography. Agency through Objectification in Infertility Clinics, *Social studies of Science* 26: 575-610

Delaney, Carol (1986): The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate, *Man* 21 (3): 494-513

Evans-Pritchard, E. E. (1940): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, UK: Oxford University Press

Fortes, Meyer (1949): *The Web of Kinship Among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford Univeristy Press

Foucault, Michel (1999 [1975]): *Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*. Oslo: Gyldendal

Fox, Robin (1967): *Kinship and Marriage*. Middlesex, U.K.: Penguin

Franklin, Sarah (1997): *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. London and New York: Routledge

Franklin, Sarah (2001): Biologization Revisited: Kinship heory in the Context of the New Biologies. I Franklin, Sarah & McKinnon (ed) (2001): *Relative Value. Reconfiguring Kinship Studies*. Duke University Press

Franklin, Sarah & McKinnon (ed) (2001): *Relative Value. Reconfiguring Kinship Studies*. Duke University Press

Fraser, Marian and Greco, Monica (2005): *The Body. A Reader*. London and New York: Routledge

Introduksjon

- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books Inc.
- Grassie, William (1996): Donna Haraway's Metatheory of Science and Religion: Cyborgs, Trickster, and Hermes, *Zygon*, vol 31, no. 2.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Free Association Books. London
- Haraway, Donna (1994): Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 96, No 1 (mar., 1994) pp. 212-213
- Hessen, Dag O. & Lie, Thore (2007): *Genenes gåte*. Oslo, Spartacus Forlag
- Holy, Ladislav (1996): *Anthropological perspectives on kinship*. London: Pluto Press.
- Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red) (2001): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Innst. O. nr. 16 (2003-2004) Innstilling fra sosialkomiteen om lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m.
- Keller, Evelyn Fox (1985): *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press.
- Keller, Evelyn Fox (2000): *The Century of the Gene*. Boston: Harvard University Press
- Laqueur, Thomas (1990): *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Boston: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1999): *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science studies*. Boston: Harvard University Press.
- Leach, Edmund (1966): Virgin Birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, No 1966, 39-49. / The Henry Myers Lecture, King's College, London
- Levi-Strauss (1949, [eng.1969]): *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon press



Lie, Merete og Sørensen, Knut Holtan (eds) (1996): *Making Technology Our Own*. Scandinavian University Press

Lie, Merete (2002a): Science as Father? Sex and Gender in the Age of Reproductive Technologies, *European Journal of Women's Studies*, 9, (4), 381-399

Lie, Merete (2002b): Perceptions of Gender, Genes and reproduction. Søknad til Norges Forskningsråd.

Lie, Merete (ed) (2003): *He, She and IT Revisited. New Perspectives on Gender in the Information Society*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Lov om kunstig befruktning 1987 (LOV 1987-06-12 nr. 68)

Lov om medisinsk bruk av bioteknologi 1994 (LOV 1994-08-05 nr 56)

Lykke, Nina & Braidotti, Rosi (red.) (1996): *Between monsters, goddesses and cyborgs: Feminist confrontations with science, medicine and cyberspace*. London: Zed Books.

Malinowski, Bronislaw (1913): *The Family among Australian Aborigines*. London: London University Press

Malinowski, Bronislaw (1937): Forord til Ashley-Montagu M. F.: *Coming into being among the Australian Aborigines*. London: Routledge

Malinowski, Bronislaw 1932 [1929]: *The Sexual Life of Savages*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.

Marcus, George E & Fischer, Michael M. J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press.

Martin, Emily (2001 [1996]): Citadeller, rhizomer og trådfigurer. I Asdal, Kristin, Brenna, Brita og Moser, Ingunn. (red): *Teknovitenskapelige kulturer*. Oslo, Spartacus

Martin, Emily (1991): The Egg and Sperm. How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles, *Signs*, Vol. 16, No 3 (Spring, 1991), 485-501

## Introduksjon

Melhuus, Marit, Rudie, Ingrid og Solheim, Jorun (1992): Antropologien og kjønnet. I Taksdal, Arnhild og Widerberg, Karin (red): *Forståelser av kjønn i samfunnsvitenskapenes fag og kvinneforskning*. Oslo: Ad Notam Gyldendal

Melhuus, Marit (2001): Kan skinnet bedra? Noen meninger om assistert befruktning. I Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red) (2001): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Fagbokforlaget

Melhuus, Marit (2002): Issues of Relevance: Anthropology and the challenges of cross-cultural comparison. I: Gingrich, Andre and Richard G. Fox (red.): *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.

Meyer, Siri (2003): Makten og Mennesket. Artikkel fra ukeavisen *Ny Tid* 23. august 2003

<http://www.nytid.no?sk=8&id=1254>, lastet ned 28.01.08

Monberg, Torben (1975): Fathers Were Not Genitors. *Man*, New Series, Vol. 10, No 1., 34-40

Needham, Rodney (1971): Remarks on the analysis of kinship and marriage. I Needham R. (red): *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock Publications.

Neumann, Iver (2003): Innledning: Regjeringsbegrepet og regjeringens historiske fremvekst. I Neumann Iver B. og Sending, Ole Jacob (red): *Regjering i Norge*. Oslo: Pax Forlag.

Ortner, Sherry (2006 [1974]): Is Female to Male as Nature Is to Culture? I Lewin, Ellen (red.) *Feminist Anthropology. A Reader*. Blackwell Publishing Limited

Lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi (Bioteknologiloven). Ot.prop. nr. 64 (2002-2003).

Oudshoorn, Nelly (1994): *Beyond the Natural Body. An Archeology of Sex Hormones*. London and New York: Routledge

Parkin, Robert and Stone, Linda (red.) (2006): *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. London: Blackwell Publishing.

Radcliffe-Brown A. R. (1965 [1952]): *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press

Rapport, Neil & Overing, Joanna (2000): *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London and New York: Routledge.

Rose, Stephen (1998): *Lifelines: Biology, Freedom, Determinism*. London: Penguin

Rubin, Gayle (2006 [1975]): The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. I Lewin, Ellen (red.): *Feminist Anthropology. A Reader*. London: Blackwell Publishing Limited

Schneider, David (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University Press of Michigan.

Schneider, David (1968): *American Kinship*. Chicago: Chicago University Press

Shore, Chris (1992): Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies, *Current Anthropology*, vol. 33, No. 3 295-314

Smedal, Olaf (2000): Blod, sæd, moral og teknologi: Hva slektskap brukes til. I Nielsen, Finn Sivert og Smedal, Olaf (red.): *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Oslo: Fagbokforlaget.

Smedal, Olaf (2001): Innledning: Modeller, fenomener, realiteter I Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget 2001

Solbu, Erling (2006): Pandoras distro: Moral og forræderi i møtet mellom musikkmotkultur og IKT. *Masteroppgave i tverrfaglige kulturstudier*. Trondheim: Institutt for tverrfaglige kulturstudier.

St. meld. Nr. 29 (2002-2003): Om familien – forpliktende samliv og foreldreskap. Tiltråding fra Barne- og familiedepartementet av 30. april 2003, godkjent i statsråd samme dag. (Regjeringen Bondevik 11)

Stortingets behandling av bruk av bioteknologi (Inst. S. nr. 238 (2001-2002), jf. St. meld. Nr. 14 (2001-2002)).

## Introduksjon

Strathern, Marilyn (1992a): *After Nature. English Kinship in the late twentieth century. The Lewis Henry Morgan Series Lectures*. Cambridge: University Press.

Strathern, Marilyn (1995): *Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship*. I Ginsburg, Faye and Rapp, Rayna (red.): *Conceiving the New World Order*. University of California Press.

Svendsen, Lars F. H. (2001): *Mennesket, moralen og genene. En kritikk av biologismen*. Oslo: Universitetsforlaget.

Thompson, Charis (2005): *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. London: The MIT press.

Utskrift fra møte i Odelstinget 18. november kl. 12.10, 2003 Sak nr. 1 *Innstilling fra sosialkomiteen om lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m.* (Innst. O. nr. 16 (2003-2004), jf. Ot.prop. nr. 64 (2002-2003))<sup>11</sup>

Utskrift fra møte i Stortinget 17. juni kl. 10, 2002 Sak nr. 4 *Innstilling fra sosialkomiteen om evaluering av lov om medisinsk bruk av bioteknologi* (Innst. Nr. 238 (2001-2002), Jf. St. melding nr. 14 (2001-2002))<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Lastet ned fra Stortinget.no, 21.10.2004

<sup>12</sup> Lastet ned fra Stortinget.no, 27.10.2004

## **METODE:**

### **Redegjørelser og refleksjoner**

---

”Most current methods look for clarity and precision. It is usually said that messy findings are a product of bad research. The idea that things in the world might be fluid, elusive, or multiple is unthinkable” (Law 2004).

Sitatet er hentet fra forordet til John Law’s bok “After Method. Mess in Social Science”, og henviser enkelt sagt til at de klassiske metodiske tilnærmingene innenfor samfunnsvitenskapene må tilpasses de fenomener i virkeligheten som de er ment å undersøke. Og hvis de fenomener som undersøkes framstår som rotete og udefinerbare, så trenger det ikke være grunnet dårlig metode eller dårlig framstilling, men snarere tvert i mot en tilforlatelig framstilling. Grunnen til at jeg starter mine metodiske redegjørelser med dette innspillet fra Law er antakelig åpenbar.

I det følgende vil jeg utdype hvordan jeg gikk fram for å definere det som skulle bli mitt doktorgradsprosjekt. Jeg startet med arbeidstittelen ”Forestillinger om foreldreskap i genetikkenes tidsalder”. Men hvordan skulle jeg få tak i noe så vagt, sammensatt, flytende og komplekst som disse forestillingene? Og ikke minst måtte jeg finne ut hvem sine forestillinger om foreldreskap jeg var ute etter, hvem ville det være relevant å spørre?

Et helt sentralt poeng innenfor sosialantropologisk teori om slektskap slik den er framstilt tidligere i denne artikkelen, er betydningen av kontekst og sammenheng. Schneider påviste og kritiserte hvordan slektskap lenge ble forstått som en universell kategori som ble definert ved blodsband og biologiske genealogier, og selv undersøkte han amerikansk slektskapsforståelse som et kulturelt meningssystem. Schneiders budskap

var at den vestlige, det vil si den euro-amerikanske modellen for slektskap, var bygget på blodsband, og tok utgangspunkt i det heteroseksuelle samleiet som et helt sentralt symbol i de kulturelle forestillingene om familie og slektskap.

Mitt eget prosjekt skulle undersøke forestillinger om foreldreskap og slektskap i Norge. Hva hadde jeg da å bygge på? Slektskapsstudiene ble som tidligere beskrevet liggende nokså forlatt etter Schneiders fundamentale kritikk om etnosentrisme, og i tillegg kom kritikken fra feministisk teori. Men ved de nye reproduksjonsteknologiene ble altså slektskap som studiefelt revitalisert, og i 1996 formulerte antropologene Marit Melhuus, Signe Howell og Olaf Smedal et forskningsprosjekt som skulle undersøke betydninger av slektskap i Norge.

Prosjektet resulterte i en antologi som fikk tittelen ”Blod – tykkere enn vann?”, og den kan sies nettopp å undersøke om Schneiders modeller av amerikansk slektskapsforståelse også ville være gyldig og relevant i Norge (Howell & Melhuus 2001). Antologiens innledning er skrevet av Olaf Smedal, og både i denne innledningen og i en tekst som utkom året før sammenfatter han antropologisk slektskapsteori på en måte som har vært inspirerende for denne avhandlingens innramming (Smedal 2000, 2001). Marit Melhuus sitt bidrag i antologien beskriver for øvrig en forskningsinteresse og et forskningsfelt som har likhetstrekk med mitt eget utgangspunkt for doktorgradsprosjektet:

”Det er dette prokreative universet og hvordan det rommer de ufrivillig barnløse som er mitt utgangspunkt. Materialet jeg trekker på er variert. Dels baserer jeg meg på dokumentariske kilder (så som innstillinger, høringsuttalelser, lovproposjoner), dels på offentlige debatter og innlegg (tidsskriftartikler, avisinnlegg, og så videre), og dels baserer jeg meg på eget intervjumateriale med ufrivillig barnløse.” (Melhuus 2001:47-48)

Kombinasjonen av intervjuer, tekstanalyse og medieanalyser som empiriske kilder har preget flere av de etnografiske studiene av reproduksjonsteknologier og slektskap. Franklins arbeider har som sagt vært sentrale for utviklingen av assistert reproduksjon som studiefelt, med et perspektiv som kombinerer antropologiske teorier om slektskap og feministiske teori og teknologi- og vitenskapsstudier. I sin doktorgradsavhandling beskriver Franklin sin ambisjon slik:

”[A]lthough a degree of ethnographic detail is forfeited in the attempt to offer a qualitatively different method of cultural description – which moves from the history of anthropological theory, to the enterprise culture of Thatcherism, to the media representation of ‘desperate’ infertile couples, to

parliamentary debate of human fertilisation and embryology, to the IVF clinic and into the private sitting rooms of a group of IVF-clients – the aim is to reconnect culture, social organisation and individual experience along reconfigured dimensions of scale, perspective and system” (Franklin 1997:15).

Franklin beskriver altså her en kulturanalyse som består av antropologisk faghistorie, en beskrivelse og analyse av et rådende politisk klima i hennes eget samfunn (som er Storbritannia), medierepresentasjoner av enkeltmennesker som er ufrivillig barnløse, politiske debatter omkring fertilitetsbehandling og embryologi, en beskrivelse av fertilitetsklinikker, brukere innenfor klinikken og brukere som blir fulgt ut av klinikkene og inn i sine private hjem. Det er altså tale om behov for et empirisk materiale fra svært ulike kilder. Og til forskjell fra tradisjonelle antropologiske feltarbeider er det verken tid eller sted som forbinder det empiriske materialet. Det som skaper forbindelse og sammenheng er derimot forskerens utvalgte og definerte tema – som er assistert reproduksjon. Franklin utlegger den tematiske organiseringen av antropologiske studiefelt ved hjelp av George Marcus’ begrep ”multi-sited ethnography”, og dette begrepet vil jeg straks komme tilbake til.

”[T]his project did not involve the degree of habitation or dwelling within a community which is often, and rightly, considered the hallmark of a specifically anthropological method. However, as Marcus points out, the limitations of a more holistic approach to culture becomes particularly evident in the context of the more piecemeal, discontinuous, fragmented and incoherent ‘lifeworlds’ inhabited by participants in, for example, IVF as a ‘way of life’ (Franklin 1997:15).

Mange har latt seg inspirere av Franklins innovative og omfattende forskningsdesign, selv om de fleste nok har valgt seg ut færre empiriske kilder og færre analytiske dimensjoner enn henne. Av nordiske arbeider som trygt kan plasseres innenfor det feltet som jeg nå har skissert, vil jeg nevne Cecilia Åsberg, som har skrevet avhandlingen ”Genetiska föreställningar. Mellan genus och gener i populär/vetenskapens visuella kulturer” (2005), og Stine Adrians ”Nye skabelsesberteninger om æg, sæd og embryoner. Et etnografisk studie af skabelser på sædbanker og fertilitetsklinikker” (2006). Som det går fram av titlene, har begge disse to valgt både tematiske og metodiske innganger som harmonerer med Franklins forskningsdesign, men de har i likhet med meg valgt ut færre ”steder”, eller ”sites” for sine etnografiske studier.

John Law tar i sin bok til orde for det han kaller ”messy methods”. For hvordan henger en metodisk målsetning om å frambringe klarhet og entydighet sammen med studier av sosiale virkeligheter som ofte er både

vage, sammensatte, flytende og komplekse? I følge Law er det for det første en utfordring å få *avgrenset* forskningsfelt som har karakter av å være sosiale felt. Og for det andre må en erkjenne at en slik type avgrensning med nødvendighet vil innebære en konstruksjon av et felt – fordi sosiale felt i seg selv nettopp ikke har klare og definerte grenser.

### **Konstruksjonen av problemfelt og forskningsspørsmål**

I mitt prosjekt skulle jeg ikke studere lovbestemmelsene rundt sæd- og eggdonasjon i seg selv, men paragrafene og de politiske diskusjonene skulle fungere som en strategisk inngang til mitt forskningsfelt, og som en innramming av en bestemt tematikk. Ved sæddonasjon aktualiseres et skille mellom biologisk og sosialt farskap, ved at genitor ikke er den som skal fylle rollen som sosial far. Ved eggdonasjon kompliseres ting ytterligere, ved at det ikke bare skapes et skille mellom biologisk og sosialt moderskap, men også mellom biologisk og genetisk moderskap.

Med andre ord kan en si at kontroversene rundt sæd- og eggdonasjon skaper en arena, eller et ”åsted”, hvor betydningssammenhenger mellom foreldreskap, biologi og genetikk tydeliggjøres. Et åsted kan defineres som en arena hvor noe settes på spill, noe forhandles om – et sted hvor noe risikeres. Og i denne sammenhengen er det foreldreskap som settes på spill.

Mine konkrete forskningsspørsmål ble derfor hvilke sosiale og kulturelle betydninger knyttet til gener, kjønn og reproduksjon som ble produsert og iscenesatt gjennom kontroversene om sæd- og eggdonasjon. Ikke bare bidrar denne avgrensingen i forhold til å konkretisere forskningsprosjektets overordnede fokus, men spørsmålene er også av en sån art at de egner seg for å bli tatt med ut av en teoretisk og abstrakt diskusjon og inn i en intervjuguide.

Så i stedet for at jeg i mine intervjuer har spurt om nettopp det vage, sammensatte og komplekse som til sammen utgjør ”forestillinger om foreldreskap i genetikkens tidsalder” – så har jeg spurt informantene om å reflektere rundt hva de synes om sæd- og eggdonasjon:

- Hvilke rolle spiller disse formene for assistert befruktning for forståelse av foreldreskap?
- Er det noen forskjell på måten farskap og morskap influeres ved hhv sæd- og eggdonasjon?
- Bør sæd- og eggdonasjon sidestilles i lovverket?



- Hvilke argumenter og begrunnelser trekkes inn for å støtte de ulike standpunktene i forhold til disse medisinsk-teknologiske praksisene?

John Law (2004) inviterer til å vurdere kritisk hvorvidt disse spørsmålene vil bli forstått på samme måte innenfor forskjellige arenaer. Hvis en karakteriserer hhv. sæd- og eggdonasjon som objekter i Laws terminologi, kan disse objektene regnes som stabile og flyttbare, som ”immutable mobiles”? Eller må en være forberedt på at slike objekter, slik Law antyder, tvert om er ustabile, foranderlige og ikke uten videre betyr det samme når de forflyttes. I det sistnevnte tilfellet får åstedet for undersøkelsen, den sammenheng som intervjuene utføres innenfor, en særlig betydning som har vært mye diskutert innenfor etnografisk metode.

### ***Multi-Sited Ethnography***

I 1995 lanserte sosialantropologen George E. Marcus begrepet ”multi-sited ethnography” (Marcus 1995). Dette nye begrepet henspilte enkelt sagt på hvordan et etnografisk feltarbeid kan gjøres flere steder, og at sted eller ’sites’ ikke nødvendigvis trenger å defineres geografisk. Som en forklaring og legitimering av behovet for dette nye metodiske redskapet trekker han fram hvordan både verden, sosialantropologien og kulturbegrepet har forandret seg. Verden har blitt mindre, sosialantropologien har ikke lenger klart avgrensede ”øyer” med like avgrensede kulturer som sitt studiefelt, og kulturbegrepet har måttet gjennomgå endringer. Verken studieobjekter eller kulturer er lenger noe som kan avgrenses og forstås som tydelige enheter.

Marcus viser til at det siden 80-tallet har utviklet seg flere tverrfaglige forskningsarenaer, som mediastudier, feministiske studier, vitenskaps- og teknologistudier og cultural studies. Og at disse nye tverrfaglige eller interdisiplinære feltene nettopp har oppstått og kjennetegnes ved at de ikke har klare og avgrensede studieobjekter.

Innledningsvis refererte jeg til John Law og hans forslag om metodisk variasjon og heterogenitet eller ”messy methods”. ”Law’s poeng er altså ikke å angripe standardiserte metoder, men å påpeke at de ikke bør ha en obligatorisk og hegemonisk plassering i alle forskningsdesign: [ ] while standard methods are often extremely good at what they do, they are badly adapted to the study of ephemeral, the indefinite and the irregular” (ibid :4). Innledningsvis skildret jeg at jeg anser mitt studieobjekt for å være nettopp av et slikt slag som Law beskriver.

Så hva tror jeg Law ønsker å oppnå med å foreslå heterogene og varierte forskningsmetoder? Law beskriver verden slik:

”The world as a ‘generative flux’ that *produces* realities? What does this mean? [ ] In this way of thinking the world is not a structure, something we can map with our social science charts. We might think of it instead as a maelstrom or a tide-rip. Imagine that it is filled with currents, eddies, flows, vortices, unpredictable changes, storms, and with moments of lull and calm. Sometimes and in some locations we can indeed make a chart of what is happening round about us. Sometimes our charting helps to produce momentary stability”.

Slik jeg ser det, argumenterer Law her både for og mot ‘charts’. Mer presist sier han at noen ganger – og på noen steder – kan det være nyttig å forsøke å kartlegge og finne noen signifikante strukturer eller stabiliteter. I mitt prosjekt har nettopp lovendringene og debattene i Stortinget omkring de samme lovendringene utgjort noen øyeblikk og noen steder som jeg har kunnet fastholde. Jeg anser altså lovgivningen som en ‘site’ som er stabil over en gitt tid, og egnet til å fastholde og påvise hva som utgjør det normative og strukturelle rundt reguleringen av hvilken rolle biologi og genetikk skal ha for fastsettelse av foreldreskap.

Men hva da med de flytende, ustabile og forhandlingsmessige sidene ved foreldreskap? Hvordan gis biologiske og genetiske aspekter ved foreldreskap betydning ved konkrete livsløp og konkrete menneskers ønsker og refleksjoner om reproduksjon? Og hvordan kan jeg få tak i noen av de elementene som mennesker i praksis ser som signifikante i forhold til forholdet mellom biologi, genetikk og foreldreskap?

La oss gå tilbake til Marcus sin ‘multi-sited ethnography’ for å se hvordan dette begrepet kan bringes til å respondere på Law’s refleksjoner om behovet for også å kunne studere fenomener som er vanskelig å nå med samfunnsvitenskapenes tradisjonelle og standardiserte metoder. Marcus har altså konkret kritisert sosialantropologien for å konstruere studieobjekter på en slik måte at de framstår som ahistoriske og også som kunstig isolerte fra omgivelser og strukturer de er en del av. Ved å konstruere studieobjekter som ahistoriske og isolerte vil det bli vanskelig å påvise endring, og også andre former for kulturelle *prosesser*.

Marcus har foreslått flere mulige innganger til å konstruere et felt eller et studieobjekt som skal gi anledning til å vise hvordan endring og kulturelle prosesser er en del av et gitt felt. Konkret foreslår han følgende:

- Å følge folkene

## Metode

- Å følge tingen
- Å følge metaforen
- Å følge et plot, en historie eller en allegori
- Å følge liv eller biografi
- Å følge kontroverser
- Å følge en konflikt, eller
- Å finne et strategisk situert (single-site) sted

Mitt prosjektdesign er basert på en kombinasjon av Marcus' foreslåtte strategier, med lovgivningen som et strategisk utvalgt første 'sted', som gir grunnlag for å velge ut hvilke folk som skal intervjues og hvilke liv og biografier som skal komme i fokus. Eggceller og sædceller utgjør ting som skal følges, og kan for eksempel besøkes på en IVF-klinikk. Men disse cellene kan også forstås som metaforer, og i mitt materiale kan eggcellen forstås som en metafor for selve moderskapet. Stortingsdebattene omkring bioteknologiloven blir relevante kontroverser, likeså blir de partipolitiske konfliktene. Men jeg vil komme tilbake til utvalg av kilder og informanter.

Jeg vil først si noe mer om begrepene "multi-sited ethnography" og "messy methods". Slik jeg forstår dem, inviterer de til å se ting fra flere steder for å få et bedre overblikk. Men på hvilken måte, i hvilken forstand? Og hva ønsket jeg at begrepene skulle fremme i mitt prosjekt?

En første måte å forstå begrepene på er å tenke at de skal fungere som en slags sensitiviseringsredskaper, i den forstand at man ganske enkelt øker forståelsen for et fenomen ved å se det fra flere sider, eventuelt fra flere(s) posisjoner. En annen beslektet måte å forstå begrepene på er at ved å se et fenomen/studieobjekt fra flere sider og steder, så kan man justere for eventuelle feil, dette vil si en metodisk tilnærmig hvor man så å si navigerer ved hjelp av krysspeiling.

I mitt forskningsdesign har forhåpentligvis inspirasjonen fra multi-sited ethnography og messy methods bidratt til å skape elementer av begge disse betydningene. Men først og fremst har hensikten med å integrere disse metodiske innspillene i mitt forskningsdesign vært simpelthen å forsøke å få tak i *hvordan instabilitet og variasjon ser ut innenfor* mitt definerte forskningsfelt. Slik jeg ser det har Law og Marcus sine metodologiske innspill noen likhetstrekk fordi de tilrettelegger for å kunne følge kulturelle prosesser og for å la prosessene og deres aktører selv få skape relevante 'steder':

"This mobile ethnography takes unexpected trajectories in tracing a cultural formation across and within multiple sites of activities that

destabilizes the distinction, for example, between lifeworld and system”  
(Marcus 1995:97).

Dette siste sitatet fra Marcus har vært særlig inspirerende i forhold til et forskningsdesign som både omhandler lovparagrafer, stortingsdebatter og enkeltmenneskers personlige historier om unnfangelse og reproduksjon, og dette vil jeg komme tilbake til i avsnittet hvor jeg diskuterer hvordan de ulike 'stedene' skal ses i sammenheng og sammenstilles (se s. 10).

### ***Om utvalg av informanter og kilder***

Som forklart konstitueres mitt strategisk utvalgte 'sted' i forhold til to lovparagrafer. Dette stedet tydeliggjør i neste rekke en tematisk innramming, og ikke minst gir det en mulighet til å videre identifisere noen berørte parter - noen relevante sosiale grupper (se Bijker 1995).

Som sagt så tenker jeg at lovverket forteller noe om strukturelle og normative aspekter ved forholdet mellom biologi, genetikk og foreldreskap. Prosessen som ligger til grunn for lovverket forteller også noe om hvem som i kraft av sin institusjonelle eller profesjonelle stilling kan få delta i prosesser som enten bekrefter eller utfordrer og endrer eksisterende normer. Samtidig handler lovgivningen på et individuelt og biografisk nivå om hvilke mennesker som blir berørt – og hvilke kropper som blir regulert. Samtidig er det viktig å huske at det er individuelle kropper og grupperinger av kropper som ligger til grunn både for prosessen forut for lovgivningen, og for selve lovgivningen. Loven er med andre ord utarbeidet med noen bestemte individer som tenkte mottagere. I så måte kan lovgivningen forstås som en representasjon, eller også en lukking, av sosiale forhandlinger omkring foreldreskap.

For å vise hvordan lovgivningen i praksis regulerer assistert befruktning, så informerer Fertilitetsklinikken om sitt tilbud på følgende måte<sup>13</sup>:

---

<sup>13</sup> <http://www.fertilitetsklinikken.no/content/view/4/6> Lastet ned 26.10.06

Hvem kan søke behandling hos oss?

Alle som oppfyller kriteriet for barnløshet og lovens krav om partnerskap kan søke behandling hos oss. Loven definerer dette som et heterofilt partnerskap hvor paret er gift eller lever i et ekteskapsliknende samboerforhold. Normalt tolkes dette som to års samboerskap med samme adresse.

Essensen er altså at man må være heteroseksuell, og at man må være en del av et gift eller samboende par. Hvilket medfører at homoseksuelle og single utelates.

På bakgrunn av lovparagrafene har jeg valgt ut tre ulike grupper av informanter/kilder. Et viktig poeng som er en del av den metodiske tilnærmingen jeg har skissert ved hjelp av begrepet ”multi-sited ethnography” og ”messy methods”, er at sammenhengen mellom informantene er konstruert gjennom forskningsdesignet. Det er med andre ord forskeren som har *sett* dem i sammenheng – med andre ord er det jeg som skaper sammenhengen (Melhuus 2002).

- 1) Mennesker som har tilgang til assistert reproduksjon:
  - Det vil si medisinsk infertile heteroseksuelle som enten er samboende eller gifte
- 2) Mennesker som ikke har tilgang til assistert reproduksjon:
  - Lesbiske
  - Homoseksuelle menn
  - Single, eller heteroseksuelle par som ikke bor sammen
- 3) Mennesker som bidrar med kunnskaps produksjon og normsetting innenfor feltet:
  - samfunnsvitere, humanister og medisinere som er aktører innenfor kontroverser omkring de to lovparagrafene
  - politikere, og nærmere bestemt politikere som deltok i Stortingsdebattene omkring egg- og sæddonasjon

### **Oversikt informanter**

Informantene er valgt på bakgrunn av at deres vurderinger og praksiser i forhold til på ulike vis kaster lys over familiebegrepet og assistert reproduksjon.

Av dette oppsettet går det fram hvilke intervjuer som ble gjort med par, med enkeltpersoner, og som gruppeintervju.

**A: 1 heteroseksuelt par**

- Dette paret var mellom 68-70 år, og de har tre barn. To av disse har de unnfanget sammen ved den såkalte naturmetoden. Det tredje og eldste barnet har mannen fra et tidligere ekteskap. Barna er voksne nå, og to av barna har selv blitt foreldre ved naturmetoden, mens den tredje sønnen er uten barn.

**B: 1 heteroseksuelt par**

- Dette paret er mellom 68-70 år, og har fire barn som de alle har unnfanget sammen ved naturmetoden. Alle barna har bosatt seg i umiddelbar nærhet til foreldrene, og noen er gifte, noen er skilte, og noen lever med særkullsbarn. Ett av barna lever i et forhold uten barn.

**C: 2 lesbiske par**

- I det ene paret har en kvinne unnfanget barn ved hjelp av inseminasjon fra en heteroseksuell mann hvor de hadde laget en avtale om at mannen først skulle kunne identifiseres da barnet fylte 18 år. Kvinnen var ikke i et parforhold da avtalen ble gjort. Hun lever nå med en kvinne som har barn unnfanget ved hjelp av anonym sæddonasjon i Danmark. Disse to kvinnene er sammen om sine to barn, og har ingen andre foreldre som de deler foreldrerett eller samværsrett med.
- I det andre paret har den ene kvinnen unnfanget barn ved hjelp av inseminasjon fra en heteroseksuell mann, og paret har sammen med mannen utarbeidet en avtale om samværsrett, som innebærer at han har en god del kontakt med barnet. Den andre kvinnen i dette paret har ikke født barn.

**D: 1 lesbisk par**

- I dette paret har ingen av kvinnene ennå født barn, men den ene er i en prosess hvor hun forsøker å bli gravid ved hjelp av anonym sæddonasjon i Danmark. Paret har i perioder vært fosterforeldre.

**E: 1 homoseksuelt par**

## Metode

- Dette paret er foreldre til to barn som er unnfanget ved hjelp av eggdonor og gestational surrogatmor fra California. Genetisk sett er fedrene far til hvert sitt barn, men barna er unnfanget ved hjelp av samme eggdonor. Barna har med andre ord forskjellig genetisk far, men felles genetisk mor. Barna er båret fram ved hjelp av gestational surrogatmor, som vil si at eggdonor og surrogatmor ikke er samme person.

### **F: 1 heteroseksuelt par**

- Paret har vært gjennom mange år med fertilitetsbehandling uten resultat. De har 2 adopterte barn, og har senere fått to barn som er unnfanget ved den såkalte naturmetoden. De har altså 4 barn.

### **G: 1 mann, tidligere sæddonor**

- Denne mannen har vært anonym sæddonor mens han var i begynnelsen av tyve-årene. Senere ble han far ved naturmetoden innenfor et heteroseksuelt forhold. Dette forholdet er avsluttet, og han har nå vanlig samværsavtale med dette barnet. Han er nå i et nytt heteroseksuelt forhold, og da intervjuet ble gjort ventet han barn som var unnfanget med naturmetoden sammen med kvinnen i dette forholdet.

### **H: 1 kvinne, gravid**

- Denne kvinnen var gravid på intervju-tidspunktet. Hun hadde ikke barn fra før, og var ikke i et forhold med mannen hun hadde unnfanget barn sammen med. Hun var 38 år, ønsket seg barn, men barnets far ønsket seg ikke barn. Kvinnen vurderte om hun skulle skrive "far ukjent" på det kommende barnets fødsels-attest.

### **I: 1 kvinne, har vært usikker på sin fars identitet**

- Denne kvinnen har vokst opp med mor, og mor har oppgitt fars identitet. Far har avvist farskapet, og det har ikke vært kontakt mellom far og datter.

### **J: 1 mann, som har kjent far, men som ikke har noen sosial relasjon til far**

Metode: Redegjørelser og refleksjoner

- Mannen har vokst opp hos mor, og har hatt kjent far som han har lite kontakt med.

#### **K: 4 eksperter**

- To kvinner og to menn. Disse er eksperter valgt fra faggruppene filosofi/bioetikk og familiesosiologi

#### **L: 1 ekspert**

- Mann som arbeider klinisk med biomedisin/fertilitetsbehandling, og som også deltar i den offentlige debatt om bioetikk

#### **M: 1 ekspert**

- Kvinne som arbeider med genetikk og DNA-testing i forbindelse med rettsmedisin, og som også deltar i offentlig debatt om bioetikk

**Til sammen 24 personer**

#### **Oversikt over skriftlige kilder**

*Yggdrasil 5. Natur- og miljøfag for barnetrinnet.* Bakkeli, K. Gran, K og Nordbakke, R. Aschehoug 1997.

Ot.prop. nr. 64 (2002-2003)

Lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi (Bioteknologiloven),

Innst. O. nr. 16 (2003-2004)

Innstilling fra sosialkomiteen om lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m.

Utskrift fra møte i Odelstinget 18. november kl. 12.10, 2003

Sak nr. 1

Innstilling fra sosialkomiteen om lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m.

(Innst. O. nr. 16 (2003-2004), jf. Ot.prop. nr. 64 (2002-2003))<sup>14</sup>

Utskrift fra møte i Stortinget 17. juni kl. 10, 2002

Sak nr. 4

Innstilling fra sosialkomiteen om evaluering av lov om medisinsk bruk av bioteknologi

---

<sup>14</sup> Lastet ned fra Stortinget.no, 21.10.2004



(Innst. Nr. 238 (2001-2002), Jf. St. melding nr. 14 (2001-2002))<sup>15</sup>

St. meld. Nr. 29 (2002-2003)

Om familien – forpliktende samliv og foreldreskap.

Tilråding fra Barne- og familiedepartementet av 30. april 2003, godkjent i statsråd samme dag. (Regjeringen Bondevik II)

### ***Om sammenheng, sammenligning og sammenstilling***

Som tidligere beskrevet har både verden, sosialantropologien, og kulturbegrepet endret seg. Og som en del av disse endringene har forståelsen av etnografisk metode gjennomgått både kritikk og korreksjoner. Marit Melhuus (2002) påpeker at det som en gang ble sett som antropologiens force, holismen, har blitt umulig:

”The end of fieldwork is often linked with the end of holism, which again relates to the complexities of a contemporary world in which boundaries are dissolved, people are displaced, identities are fragmented, concepts are dislocated, and theories forever travel back and forth – a world in which simultaneity, coexistence and co-temporality reign. This vision of the world necessarily compounds the problem of fieldwork not only because appropriate ‘field sites’ seem to disappear but because their inhabitants do too. Yet, in this world people nevertheless live and work, eat and die. People interact with other people, create and maintain relations, create and maintain meaning and moral universes.” (Melhuus 2002:79)

Geografiske steder har ikke lenger en privilegert posisjon for å definere et etnografisk feltarbeid. De tradisjonelle ”field-sites” har forsvunnet, og det har i en viss forstand også deres beboere. Dette har medført at feltarbeidet ikke lenger synonymt med studier knyttet til bestemte geografiske lokaliteter, men heller organiseres i forhold til tematiske felt. Det tradisjonelle etnografiske feltarbeidet har som metode vært definert ved noen sentrale ingredienser: observasjon, deltakelse, og en fortolkende analyse som i stor grad har vært basert på verdien av sammenligning.

Prosjektdesignet jeg har beskrevet her kan oppsummeres på følgende vis. Det tematiske feltet ble først definert ved to lovparagrafer, observasjonen har bestått av en delt oppmerksomhet mellom intervjuer, stortingsdebatter, medieoppslag og offentlig debatt. Deltakelsen har som i det tradisjonelle feltarbeidet vært vevet inn i observasjonen – og den tydeligste deltakelsen er representert ved eksplisitt deltakelse i offentlige meningskontroverser, men også i intervju -samtaler med de enkelte informanter.

---

<sup>15</sup> Lastet ned fra Stortinget.no, 27.10.2004

Men hva så med det sammenlignende perspektivet? Både Marcus og Melhuus er opptatt av at de tradisjonelle field-sites er forsvunnet. Marcus lanserer sitt begrep ”multi-sitedness”, og Melhuus på sin side etterlyser og påpeker betydningen av det sammenlignende perspektivet som har vært så sentralt ved det tradisjonelle feltarbeidet. Det enkle svaret vil være at så lenge de (tradisjonelle) stedene og kulturene – de man kunne tegne av på kartet, så lenge disse er forsvunnet, så er det ikke lenger er noe å sammenligne.

Det tradisjonelle etnografiske feltarbeid har vært basert på et skille mellom oss og de andre. De andre har vært de som har bodd langt borte, og på andre steder. Og en viktig del av den opprinnelige sosialantropologiske tanken var at distansen mellom oss og de andre var spesielt egnet til å påvise hvordan fakta er meningsbaserte – eller at kunnskap er kulturbasert. Ved å observere ’de andre’ eller også ’andres måter’ oppnådde antropologen to ting; å øke forståelsen for de andre og deres praksiser og kunnskapssystemer, men like viktig: å kaste lys over egne praksiser og kunnskapssystemer. Sammenligning var ment til å bidra til en destabilisering av både kunnskap og meningssystemer – og til en refleksivitet også over vårt eget (Marcus & Fischer 1986).

Både de tradisjonelle ”local studies” og nyere antropologiske mikro-studier har vært forankret i en forståelse av at sosial praksis og kunnskap må forstås innenfor sine bestemte kulturelle kontekster. Men hvordan bevare det sammenlignende perspektivet i tematisk orienterte feltarbeid? I mitt forskningsdesign har Marcus sitt begrep ”multi-sited ethnography” vært inspirerende i forhold til dette spørsmålet. I sitatet på s. 8 sier Marcus blant annet: ”cultural formation across and within multiple sites of activities that destabilizes the distinction, for example, between life-world and system”.

Å lage et forskningsdesign som består av flere åsteder gir forskeren mulighet til å undersøke et tema fra flere sider, og i ulike kontekster. Det sentrale vil ikke være å sammenligne disse kontekstene, men snarere å *sammenstille* dem. Ved å sammenstille flere åsteder oppnår forskeren å skape distanse mellom seg selv og hvert enkelt åsted, og at et åsted kan tjene som kontekst for et annet. Dette vil bidra til å dekonstruere og dermed påvise eventuelle sammenhenger innenfor et gitt tematisk felt. I et etnografisk feltarbeid vil altså en sammenstilling av flere åsteder bidra både til å definere et tematisk forskningsfelt, og videre vil en sammenstilling være en sentral del av den analytiske prosessen som etterfølger feltarbeidet. Det er i denne analytiske prosessen at forskeren vil forsøke både å representere virkeligheter som er gjenkjennbare for informantene, samtidig

## Metode

som det vil være et mål å bringe ny kunnskap - en merverdi og en syntetisering av informantenes ulike perspektiver og livsverdener.

”However, living in this world and trying to grasp what this living is all about, is to very different endeavours. As anthropologists, our job is to make another sense of the world, another kind of order” (Melhuus 2002: 79)

Melhuus påpeker her skillet mellom å beskrive og skildre hva andre sier og gjør, og antropologens analyse omkring de ulike utsagn og praksiser. Skildringen av hva folk gjør må de samme folka kjenne seg igjen i, men analysen må og skal være antropologens verk.

På linje med Law er Melhuus opptatt av at selv om verden og virkelighetene har blitt mer rotete, så betyr ikke dette at samfunnsvitenskapene ikke lenger kan studere fenomener ved å forsøke å se dem i sin sammenheng. Mer spesifikt mener Melhuus at sosialantropologien bør ta vare på det etnografiske feltarbeidet som metode. Og selv om vi må finne andre måter å gjøre etnografi på, må vi fortsette å ta med oss innflytelsen fra feltarbeidet – som ikke minst vil si at mikrostudier og ”local studies” må etterstreve å vise hvordan meningsproduksjon foregår innenfor gitte kontekster – og at disse kontekstene er en del av større sammenhenger.

Som sagt innledningsvis har arbeidstittlen på mitt forskningsprosjekt vært ”Forstillinger om foreldreskap i genetikkenes tidsalder”. Når jeg har brukt begrepet forestillinger er det for å peke på at forskningsprosjektet ikke har hatt som mål å kartlegge spesifikk vitenskapsbasert kunnskap omkring foreldreskap og genetik, men snarere hvordan mennesker og institusjoner oppfatter og tillegger betydning til sammenhenger mellom foreldreskap og genetik. Med andre ord er begrepet forestillinger brukt for å peke mot sosiale og kulturelle aspekter ved feltet biologi, genetik og foreldreskap. Law spør i sin innledning om det er passende å kalle det vi søker gjennom våre ”messy methods” for kunnskap (knowing) (ibid: 2). Til det vil jeg svare ved hjelp av et utsagn fra en av mine informanter: ”Så vidt jeg vet, altså for meg, er det jeg vet og det jeg forestiller meg det samme”.

Videre peker Law på et nærliggende poeng, nemlig at det ikke bare er våre forskningsmetoder som er rotete, men at våre omgivelser og verden i seg selv – faktisk er rotete.

“Is our vagueness a sign of methodological failure? The answer is, perhaps, but I don’t think so. Instead I argue that (social) science should also be

trying to make and know realities that are vague and indefinite because *much of the world is enacted in that way*. (Law *ibid*: 14, italics in original)

Law påpeker nettopp at hvordan vi organiserer vårt forskningsfelt samtidig innebærer en måte å skape virkeligheter på. Law omtaler den gamle Euro-Amerikanske forståelsen av standardiserte metoder som prosedyrer skapt for å ”rapportere” om en gitt virkelighet, mens han selv søker å argumentere for en kombinasjon av metoder, som er sammensatt ikke for å rapportere fra en gitt virkelighet, men fra flere samtidige og sammenvevde virkeligheter. Hvordan man så setter sammen og kombinerer metodiske innganger, vil bidra til å skape virkelighet – og videre – denne utformingen av virkelighet vil kunne ha politiske implikasjoner.

”Methods produces [ ] arrangements with political implications. It crafts arrangements and gatherings of things – and accounts of the arrangements of those things – that could have been otherwise” (Law 2004: 143).

Dette leder fram til det jeg avslutningsvis vil si om min egen tilstedeværelse i kontroversene omkring assistert reproduksjon i dagens Norge. Resultatet av å konstruere mitt forskningsdesign på den måten jeg har beskrevet er til en viss grad politisk, i den forstand at jeg bidrar til å relativisere og destabilisere reproduksjon som noe som normativt og selvsagt tar utgangspunkt i et heteroseksuelt samleie. Biologiske og genetiske aspekter ved foreldreskap blir innenfor min skapte sammenheng problematisert ut fra gitte menneskers konkrete livssituasjoner. Medisinsk infertile heteroseksuelle og homoseksuelle blir representert som ”like berørte grupper”, ut fra at mennesker i begge grupper blir regulert av de aktuelle lovparagrafene om assistert reproduksjon. Alternativt kunne de bli presentert som om de hver for seg utgjør enestående marginaliserte grupper.

Law ber forskeren stille spørsmål ved hvilke ”goder” (eng: goods) et forskningsdesign skal generere (Law *ibid*:148), og både inklusjon og rettferdighet er eksempler på slike goder. Dette leder fram til en siste henvisning, som går til Donna Haraway, om at vi som forskere aldri vil kunne opptre som uskyldige, - eller som nøytrale vitner i forhold til våre studieobjekt.

## **Referanser**

Adrian, Stine (2006): Nye skabelsesberteninger om æg, sæd og embryoner. Et etnografisk studie af skabelser på sædbanker og fertilitetsklinikker. *Doktoravhandling*. Linköping: Tema Genus.

Bijker, Wiebe E. (1995): *Of bicycles, bakelites, and bulbs: Towards a theory of sociotechnical change*. London: The MIT Press.

Franklin, Sarah (1997): *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. London and New York: Routledge

Haraway, Donna J. (1997): *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Female\_Man\_Meets\_OncoMouse. Feminism and Technoscience*. New York and London: Routledge.

Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red) (2001): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget.

Law, John (2004): *After Method. Mess in Social Science Research*. New York and London: Routledge.

Marcus, George E (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Melhuus, Marit (2001): Kan skinnet bedra? Noen meninger om assistert befruktning. I Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red) (2001): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget.

Melhuus, Marit (2002): Issues of Relevance: Anthropology and the challenges of cross-cultural comparison. I: Gingrich, Andre and Richard G. Fox (red.): *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.

Smedal, Olaf (2000): Blod, sæd, moral og teknologi: Hva slektskap brukes til. I Nielsen, Finn Sivert og Smedal, Olaf (red.): *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Oslo: Fagbokforlaget.

Smedal, Olaf (2001): Innledning: Modeller, fenomener, realiteter I Howell, Signe, og Melhuus, Marit (red): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Oslo: Fagbokforlaget 2001

Åsberg, Cecilia (2005): Genetiska föreställningar. Mellan genus och gener i populär/vetenskapens visuella kulturer. *Doktoravhandling*. Linköping: Tema Genus.



## **I SLEKT MED FAR?**

### **Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder**

---

Publisert som:

Spilker, Kristin (2006): I slekt med far – forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder, *Tidsskrift for kjønnsforskning*, Nr 1-2.

I denne artikkelen skal jeg knytte diskusjoner om farskap til våre forestillinger om gener og reproduksjon. Jeg vil vise hvordan to personer driver meningsskaping omkring gener, og argumentere for at aktørers meningsdannelse rundt gener ikke kan isoleres fra deres konkrete livssituasjon eller deres personlige biografi.

I dagens Norge pågår det en omfattende diskusjon om hva farskap er. Spørsmålene spenner fra om det er av betydning å vite hvem som er far til hva som er den optimalt gode far. Med andre ord dreier det seg både om det eksistensielle, om det er viktig at far finnes, og det pragmatiske og funksjonelle – hvordan kan og bør farsroller fylles. Det er mange ulike grunner til denne diskusjonen. Vi har de siste tiårene sett vesentlige endringer i forholdet mellom kjønnene, både i arbeidslivet og i foreldrerollene (Andersen 2003, Annfelt 2006 fc. Brandth 2003, Moxnes 1992, Ravn 2005). I tillegg til dette kommer en endring i form av ny kunnskap om genetikk og nye muligheter innenfor reproduksjonsteknologier og reprodogenetikk (Howell og Melhuus 2001,

Fjell 2003, Lie 1998, 2002, Melhuus 2000, Smedal 2000). Til sammen medfører disse endringene at det kan stilles nye spørsmål om hvilke betydninger som knyttes til det å være far, og også hvilke betydninger som mer spesifikt er knyttet til det å være genetisk far (genitor).

Genet blir mye omtalt og portrettert i media, også i forbindelse med farskap og slektskap. Vi blir presentert for ny vitenskapelig kunnskap, og det er en utbredt forestilling at vi nå vet hvordan mennesket er genetisk sammensatt. I 2003 ble «The Humane Genome Project» avsluttet, og populær/vitenskapelige media konkluderte med at det menneskelige genom var ferdig kartlagt. Filosofen Lars Fr. H. Svendsen hevder at biologien har erstattet fysikkens rolle som en slags master science, og videre at biologien i vår samtid blir forstått som en utfordrer til både filosofien og teologien. Spørsmål som «Er det en mening med livet?» og «Hva er mennesket?» skal nå stilles av biologene, nærmere bestemt av genetikken (Svendsen 2001:13). Svendsens hovedpoeng er at vi er vitner til ikke bare en biologisering, men også at biologien har blitt en ideologi. Dette gjør at det er tale om en *biologisme*, i den forstand at biologien tillegges egenverdi i form av mening, retning og funksjon. Denne biologismen kommer til uttrykk ved at stadig flere av våre egenskaper og handlinger forklares med henvisning til gener. En biologisk forståelse av slektskap vil bety en vektlegging av genealogiske linjer og genetisk farskap (Fjell 2003).

I den norske antologien *Blod – tykkere enn vann?* (Howell og Melhuus 2001) setter forfatterne blant annet fokus på hvordan nye reproduksjonsteknologier og adopsjon utfordrer og kaster lys over slektskapsforståelser i Norge. En av bidragsyterne i antologien er sosialantropolog Olaf Smedal, som også tidligere har skrevet om slektskap i tilknytning til nyere reproduksjonsteknologier (Smedal 2000). Smedal har kommet med noe som kan ligne en nåtidig definisjon av slektskap: «Antropologer kan altså insistere på at slektskap er den sosiokulturelle forståelsen av biologiske forhold».

Smedal påpeker videre hvordan nye reproduksjonsteknologier åpner for at biologiske prosesser kan deles opp i biter eller stadier, og dermed bli til flere enheter i stedet for en sammenbundet prosess (ibid:152). Med referanse til David Schneider og Marilyn Strathern, diskuterer Smedal på en spennende måte hvordan slektskap ikke lenger kan håndteres bare via skillet mellom sosialt og biologisk slektskap, men også i *ulike former for biologisk slektskap*. Et åpenbart eksempel på dette vil være at en kvinne som donerer bort et egg, vil kunne bli genetisk mor, mens kvinnen som blir gravid med dette donerte egget, vil kunne bli biologisk mor. Dette vil utgjøre to *ulike former for biologisk moderskap*. I forhold til farskap kan



sæddonasjon forstås som *en annen form for* biologisk farskap enn et biologisk farskap som er resultat av et heteroseksuelt samleie innenfor et parforhold.

### **Metode**

Denne artikkelen er en del av et doktorgradsarbeid med tittelen «Negotiating Parenthood in the Age of New Genomics». Forskningsprosjektet har en etnografisk tilnærming, og teoretisk kombinerer jeg tre retninger: antropologisk slektskapsteori, teknologi- og vitenskapsstudier (STS) og kjønnsforskning. Datamaterialet er basert på kvalitative, semi-strukturerte intervjuer av utvalgte informantgrupper, samt utvalgte stortingsdebatter rundt bioteknologiloven og tilhørende offentlig meningsproduksjon rundt de samme debattene.<sup>16</sup>

Grunnlaget for denne artikkelen er intervjuer med to mennesker som er spesielt berørt av spørsmålene som stilles innledningsvis: Hva er en far og hva er en genitor? Med begrepet «far» mener jeg å vise til den hverdagslige bruken av ordet som kan innebære både sosialt, genetisk og juridisk farskap, men som også kan innebære bare en eller to av disse aspektene. Begrepet «genitor» er ment å vise kun til genetisk farskap.

Det ene intervjuet er med en mann som har vært anonym sæddonor. Det andre intervjuet er med en gravid kvinne som vurderer å oppgi «far ukjent», selv om hun kjenner fars identitet. Til sammen adresserer intervjuene på hver sine måter begge spørsmålene foran. Kvinnen blant annet gjennom å si noe om hva man mister ved å skrive far ukjent, og mannen gjennom å kontrastere betydningene av far og genitor. Sagt på en annen måte, handler begge intervjuene om hva det betyr å ha ukjent far, og hva det betyr å ha ukjent genitor.

Jeg ønsker å vise de ulike utfordringene som disse to enkeltmenneskene møter når de i samspill med sine omgivelser og med sin egen fortid og framtid, skal forklare sitt syn på genetikkens betydning for farskap og foreldreskap. Og jeg ønsker å framstille *på hvilken måte* den spesifikke situasjonen man er i, kan ha betydning for ens mer generelle meningsproduksjon om gener.

---

<sup>16</sup> I Norge har vi hhv. 2003/2004 fått to lovendringer som jeg hevder kan tolkes som en såkalt "genetisering" av farskap. Den første endringen kom innenfor Barneloven, og handler om en utvidet rett og mulighet til å få fastslått genetisk farskap ved hjelp av DNA-testing. Den andre endringen kom innenfor bioteknologiloven og gjelder opphevelse av anonymitet ved farskap. I tillegg har jeg sett på bioteknologilovens begrunnelser for å fastholde at vi i Norge skal ha et totalforbud mot eggdonasjon.

## **Farskap og teknologi**

I 1968 publiserte sosialantropologen David Schneider *American Kinship. A Cultural Account*. Denne monografien kritiserte særlig britisk sosialantropologi for en gjennomgående etnosentrisme i sin tilnærming til komparative slektskapsstudier. Ifølge Schneider er både britisk og amerikansk slektskapsforståelse sentrert rundt en forestilling om blodsbånd, og denne forestillingen mente han at britiske antropologer ukritisk hadde brukt som grunnlag for å systematisere andre folkegrupperes slektskapsystemer. Dermed hadde det i de britiske slektskapsstudiene blitt oversett at slektskap også kan konstitueres gjennom for eksempel ervervede sosiale posisjoner eller også som en del av større politiske systemer.

Ved siden av å påpeke at amerikansk slektskapsforståelse vektlegger det biogenetiske, viser også Schneider til en kopling mellom vitenskap og biologi.<sup>17</sup> Denne koplingen bidrar til å forsterke den biologiske dimensjonen ved amerikansk slektskapsforståelse:

If science discovers new facts about biogenetic relationship, then that is what kinship is and was all along, although it may not have been known at the time. (Schneider 1968:23, sitert i Strathern 1995:346)

Fordi det biogenetiske i utgangspunktet er viktig for vestlig slektskapsforståelse, blir ny kunnskap om det biogenetiske også fortolket som viktig. Vitenskapsbasert kunnskap blir stående i en særstilling som premissleverandør for kulturell meningsdannelse om slektskap, og slektskapsstudier har blitt revitalisert som et sentralt felt i sosial teori. I første omgang kom denne revitaliseringen ved empiriske arbeider knyttet til nye reproduksjonsteknologier, og senere ble ny genetikk og reprogenetikk en viktig del av det samme feltet (Becker 2000, Franklin 1997, 2001, Nelkin og Lindee 1995, Ginsburg og Rapp 1991, Strathern 1992, 1995, Åsberg 2005).

David Schneider er en sentral referanse for de som arbeider innenfor feltet som ligger i skjæringspunktet mellom slektskap, genetikk og vitenskapsstudier. En av disse er Marilyn Strathern, og det er særlig hennes spørsmål i forhold til vitenskapsbasert kunnskap og nye teknologier som utgjør gode innganger til min empiri. Hun referer til Schneider som det naturlige startpunktet for sitt resonnement, og hun spør: Hvordan påvirker nye reproduksjonsteknologier vår slektskapsforståelse? Og omvendt:

---

<sup>17</sup> Denne påstanden, eller påminnelsen, om en kopling mellom vitenskap og biologi bidrar til å understreke et banalt men viktig poeng, nemlig at begrepet biologi brukes på to måter; om materie og om en vitenskapelig disiplin - den disiplinen som utgjør læren om denne materien.

Hvordan påvirker vår slektskapsforståelse vår fortolkning av nye reproduksjonsteknologier?

Stratherns anliggende er at de nye reproduksjonsteknologiene kan påvirke forholdet mellom slektskap forstått som biogenetiske relasjoner, og slektskap forstått som familie i form av en sosial institusjon:

«Kinship» relations could acquire a new autonomy apart from the family as an institution. (Strathern 1995:347)

Strathern utlegger disse refleksjonene med utgangspunkt i nye reproduksjonsteknologier, og hennes spørsmål knyttes til hvorvidt nye teknologier skaper forskyvninger mellom meningsklynger som tidligere var knyttet sammen på mer eller mindre bestemte måter.

Før reproduksjonsteknologiene var det slik at amerikansk slektskapsforståelse, ifølge Schneider, tok utgangspunkt i det heteroseksuelle samleiet som det fremste symbolet på kjærlighet (Schneider 1972). Nettopp den kjærligheten som ble uttrykt ved det heteroseksuelle samleiet, skapte en familie. Familien hadde en bestemt plass i et større slektskapssystem, og denne plassen var bestemt ut fra biologiske fakta diktert av det heteroseksuelle samleiet. Strathern påstår ikke at amerikansk, eller det hun kaller «euro-amerikansk» slektskapsforståelse nå er radikalt endret, men hun spør hvordan nye reproduksjonsteknologier kan bidra til å utfordre noen grunnpremisser i den forståelsen hun ved hjelp av Schneider har skissert.

1. Ser vi en forskyvning (eng: displacement) i forholdet mellom begrepene «familie» og «slektskap»?
2. Ser vi en forskyvning i forholdet mellom begrepene prokreasjon og reproduksjon?<sup>18</sup>

Stratherns spørsmål er av teoretisk og generell karakter, og mitt bidrag vil være at jeg ved hjelp av to fortellinger kaster empirisk lys over disse spørsmålene. Den kommende analysen handler om hvordan en bestemt mann reflekterer over at han har vært anonym sæddonor, og hvordan han relaterer dette til sine egne forståelser av familie og slektskap. Den påfølgende analysen handler om en gravid kvinne, og hvordan hun resonnerer og reflekterer rundt at hun vurderer å ikke oppgi identiteten til det kommende barnets far.

---

<sup>18</sup> Begrepet 'prokreasjon' omfatter de biologiske prosessene rundt den menneskelige reproduksjon, med andre ord: unnfangelse, svangerskap og fødsel.

**«Kattunger gis bort til snille mennesker» – en fortelling om og fra en anonym sæddonor**

Denne overskriften er hentet fra et intervju med en mann som var anonym sæddonor ved Rikshospitalet i Oslo i årene 1992–94. Han ble rekruttert som informant via felles bekjente, og han ble intervjuet på en kafé i Oslo. Jeg ønsket å få innblikk i hans begrunnelser for å være anonym sæddonor, og få tilgang til hvordan sæddonasjon innskrives i en persons forståelse av reproduksjon, familie og slektskap. Mer spesifikt ønsker jeg også å se på om/hvordan denne informanten implisitt konverserer med de to skisserte spørsmålene fra Marilyn Strathern:

Donoren, som jeg vil kalle Per, var en mann seint i 30-åra som hadde vært sædgiver – som var det ordet han selv brukte. På det tidspunktet vi snakket sammen, var det ca. ti år siden han avsluttet denne praksisen. Han bodde nå sammen med sin kvinnelige kjæreste og hadde et barn fra et tidligere forhold. Dette barnet var 11 år og bodde hos sin mor på en annen kant av landet. Disse opplysningene fikk jeg gjennom noen innledende spørsmål som jeg stiller ganske likt i alle intervjuene:

– Bakgrunnen var at det var et oppslag i en studentavis, og da var det at, for det første at jeg var usedvanlig i beit for penger, blakk. Det var ikke mye penger man fikk, men det var såpass at, jeg tror det var 150 kroner hver gang, og da kostet en pakke tobakk 40 kroner. Det andre var at jeg syntes det var litt moro å utfordre etikken. Jeg følte at dette var helt etisk greit, og at det var litt moro å kunne leve som man prediket, og jeg har alltid vært helt åpen om det i mange kretser, og det har vakt utrolig mye debatt.

Informanten relaterer raskt anonym sæddonasjon til etikk, og slik jeg tolker det ser han anonym sæddonasjon som en anledning til ikke bare å si hva han mener, men også å vise hva han mener om foreldreskap og reproduksjon. Dette kommer klarere fram videre gjennom intervjuet, hvor det blir tydelig at «å leve som man prediker» var knyttet til pågående diskusjoner i informantens miljø.

– [...] tenkte du noe på dette selv, om du var noen som burde reproduseres?

– Ja, jeg hadde ikke noe mot å bli reprodusert. Og det var jo på den tiden at sosiobiologien var gjenstand for ville debatter i Studentersamfunnet. Det bygger jo på at selv om vi kanskje har utviklet oss til å tenke forskjellig, så er veldig mye av våre naturlige og menneskelige reaksjoner knyttet til strategier for å maksimere sin egen fruktbarhet. Sånn som forelskelser,

## I slekt med far?

sjalusi, ting som opprører oss og som påvirker oss veldig, er faktisk knyttet til reproduksjonsstrategi. Og dette var jo veldig debattert på den tiden, og i denne sammenheng så tenkte jeg naturligvis på dette her. Ikke mye, men jeg tenkte på det, at da fikk jeg reprodusert meg tilstrekkelig. Uten at det bekymret meg. Så det var vel ikke noen drivende kraft, men jeg syntes det var ålreit da.

Her presenteres deler av den sosiale konteksten som informanten levde i, som han selv mener påvirket hans beslutning om å bli anonym sæddonor. Og i denne sammenheng nevnes reproduksjon som noe som ikke har noe med familie å gjøre. Reproduksjon utlegges her som «individets biologiske trang» til å reprodusere seg, med referanse til en forståelse av biologi som reflekterer informantens kunnskap og kunnskapssyn. Senere i intervjuet kommer vi inn på eventuelle andre grunner til å melde seg som anonym donor. Jeg ville gjerne høre hvordan informanten stilte seg til andre rådende begrunnelser for å gjøre dette.

*– Tenkte du deg som en hjelper da? I forhold til ufrivillig barnløse, at du kunne hjelpe...?*

– Ja, nei jeg har tenkt på det. Om jeg mente det. Men nei. Det ville bli hykleri å si. Jeg har jo tenkt over det, reflektert litt og forestilt meg hvordan disse hjemmene har det og sånt no. Og det skader jo ikke at du kan være med å gjøre andre lykkelige, men det har aldri vært noe idealisme bak dette. Så for å si det sånn; det var for penga, og fordi det var gøy og spennende å oppleve noe nytt, det var grensesprengende. Og utfordre meg selv etisk og intellektuelt.

Ut fra dette svaret kan man fastslå at det å være anonym donor ikke handlet om å bygge kjernefamilier. Mitt spørsmål var grunnet i intervjuer med andre informanter som nettopp har som grunnleggende premiss at det å stifte familie og få barn er viktig og nærmest nødvendig for å ha et meningsfullt liv. I neste avsnitt beveger vi oss inn på hva det er å være foreldre, hva foreldreskap bygges av, og hva som konstituerer foreldreskap.

*– Har du heller ikke noen problemer med uvitenheten?*

– Ja, at det er anonymisert? Jeg ser ikke det som noe problem. Altså mitt syn er at foreldrene til disse barna, jeg er ikke forelder, jeg er donor av genmateriale, foreldre er de som får disse barna. For meg er foreldreskap, det der blod er tykkere enn vann-greia, det er sånn det er på film, det er jo kjærlighet til barna som gir barn foreldre. At det er ens eget kjøtt og blod, som det sies, det er jo bare et pluss, men det er ikke det som skaper et barn-foreldre-forhold, det er samværet altså, der er jeg helt klar.

For informanten er det altså et skille mellom å være donor av genmateriale og å være foreldre. Foreldre skapes relasjonelt, altså gjennom sosialt samvær og kjærlighet mellom voksne og barn. Relatert til spørsmålet om forholdet mellom familie og reproduksjon, vil dette bety at mens informanten knytter sæddonasjon direkte til egen reproduksjon, så knytter han den ikke dermed direkte til begrepet familie. Forøvrig åpner og påviser denne passasjen et spørsmål om hva en familie er, hvordan familiebegrepet brukes – og hva som er konstituerende elementer i en familie.<sup>19</sup>

De refererte sitatene er ment å vise den anonyme donorens standpunkt til og perspektiver på det som konstituerer foreldreskap, nemlig samvær og kjærlighet. Jeg skal nå gå over til en sekvens av intervjuet hvor donor snakker om hvordan han selv tenker om det å stifte familie, og hvordan han ville stille seg til å benytte donor som en del av assistert befruktning hvis det skulle vise seg å bli aktuelt i forhold til å stifte egen familie. Jeg vil med en gang si at målet med denne sammenstillingen ikke er å påvise inkonsistens, men snarere å vise hvordan spørsmål om konsistens avhenger av hva som ligger som førstepremiss, eller med andre ord at konsistens ikke bare må relateres til logikk, men også til sosial kontekst.

*– Nå skal jeg også utfordre deg litt, og spørre om du kunne tenke deg det motsatte. Hvis det skulle vise seg at du og din partner ikke kunne få barn, kunne det da være aktuelt at hun mottok sæd fra donor?*

– Nei, det har jeg ikke tenkt på. Jeg tror nok at i en sånn sammenheng, så ville vi kanskje foretrekke å adoptere. Men, og en av grunnene til det er at da ville den ene være biologisk forelder og den andre ikke være det. Jeg har ikke tenkt mye på det altså, men jeg ville kanskje få en sånn hanrei-følelse. For noen er jo sånt veldig viktig da, for kvinner, å bære fram et barn. Jeg ville kanskje hatt mindre mot om hun hadde fått donert et egg. Og hvordan hun ville føle det, det ville være opp til hennes samvittighet å vurdere.<sup>20</sup>

En hanrei betyr ifølge ordboken en «bedratt ektemann», og gjennom dette ordvalget knyttes reproduksjon til seksualitet, og mer spesifikt til heteroseksualitet innenfor et monogamt parforhold eller ekteskap. Reproduksjon knyttes altså til det vi kjenner som den tradisjonelle kjernefamilien. Og det er interessant at det ikke nødvendigvis er mangelen på «eget kjøtt og blod» som trekkes fram som et problem hvis informanten selv skulle gjøre bruk av anonym sæddonor for å bli far, men snarere

<sup>19</sup> For en diskusjon om familiebegrepet, se for øvrig Renolen 2005.

<sup>20</sup> Når informanten uttaler at: "Jeg ville kanskje hatt mindre mot om hun hadde fått donert et egg. Og hvordan hun ville føle det, det ville være opp til hennes samvittighet å vurdere", er mitt forslag at 'samvittighet' i denne sammenheng best kan oversettes med 'følelser'. Å motta donormateriale, i dette tilfelle egg eller sæd, må med andre ord være et følelsesmessig/individuell spørsmål, som hver og en måtte avgjøre.

følelser knyttet til å bli bedratt – følelser som knytter seg til seksualitet og parforhold. Dette eksemplifiserer hvordan reproduksjon og seksualitet er to sammenvevde meningssystemer (Lie 1998, 2002).

I forbindelse med spørsmålet om hvorvidt Per kunne tenke seg at han og hans partner skulle gjøre bruk av sæddonasjon, kommer han inn på to grunner som taler mot sæddonasjon: den ene av foreldrene ville være biologisk forelder og den andre ikke – altså en ulikhet eller mangel på likestilling mellom foreldrene. Den andre grunnen handler som nevnt om hans seksualitet og følelsen av å bli bedratt. Og informanten mener at han i en sånn situasjon kanskje heller ville adoptere. Men når vi fortsetter å snakke om adopsjon, så blir det reproduktive feltet igjen delt i to: en biologisk reproduksjon og en sosial reproduksjon, mens aspektet seksualitet, parforhold og familie igjen blir mer usynlig:

– Men ... jeg ser jo for eksempel for meg at jeg kunne adoptert et barn, og kanskje hatt ti barn som var mine biologiske barn, og da er situasjonen at jeg bidrar til menneskeheten på to måter. Dels ved å være biologisk bidragsyter, og dels gjennom å oppdra barn og gi dem en trygg og fin oppvekst. Og i motsetning til normalen, mot normalt hehe, så er det atskilte egenskaper da. [...] Det ser jeg ikke bort fra. At mitt bidrag kunne være todelt. Men jeg ville kanskje foretrukket ... Altså jeg kunne adoptert, men det er ikke noe jeg ville gjort uten å prøve å få barn selv. [...] det er gøyalt å ha sitt eget kjøtt og blod, familietrekk som går igjen, at de ligner og alt det der. Fra langt tilbake.

Informanten mener at egne biologiske barn er det beste, mens adopsjon er en erstatning. Og han tegner også tydelig, og med en viss refleksjon, et bilde av hva som er normalen. Normalen er at de biologiske foreldrene samsvarer med de sosiale foreldrene, mens adopsjon blir «mot normalt». Så hvis det normale setter standarden, så måles ulike enheter opp mot denne standarden.

Jeg går nå over til passasjer av intervjuet som dreier seg mest om det andre av Stratherns to spørsmål, om forholdet mellom prokreasjon/reproduksjon, eller forholdet mellom unnfangelse og reproduksjon. De spørsmålene jeg stiller i denne sekvensen, stilles relativt likt til alle mine informanter. I tillegg til å være ute etter kulturelle forestillinger og sosiale betydninger knyttet til unnfangelse og reproduksjon, søker jeg i denne delen av intervjuet også spesifikt etter det jeg vil kalle kunnskapssyn.

– *Hvis du da skal forsøke å si noe om hva som skjer i unnfangelsesøyeblikket, hva som skjer, eller hva som bestemmes ...*

## Artikkel 1

– Ja, det mannlige og kvinnelige egget (sic) er jo delte celler, kromosomet er delt i to, og det skal forenes, og dermed har man kjønnnet befruktning som gjør at man har egenskapene fra begge foreldrene. I motsetning til kloning eller poding hos planter. Og unnfangelsen skjer jo ved at den ene sædcellen treffer egget, og straks mister da egget evnen til å forene seg med andre sædceller, og unnfangelsen er et faktum, celledelingen begynner og barnet vokser.

– *Nå skal jeg spørre deg om noe jeg spør alle [informantene mine] om, hvordan ser du for deg, forestiller du deg, forholdet mellom eggcellen og sædcellen, hvor store de er, hva slags rolle de spiller?*

– Så vidt jeg vet, altså for meg er det jeg vet og det jeg forestiller meg det samme; og så vidt jeg vet så arver man jevnt over like mye fra mor og far. Men så kan det være litt forskjellig, det er noen sykdommer som bare kvinner arver, og noe, men pikebarn kan jo arve fra faren, og motsatt, det er jo ikke noen problemer sånn. Det er noe av ideen med reduksjonsdeling av cellene, og kjønnnet formering, er nettopp at man skal få genetisk materiale fra begge parter. Og det er vinnerstrategier i biologien det, at det er, at man blander genetisk materiale. Prosessen er mer kompleks faktisk enn poding.

– *Har du tenkt deg noe størrelsesforhold, sånn rent materielt, fysisk da, mellom eggcellen og sædcellen ...?*

– Eggcellen er jo mye større, så vidt jeg vet vesentlig større. Du kan nesten se den med lupe, sånn en tidels millimeter kanskje. Mens sædcellen er jo da bare en hundredel av det. Så det er jo ekstremt forskjellige proporsjoner. Men de består jo av noe, embryoer og kjerner og skall og no vann inni der det vet jeg ikke. Det er jo bare celler da. Kromosomsammenhengen er jo identisk da.

I forhold til denne sekvensen av intervjuet er det tre begreper jeg ønsker å trekke ut: kunnskap, biologi og darwinisme. Per klargjør at for han «er det han vet og det han forestiller seg det samme». Sagt på en annen måte, mener han at hans forestillinger er bygget på viten. Nærmere bestemt er hans begreper hentet fra biologisk vitenskap: celler, kromosomer, kloning, poding, embryoer, celledeling, genetisk materiale, lupe, kjerner, skall, vann, kjønnnet befruktning, kromosomsammenheng.

Og i tillegg til en vitenskapsbasert og biologisk forklaringsmodell ser jeg «ideen med reduksjonsdeling» og «vinnerstrategier i biologien» som referanser til forklaringsmodeller hentet fra darwinismen, i den forstand at begrepene henviser til at biologien virker ut fra en *idé*, at biologien har en *strategi* og en funksjon (se Svendsen 2001:24–25).



Sett i denne sammenhengen, i forhold til informantens kunnskapssyn, er det forståelig at anonym sæddonasjon fra hans side fortolkes inn i en sammenheng av biologisk reproduksjon. Og så blir det inntil videre stående som et åpent spørsmål om anonym sæddonasjon, som en del av et sett med andre metoder for assistert befruktning, har bidratt til å tydeliggjøre/separere/løsrive/displace/ reproduksjonens ulike aspekter.

Jeg vil avslutte analysen med en passasje som jeg mener angår informantens posisjon i forhold til sammenhengen mellom familie, slektskap, prokreasjon og reproduksjon, og som bidrar til å konkretisere noen av de innfløkte sammenhengene i dette feltet. Denne passasjen viser et eksempel på at donorgjeringen ikke hører til i familien, og den forteller også noe om informantens perspektiv på kjønn:

*– Men er du så fortrolig med donor-gjeringen at du vil fortelle dette til din sønn? Synes du det er et relevant spørsmål? Har du for eksempel diskutert det med kjæresten din?*

– Jeg har vel ikke fortalt det til kjæresten min, men jeg har fortalt det til gud og hvermann forøvrig. Og grunnen til at hun ikke vet det, er vel at jeg har glemt det, det er så lenge siden. Når det gjelder sønnen min, så er det jo sånn at barn skjønner ikke så mye, men de kan være veldig sensible på sånne ting, så jeg vil kanskje være litt mer forsiktig med å fortelle han det. Men hvis han spør meg, så vil jeg naturligvis svare. [...] Men av praktiske grunner, så kan en vel si at det å være sæddonor ikke er forenlig med å ha fast følge.

*– Ja. Er det nødvendigvis det?*

– Ja, av rent praktiske grunner, for det blir for lite, det blir bare kluss, uregelmessig og sånt.

*– Men ikke av noen andre bi-grunner?*

– Nei nei nei. Da måtte det jo være fordi, altså kvinner har jo så mye rare verdier, som regel verdier som begunstiger dem, hehe. Så jeg vil anta at de fleste kvinner ville være mot det. Og hvis det betyr mye for henne, og ikke så veldig mye for meg, så tar jeg ikke en fight på det. Men på den annen side, gjort er gjort, så det må de forholde seg til. Ut fra at jeg er jeg.

Denne informanten vil gjerne tenke på anonym sæddonasjon som noe som ikke har med han som far (farskap) å gjøre, og som heller ikke har noe med hans familie å gjøre, men som noe som var en del av hvordan han som student posisjonerte seg intellektuelt i debatter i sin omgangskrets og i Studentersamfunnet. Og den begrunnelsen han gir for å være anonym sæddonor, er ikke gyldig for hvordan han tenker om sitt farskap. Mens han som donor tenker seg at et forhold mellom barn og foreldre bygges av

samvær og kjærlighet, så ville det for hans egen del, i forhold til hans egen familie, være et problem hvis barnets mor var biologisk mor, og han selv ikke var biologisk, men sosial far. Og i forhold til å tenke seg selv som far, så er det «gøyalt å ha sitt eget kjøtt og blod, familietrekk som går igjen, at de ligner og alt det der. Fra langt tilbake».

Per ser anonym sæddonasjon som en form for reproduksjon, og denne formen for reproduksjon 1) har ikke noe med familien å gjøre (hans egen partner og sønn trenger derfor ikke vite dette) 2) den har noe med familien å gjøre – fordi familien skal vernes (og hans sønn kan være sensibel, og anonymitet er også det beste for barnet som unnfanges ved hjelp av donert sæd). Dette kan utlegges til at familien skal bestå av noe mer helhetlig; familien handler om mer enn reproduksjon, og reproduksjon er noe annet enn familie. Så når donorgjerningen og familien ikke «blandes», bekrefter og vedlikeholder det ideen om familien som noe annet/mer enn prokreasjon og reproduksjon.

Den siste sekvensen i dette avsnittet sier også noe om forståelser av kjønn. Som nevnt tidligere har denne informanten et godt forhold til biologiske forklaringsmodeller, og i disse linjene forklares kvinner med referanse til de samme prinsipper som refereres innledningsvis i intervjuet, at mennesker handler ut fra strategi, eller «hva som begunstiger dem». Det er også interessant at kvinner, som gruppe, antas å være mot anonym sæddonasjon, eller mer presist, de antas å være mot at deres partnere er anonyme sæddonorer. Flere steder gjennom intervjuet refereres det også til en forståelse av at likestilling er et grunnleggende viktig prinsipp: «Og en av grunnene til det er at da ville den ene være biologisk forelder og den andre ikke være det.» De siste setningene i denne sekvensen, «[...] Det må de forholde seg til. Ut fra at jeg er jeg» kan også vise til at informanten ser seg selv som et subjekt med en egen historie og en egen identitet, mens «de» blir en felles gruppe som må forholde seg til hans historie og hans individuelle valg.

### ***«Lurer på om jeg skal skrive far ukjent» – en fortelling om og fra en gravid kvinne***

Informanten var 38 år da dette intervjuet ble gjennomført, og hun hadde ikke barn fra før. Vi møttes på en kafé, på et tidspunkt der hun var omtrent halvveis i sitt svangerskap. Hun fortalte innledningsvis litt om seg selv, og om avgjørelsen om ikke å ta abort. Slik situasjonen var når hun ble intervjuet, så hun for seg å gjennomføre svangerskapet og moderskapet uten støtte eller engasjement fra barnets far. Hun forteller om sin egen

situasjon, og jeg vil vise hvordan hennes forståelser av farskap uttrykkes i forhold til den konkrete situasjonen hun står oppe i. Etter hvert kommer vi også inn på hennes syn på moderskapet og familie og slektskap mer generelt. I fortsettelsen vil jeg kalle kvinnen Tanja:

– Jeg har lurt litt på om jeg skal skrive «far ukjent» eller ikke, og diskutert det med venner og kjente, og Alternativ til Abort i Norge (AAN) og alle. For det tror jeg egentlig han ønsker. Men jeg synes det blir feil i forhold til barnet, for jeg kommer til å fortelle det barnet hvem som er faren, for jeg kan ikke late som jeg ikke vet, eller ignorere, eller si at han er ikke ... så selv om han bare blir en perifer figur, så vil jeg at barnet skal vite. Det kommer jo an på om han i det hele tatt kommer til å møte ... Men han kommer jo i alle fall til å, i barnets idéverden, kommer jo han til å være en figur. Jeg ønsker at det barnet skal vite hvem han er og kunne ta kontakt med han. Og om ikke han ønsker å ta aktivt del i omsorgen, så greit.

Tanja forteller her om hvordan hun har vært i tvil om hvorvidt hun skal skrive «far ukjent» eller ikke på fødselsattesten. Men hun er ikke i tvil om at barnet selv må få vite hvem som er far. Tanja synes det er viktig, selv om «han bare blir en perifer figur». Selve begrepet «farsfigur» brukes av flere av informantene i mitt intervjumateriale, og er sånn sett et begrep som er innarbeidet i en diskusjon om farskap. Det er fristende å spekulere på hva som ligger i begrepet. I ordboka *Clue* står begrepet «figur» forklart slik: «en illustrasjon, en person i en film, skuespill o.l., en skikkelse, kroppsform». Jeg utfordret Tanja til å prøve å si litt mer om hvorfor det er viktig å kjenne fars identitet:

– Ja, hvorfor er det viktig? Jo, altså, det går på tilhørighet altså, et barn blir jo ikke skapt av bare en, så hvor du kommer fra sånn sett, og kjenne igjen ting, og vite at du har en far og, hvorfor er det viktig? Jo, det er en sånn følelse ... Nå har jeg en bestefar som jeg aldri har møtt, morfar, som døde i høst. Og for noen år siden så var jeg litt opptatt av at, gikk på mutteren og mente at hun burde ta kontakt nå i voksenalder, og så ble det aldri til det. Også nå når han døde, søsteren min begynte å grine, og ble helt fra seg, enda vi aldri har møtt han, og har egentlig ikke ... hørt noe særlig om han. Han forsvant før, eller bestemamma forlot han før muttern ble født, men nå i ettertid så tenkte jeg veldig at fader, jeg for min del kunne jo tenkt meg å møtt han, for å få ting litt på plass, for å kjenne igjen, for å se mutteren. Altså, jeg kjenner jo bestemamma, men det hadde vært spennende å møte han også. For det er jo noe med at det er kjøtt og blod, altså det er arvemateriale med generasjoner som blir ført videre.

For det første fastslår Tanja at «et barn blir jo ikke skapt av bare en». Og dette er i tråd med det som tidligere refererte David Schneider betegner

som den vestlige folketroen, nemlig at prokreasjonen innenfor rammen av det heteroseksuelle samleiet, anses som viktig for et menneskes videre identitet. For det andre knytter Tanja farskap til betydningen av en opprinnelseshistorie, og muligheten for å se seg selv som en del av en genealogisk linje – gjennom gjenkjennelse. For det tredje refererer Tanja til at det er en sånn «følelse». Og for å utdype hva det følelsesmessige handler om, kommer Tanja i sitatet nedenfor inn på skillet mellom å tenke/føle. I min tolkning referer dette til en bakenforliggende autenticitet, i den forstand at den primære følelsen er noe som kommer før tanken – at Tanjas søster ikke tenkte, men at hun spontant følte:

*– Men din søster, hun tenker dette litt likt som deg da eller?*

– Vet du, det tror jeg ikke hun tenkte på, for da hun fikk vite det så, vi fikk jo bare vite det sånn at, nå var han død, da hadde moren fått brev fra advokat, om at hun skal arve og sånn, og søsteren min bare begynte å gråte sånn helt spontant, for det var jo, selv om vi har nesten ikke snakket om han og ikke vært noe ... Han er dansk da. Så vi har sommerhus i Danmark, og vi har vært i Danmark under hele oppveksten, så nei.

Arvemateriale knyttes her til en bestemt kontekst, til et sted og til sommerminner. Satt på spissen blir denne bestefaren en del av sommerminnene i kraft av sine gener, eller også i kraft av sin plass i en genealogisk linje. Så selv om Tanja og søsteren ikke har møtt denne personen, så veves han inn i en historie med sommeropplevelser og ferier i Danmark. Ved en slik historie blir bestefaren knyttet til en sosialitet og en tidslinje som gjør at han oppleves som å ha betydning, ikke bare genetisk, men også sosialt, til tross for at han og barnebarna aldri har møttes. Dette refererer til et poeng innenfor feltet om slektskap og biogenetikk som omhandler «a sociality that lacks social reality» (Finkler 2005). Men ut i fra Tanjas refleksjoner er det mulig å spørre om gener og sosialitet nødvendigvis er to sider av samme sak – eller om det også kan få være bare samme sak?<sup>21</sup>

### ***Biologi, kunnskap og sosial praksis?***

I den neste sekvensen av analysen av Tanjas utsagn ønsker jeg å fokusere på forståelser av kunnskap, og på hvilken måte en kan se sammenhenger mellom kunnskapssyn og forståelser av familie og slektskap. Som sagt,

---

<sup>21</sup> Dette spørsmålet er relevant i forhold til debatten som har vært ført om hvorvidt donorbarns og adoptivbarns rett til å finne tilbake til sine biologiske foreldre skal sidestilles. Det springende punkt i debatten har vært at i donorbarns tilfelle er det snakk om genetisk historie, mens det for adoptivbarna i tillegg handler om en sosial historie. (se Solberg 2003)

stiller jeg spørsmålene likt til informantene, og her har jeg spurt om hva Tanja husker av de tidligste forklaringene hun fikk om reproduksjonen, og om hun kan spore noen bevegelser i disse forklaringene i løpet av livet:

– Det jeg husker [fra foreldrenes forklaring] er ikke bien og blomsten, men eggceller og sædceller, en fra pappa og en fra mamma. Så det var nok en ganske likeverdig historie om at vi var en blanding av mor og far, og at det vokste i mammas mage og at det fødes. Men om jeg har endra noe syn på dette i mitt voksne liv? Hm, jeg har nok gått mer mot biologi, jeg har gått mer mot biologiske forklaringer på veldig mye. Det er kanskje en bevegelse i mitt eget liv. Altså da jeg vokste opp, så var det jo mye mer om ... program for eksempel om tvillinger som ble kledd i rosa og blått, og så byttet de om, altså at kjønn ikke var noe annet enn en sosial konstruksjon, og det har jeg nok beveget meg ganske langt bort fra. I voksen alder, i alle fall siden jeg begynte å studere.

I denne passasjen trekker Tanja fram flere av de sentrale dimensjonene både innenfor kjønnsforskning, biologi og vitenskapsstudier – samt innenfor en generell samfunnsdebatt om menneskelig reproduksjon. Hun setter opp metaforen om bien og blomsten mot den mer vitenskapsbaserte historien om eggcellen og sædcellen, og hun trekker også fram aspektet om «likeverd». I tillegg plasserer hun to tilnærminger som hverandres motsetninger; biologiske forklaringer versus sosial konstruksjonisme – og disse to plasseres også i tid.

Tanja referer til at hun har blitt mer opptatt av biologi og biologiske forklaringer etter at hun begynte å studere. Hun har studert mest samfunnsfag, men det siste studieåret sitt brukte hun på å ta det som da het grunnfag biologi. Men selv om Tanja selv mener hun har beveget seg mot en større vektlegging av biologiske forklaringer «på veldig mye» som hun selv sier, så vil jeg med følgende sitat eksemplifisere hvordan biologiske (genetiske) og sosiale dimensjoner likevel forstås i sammenheng:

– Jeg vil tro at i en familie med særkullsbarn så blir ungene veldig forskjellig, også fordi de har ulike sosiale bånd, om du får en ny sosial forelder, så blir jo kombinasjonen med dine gener annerledes enn, det utgjør en annen dynamikk. Og det med steforeldre tror jeg egentlig er veldig sunt jeg, for da har du litt andre følelsesmessige bånd også. Det tror jeg kanskje er bra.

Her tolker jeg Tanja slik at hun forteller *på hvilken måte* hun tenker gener som noe dynamisk som er i samspill med omverdenen, som en del av en større sosial prosess. Tanja refererer her både til en forståelse av at det er en sammenheng mellom genetiske bånd og følelsesmessige bånd, samtidig

som hun sier at denne sammenhengen kanskje ikke er nødvendig eller entydig positiv. Og det er interessant at mens genene vanligvis omtales som å spille en rolle i biologisk foreldreskap, peker Tanja her på betydningen av (sosiale) foreldres gener, og hvordan de får betydning i foreldreskap. Dette er et eksempel på at det finnes flere samtidige forståelser av genenes rolle i foreldreskap.

Og som en avslutning på intervjuet med Tanja, vil jeg trekke fram en passasje som jeg synes viser hvordan Tanjas synspunkt og forståelser av genenes og biologiens betydning er i forhandling med hvilke ønsker og muligheter hun har til å organisere livet sitt i konkret og praktisk forstand.

– Jeg tror en type familie er å ha folk rundt seg, enten det er biologisk eller ikke biologisk, he-he, det er jeg redd for nå – at det blir veldig ensomt, for jeg ser folk rundt meg som blir helt hønemor. At det er biologi og hormoner som gjør at du blir helt annerledes når du har fått barn, men jeg håper at jeg kan dele litt på den ungen og at vi kan få et ålreit forhold til venner og min familie, sånn at jeg kan få litt fri og. Så det er viktig å ha folk rundt seg, men om de er biologiske eller ikke ... det er utveksling. Jeg tror det er sunt å ha noen egne barn og adoptere, at man bor litt hos naboen, bruker litt tid hos tanter, men jeg tror det er greit å ha oversikt over den biologiske sammenhengen også, det tror jeg, ja det tror jeg.

### **Gener i kontekst**

Hva sier så denne analysen om Stratherns to spørsmål? Forteller historiene om Per og Tanja noe om forskyvninger og løsrivelser mellom begrepene slektskap og familie, og likeså mellom begrepene prokreasjon og reproduksjon? Slik jeg har tolket historiene, framstiller de åpenbart tvetydigheter. Begge informantene knytter farskap og foreldreskap til biologi og genetikk, samtidig som de eksplisitt understreker at de nettopp *ikke* ser genetisk slektskap som en nødvendig bestanddel av farskap.

Informanten Per uttaler i forhold til sæddonasjon at hans oppgave som sædgiver (genitor) ikke har noe med farskap å gjøre, mens det derimot er viktig for han at hans sosiale og juridiske farskap bygger på at han er genitor. Tanja tenker at det er essensielt for hennes barn å vite hvem som er biologisk far, altså genitor. Likevel tydeliggjør hun på slutten av intervjuet at når problemstillingen om betydningen av genetisk farskap knyttes til hennes egen konkrete livssituasjon, så mener hun at nære relasjoner og familie ikke trenger å ta utgangspunkt i biologiske bånd.

Per og Tanjas refleksjoner kan altså synes ikke bare tvetydige, men også inkonsistente. Jeg ønsker med min analyse å vise at «konsistens» i denne sammenhengen er underordnet, og at informantenes standpunkt handler om hvordan meningsdannelser omkring gener er uløselig knyttet til kontekst. Analysen framstiller løsrivelse og en forskyvning hvis man snakker på et generelt kunnskapsplan, men samtidig spesifikke og tydelige koplinger når betydningsselementene kommer nærmere.

Selv om tvetydighet er et mulig svar å hente fra informantenes fortellinger, så er det etter min mening viktigere å framheve hvordan informantenes standpunkt og refleksjoner må ses i sammenheng med deres posisjonering i tid og «sted». Per *var* en ung, singel mann i et bestemt miljø; nå er han eldre, har barn og er i et fast forhold. Tanja beskriver selv en utvikling hvor hun ved å studere biologi som fag ble mer opptatt av biologiske forklaringer, mens hun nå som singel gravid planlegger ut fra at familieliv ikke trenger å være diktert av biologiske relasjoner.

Schneiders påstand var det heteroseksuelle samleiets verdi som et selvsagt utgangspunkt for vestlig slektskapsforståelse. I Norge i dag kan en i lovverk, så vel som i offentlig debatt, se en fastholdelse og også en oppvurdering av genetisk slektskap. Jeg mener at endringer i lovverket, for eksempel med hensyn til DNA-testing av farskap og også opphevelse av anonymitet ved farskap, med rette kan kalles en «genetisering». Men samtidig vil jeg argumentere for at det er viktig å vise til nærmest motstridende betydningsselementer og bevegelser i samtidige norske forståelser av farskap og slektskap. Jeg har vist at både Per og Tanja i praksis trosser sine prinsipielle synspunkt om biologiens betydning – både i den forstand at begge har laget rot i det biologiske familieregnskapet i sine konkrete liv, og også ved at de framhever foreldreskap som først og fremst sosialt.

Postmoderne identitetsteori har forlenget lansert menneskelig identitet som fragmentert og delokalisert (Giddens 1991, Hall 1992, Beck & Beck-Gernsheim 2001). Slik jeg forstår Strathern åpner hun for muligheten av at vi vil få se at genetisk identitet blir nettopp *bare* genetisk identitet, og at «den genetiske substans» mister styrke som basis for en større sosial identitet:

Personal «identity» could become understood in terms of genetic substance rather than kin relationship. The outcome could be a simultaneous emphasis on and deemphasis of relationships as such. (1995:347)

Kartlegging av genetiske relasjoner kan som følge av dette forstås som en ryddeprosess – et ryddebehov skapt av både økende sosial variasjon og ny genetisk viten. Enkelt sagt rydder aktørene i de ulike aspektene av sin identitet, og i den grad genetisk identitet skilles ut, gis den betydning avhengig av kontekst. De empiriske eksemplene bidrar i denne teksten til å vise at personlig biografi, inkludert det konkrete og situasjonelle i omgivelsene, er viktig for å kunne si noe om på hvilken måte gener og genetisk viten gjøres betydningsfullt i forhold til farskap.

Prinsipielle synspunkt på betydningen av genetisk opphav i lovverk, i offentlige diskurser og i enkeltpersoners uttalelser, betyr ikke nødvendigvis en biologisering av vår faktiske sosiale organisering. Dette er et paradoks, at mens en ser en tydeliggjøring av noen kulturelle og biologiske modeller av farskap og slektskap, så er det en utvikling i våre sosiale praksiser som ikke nødvendigvis går i samme retning. Dette impliserer etter min mening at det er tid for å søke etter begreper som gjør det mulig å snakke om genetiske relasjoner uten at dette nødvendigvis skal romme en henvisning til sosialitet og slektskap.

### **Referanser**

Andersen, Arnfinn J. 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Dr. polit.-avhandling. Institutt for sosiologi og statsvitenskap, Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse, NTNU.

Annfelt, Trine 2006. From soft Fathers to the right of Sperms? Biologism as a Heteronormative Resource in the Norwegian Family Policies. I Eva Magnusson, Malin Rönnblom og Harriet Silius (red.): *Gender, Equality and other Normativities: Critical Perspectives on Gender Constructions in Nordic Policies and Practices*. (Kommende)

Annfelt, Trine 2006. The «New Father» – Evidence of Gender Equality in the Norwegian Welfare State? The Use of Gender Equality as a discursive Resource for Family policies. I Kari Melby, Anna-Birte Ravn og Christina Carlsson Wetterberg (red.): *Limits of political ambitions? Gender equality and welfare in Scandinavia*. (Kommende)

Becker, Gay 2000. *The Elusive Embryo. How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. University of California Press, London.



Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim 2002. *Institutionalized Individualization. Individualism and its Social and Political Consequences*. Sage publications, London.

Brandth, Berit og Elin Kvande 2003. *Fleksible fedre. Maskulinitet, arbeid, velferdsstat*. Universitetsforlaget, Oslo.

Finkler, Kaja 2005. The Negative and the Positive of the New Genetics Revolution: A Theoretical and Empirical Assessment. Foredrag på konferansen Vital Matters II, Biotechnology and its social and ethical implications. Bergen, 30. september–2. oktober 2005.

Fjell, Tove Ingebjørg 2003. På arvens fang, i den ubrutte linjens favntak? Om donorfamilier og adoptivfamilier og tetting av genetiske og biografiske hull. *Tidsskrift for kulturforskning* 2 (2), 47–64.

Franklin, Sarah 1997. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. Routledge, London.

Franklin, Sarah 2001. Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the new biologies. I Sara Franklin og Susan McKinnon (red.): *Relative Values. Reconfiguring kinship studies*. Duke University Press, Durham, N.C.

Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.

Ginsburg, Faye og Rayna Rapp 1991. The Politics of Reproduction. *Annu. Rev. Anthropol.* 20, 311-43.

Hall, Stuart 1992. A Question of Cultural Identity. I Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (red.): *Modernity and Its Futures*. Polity Press, Cambridge.

Howell, Signe og Marit Melhuus (red.) 2001. *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Fagbokforlaget, Bergen.

Jørgensen, Tone 2001. Til Barnas Beste: samværsrett og blodsbandforestillinger. I Signe Howell og Marit Melhuus (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Fagbokforlaget, Bergen.

Lie, Merete 1998. After Nature? Sex and Gender in the age of Reproductive Technologies. Skriftserie 5/98, Senter for kvinneforskning, NTNU.

Lie, Merete 2002. Science as Father? Sex and Gender in the Age of Reproductive Technologies. *The European Journal of Women's Studies* 9 (4), 381–399.

Marcus, George 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annu. Rev. Anthropol.* 24, 95–117.

Melhuus, Marit 2000. Kultur, bytte og makt: sæd og egg – på norsk. *Norsk Antropologisk tidsskrift* 11, 161–181.

Melhuus, Marit 2001. Kan skinnet bedra? Noen meninger om assistert befruktning. I Signe Howell og Marit Melhuus (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Fagbokforlaget, Bergen.

Moxnes, Kari 1992. Changes in Family Patterns – Changes in Parenting? A Change toward a More or Less Equal Sharing between Parents. I Ulla Bjørnberg (red.): *European Parents in the 1990's. Contradictions and Comparisons*. Edited for the European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences.

Nelkin, Dorothy og Susan Lindee 1995. *The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon*. W.H. Freeman and Company, New York.

Renolen, Mona 2005. «Nye fedre i gamle spor?» *En diskursanalyse av farsskap i norske partiprogrammer*. Masteroppgave i tverrfaglige kulturstudier. Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU, Trondheim.

Ravn, Malin Noem 2005: A Matter of Free Choice? Some Structural and Cultural Influences on the Decision to Have or not to Have Children in Norway. I Carrie B. Douglass (red.): *Barren States. The Population Implosion in Europe*. Berg, Oxford og New York.

Schneider, David 1968. *American Kinship. A Cultural Account*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

Schneider, David 1972. What is Kinship All About. I Priscilla Reining (red.): *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. The Anthropological Society of Washington, Washington, D. C. (repr. i Parkin and Stone (red.): *Kinship and Family*.)

Smedal, Olaf 2000. Blod, sæd, moral og teknologi: Hva slektskap brukes til. I Finn Sivert Nielsen og Olaf H. Smedal (red.): *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Fagbokforlaget, Bergen.

Smedal, Olaf 2001. Modeller, fenomener og realiteter. Innledning i Signe Howell og Marit Melhuus (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Fagbokforlaget, Bergen.

Solberg, Berge 2003. Den nye Bioteknologiloven - ikke til barnets beste likevel? <<http://www.bioethics.ntnu.no/debatt/Anonymitet.pdf>>, Nytt Norsk tidsskrift 3.

Strathern, Marilyn 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge.

Strathern, Marilyn 1995. Displacing Knowledge. Technology and the Consequences for Kinship. I Faye D. Ginsburg og Rayna Rapp (red.): *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. University of California Press, Berkeley, California.

Svendsen, Lars F.H. 2001. *Mennesket, moralen og genene. En kritikk av biologismen*. Universitetsforlaget, Oslo.

Åsberg, Cecilia 2005. Genetiska Föreställningar. Mellan Genus och gener i populärvetenskapens visuella kulturer. Unityck. Institutionen för Tema, Linköpings universitet.



## **GENDER AND BIOETHICS INTERTWINED: Egg Donation within the Context of Equal Opportunities**

---

Publisert som:

Spilker, Kristin & Lie, Merete (2007): Gender and Bioethics Intertwined: Egg Donation within the Context of Equal Opportunity, *European Journal of Women's Studies*, issue 14 (4).

The first baby in the world conceived by egg donation was born in the early 1980s (Klein and Sauer, 2002). Since then, egg donation has become controversial in many parts of the world and has generated much more discussion about ethics than sperm donation. Why is this? Is there a gendering of egg and sperm influencing the way we think about egg donation and assisted reproduction? Is the debate about egg and sperm actually about gender and thus associated to themes like sexuality and equal opportunities?

The subject of this article is the political debate on egg donation in Norway. We discuss the debate on egg donation in Norway using source material from the parliamentary discussions on amendments to the Biotechnology Law.<sup>22</sup> In both policy documents on bioethics and the

---

<sup>22</sup> This particular article is based solely on analysis of the textual accounts from the parliamentary debate on egg donation, regulated for under the Norwegian law on biotechnology (LOV-2003-12-05-100). The textual accounts can be found on [www.stortinget.no/otid/2003/o031118-01.html](http://www.stortinget.no/otid/2003/o031118-01.html). The textual accounts

Biotechnology Law, gender is not a spoken issue, but bringing egg and sperm directly to the fore highlights how gender is implicated in bioethics debates.<sup>23</sup> Gender perceptions affect the understanding of ‘what egg and sperm may do’ at the same time as the debate sets established perceptions of gender in motion (Haimes, 1993). Thus new reproductive technologies have destabilized conventional perceptions of the process of reproduction and the relationship of male and female within it.

The context of our research is Norwegian society in the 2000s. In Norway, all questions about gender tend to be immediately associated with the notion of equal opportunities for women and men. This is also true when discussing new reproductive technologies. Yet what is to be equalized – women and men, or egg and sperm? And what does equality mean in this context? What can a debate on egg donation reveal about contemporary notions of gender, sameness and difference, in relation to parenthood in our times?

In this article, we study the egg donation debate as a process of cultural co-production, where we ask how the Norwegian emphasis on gender equality influences the debate on egg donation and, vice versa, how debates on assisted reproductive technology (ART) reopen debates on gender in relation to reproduction and parenthood. We begin with the theoretical approach of our study, followed by a presentation of the political context that informs issues of biotechnology and bioethics in Norway. We then turn to an analysis of the role of gender in the Parliamentary debate on egg donation. Finally, we draw some conclusions about the intertwining of gender and bioethics and discuss how ART sheds new light on contemporary notions of gender, parenthood and relatedness.

### ***Egg, Sperm And Equal Opportunities***

Feminist research, especially within the field of science studies, has provided us with some important basic insights regarding modern medicine, reproduction and gendered bodies. Most basic is the scope of science as constitutive for how we understand the body and its functions

---

are a part of wider research material from the research project ‘Perceptions of Gender, Genes and Reproduction’. In the overall project, we have investigated several aspects of assisted reproduction, and our main concern has been how technological developments in the field of human reproduction have been interpreted and negotiated in relation to kinship and parenthood. The research design is a multi-sited ethnographic approach (Clarke, 2005; Marcus, 1986; Martin, 1987, 1995), incorporating qualitative interviews, media analysis and textual analysis of White Papers.

<sup>23</sup> This applies not only to the obvious case of assisted reproductive technology (ART) but also to stem cell research and other fields of human bioscience closely associated to the process of reproduction.

(e.g. Birke, 1999; Bleier, 1984; Martin 1987, 1995; Oudshoorn, 1994; Schiebinger, 2000). More specifically, feminist researchers have pointed out how ART and new visualization techniques have given an impetus to rethink our imaginations of bodies and body parts. Two new imaginings are particularly relevant to our study: (1) the process of reproduction is no longer imagined as one process, but rather as a series of separate and different steps; and (2) the mother and the embryo are perceived as two different human beings, not at birth, but from the moment of conception (Duden, 1993; Franklin, 1997; Ravn, 2004; Saetnan et al., 2000). We may ask a parallel question about the egg cell in the egg donation process: is an egg cell to be understood as an integral part of a woman's body or as a potential separate individual? This leads to two other questions: are male and female gametes basically similar or different in this sense? Can we say that egg and sperm metonymically refer to women and men, so that we may literally 'translate' utterances about them as statements about gender relations and even a proper gender order?

What is at stake when egg donation is under debate? If we consider egg and sperm as metonymic versions of women and men, there is an implicit discussion of themes like gender and family relationships, sexuality and heteronormativity within the debate (see Spilker, forthcoming). Talking about gametes and reproduction is very close to discussing intercourse, thus the discussion involves cultural constructions of sexuality. At the same time, sperm and egg cells belong to the field of science and medicine. Such tacit and implicit intersections of sexuality and science may colour the official debates.

An eye-opening text in these matters is Emily Martin's (1991) celebrated account of the romance of the egg and the sperm. In the science textbooks, the egg cell is attributed a classic feminine gender role as stable and nurturing, whereas the sperm is given the role of the conqueror, active but unstable. It is possible that the cultural imagination of sperm as 'free riders' makes it easier to accept sperm donation than egg donation. The egg is depicted as immobile and well contained within the female body. The egg connotes stability and safety.

It was, however, only from the 19th century that human reproduction was described as the meeting between egg and sperm. Historian Thomas Laqueur attributes the discovery of the egg to William Harvey in the mid-17th century. However, without a microscope, the cells could not be observed or demonstrated at that time. This happened during the 18th century, and by the last half of the 19th century, conception was presented as the fusion of the two cells (Laqueur, 1990: 142–3). Parallel to Martin's account of how gender roles are attributed to the cells, Laqueur tells how,

after the discovery of egg and sperm cells, intercourse was depicted as a marriage: 'Fertilization became a miniaturized version of monogamous marriage, where the animalcule/husband managed to get through the single opening of the egg/wife, which then closed' (Laqueur, 1990: 172).

Whereas the story of the egg and the sperm appears as a romance in the stories of Martin and Laqueur, the contemporary Norwegian debate on egg donation contains an implicit 'sex war' combined with an explicit emphasis on equal opportunities. The 'sex war' aspect refers to the question of parenthood: is a mother more important to a child than a father, or are they just equal? When there has for a long time been access to sperm donation, why do we not permit egg donation? Is there a basic difference – and is this a question of equality or difference about cells, or about women and men? Following the cultural analysis approach of Martin, we read egg and sperm as metonymic versions of women and men. Analysing the Norwegian parliamentary debate, we ask if the question of relative importance of the two parents, and even the two sexes, is today implicitly asked on the level of cells.

### ***Equality within the Norwegian Context***

When ART is introduced in different countries, the political debate takes place within different cultural and social contexts. In England, for instance, the first wave of the political debate on ART took place within the context of the 'Thatcherism' period of the 1980s, a era characterized by a new enterprise culture influencing all walks of life, and preference for individual consumer choice unhampered by government regulation (Franklin, 1997). Becker (2000) revealed how the notion of family values, being laden with moral authority and influencing the choices taken, became a cultural tool within the political debate of ART in the US. In the US, Rothman (2000) suggests, motherhood rests on three deep-rooted ideologies: patriarchy, technology and capitalism. In contrast, in Norway the parallel ideological pillars backing the new debates of parenthood would be equal opportunities, technology and the welfare state.

In the Norwegian welfare state, family politics receives much attention and the family is undergoing rapid change. Most marked is the increase of children born out of wedlock, representing now nearly half of the children born. In addition, remarriage or re-cohabitation is common in the sense of 'serial monogamy' (Jensen, 1996; Ravn, 2004). The fertility rate is high in Norway compared to other European countries (1.84 in 2005) and



approximately 90 percent of women in Norway give birth.<sup>24</sup> This is generally linked to both the generous public support at birth and to a tradition that emphasizes the importance of childbirth and motherhood. At the same time, there is an increasing public focus on the importance of fatherhood, and today one of the most hotly debated issues of equal opportunities between women and men in Norway concerns parental rights after divorce.

Norway has a long-established consensus on the ideal of an equal opportunities society under the reign of 'state feminism' (Hernes, 1983). There is seemingly an overwhelming political consensus regarding equal opportunities for men and women, with disagreements only on what this means and how it is set into practice. The debate may actually be regarded as a new version of the question of 'equality versus difference' (Scott, 1988), which refers to feminist strategies that have claimed both equality (all people are equal) and difference (women are different from men). The tricky thing with the latter is that it may imply that all women are equal and have common interests. Scott delineates how this is a trap made by constructing a faulty opposition between equality and difference. The opposite of equality is not difference but inequality, whereas the opposite of difference is sameness.

Equality – Inequality

Sameness – Difference

Moreover, a claim for equality is always contextual in the sense that we have to ask what aspect of gender is being compared. Only then does it make sense to discuss whether the claim is justified by sameness or difference.

However, in Norwegian, the words equal and same are translated as one and the same word – *lik* – and the words for difference and inequality (*forskjell* and *ulikhet*) are used interchangeably. To be identical is to be *lik* and the notion of (gendered) equal opportunities is based upon the word *likestilling* (equality, equal status). The conceptual confusion that Scott points out may be particularly relevant within the Norwegian context because it is claimed that Norwegians are obsessed with a quest for equality, and that equality is understood as sameness (Gullestad, 1992). Traditionally, Norwegians like to present themselves as 'ordinary people', just like everybody else. This does not mean that, in contemporary society,

---

<sup>24</sup> Data for 2005, from Statistics Norway; at: [www.ssb.no/english/](http://www.ssb.no/english/)

one cannot stand out and make oneself visible but even this is done with modesty as a person 'just like anyone else' (Gullestad, 1992). Equality in the sense of sameness is, in other words, valued and asserted within the Norwegian context. Claims for equality may be more justified if they are made on the basis of sameness, thus a feminism based on difference has never gained a strong foothold in Norway (see Halsaa, 2006).

The tendency to speak of women and men in dichotomous terms and thereby constructing each group as identical has often reduced women to their reproductive functions – and this has been a point of critique in feminist texts like Scott's mentioned earlier. In Norway, the overall feminist strategy has been to focus on social inequality and not biological difference. In the debate on ART, however, the themes of equal opportunities and reproductive differences come together. So how do the actors balance their arguments of equality/inequality and sameness/difference when they speak of egg donation as a question of equal opportunities?

### ***The Politics Of Egg And Sperm***

The first Norwegian law on ART, the Law on Artificial Conception, dates from 1987. In 1994, new regulations were included, under the Law on Medical Use of Biotechnology. In the first law, the prohibition against egg donation was absolute, while in the second from 1994 it was still generally forbidden but accepted on certain medical conditions. The present Law on Human-Medical Use of Biotechnology was accepted after a long debate, both in the public sphere and the parliament in 2003. In this section, we analyse part of this parliamentary debate.

The topics that caused most discussion in 2003 were repealing anonymity of sperm donors and lifting the prohibition against egg donation. Sperm donation has been a medical practice offered by the Norwegian public health service since the 1950s, and until 2003 the donors were anonymous. But with developments in genetics and reproductive medicine, there is increasing focus on genetic parenthood, and information about one's genetic origin has gained added value (Spilker, 2006). Thus, the anonymity of sperm donors was repealed because of the child's right to know its genetic heritage. In contrast to sperm donation, egg donation has never been generally available in Norway. Since the first law in 1987, opponents of egg donation have argued that motherhood is tied to biological processes within the individual woman's body and therefore egg donation would challenge the natural category of motherhood. The reason given for a re-

evaluation of egg donation was that most other European countries offer this medical service and that a small, but growing number of Norwegian women travel abroad to receive donated eggs. In the final version of the 2003 law, parliament abolished sperm donor anonymity while maintaining the prohibition against egg donation.

In Norway, the Christian Democrats are a conservative political party that has clearly promoted bioethics as a vital issue in their political profile. They have launched two ideas as main markers in the Norwegian debate: ‘the value of the human being’ (*menneskeverdet*) and ‘the sorting society’ (*sorteringssamfunnet*) (see Melhuus, 2005; Solberg, 2003, 2005). The latter refers to all practices related to selective abortion and selection among fertilized eggs. In this way, the party has created a relatively uncontested framework within which the debates of bioethics take place.

The Labour Party represents a liberal view, generally emphasizing the possibilities given by the new biotechnologies. They argue in favour of public responsibility to secure new technologies that can benefit the population, and advocate equal access to these innovations by different groups. Accordingly, the Labour Party was the only political party that argued in favour of legalizing egg donation. The Christian Democrats were most strongly opposed to egg donation, followed by the traditional conservative party Høyre (literally ‘The Right’).

The following quotes (notably, all by women) are taken from the parliamentary debate on the suggested amendments to the Biotechnology Law.<sup>25</sup>

*Britt Hildeng (Labour):* The Labour Party sees it as a goal to help women who are involuntarily childless and who are infertile. We see this as a medical condition – it can be a consequence of an illness or disease – and hence we feel that when we have the knowledge, and given our society and health service, we have a responsibility to offer these women treatment. We have long helped men who have been unable to inseminate by accepting sperm donations. The Labour Party does not recognize, in principal, the differences between egg donation and sperm donation and believes that also men who are married to women who are unable to conceive should have the possibility to be biological fathers of their own children whenever this is possible. When it comes to the question of biological mothers, the discussion is, of course, about what is important. When an egg is implanted and grows inside a mother, clearly she will have a special relationship to the child that grows inside her, and this will, of course, also mean that to an even stronger extent she will feel a social responsibility for the child as it grows up. The decisions that have to be

---

<sup>25</sup> These textual accounts can be found at: [www.stortinget.no/otid/2003/o031118-01.html](http://www.stortinget.no/otid/2003/o031118-01.html)

made – to what extent it is the genes, the biology, or whether it is the safety net around a child that is important – are clearly evaluated differently, and perhaps the question is entirely an existential one.

The main aim stated here is to help women who are involuntarily childless. This is compared to the fact that men who are not able to reproduce have already for a long time had this type of assistance. Equality is used to support the standpoint in favour of egg donation. Following this line of argument, Hildeng implies that it is the men married to infertile women who will benefit from egg donation, because they will have the possibility of becoming ‘biological fathers’. After dealing with possible arguments against egg donation, the Labour representative concludes that the importance of social vs biological parenthood is an existential question and should not be a matter of political debate. It is consequently not necessary to take a standpoint on the question of the importance of genetic or biological parenthood.

Science is also a resource used to support the Labour representative’s argument. She argues that when a society actually possesses the knowledge for providing a medical treatment, there follows a responsibility to make such treatment available. Supporting that argument, another representative from the same party draws attention to the possibility of having an egg donation in another country if Norway continues its restrictive policy.

*Gunn Olsen (Labour):* In Norway it will also continue to be legal to be able to be artificially inseminated with sperm from a sperm donor, but not with an egg from an egg donor. I believe that most of us can do without sensational events such as 58-year-old women travelling to the USA in order to receive a donor egg. This is why we have also amended the law with an age limit. But is it not the case that the representative Woie Duesund and the Christian Democrats are concerned that national restrictions for childlessness will lead to such examples? That people will, for example, travel to the USA in order to receive an egg implant? Does the representative Woie Duesund think this is good policy on equality to allow artificial insemination with sperm, but not with eggs?

The representative refers to the argument of equality before the law. If there is a restrictive law in Norway, some people will have the opportunity to receive this treatment because they can afford to travel to a country that does permit egg implantation, whereas other people will not have the resources to do so. We should not let sensational stories blur our vision but rather focus on equality. Ultimately, the question is whether legal restriction of egg donation is to be considered in line with equal

opportunities politics. In other words, if it does not support equal opportunities, how can one argue that it is good politics?

*Åse Gunhild Woie Duesund (Christian Democrats):* I believe it will always be the case that some will manage to find a way round the regulations, that some will buy their way out of a difficult situation. This should never be allowed to prevent us from passing laws in Norway that are considered to be in our best interests. For the Christian Democrats it is important that we do not choose to eliminate unwanted children. It is important for us that children are not eliminated on the basis of genetic inheritance, and we believe that egg donation provides a different biological origin than is the case with sperm donation, which is a more simple intervention. With egg donations the woman has to be treated with hormones. With egg donations it can be difficult to determine the difference between a biological mother and a social mother. We want this to be clarified, that it should be the biological mother. Nor should it be the case that having children is made so easy that it becomes part of human rights. Hence, we make a distinction between sperm donors and egg donors.

Whereas the Labour Party stressed the general politics of equal opportunities, the representative of the Christian Democrats refers to her party's main principle in the debate of bioethics: the Christian Democrats are against a 'sorting society'. As a general principle, this is grounded in the religious platform of the party: God's Creation (*Guds skaperverk*) and the associated notion of the 'value of the human being'. As stated in the quote, this means that there should never be the possibility to choose children on the basis of their genetic inheritance, whether through abortion or fertilized egg selection. The other point of importance is the protection of the family unit and the possible confusion of who the mother and father of a child are. From this point on, it is more difficult to follow the line of the argument, but one point is the different medical procedures used in egg and sperm donation. Sperm donation is not only a simpler procedure but, more importantly to the speaker, it does not confuse the concept of fatherhood. It is not clear whether she means that sperm donation does not cause confusion (at this point in time it has not been decided whether sperm donors will be anonymous or not) or if the point is that knowing the identity of the biological mother is more important than identifying the biological father. In any case, the main point is that there must not be any doubt about biological motherhood and this is exactly what is at stake in the case of egg donation with a genetic donor mother and a biological 'womb mother'.

The Christian Democrats' representative receives support from the Høyre Party in her rejection of equal opportunities as an argument to support legal access to egg donation:

*Beate Heieren Hundhammer (The Høyre):* I am also entirely unsympathetic towards the argument of equality between men and women that the Labour Party draws on in its justification for equalizing sperm donation and egg donation. Not everything can, or should, be made equal. To bear and give birth to a child has always been a woman's task. Let us hope that it will continue to be so. There has never been any doubt regarding the identity of the biological mother, but the biological father is still not accorded equal recognition – and sometimes is not recognized at all. For this reason, sperm donation remains something quite different. Yet in this respect too, the whole committee, with the exception of the Labour Party, has realized that the time has come for children to be assured of being able to know who their biological father is.

Here comes the punch line that seeks to pierce the argument that only equal opportunities politics is good politics: everything cannot be equal, and moreover, it should not be so. Accordingly, sperm and eggs are not equal and should not be equalized. This speaker is most concerned with identifying biological parenthood. Egg donation should be rejected on the grounds of biological difference for two reasons: first, because women give birth and, second, because there should be no doubt about the biological motherhood. The positive news is that with the abolition of sperm donor anonymity (about which there is political consensus) and the availability of DNA tests, not only will a child know the identity of the biological mother but also who the biological father is.<sup>26</sup>

In December 2005, the Commission for Equal Opportunities, which enforces the Norwegian Gender Equality Act,<sup>27</sup> came to the conclusion that the prohibition of egg donation is inconsistent with the law of equal opportunities. In a letter to the Ministry of Health and Care, the Commission stated: 'There are no impartial and acceptable reasons not to offer equal assistance to infertile women and infertile men.'<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> The new legislation on DNA testing allows any person concerned, i.e. the child, the mother and a possible father, to request a test.

<sup>27</sup> The Commission for Equal Opportunities' task is to enforce the Norwegian Gender Equality Act and also work actively to promote equality. On 1 January 2006 the new Equality and Anti-Discrimination Ombud was established to enforce the new Act prohibiting discrimination on the basis of ethnicity, national origin, ancestry, skin colour, language and religious and ethical orientation (Discrimination Act). The Ombud also enforces the anti-discrimination regulations in the Working Environment Act. The mandate of the Ombud is to actively promote equality for discriminated groups and to develop new knowledge through documentation and monitoring.

<sup>28</sup> The letter was quoted in the newspaper *Aftenposten* (31 December 2005).

This statement asserts that the current law justifies inequality and should be changed in order to reinstate equality. This is in line with the arguments from Labour, whose representatives argued strongly in favour of equality before the law. For Labour it seems unproblematic to translate the principle of equal opportunities from the area of social policy to the area of reproductive policy. Working towards equal opportunities regardless of social background is a main political principle of the party, and in this case, social equality (ART should not only be available for those with resources to seek help elsewhere) goes hand in hand with gender equality (donation for women and men). Infertility is firmly placed within the field of health policies as an illness that may be cured.

The conservative coalition, however, underlines the ultimate differences not only between men and women within the process of reproduction, but between reproductive policy and other policy fields. Both the Høyre and the Christian Democrats argue in favour of equal opportunities in the workplace. Representatives of Høyre have raised issues like women's access to the board room and advocate more women representatives within the political system. In the case of reproduction policy, however, a line is drawn and it is stressed that only women give birth and that motherhood is different from fatherhood. In other words, women and men should be treated equally within certain policy areas, but as mothers and fathers, difference overrules the possibility of equality politics.

Are we here witnessing a negotiation of the limits of gender equality? The overwhelming consensus on equal opportunities falls apart when the debate shifts from issues of social equality, such as equal pay, to issues related to reproduction. The discourse on egg donation alternates between the possibility of equalizing egg and sperm, and of equalizing women and men. Even when equality is advocated, there is still the question of who is actually assisted and thus 'equalized' by having the benefit of 'one's own' child – is it the woman who thereby may conceive, or the man who thereby may have successors from his own sperm and genes?

### ***Gender And Bioethics Intertwined: Equal Opportunities For Whom And What?***

We have asked what characterizes the Norwegian version of the debate on egg donation and which issues enter into the debate. Certain themes are easily identified, but more interesting is the wider relevance of the debate and the contested borders. New technologies serve as the point of departure

for the political debate but the debate quickly invokes gender politics, love, science, sexuality, religion, political struggles and so on. These themes both explicitly and implicitly enter the debate, blurring the line between public and private as discussion of a law invokes intimate matters of sexuality and conception.

In Norway, gender equality is a valid and important premise within the general political debate. It is, however, contested as a valid argument in the context of egg donation. The case of egg donation has actually become a field of negotiations about the limits of equal opportunities. At the same time, the debate is confused by an understanding of gender equality that is based on sameness (*lik*) because this has been a valid argument in political debates of gender issues centred on work, wages, divorce and legal rights. Whereas the representatives of the Labour Party call attention to equal opportunities as a main argument in favour of egg donation, their counterparts in the political debate state exactly the opposite: this is an area of basic difference between men and women and accordingly there is no basis for equal opportunities. In this debate, the representatives from Labour do not argue that sameness exists, however, but hold equal opportunities as having a value of its own.

Moreover, whether equality is the aim or not, it is difficult to say who the possible loser in the legal regulations is. One argument is that since the medical procedure of sperm donation is much easier than that of egg donation, men will be the losers. That is because their female partners may have sperm donation and become 'genetic mothers' whereas men with infertile female partners cannot become biological fathers. Another position sees women as the losers, however. The argument is that women are not equalized with men as long as only sperm is available and shared between men; when a man has a problem, sperm is donated, but when a woman has a problem she may not receive an egg donation.

To phrase this differently: are we dealing with a debate of whether egg and sperm should be treated equally, or women and men? From the way the arguments shift between women and men vs egg and sperm it can be concluded that the gametes have a separate existence in the discourse.

Summing up, we have argued that the debates about ART in Norway are negotiations about the limits of equality understood as sameness. Some people argue that women and men cannot be considered similar in biological or cultural terms. Others argue that different biological bodies and different medical treatments do not justify unequal treatment of egg and sperm. What remains in both lines of argument, however, is that the cultural and social expectations regarding men and women are not the



same. This is most clearly stated by the last of the quotes from the parliamentary debate, by the Høyre representative: whereas biological fatherhood has never been certain, there has never been any doubt about who the biological mother is. Thus gender is made highly relevant in bioethical debate, both by the way the Høyre statement supports the primacy of motherhood in western culture and the way it creates different norms of sexuality. Whereas sperm may go 'astray' and always have, a woman should guard her eggs.

Finally, what does the emphasis on equal opportunities say about parenthood in contemporary Norway? In the debate on egg donation, the topic of family values has not been as explicit as found in studies on other countries but the cultural model of the family prevails as the unity of mother, father and their biological children. In practice, there is, however, a wide variety of family types – more and more people live in families with children that are not their 'own' in the biological sense, and being married is no longer a precondition for infertility treatment within the public health care system. At the same time, there is a strong cultural acknowledgement of the importance of having one's 'own' children, both for women and men, and a general public support for helping those who cannot conceive – indicating that the biological tie between mother and child/father and child has gained a value of its own.

### **References**

Becker, Gay (2000) *The Elusive Embryo: How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. Berkeley: University of California Press.

Birke, Lynda (1999) *Feminism and the Biological Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bleier, Ruth (1984) *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*. New York: Pergamon.

Clarke, Adele (2005) *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn*. Thousand Oaks, CA: Sage

Duden, Barbara (1993) *Disembodying Women*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Franklin, Sarah (1997) *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*. London: Routledge.

Gullestad, Marianne (1992) *The Art of Social Relations: Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Modern Norway*. Oslo: Scandinavian University Press.

Haines, Erica (1993) 'Issues of Gender in Gamete Donation', *Social Science Medicine* 36(1): pp 85–93.

Halsaa, Beatrice (2006) 'Kvinneforskning', pp. 95–107 in Jørgen Lorentzen and Wenche Mølleisen (eds) *Kjønnforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.

Hernes, Helga M. (1983) *Staten – kvinner ingen adgang?* Oslo: Universitetsforlaget.

Jensen, An-Magritt (1996) 'Hva skjer med barns familier?', pp. 30–50 in B. Brandth and K. Moxnes (eds) *Familie for tiden. Stabilitet og forandring*. Oslo: Tano-Aschehoug.

Klein, Jeffrey and Mark V. Sauer (2002) 'Oocyte Donation', *Best Practice and Research Clinical Obstetrics and Gynaecology* 16(3): 277–91.

Laqueur, Thomas (1990) *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marcus, George E. (1986) 'Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography', *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

Martin, Emily (1987) *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston, MA: Beacon Press.

Martin, Emily (1991) 'The Egg and the Sperm. How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles', *Signs* 16(3): 485–501.

Martin, Emily (1995) *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston, MA: Beacon Press.

Melhuus, Marit (2005) 'Biotechnology and Fundamental Notions of Relatedness and Society: The Norwegian Case', lecture at 'Vital Matters II

– Biotechnology and its Social and Ethical Implications: Present and Future’, workshop at University of Bergen 30 September–2 October.

Oudshoorn, Nelly (1994) *Beyond the Natural Body: An Archaeology of Sex Hormones*. London: Routledge.

Ravn, Malin N. (2004) ‘A Matter of Free Choice? Some Structural and Cultural Influences on the Decision to Have or Not to Have Children in Norway’, pp. 29–47 in Carrie B. Douglass (ed.) *Barren States: The Population ‘Implosion’ in Europe*. Oxford and New York: Berg.

Rothman, Barbara Katz (2000) *Recreating Motherhood*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Saetnan, Ann, Nelly Oudshorn and Martha Kirejczyk (2000) *Bodies of Technology: Women’s Involvement with Reproductive Technology*. Athens: Ohio University Press.

Schiebinger, Londa, ed. (2000) *Feminism and the Body*. New York: Oxford University Press.

Scott, Joan W. (1988) ‘The Sears Case’, pp. 167–77 in Joan W. Scott (ed.) *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Solberg, Berge (2003) ‘Etikken i å si nei til sorteringssamfunnet’, *Genialt* 12(1): 20–3.

Solberg, Berge (2005) ‘The Concept of Selection: When Are You Selecting? Is it Discriminatory?’, in Nordic Committee on Bioethics (ed.) *PGD and Embryo Selection, Report from an International Conference on Preimplantation Genetic Diagnosis and Embryo Selection*. Copenhagen: TemaNord/Nordic Council of Ministers.

Spilker, Kristin (2006) ‘I slekt med far? Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder’, *Tidsskrift for kjønnsforskning* 1–2: 51–67.

Spilker, Kristin (forthcoming) ‘Teknologiske trekkanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap’, in Brit Andersen, T. Annfelt and A. Bolsø (eds) *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir.



## TEKNOLOGISKE TREKANTER?

### Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap

---

#### Publisert som:

Spilker, Kristin (2007): Teknologiske trekanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap. Britt Andersen, Trine Annfelt og Agnes Bolsø (red.): *Når heteroseksualiteten må forklare seg*. Trondheim: Tapir.

Denne artikkelen skal handle om hvordan lesbiske danner familie, og hvilken rolle nye reproduksjonsteknologier spiller i denne sammenhengen. Er det slik at lesbiske familiedannelser er grunnet på noen bestemte og idealiserte heteroseksuelle normer? Jeg vil illustrere temaet ved et oppslag fra Adresseavisen, som hadde overskriften "Lesbisk par nektet samlivskurs" (12.02.2007). Saken handlet om at et lesbisk par fikk beskjed om at samlivskurset som de ønsket å delta på, var forbeholdt heteroseksuelle. Oppslaget er en fortelling om eksklusjon som begrunnes slik: "På kurset deler vi blant annet deltakerne inn i manns- og kvinnegrupper, hvor måten å tenke på er lagt opp rundt at man har en rollemodell som baserer seg på å være mor og far." Som en respons på medieoppmerksomheten dette fikk, valgte arrangøren å tilby å lage egne kurs for homofile. Dette tilbudet ble imidlertid ikke godt mottatt. Den ene av kvinnene i paret sa til avisen at "Det er ikke forskjell på oss og andre par". Landsforeningen for lesbisk og homofil frigjøring (LLH) i Trøndelag uttalte seg også i saken og mente at "Et samliv er et samliv uansett om du

er lesbisk eller heterofil, og det er viktig å inkludere alle og åpne opp tilbudene som allerede eksisterer”.

Dette er en historie om hvordan heteronormative forestillinger om parforhold og roller i parforhold ekskluderer homofile, men den viser også at denne gruppen ønsker å bli inkludert i en sammenheng som er definert ut fra majoritetsbefolkningens tradisjonelle forestillinger. De føler seg diskriminert når de blir tilbudt en løsning som er basert på at de er annerledes. Likestillingsminister Karita Bekkemellem påpekte at de omtalte samlivskursene virker gammeldagse og lite oppdatert omkring kjønn og kjønnsroller, og at et samlivskurs som baserer seg på å leke mor og far vil være lite tilfredsstillende – også for heteroseksuelle par. Formidleren av kurset, som var Studentsamskipnaden i Trondheim, konkluderte med å melde at ”hvis dette er den gjengse holdningen blant homofile par skal vi ta det til etterretning”. Med dette påpekte Studentsamskipnaden at de ikke forsto det som selvsagt at homoseksuelle ønsker å gå på samme samlivskurs som heteroseksuelle.

Adresseavisens oppslag kan imidlertid også leses som uttrykk for at normene om parforhold og familiedannelser er i endring. Dette uttrykkes enda tydeligere av Aftenpostens reportasje 10.2.2007 om ”Kjernefamilie med to mødre”. Tittelen antyder en fortelling om inklusjon ved at en familiedannelse som består av mor-mor-barn, presenteres som en kjernefamilie. Reportasjen fortalte at ”selv om samfunnet er innrettet på at det er en pappa, føler de tre seg som en kjernefamilie. Et viktig aspekt for de to voksne er at det blir stadig flere lesbiske mødre. I sønnens barnehage møtte de ifølge journalisten ”ingen spørrende fjes, et annet lesbisk par hadde gått opp løypen for dem”.

Denne siste reportasjen ble for øvrig knyttet direkte til Bioteknologiloven, og et konkret spørsmål om hvorvidt denne burde endres. Slik den seneste Bioteknologien (LOV 2003) er utformet, kan assistert reproduksjon bare gis til samboende eller gifte heteroseksuelle. Denne begrensningen har vært gjenstand for kritikk, og regjeringen har bedt Bioteknologinemnda drøfte om lesbiske skal få tilgang til assistert reproduksjon. I tilknytning til reportasjen er det også foretatt intervjuer med partipolitiske aktører, og Høyres helsepolitiske talsperson uttaler at ”Ingen kan hindre folks selvbetjening på dette området, men det er forskjell på det og at det offentlige skal proklamere dette som et tilbud. (...) Den grunnleggende motforestillingen er at arten homo sapiens forplanter seg tvekjønnet, og det lar seg ikke oppheve ved politiske vedtak”.

Medieoppslagene er eksempler på hvordan en i det samtidige Norge (re-)vurderer lesbiske familiedannelser. De viser både hvordan familiebegrepet er sterkt knyttet til heteroseksualitet, men også hvordan normene for familiedannelse er utfordret og i endring. At vi i Norge i dag har kjærestepar av samme kjønn er offisielt og institusjonelt sett anerkjent, selv om det kan oppstå situasjoner med eksklusjon og diskriminering. Spørsmålet om hvorvidt lesbiske og homofile skal ha samme rettigheter som heteroseksuelle når det gjelder assistert reproduksjon og adopsjon er kontroversielt, og det er et dagsaktuelt prinsipielt og politisk spørsmål.

Familiemeldingen til regjeringen Bondevik II (St.meld. nr. 29, 2002–2003) demonstrerer til fulle at spørsmålet om hva som utgjør en familie både er avklart og åpent:

Familien omfatter ektepar med og uten barn, samboere med og uten barn, homofile partnere med og uten barn, aleneforeldre som bor sammen med barn, samværsforeldre, familier med fosterbarn og enslige og aleneboende (s. 5).

Ut fra en slik definisjon kan alle føle seg inkludert. Det gjentas flere ganger i meldingen at den er tuftet på at familie, forpliktende samliv og foreldreskap først og fremst må bygge på et premiss om ”barnets beste”. Det tas også eksplisitt til orde for et bredt og inkluderende familiebegrep, og at regjeringen vil respektere at voksne gjør ulike samlivsvalg. Men når dette er sagt, så presiseres det:

Samtidig kan vi ikke si at alle typer samliv gir barn samme trygghet. Der begge foreldre er til stede og lever et stabilt, forpliktende og varig samliv, øker barnets opplevelse av trygghet. Denne tryggheten omfatter også foreldrenes seksualitet og kjærlighetsforhold til hverandre. En trygg seksualitet som har i seg både de psykologiske, sosiale og biologiske dimensjoner og utgjør en moden og varig voksenrelasjon, virker positivt inn på barna i familien (s. 8).

Til sammen viser reportasjene og familiemeldingen et komplisert normativt landskap, som ikke gjør det enkelt å være lesbiske familier – eller andre familier for den saks skyld. Familiemeldingen viser godt hvordan det er en særlig tvetydighet med hensyn til hva som er en komplett familie; den skal bestå av to voksne, som helst skal være av forskjellig kjønn – men familier med (bare) en voksen, eller med to voksne av samme kjønn kan også aksepteres. Familiemeldingen er i likhet med reportasjene både inkluderende og ekskluderende; de forteller hva som er normen – men det gis på et vis rom for variasjoner – samtidig som disse variasjonene utpekes som mindre ideelle enn en bestemt type biologisk fundert, monogam og livslang heteroseksuell kjernefamilie.

Dette kompliserte normative landskapet gjør det viktig å undersøke hvordan det oppleves 'å gjøre' en lesbisk familie, ikke minst i tilknytning til det å få barn. Hvor tett og uløselig henger egentlig forståelser av foreldreskap sammen med en heteroseksuell orden? Hvordan mestres de motstridende normative signalene, og hva betyr nye reproduksjonsteknologier i denne sammenhengen?

### **Foreldreskaps heteroseksuelle orden**

Utviklingen av assisterte reproduksjonsteknologier (ARTs) har revitalisert slektskapsstudiene innenfor sosialantropologien, samtidig som de har bidratt til å etablere et nytt felt innenfor teknologi- og vitenskapsstudier (Strathern 1992, 1995; Ginsburg og Rapp 1995; Franklin og McKinnon 2001; Howell og Melhuus 2001; Lie 2002). Samfunnsteorier generelt og sosialantropologi spesielt har vanligvis vært mer opptatt av de sosiale og kulturelle aspektene av slektskap enn av de biologiske og teknologiske. Det har innenfor sosialantropologi vært vanlig å tenke at slektskap som studieobjekt ikke først og fremst skulle defineres som en studie av biologiske relasjoner i seg selv, men av hvordan biogenetiske relasjoner gir sosial og kulturell betydning. Det nye som er tilført gjennom både feministisk teori og teknologi- og vitenskapsstudier er at biologi og teknologi inkluderes som kulturelle, menneskeskapt betydningssystemer. De nye teoretiske tilnærmingene har stilt spørsmål om hvorvidt de endrede praktiske mulighetene for reproduksjon også har endret, eller har potensial til å endre, de symbolske og kulturelle aspektene ved familie og slektskap (Cussins 1996; Davis-Floyd og Dumit 1998; Hayden 2007; Riksaasen 2002).<sup>29</sup>

Judith Butler (2002) utforsker forholdet mellom reproduksjon og seksualitet ved å stille spørsmålet: "Is Kinship Always Already Heterosexual?" Med denne formuleringen impliserer hun at slektskap nærmest er definert ved heteroseksualitet, samtidig som hun ved sitt spørsmålsteget utfordrer denne implisitte og normative forståelsen. I *Gender Trouble* (1990) foretar Butler en "denaturalisering" av biologiske fakta og foreslår en figurasjon, eller en modell, som reposisjonere biologiske fakta til å bli en *effekt* av kulturelle kategorier av kjønn, heller enn en forutsetning for disse kategoriene (se også Franklin 2001:309–310 og Adrian 2006: 39–40). Med dette innspillet bidrar Butler til en denaturalisering av både kjønn og slektskap.

---

<sup>29</sup> Charis Cussins skiftet senere navn til Charis Thompson, slik at referansene Cussins C. 1996 og Thompson C. 2005 refererer til samme person.



Butlers argumentasjon er for øvrig i tråd med og inspirert av sosialantropologisk slektskapsteori. I 1972 kom David Schneiders innflytelsesrike "What is Kinship All About?". Hans poeng var både radikalt og tydelig; slektskap "does not exist in any culture known to man" (Schneider 1972: 59, jf. Stone 2004: 241–242). Denne påstanden refererer til at slektskap må forstås som en analytisk kategori og ikke som noe man kan gå ut i verden og finne eller studere som et gitt fenomen. Schneiders bidrag var utformet som en kritikk av de tradisjonelle antropologiske slektskapsstudiene, og hans hovedbudskap var at disse studiene var eurosentrisk i den forstand at de tok utgangspunkt i en vestlig biogenetisk modell av slektskap. I likhet med Butler vektlegger Schneider det performative framfor det strukturelle ved slektskap og slektskapsrelasjoner. Dette betyr konkret at slektskap ikke a priori er bygget av et sett biogenetiske relasjoner, men er noe som utøves i praksis – på forskjellige steder, i ulik historisk tid og på ulike måter. Det biogenetiske aspektet ved slektskap diskuteres for øvrig i studier av adopsjon, der det som materie er fraværende, men likevel kan ha betydning som modell eller som idé. Begrepet biologosentrisme er utviklet av Geir Follevåg for å påpeke hvordan biologi er et grunnleggende aspekt for vestlige forståelsesmodeller av slektskap (Follevåg 2007).

Nye reproduksjonsteknologier, homofile og lesbiske familiedannelser, nye familieformer som følge av skilsmisser og særkullsbarn, samt ulike former for adopsjon, har altså bidratt til å revitalisere slektskapsstudier innenfor flere og tverrfaglige forskningstradisjoner. Ytterligere forskningsspørsmål har dukket opp; hva er en god familie, hvilke familier er gode for barn, hvilke familier er gode for samfunnet, hvem skal ha rett til å stifte familie, og er det mer naturlig eller mer normativt riktig at noen ønsker å stifte familie framfor andre? Forskningen på lesbiske familiedannelser har prøvd å belyse dette. I Norge har for eksempel Stiklestad (2003) funnet at barn og ungdom i lesbiske familier har det minst like bra som barn og unge i heteroseksuelle familier. Både i Norge og Sverige har det for øvrig vært gjennomført store kvantitative så vel som kvalitative undersøkelser for å undersøke lesbiske og homofile familiers levekår og familieformer (Nova 1999; SOU 2001:10; Andersen 2003; Folgerø 2001)<sup>30</sup>. Også internasjonalt er det gjennomført forskning om barn og foreldre i lesbiske familier. Lesbisk moderskap og lesbiske familier i Australia, Israel, Storbritannia og USA er belyst av hhv. Short (2007), Adital Ben-Ari og Tali Livni (2006), Gabb (2005), Weston (1991) og Sullivan (2004). Et gjennomgående funn er at til tross for at familiene på ulike områder møter diskriminering eller

---

<sup>30</sup> Se <http://kilden.forskningsradet.no/c17251/artikkel/vis.html?tid=24280> (lastet ned 01.10.07).

føler seg marginaliserte, så rapporterer både barn og voksne en like god livskvalitet som den øvrige befolkning.

Dette er for så vidt i tråd med Schneiders (1997) påstand om at homoseksuelles ønsker og praksiser i forhold til familiedannelser ser ut til å være temmelig like de heteroseksuelle. Han mener at slik må det nødvendigvis være fordi heteroseksuelle og homoseksuelle først og fremst er like fordi de har vokst opp i den samme euroamerikanske kultur. Slik Schneider utlegger det, handler den eneste betydningsfulle forskjellen mellom heteroseksuelle og homoseksuelle om seksuell orientering. Homoseksuelle reproducerer seg ikke biologisk på en straight måte innenfor et tosomt parforhold. Hvis de skal reproducere seg, må de involvere en tredje part. Eventuelt kan lesbiske få barn med homofile, men dette vil da ikke innebære en seksuell eller ekteskapelig relasjon mellom de som reproducerer sammen.

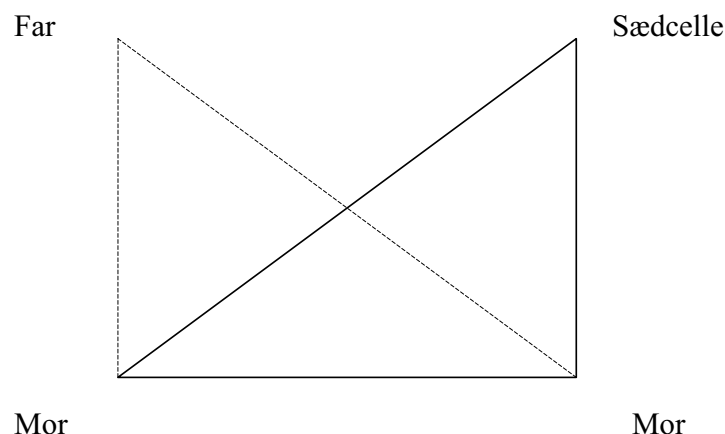
Feltet assistert reproduksjon har i seg selv dannet rammen for et stort forskningsfelt, med bl.a etnografiske studier på fertilitetsklinikker (Tjørnhøj-Thomsen 1998, Adrian 2006, Thompson 2005). Analysene av infertilitet har fokusert på hvordan ulike representasjoner og diskurser av kjønn og slektskap settes i spill. Thompsons bidrag er mest relevant for min analyse. Hun er opptatt av å få fram på hvilke måter de medisinsk infertile forhandler mellom komplekse verdi- og normsett samtidig som de også er aktive og handlende i møter med teknologiske muligheter. Dermed unngår hun en posisjon hvor informantene framstilles som ”offer” for noen analytisk definerte strukturer, og ”får beskrevet hvordan agens kommer til uttrykk i samspill med både teknologi, slægtskap, etnicitet, køn, normaliserings- og naturaliseringsprosesser” (Adrian 2006:41).

Thompson bruker begrepet ”ontologisk koreografi” for å få fram at reproduksjonsteknologier ikke nødvendigvis er en enkel og likefram løsning på et bestemt teknisk/kulturelt problem. Hun er opptatt av hvordan hennes informanter forhandler og manøvrerer – eller koreograferer – sine egne behov i forhold til omkringliggende krav og forventninger:

I use the word choreography [ ] as the dominant ontological/political metaphor throughout, to invoke materiality, structural constraint, performativity, discipline, co-dependence of setting and performers, and movement (Thompson 1996:604).

Lesbiske familiedannelser handler ikke om medisinsk infertilitet, men om fertile kvinner som mangler en substans – sædceller. Denne substansen kan være tilgjengelig ved hjelp av kjent eller ukjent donor og ved teknisk mediert inseminasjon. For å tydeliggjøre hvordan koreografibegrepet er

relevant i analysen av lesbiske familiedannelser, vil jeg lansere en modell som består av to trekkanter: mor-mor-sædcelle, og mor-mor-far:



### **Teknoslektskapets koreografi**

Den trekanten som er tegnet med hele linjer, viser den faktiske sosio-tekniske trekanten som oppstår når et lesbisk par blir foreldre ved hjelp av IVF, der IVF bidrar til å skille sædcellen og mannen. Trekanten med stiplede linjer viser til den symbolske konfigurasjonen som oppstår når sædcellen og mannen ses som to sider av samme enhet – en enhet som representerer en hjørnestein for å bygge slektskap, og som i tillegg representerer det falliske og en heteroseksuell begjærsorden (se Bolsø 2002). Ved disse representasjonene blir den stiplede trekanten utfordrende for den lesbiske kjernefamilien på minst to måter; mannens dominerende symbolske posisjon som far, og heteroseksualitetens rolle som organiserende mønster.

I den følgende analysen vil jeg ved hjelp av begrepet ontologisk koreografi undersøke hvordan lesbiske produserer og danner familier i en kompleks normativ situasjon. Begrepet ontologisk koreografi peker på hvordan reproduksjonsteknologier inngår i større, komplekse kulturelle meningssystemer omkring reproduksjon og seksualitet. I analysen vil jeg særlig analysere hvilken rolle sæddonasjon spiller som hjelpemiddel både for å få barn og for å mestre normative dilemmaer.

### **Ønsket om kjernefamilie med to mødre**

Informantene i denne teksten er seks kvinner, som jeg har kalt Nora og Hilde, Claudia og Tale, og Annlaug og Britt.<sup>31</sup> De fire førstnevnte er to par som kjenner hverandre godt, og disse ble intervjuet samtidig. Annlaug og Britt er et tredje par som ble intervjuet på et senere tidspunkt. Felles for de tre parene er at de enten hadde barn eller planla å få barn, men de hadde forskjellige tilnærminger til hvordan dette skulle gjøres. Nora og Hilde hadde et barn som Hilde hadde født ved hjelp av inseminasjon fra en heteroseksuell venn. Deres ønske var å ha en donor som kunne være kjent, som de kunne identifisere for barnet, og som barnet kunne ha litt kontakt med gjennom oppveksten. Inseminasjonen ble gjort privat.

Claudia og Tale hadde begge født barn. Claudia hadde et barn fra før hun møtte Tale. Dette barnet hadde hun fått ved en avtale om inseminasjon fra en heteroseksuell mann, som hun senere kunne få identifisere for barnet. Men verken Claudia eller denne mannen ønsket at det skulle være kontakt mellom barnet og donor gjennom oppveksten. Tale hadde fått barn etter at hun ble sammen med Claudia ved hjelp av anonym sæddonasjon i Danmark. Annlaug og Britt var inne i en prosess hvor de forsøkte å bli foreldre. De hadde reist til Danmark, hvor Annlaug hadde forsøkt å bli gravid ved anonym sæddonasjon. Dette hadde ikke lyktes, men de planla å prøve igjen.

For Britt handlet familiedrømmen om et behov for å vise omsorg og et ønske om å "bli flere", uten at dette nødvendigvis innebar biologisk reproduksjon. Britt uttalte i intervjuet at "man skal ikke dyrke fram noen mønstre", og dette tolker jeg som at hun mente at det ikke skal være noe mønster for hvordan en familie skal se ut. Med andre ord skal ikke en familie nødvendigvis bestå av mor, far og barn. Samtidig uttrykker Britt at hun har et overskudd av omsorg – et overskudd fordi hun mangler barn.

Alle informantene hadde for lengst fortalt sine foreldre at de var lesbiske, og de hadde vært nødt til å håndtere foreldrenes forventninger om svigersønner og barnebarn. Nora og Hilde fortalte at nyheten om at Hilde var gravid ble mottatt med glede, men også med bekymring. Hildes mor var redd for at barnet skulle bli mobbet. Men hun syntes det var betryggende da hun fikk vite at de hadde valgt en løsning med en donor som hun kjente og visste hvem var. Nora forteller at hun følte at foreldrene

---

<sup>31</sup> Intervjuene med disse informantene er en del av et større empirisk materiale, basert på kvalitative, semi-strukturerte intervjuer av utvalgte informantgrupper, stortingsdebatter rundt bioteknologilovens paragrafer om egg- og sæddonasjon (Ot.prop. nr. 64 (2002–2003)), og offentlige partipolitiske kontroverser og medieoppslag om disse paragrafene.

ikke blandet seg inn i hennes valg, og at hennes mor ble ”stille, og så glad – og så rett på symøte og fortelle”.

Tales mamma uttalte på et tidspunkt at det verste med at Tale var lesbisk, var at Tale ikke skulle få oppleve å få barn, og at hun selv ikke skulle få barnebarn. Men da Tale fortalte at hun ville reise til Danmark for å få anonym sæddonasjon, ville mor bli med for å støtte henne. Både Nora, Hilde og Tale mente at fedrene deres ikke hadde noen bestemte meninger om saken, og at de heller ”ikke har noen holdninger”, utover det at de ønsket seg barnebarn på en eller annen måte.

Annlaug og Britt hadde ikke sagt noe til sine foreldre om at de forsøkte å bli foreldre. De mente likevel at de hadde tatt noen viktige diskusjoner med Annlaugs familie. Disse diskusjonene oppsto i forbindelse med et slektsstevne, der en del av forberedelsene besto i å utarbeide en skriftlig oversikt over slekta. I denne forbindelsen tok Annlaug til orde for at adopterte familiemedlemmer skulle stå på lik linje med andre slektninger, og i intervjuet reflekterte hun videre over hva som er de byggende elementene i en familie. Hun påpekte at de biologiske/genetiske aspektene ikke nødvendigvis var det sentrale ved slektskap, og at heteroseksualitet ikke var noen garanti for å skape stabile og varige slektskapsrelasjoner. Hun viste til at lesbiske familiedannelser oftest var et resultat av en serie bevisste valg. Hun utla at lesbiske barnefamilier oftest er mer planlagte enn heteroseksuelle familier, og at de selv var tvunget til både planlegging og organisering i en grad som krevde stor refleksjon omkring familiedannelse.

Hva som utgjør en familie ble et stadig tilbakevendende tema for mine informanter. Blant de lesbiske parene som allerede lever med barn, oppstår det også følelser av å være en del av en ufullstendig familie. Følgende sekvens gir et eksempel på en situasjon hvor den lesbiske familiedannelsen oppleves vanskelig:

Tale: Du kan jo tenke på sånn som når vi var i Syden sant ja, da er det ikke naturlig for oss å møte oss med en annen familie, hvor det er mor og far og barn.

Claudia: Hvem av oss skal sitte og prate med faren da... det blir litt feil.

Tale: Jeg har følt meg litt utafør.

Claudia: For når søstera mi og dem drar, så treffer dem et annet par da ikke sant, og så har dem kontakt, og mannfolka tar seg en drink og, damene drikker vin og, hva faen skal vi gjøre da?

Tale: Det har vi diskutert faktisk.

Claudia. Det synes jeg er litt ekkelt, litt vondt kanskje. Da føler jeg meg utenfor. Annerledes.

Nora: Det er sånn som jeg tenker som sånne molekyler, som drar på ferie, og så passer de godt sammen.

Tale: Og så boink!

Nora: Og så kommer vi som sånne andre molekyler, med andre bindinger, og vi passer bra med andre molekyler med lignende. Og vi passer bra med enkeltatomer, enkeltpersoner, så vi blir en litt annen kjemisk...

Tale: Blanding ja.

Informantgruppen skildret her en situasjon som de mente tydeliggjør at de ikke følger normen for hvordan en vanlig familie skal være bygget opp. Ved hjelp av metaforer fra fysikkens verden forklarte Claudia hvordan enkeltpersoner kan forstås som molekyler, men at disse molekylene er ment å passe sammen på noen bestemte måter for å danne en riktig modell av en familie. Men intervjusekvensen er også et eksempel på at disse informantene kunne uttrykke et nokså tradisjonelt syn på kvinner og menn; kvinner drikker vin mens menn drikker drinker, og menn snakker først og fremst med hverandre, og kvinner gjør det samme.

### ***Far som koreografisk utfordring***

I den perioden jeg intervjuet parene, gikk tv-programmet "Tore på sporet" på NRK. Programmets konsept gikk ut på å hjelpe personer til å finne og oppnå kontakt med en eller flere biologiske familiemedlemmer. Informantene mine refererte stadig til dette programmet, og de mente at programmet både avspeilet og forsterket at "det med identitet og finne far og slekt og sånn er oppe i tida, og det løfter fram noen følelser". Flere av informantene så også et program på svensk TV4, som het "Saknad", som de mente gikk enda mer i dybden på betydningen av gener og det å kjenne til sitt biologiske opphav. Disse programmene skapte en del ettertenksomhet, særlig rundt betydningen av å kjenne til far og å ha en far.

Hilde: Men hva var det, jo det var det som går igjen i alle disse programma, det er nettopp det at de søker jo ikke etter en far eller en mor, de søker jo etter genene, altså identiteten, den genetiske identiteten. De forventer ikke å finne mamma eller pappa. Men de forventer å finne likhet, genetisk likhet. For de vet jo godt at miljø, det som er prega av miljøet i dem selv kan de ikke finne igjen i den personen. Men de kan kanskje nettopp finne det som dreier seg om genetisk likhet. Og hvorfor i all verden det er så viktig, det ...

Betydningen av far var et sentralt moment både for informantene selv og for omgivelsene. Det er på en måte åpenbart at det mest sentrale avviket ved en lesbisk familie, er fraværet av far. I Hildes formuleringer ovenfor, lager hun et skille mellom far og genetisk opphav. Slik jeg tolker det, ønsker hun å presisere at begrepet far rommer en sosial størrelse, som er en del av vår sosiale og psykologiske utvikling. Hun mener altså at genetisk identitet, eller genetisk farskap, er noe annet enn sosialt farskap. Og til sist i passasjen uttrykker hun også at det for hennes del ikke er umiddelbart forståelig å søke kunnskap om genetisk identitet og likhet. Slik jeg tolker det, er essensen av Hildes utsagn at hun vil skille mellom det å bidra med en sædcelle, og det å være far. Til tross for dette synet hadde Hilde og hennes kjæreste valgt en sæddonor som skulle være kjent for barnet, og som også til en viss grad skulle romme en sosial funksjon i barnets oppvekst – men som ikke skulle ha en foreldrerolle.

I den norske debatten om assistert reproduksjon, har nær sagt alle aktører påberopt seg at de ønsker ”barnets beste”. Jeg spurte informantene hva de syntes om at argumentet ”barnets beste” ble brukt til å advare mot at lesbiske skulle få tilgang til assistert reproduksjon. Hvordan forholdt de seg til slike normative konstruksjoner? Hvilke argumenter ble brukt?

Britt: Altså barnets beste er jo om barnet har det bra det [ ] ikke hvem de kaller pappa. Den argumentasjonen skjønner jeg ikke. Og det synes jeg er vondt å tenke på. Mange har jo ikke en pappa, av ulike årsaker. Han kan jo være død. Det er liksom ikke noe argument. Det blir helt feil. Akkurat som de ikke har det bra. Man skal ikke dyrke fram noen mønstre.

Britt: Ja, noe mer planlagt unge kan du ikke få. Så det er det likevel.

Britt: Ja for så vidt er det ingen som har rett til å få barn. Man får dem fordi man har lyst. Det er jo ikke en nødvendighet lenger. Det er jo en egoistisk handling. [ ]

Annlaug: Det er ingen menneskerett å få barn.

Britt: Nei, men jeg har lyst! Og så lenge vi ikke kan få barn på vanlig ordinær måte, så sier jeg at jeg har et overskudd av omsorg. Og det overskuddet bruker jeg på jobb...og det synes jeg er fullstendig feil. Og jeg får egentlig ingenting ut av det. Men det er noe der altså at jeg tror vi har noen innebygde omsorgsbehov, og det er vel det det er en del av at man har lyst til å bli flere.

Britt: Men det er ikke noe must å få akkurat egne barn. Ikke akkurat med genene våre da. Hadde det vært mulig å få adoptere, så hadde det vært løsningen for oss.

### Artikkel 3

Denne sekvensen viser hvordan Annlaug tenkte omkring det med far, og det viser også hvordan Britt begrunnet ønsket om familie i noen nærmest naturgitte behov. Dette peker mot et aspekt ved reproduksjon som ligger utenfor denne artikkelens tematikk, nemlig at det å få barn forstås som et selvutviklingsprosjekt i forhold til egen personkonstruksjon (Ravn 2005:40). Viktigst for mitt argument er at Britt peker på at det er mange som ikke har en far – han kan jo være død. Med dette sier hun at et krav om tilstedeværelse av far ikke nødvendigvis er noe som rammer bare homoseksuelle. Hun mener at dette blir som å fortelle barn som av ulike årsaker ikke har noen far, at de ikke har det bra. Et mønster, eller en struktur, som underbygger en norm om at alle barn trenger en far, virker altså negativt både for heteroseksuelle og homoseksuelle og barna deres.

Tale og Claudia fortalte at de har hatt en lang vei fram mot å bestemme seg for å bli foreldre sammen. Claudia hadde som sagt født barn fra før, ved hjelp av kjent donor. Men hun syntes det var vanskelig å skulle bli forelder ved at Tale ble gravid ved å anvende anonym donor fra Danmark. For Claudia handlet dette delvis om hva som skulle bli hennes egen rolle i et slikt foreldreskap, men kanskje mest om at barnet ville få en ukjent far:

Claudia: Jeg har jo hele tiden forsvart at hun ikke har noen far. I dag er det unger som vokser opp som har en far og ikke føler seg elsket av far. Eller som ikke har kontakt med far. Det var det som fikk meg til å bli med på dette her. Jeg måtte ha en sånn forklaring. Og jeg vet om en gutt som har visst om faren sin, som har andre barn, og som ikke vil ha kontakt med han (sønnen). Og tenk det, da vet du at du har en far, du har sett bilde av han, hilst på han en gang, og allikevel vil han ikke vedkjenne seg det nesten. Da er det nesten bedre for dattera vår, som har meg, og sånn tenker jeg. Og jeg er trygg på det i dag. Og kan forsvare det. (...). Men vi har ikke mamma og mor nei, sånn som en del har. Eller mamma og mammy, nei, det blir helt feil for meg. Jeg klarer det ikke. Jeg er mamma til [sønnen jeg fødte selv]. (...) Så vi hadde et helt år hvor vi diskuterte dette. Det var mange tårer. Faktisk. Jeg syntes det var veldig vanskelig.

Claudia forteller her at hun ”måtte ha en sånn forklaring”, med andre ord en forklaring som legitimerte at det ikke var noe særskilt med hennes beslutning om å få barn, eller mer presist; at hennes barn ikke ble satt i en spesielt marginalisert posisjon på grunn av hennes lesbiskhet, men i en posisjon som mange – av ulike grunner – kunne bli satt i. Hun peker også på at hennes datter på mange vis er i en bedre posisjon enn en del andre barn, fordi hun har to voksne omsorgspersoner.

Til sammen viser de refererte passasjene til tre utfordringer:



## Teknologiske trekanter?

1. Hvordan skille far og sæd?
2. Hvordan håndtere normen om at alle barn trenger en far?
3. Hvordan håndtere kravet om at alle barn har retten til å kjenne til sitt genetiske opphav?

I likhet med Stiklestad (2003, 2007) viser mine informanter at de velger den løsningen som passer best for dem, ut ifra den konkrete livssituasjonen de er i. Noen velger kjent far og inseminasjon hjemme, noen velger anonym sæddonasjon utført på klinikk i Danmark. Stiklestad påpeker at ”de som har en far til barnet, argumenterer for en tilstedeværelse av pappa. De som ikke har det, argumenterer med at de jo alt er to foreldre. Og der det ikke finnes en pappa, vil begge mødrene kunne få foreldreaansvar og juridiske rettigheter” (Stiklestad 2007). Mitt empiriske materiale støtter denne konklusjonen. Men hvordan løses utfordringene rundt unnfangelse, og hvordan begrunnes valgene?

### ***Ønske det, ville det – men hvordan realisere det?***

Gitt at lesbiske ønsker seg barn; hvordan skal de da gjøre *det*? Og hvordan skal de *ikke* gjøre det? Mine informanter snakket om ulike omkostninger ved å dra til Danmark for å få tilgang til assistert reproduksjon. Så spør jeg litt banalt og ubetenksomt om det ikke ville være en mulighet å bare bli gravid ved hjelp av ”tilfeldig heterosex”:

Intervjuer: *Men diskuterte dere andre muligheter først? [ ] Snakket dere for eksempel om at Hilde kunne gå på by'n og ordne det eller? Snakket dere om det?*

Hilde: Altså, vi gjorde vel egentlig ikke det. Vi ville først prøve å få en far. Som skulle være med på en måte da, det var det vi ønska. Det gjorde vi egentlig uten å diskutere noen andre måter foreløpig. Men hvis vi ikke hadde finni noen som vi hadde syntes passa, da hadde vi vel sikkert tatt den diskusjonen.

Nora: Det må vel være en person du synes du kjenner...

Claudia: (blander seg inn her, litt oppbrakt): Men ikke å gå på byen?

Hilde: Nei, det diskuterte vi ikke en gang.

Claudia: Nei, nettopp, det var bare det jeg ville poengtere, det var ikke det de diskuterte.

Tale: Nei, det tror jeg er veldig lite brukt.

Hilde: Nei, det tror jeg ikke det er mange som gjør nei.

Nora: Men man har jo hørt om det.

### Artikkel 3

Hilde: Ja, hørt om det. Det var noen som sto fram i avisa.

Claudia: Ja, nei, jeg skrev tilbake, jeg dro til redaksjonen, for jeg ble så provosert, halleluja altså, jeg ble så irritert. Der står dem på en måte og legger fram at alle lesbiske gjør sånn.

Tale: Aldri hørt om det før jeg.

Claudia: Jeg mener, det er mange år siden jeg, jeg var vel kanskje en av de første i byen her som fikk inseminasjon. Og jeg ble så provosert. Jeg mener, jeg har vært åpen i barnehage og skole, og så skulle kanskje foreldrene se på meg sånn, ”jasså, hu har vært på by’n”. Så jeg dro nedover og snakka med journalisten, og de hadde reagert dem òg, da.

Tale: Det må jo ha vært et spesielt tilfelle for å si det sånn. Det er unntakene altså. Folk tenker at det er sånn vi gjør det, men jeg kjenner ingen, har ikke hørt om noen som har fått barn på den måten jeg.

Tale: Ikke jeg heller. Ikke lesbiske nei.

Det er tydelig at mitt spørsmål omkring det å gå på byen for å bli gravid ved tilfeldig sex vakte reaksjoner. Hilde som svarte først, ga ikke uttrykk for noe annet enn at spørsmålet var relevant og akseptabelt. Men så stilte Nora et kritisk oppfølgingsspørsmål, og den videre ordvekslingen viser at ’tilfeldig sex’ ikke er akseptert som ’en lesbisk måte å gjøre det på’. Derimot kommer det mot slutten av passasjen fram en hentydning om at det kan være mer vanlig blant heteroseksuelle. Informantgruppen lo av dette fordi utsagnet kunne forstås som en spøk om at lesbiske er mer moralske enn heteroseksuelle kvinner. Men Claudias engasjement var, slik jeg tolker det, alvorlig ment. Tilfeldig sex på byen vil bli forstått både som utroskap mot partneren, og som en ikke-lesbisk måte å gjøre det på. Med andre ord er lesbiske par sin bruk av en tredje part i konsepsjonsøymed knyttet til partnerskapsmoral og begjærsorientering, og ikke bare til reproduksjon.

Denne diskusjonen av hva som er ”lesbiske måter å gjøre det på” kan leses som en konkret forhandling om det Butler kaller ”lesbian specificity” (Bolsø 2002:84). Informantene opererer med et skille mellom hva heteroseksuelle gjør, og hva homoseksuelle gjør. Denne delen av intervjuet forteller altså om noen normer som opererer ved siden av heteronormativitet, og er et eksempel på hvordan lesbiske har egne standarder eller normer, som er spesifisert i forhold til og som motsetning til heteroseksualitet. I Schneiders terminologi ville dette være et eksempel på hvordan homoseksuelle ikke bare er underlagt de samme normer som heteroseksuelle i forhold til slektskap og det å etablere familie, men at det ved siden av dette finnes normer for ”celebrating difference” (Scneider 1997:272).

Informantenes utsagn peker på at assistert befruktning ikke bare er en teknisk løsning på et teknisk-materielt problem, men at reproduksjonsteknologi først og fremst kan forstås som en moralsk akseptabel løsning på det som like mye er et moralsk problem. Koreografibegrepet blir her nyttig å tenke med fordi det er egnet til å kunne inkludere informantenes teknisk-materielle løsninger, i tillegg til de emosjonelle og moralske avveiningene som påvirker valget av unnfangelsesmetoder. Dette kommer for eksempel fram ved informantenes diskusjon om hvorvidt lesbiske kan bli gravide ved hjelp av tilfeldig sex på byen. Koreografi-begrepet viser i denne sammenhengen til en samordning av følelser, handling og moral.

Britt hadde vært gjennom et forsøk på å bli gravid ved hjelp av anonym sæddonasjon i Danmark, uten at dette lyktes. Hun og Annlaug hadde reist sammen, og de skildret opplevelsen slik:

Britt: Da vi først kom dit, så var det helt fantastisk. En intim liten plass, og de snakket til meg, og forklarte om prosessen, og de fikk sett oss sammen, og snakket med oss sammen om hva vi skulle gjennom og hva vi kunne forvente oss av tida som kom. Og da vi var inne i det lille avlukket, eller det lille rommet; det var sånn behagelig musikk og når hun gikk ut så fikk vi en halvtime for oss selv og...

Annlaug: Og så fikk vi beskjed om at det var greit at hun krabbet opp i senga til meg og... Og det var så koselig.

Intervjuer: Og dette virker kanskje inn på avgjørelsen om å reise ned en eller to igjen?

Annlaug: Ja, det er det ideelle. Og jeg gruer meg jo til å dra alene, selv om jeg sier at jeg er tøff nok til å klare det, og selv om vi prøver å se litt fornuftig på det – dette er vi faktisk to om. Og som jeg har sagt før, hvis vi ikke hadde vært to om det, så hadde det vært uaktuelt for meg å gjøre det.

På den ene siden så Annlaug og Britt på den økonomiske og praktiske siden ved inseminasjonen, men på en annen side skildret de også en opplevelse av kroppslig nærhet og intimitet, og en opplevelse av at befruktningen også handlet om å bli anerkjent og bekreftet som et par. Både Annlaug og Britt forklarte i denne sammenhengen at det ideelle var å være to når deres barn skulle unngås. Normativt kunne dette bety at de så for seg et ideal hvor man var to om akten, og dette idealet kan referere til naturens heteroseksuelle unnfangelse, men det kunne også være basert på et ideal om at det trengs to voksne for å skape en god familie.

Også Nora fortalte om at det var viktig å være to. Hun og kjæresten ble foreldre ved hjelp av sæddonasjon fra en venn:

Nora: Vi gjorde det sånn at han ( ) gikk inn på et soverom, og så fikk vi en skvett, og så var det min tur, og det synes jeg var min måte å gjøre det på. Altså, hvis det ikke hadde funka så ville i hvert fall jeg fått et problem, da måtte jeg gått en runde med meg sjøl, kanskje måtte flere det òg, men kanskje mest meg. Så det var ikke så mange forsøkene før det klaffa bra.

Nora fortalte her om at det var viktig for henne å være delaktig i prosessen rundt befruktningen. Hun hadde tenkt ut at det var en måte som ”var sin måte å gjøre det på”. Slik jeg tolker det kan Noras posisjon ses som nok en understrekning av betydningen av å være to. Det er også mulig å lese Noras utsagn som at det ville vært et nederlag for henne hvis de ikke hadde lyktes med hennes ’måte’. Spørsmålet blir hvordan man kan få etablert en tosomhet ved unnfangelsen som refererer til kjæresteparet, og ikke en tosomhet som refererer til kroppslige substanser. Den tidligere presenterte figuren ”teknoslektskapets koreografi”, er egnet til å kaste lys over Noras posisjon ved at den tydeliggjør betydningen av å skille sædcellen fra mannen, og også betydningen av handlinger som understreker trekanten mellom mor-mor-sædcelle.

Mange av mine informanter refererte til en problematikk som handlet om hvordan den ene av to kvinnelige foreldre, den som ikke bar fram et felles barn, potensielt kunne få en følelse av å være ekskludert. Nora og Hilde hadde valgt en løsning med kjent donor, og donor skulle også være til stede i barnets oppvekst. Dette vil bety at trekanten som består av mor-mor-far kunne oppleves som ubehagelig nær.

Både Claudia, Britt og Nora fortalte om betydningen av å være delaktig i unnfangelsen av barnet. Hos Britt i form av å få komme opp i sengen, og kanskje tydeligst hos Nora, som vil inseminere Hilde selv. Men informantene er også inne på at utfordringen ligger i at partnerens delaktighet burde kunne knyttes til kjærlighet og omsorg, og ikke til hvem som var til stede og delaktige i befruktningsøyeblikket.

### ***Teknologisk koreografi i et normativt landskap***

Det er en overordnet norm for både det heteroseksuelle og det homoseksuelle kjæresteforholdet at det skal bestå av to personer. For de fleste heteroseksuelle står dette ikke i veien for reproduksjon. Hvis et heteroseksuelt par er infertilt, blir det først og fremst definert som et

medisinsk problem med en medisinsk løsning. En medisinsk løsning som innebærer sæddonasjon vil for heteroseksuelle ikke åpenbart og synlig utfordre det tosomme parforholdet når befruktningen er teknologisk mediert.

For det homoseksuelle paret er situasjonen annerledes. De trenger konsekvent en tredje part for biologisk reproduksjon, og dette behovet har ikke en medisinsk årsak. Behovet er grunnet i en kombinasjon av en materiell, kulturell og sosial situasjon. Blant informantene mine ble denne problemstillingen satt på spissen når det ble snakk om hvorvidt lesbiske blir gravide ved hjelp av ”tilfeldig sex på byen”.

Et annet aspekt ved lesbisk reproduksjon er knyttet til opphavsideologi, og refererer til påstandene om at barn trenger en far, og at barn har rett til å kjenne sitt genetiske opphav. Hos samtlige informanter var det tydelig at de hadde reflektert mye rundt hvordan de skulle løse problemet med far eller ”den tredje”. I praksis hadde de valgt ulike løsninger for hvordan genitor/far skulle plasseres i forhold til familiedannelsen. Men informantenes refleksjoner forteller tydelig at de enten selv så det som betydningsfullt at et barn kunne få kjennskap til far, eller at de mener at samfunnet og de sosiale omgivelsene tillegger det å kunne kjenne til sitt eget opphav (far) stor betydning. Dette peker mot en opphavsideologi, en biologisme i den forstand at biologiske relasjoner tillegges en egenverdi, uavhengig av sosiale relasjoner (se Svendsen 2001; Spilker 2006:52; Follevåg 2007).

Vi kan følgelig observere et samspill av ulike normer som gjør seg gjeldende når lesbiske drømmer om barn og blir foreldre. Noen av informantene hadde løst de kulturelle anvisningene for reproduksjon ved hjelp av anonym sæddonasjon, mens andre hadde valgt kjent donor. Disse ulike løsningene kan sies å vektlegge ulike aspekter ved de normative anvisningene; den første vektlegger det tosomme og monogamt lukkede paret, mens den andre vektlegger betydningen av at barn skal kunne kjenne til sitt genetiske opphav. I begge tilfeller oppstår trekanter, men av forskjellig betydning og konsekvens.

Disse ulike normative aspektene ved familiedannelse kan alle tilskrives en heteroseksuell orden, i den forstand at de kan sies å referere til det heteroseksuelle samleiet i det heteroseksuelle parforholdet. Hvis man tar utgangspunkt i det monogame, heteroseksuelle paret som reproducerer ved seksuelt samleie, vil barnets genealogiske opphav samtidig være sikret og befestet, både biologisk og sosialt. I slik forstand er det mulig å si at denne bestemte formen for heteroseksualitet leverer standarder. Men man kan

også differensiere disse aspektene og peke på at denne bestemte formen for heteroseksualitet består av flere sammenvevde normative og hegemoniske premisser for familiedannelse.

Dette demonstreres gjennom to klare og normative anvisninger som enkeltindividene i materialet kjente på. For det første ønsket de seg barn, og de uttrykte at et meningsfylt livsløp så å si krever at de skaper seg familie. For det andre må dette kravet kombineres med en riktig form for seksualitet, en seksualitet som handler om det tosomme og monogame paret. De lesbiske parene i materialet diskuterer seg fram til at de ikke vil at "lesbiskhet" skal bli presentert og forstått ved at de danner familier ved hjelp av utroskap, ved "tilfeldig sex på byen". De vil bli vurdert på tilsvarende måte som par med infertilitetsproblemer, som noen som bruker en moralsk akseptabel teknologisk mediert befruktningsmetode. Schneider spør:

"Indeed it is a very interesting theoretical question: what kind of institutionalized arrangements might be possible and likely for gays and lesbians to develop that would both celebrate their difference (or differences?) within straight Euro-American culture, yet permit them to live and function without the curse of homophobia? (1997:272).

Det er åpenbart at for lesbiske representerer assistert reproduksjon ikke bare en teknologisk/medisinsk men også en sosial og politisk mulighet som langt på vei gjør det mulig for dem å imøtekomme flere av kulturens normative anvisninger. Det er likevel en ufullstendighet ved lesbiske familiedannelser som ligger innbakt i kulturens heteronormative anvisninger fordi kravene ikke kan kombineres: en anvisning om tosomt monogami kan ikke kombineres med normen om at et potensielt barn skal kunne kjenne sitt genetiske opphav. Assistert reproduksjon spiller utvilsomt en viktig rolle for homoseksuelles muligheter til reproduksjon og familiedannelser. Men mitt materiale viser at disse nye mulighetene – og eventuelt de nye rettighetene – reguleres i samspill med eksisterende familieideologier. Slik sett representerer feltet assistert reproduksjon et sett av "familiepolitiske teknologier".

Thompsons begrep om ontologisk koreografi innebærer nettopp at selv om det finnes mer eller mindre enkle former for teknisk-materielle muligheter når det gjelder reproduksjon, så betyr ikke dette at løsningene er opplagte eller enkle: "the components of one's subject position and the power of technologies are negotiated in a heavily constrained manner, together" (1996:577).

Disse funnene er ikke bare gyldige for å fortelle noe om lesbiske familiedannelser. De sier like mye og mer om den heteroseksuelle orden, og hvordan heteroseksualitetens normative status får konsekvenser både for heteroseksuelle og homoseksuelle. For eksempel slik det formuleres i familiemeldingen: ”Barn har rett til en mor og en far. Men der en omsorgsperson mangler, har fellesskapet (privat og offentlig) medansvar for å støtte både barnet og den som står alene med omsorgen” (St.meld. nr. 29 (2002–2003), s. 6). Denne formuleringen påpeker tydelig hvilke krav som stilles til en ideell familie, og like tydelig peker den ut hva som forstås som mangelfullt. Analysen i denne artikkelen viser for det første hvordan genetisk reproduksjon gis en overordnet betydning for familiedannelse, og for det andre at en familie skal inneholde akkurat to voksne – ikke en og ikke tre. De lesbiske parene navigerer derfor i et komplisert normativt landskap, og deres refleksjoner og løsninger bidrar til å kaste lys over hvilke betydningslementer den heteroseksuelle familien er bygget av.

### **Referanser**

Adrian, S. 2006. *Nye skabelsesberetninger om æg, sæd og embryoner. Et etnografisk studie af skabelser på sædbanker og fertilitetsklinikker*. Linköpings Universitet: Institutionen för Tema, Tema Genus.

Andersen, A. 2003. *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur*. Doktorgradsavhandling i sosiologi, Universitetet i Oslo.

Ben-Ari, A. og T. Livni. 2006. Motherhood Is Not a Given Thing: Experiences and Constructed Meanings and Biological and Nonbiological Lesbian Mothers. *Sex Roles*, 54: 521-531.

Bolsø, A. 2002. *Power in the Erotic: Feminism and Lesbian Practice*. Dr.polit-avhandling, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, Trondheim.

Butler, J. 2002. Is Kinship Always Already Heterosexual? *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13.1: 14-44.

Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Taylor and Francis.

- Cussins, C. 1996. Ontological Choreography: Agency through Objectification in Infertility Clinics. *Social Studies of Science*, 26 (3): 575-610.
- Davis-Floyd, R. og J. Dumit (red.). 1998. *Cyborg Babies. From Techno-Sex to Techno-Tots*. New York & London: Routledge.
- Folgerø, T. 2001. "Skeive" barnefamilier. Ein etnologisk studie av homoseksualitet, kjønn og foreldreskap mellom normer og overskridingar. Hovedoppgave i etnologi, Universitetet i Bergen.
- Follevåg, G. 2007. *Biologosentrisme. Om litterære framstillingar av adopsjon, spesielt Kong Oidipus og Mansfield Park*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Franklin, S. og S. Mckinnon (red.). 2001. *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham & London: Duke University Press.
- Franklin, S. 2001. Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the new Biologies. I S. Franklin og S. McKinnon (red.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham & London: Duke University Press.
- Gabb, J. 2005. Locating Lesbian Parent Families: Everyday negotiations of lesbian motherhood in Britain. *Gender, Place and Culture*, 12 (4): 419-432. London: Routledge.
- Ginsburg, F. og R. Rapp (red.). 1995. *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- Hayden, C. 2007. Kinship Theory, Property, and the Politics of Inclusion: From Lesbian Families to Bioprospecting in a Few Short Steps. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 32 (2): 337-345.
- Howell, S. og M. Melhuus (red.). 2001. *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektenskap i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Lie, M. 2002. Science as Father? Sex and Gender in the Age of Reproductive Technologies. *The European Journal of Womens Studies*, 9 (4): 381-399.
- Ravn, M. 2005. A Matter of Free Choice? Some Structural and Cultural Influences on the Decision to Have or not to Have Children in Norway. I C.



Douglass (red.), *Barren States. The Population Implosion in Europe*. Oxford & New York: Berg Publishers.

Riksaasen, G. 2002. *Det var ikke en mann vi ville ha, men barn. Lesbiske familier med barn i Norge*. Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.

Schneider, D. M. 2004 [1972]. What is Kinship All About. I R. Parkin og L. Stone (red.), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Schneider, D. M. 1997. The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today. *Cultural Anthropology*, 12 (2): 270-274.

Short, L. 2007. Lesbian Mothers Living Well in The Context of Heterosexism and Discrimination: Resources, Strategies and Legislative Change. *Feminism and Psychology*, 17 (1): 57-74. London: Sage.

Stiklestad, S. 2003. *Ungdommer med lesbiske mødre: Hvordan tar de det?* Hovedfagsoppgave i sosialt arbeid, Høgskolen i Oslo/NTNU.

Stiklestad, S. 2007. Flinkeste mødre i klassen. Reportasje i *Gemini, Forskningsnytt fra NTNU og SINTEF*, [www.ntnu.no/gemini/2007-02/12-15](http://www.ntnu.no/gemini/2007-02/12-15), lastet ned 01.10.07.

Spilker, K. 2006. I slekt med far? Forestillinger og forhandlinger om farskap i genets tidsalder. *Tidsskrift for kjønnsforskning*, 1-2: 51-67

St.meld. nr. 29 (2002-2003) *Om familien – forpliktende samliv og foreldreskap*. Tilråding fra Barne- og familiedepartementet av 30. april 2003, godkjent i regjering samme dag (Regjeringen Bondevik II).

Strathern, M. 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, M. 1995. Displacing Knowledge. Technology and the Consequences for Kinship. I F. Ginsburg & R. Rapp (red.), *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.

Svendsen, L. F. H. 2001. *Mennesket, moralen og genene. En kritikk av biologismen*. Oslo: Universitetsforlaget.

Artikkel 3

Sullivan, M. 2004. *The Family of Woman: Lesbian Mothers, Their Children, and the Undoing of Gender*. Berkeley: University of California Press.

Thompson, C. 2005. *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Tjørnhøi-Thomsen T. 1998. *Tilblivelseshistorier. Barnløshed, slægtskab og forplantningsteknologi i Danmark*. Doktoravhandling. København: Institut for antropologi, Universitetet i København.

Weston K. 1991. *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

## EGGCELLENS REPRESENTASJONER: Vitenskap og kultur

---

Publisert som:

Spilker, Kristin (under trykking): Eggcellens representasjoner: Vitenskap og kultur. I Knut H. Sørensen, Eva Amdahl, Helen Jøsok Gansmo og Vivian A. Lagesen (red): *Vitenskap som dialog, kunnskap i bevegelse. Tverrfaglighet og kunnskapskulturer i endring*. Trondheim: Tapir.<sup>32</sup>

Denne artikkelen analyserer forståelser av eggcellens plass i den menneskelige reproduksjonsprosessen i forskjellige sammenhenger utenfor

---

<sup>32</sup> Denne artikkelen er publisert som bokkapittel (kap. 10), og den opprinnelige innledningen er som følger:

”Det likestilte egget

Kapittel 7 og 8 analyserte noen av de problemene som kan oppstå ved formidling av vitenskapelig kunnskap, selv til profesjonelle brukere av kunnskapen. Som vi så, var disse problemene til dels nært knyttet til mangelfulle formidlingsstrategier og dermed svakheter hos forskerne. Forrige kapittel, som presenterte en analyse av folks oppfatninger om klimaproblemet, fant imidlertid at utfordringene var annerledes. Problemet var ikke mangel på kunnskap i og for seg, men at denne kunnskapen ikke ble oppfattet som troverdig.

I dette kapitlet skal vi på en tilsvarende måte studere kunnskapsoverføring med utgangspunkt i allmennhetens oppfatninger om eggcellens plass i den menneskelige reproduksjonsprosessen. Analysen er basert på intervjuer med folk i forskjellige livssituasjoner. Et viktig spørsmål har vært hva forskjeller i livssituasjon eventuelt kan bety i forhold til forståelsen av eggcellens rolle i reproduksjonsprosessen. Eggcellen bærer i seg halvparten av arvematerialet som trengs for å skape et nytt menneske, og den blir i formidlingssammenheng ofte representert nettopp som en ”halvdel”. Den motsvarende halvdel er sædcellen. De mannlige og kvinnelige kjønnscellene, eller gametene, blir ofte fortolket og gitt betydning med henvisning til hverandre. Til sammen kan de beskrives som selve livets grunnlag og er på den måten like betydningsfulle og like viktige. Er det slik dette blir forstått av allmennheten, eller er det andre og forskjellige oppfatninger? Blir den vitenskapelige forståelsen aktivt benektet, slik vi så i forrige kapittel?”

de biomedisinske vitenskapene. Eggcellen bærer i seg halvparten av arvematerialet som trengs for å skape et nytt menneske, og den blir ofte representert nettopp som en "halvdel". Den motsvarende halvdelen er sædcellen, og de mannlige og kvinnelige kjønncellene blir ofte fortolket og gitt betydning med henvisning til hverandre. De to cellene til sammen kan beskrives som selve livets grunnlag og er på den måten like betydningsfulle og like viktige. Når den menneskelige reproduksjonsprosessen blir gjenstand for offentlig regulering, slik den blir ved assistert befruktning, så kan kvinnens og mannens kjønnceller likevel reguleres på forskjellige måter. Eggdonasjon er og har alltid vært forbudt i Norge, mens sæddonasjon har vært tillatt og praktisert innenfor det norske helsevesenet i flere tiår (Ot.prop.nr.64 (2002-2003)). Det eksisterer flere argumenter for denne forskjellsreguleringen. Et viktig moment har vært materielle og biologiske forskjeller mellom kvinnens og mannens reproduktive oppgaver og organer. Men hvordan blir dette forstått?

I følge Thomas Laqueur (1990) var William Harvey i 1651 den første til å annonsere at alt menneskelig liv kom fra eggcellen. Harvey studerte både dyrs og menneskers biologi og kroppsfunksjoner, og han er kanskje mest kjent for å redegjøre for at menneskets blod sirkulerte i kroppen. Han hadde likevel ingen mulighet for å finne ut mer om eggcellens vesen eller funksjon fordi mikroskopet ennå ikke var oppfunnet. Det ble utviklet i siste halvdel av 1800-tallet. Sammen med ny kunnskap innenfor celleteori gjorde datidens mikroskop at det i 1876 var mulig å identifisere eggstokkens follikler, eggcellen og sædcellens faktiske penetrasjon av eggcellen (Laqueur 1990:38, 142-143). Med dette fikk eggcellen en ny, klar plass i befruktningsforløpet, og dette vitenskapelige funnet bidro til å endre noen av samtidens forståelser omkring reproduksjonen. Fram til da hadde det vært uklart hvorvidt sæd faktisk blandet seg med kvinnens reproduktive vesker, eller om sæden bare "rørte ved noe" som aktiverte en utvikling hos det som Harvey hadde kalt det kvinnelige egget.

Siden denne tid er det selvsagt gjort mange "nye" oppdagelser av eggcellen, og ikke minst omkring konsepsjonen, det vil si selve sammensmeltningen av eggcellen og sædcellen. Vi er omgitt av bilder og andre visuelle representasjoner av selve befruktningen, zygoten, embryoet og fosteret (Bryld & Lykke 2002, Kvande 2007). I tillegg har de fleste i euroamerikanske kulturer sett framstillinger både av menneskets kromosompar og DNAets doble helix. Likevel viser Emily Martins (1991) i artikkelen "The egg and sperm" hvordan egg- og sædcellen i samtidig amerikansk kultur ble forstått som små representanter for det mannlige og

kvinnelige, og hvordan deres ”møte” (konsepsjonen) ble beskrevet med metaforer fra et romantisk møte mellom han og henne.

I likhet med Laqueur er Martins hovedpoeng at de vitenskapelige forklaringer på konsepsjonen ikke var basert på ren vitenskapelig kunnskap. Beskrivelsene var i stor grad farget av kulturelle forestillinger om kjønn og sosiale normer knyttet til kvinnelige og mannlige kjønnsroller. Med andre ord ville Martin påpeke at eggcellen og sædcellen ikke ble forstått som rene, objektive materielle størrelser, verken innenfor biomedisinen eller utenfor.

Laqueurs og Martins poenger er likevel mer komplisert enn dette. De vil ikke bare fortelle at ved siden av det faktiske objektet, som for eksempel kan være eggcellen, produseres det sosiale og kulturelle fortolkninger. Hovedpoenget er at disse faktaene (cellene) ikke kan skilles fra sine tilleggsbetydninger fordi det materielle og det kulturelle er så sammenvevd. Dette gjelder både innenfor og utenfor de biomedisinske vitenskapene. Et godt innenfor-vitenskapelig eksempel er egg- og sædcellens arvemateriale. Det ble lenge forstått som å ligge i cellenes kjerne (nucleus) og bestå av kromosomer. Nyere forskning har imidlertid vist at de proteinene som ligger i kjernens omkringliggende væske, kan påvirke cellens utvikling. Slik sett kan proteinene oppfattes som en del av arvematerialet og ikke først og fremst som ”noe annet”. Proteinenes rolle for zygoten, embryoet og fosterets utvikling har fått benevnelsen ”maternal effects”.

Kunnskaper om egg- og sædceller formidles til allmennheten på mange måter. En av de viktigste kanalene er nok grunnskolen der det undervises om temaet i tilknytning til stoffet om menneskelig reproduksjon på 5. trinn, innenfor Natur- og miljøfag.<sup>33</sup> Et av læreverkene som er mye brukt, er ”Yggdrasil” (Bakkeli, Gran og Nordbakke 1997/2006), og det er rimelig å betrakte dette som en offisiell, standardisert versjon av hva folk bør kunne. Hva er innholdet i denne kunnskapen?

Menneskelig reproduksjon presenteres som en tredelt tematikk: Unnfangelse, svangerskap, og identitet. I forhold til kjønncellene vil jeg framheve følgende tre utsagn:

Sædcellene har en liten hale som gjør at de kan svømme opp gjennom livmoren og ut i egglederne. Her kan de møte en moden eggcelle. Da kan en av sædcellene smelte sammen med eggcellen. Slik blir eggcellen befruktet, og et nytt liv starter (s. 114).

---

<sup>33</sup> Takk for informasjon om dette fra mine lærerevenner Kristin Brøndbo Haugum og Kathrine Moen.

#### Artikkel 4

Det befruktede egget fester seg i livmoren. Her vokser og utvikler fosteret seg inne i en slags pose fylt med vann. Gjennom navlestrengen får fosteret alt det trenger for å vokse og utvikle seg. Næringen kommer fra det moren spiser og drikker. Derfor er det viktig at en som er gravid, lever sunt (s.114).

Du har over hundre tusen arveanlegg som bestemmer hvordan du skal bli. Halvparten av arveanleggene kommer fra fars sædcelle og den andre fra mors eggcelle. Når sædcellen og eggcellen smelter sammen, dannes et helt nytt menneske. Arven har derfor stor betydning for hvem du skal bli. Men også omgivelsene du vokser opp i, er viktige. Når vi er små, etterligner vi personene rundt oss. Måten de går på, ler på, snakker på og bruker armene på. Vi får ofte de samme interessene som dem rundt oss også (s. 116).

Jeg vil særlig framheve at innenfor denne tredelte tematikken er egg- og sædcellen innrammet av en kjønnslikestilling. De framstilles som to likeverdige størrelser, og som hverandres motsvar. Det er nærliggende å se dette som å gjenspeile offisiell norsk likestillingspolitikk der de to kjønn er likeverdige, selv om de er forskjellige.

Faglig sett er denne beskrivelsen ukontroversiell. Spørsmålet er imidlertid hvor godt den stemmer overens med hvordan folk i forskjellige sammenhenger faktisk beskriver disse sidene ved menneskelig reproduksjon. Dermed beveger jeg meg over i en tematikk som gjerne beskrives som ”folks oppfatninger om teknologi og vitenskap”. I dette tilfellet er jeg særlig interessert i hvordan likestillingsaspektet blir oppfattet, og om dette blir påvirket av de etiske diskusjoner om egg- og sæddonasjon som har utspilt seg blant annet i Stortinget (jfr. Spilker 2006, Spilker & Lie 2007).

#### ***Hvordan studere forståelser av vitenskapelig kunnskap?***

Med stadig nye reproduksjonsteknologier og rask utvikling innenfor vitenskap knyttet til genetikk og reprogenetikk, har egg- og sædcellen i økende grad blitt undersøkt og behandlet løsrevet fra resten av kroppen. Det som særlig har vært revolusjonerende ved eggdonasjon, er at en tidligere enhetlig og kontinuerlig prosess av konsepsjon, svangerskap og fødsel, nå i større grad kan tenkes som delprosesser. Sædcellene skal ved konsepsjonen uansett forlate mannens kropp, og sæddonasjon innebærer i den forstand en mindre endring og inngripen i reproduksjonen enn eggdonasjon. Ved eggdonasjon vil en bokstavelig talt – og metaforisk – løsrive eggcellen fra kvinnekroppen. Dermed skjer det en del rekontekstualiseringer. Eggcellen kan løses fra én kvinne og flyttes til en

annen, eller den kan løses fra kvinnen for så å settes befruktet tilbake. Disse nye mulighetene har ført til spørsmål om hvilke rekontekstualiseringer som kan anerkjennes, politisk og kulturelt. Hva slags betydninger fra "den opprinnelige konteksten" tilskrives eggcellen i den norske kulturen? Blir eggcellen tenkt å ha direkte sammenheng med en hel kropp og dermed noe som direkte viser til et helt menneske og et helt moderskap? I hvilken grad oppfattes eggcellen som selvstendig enhet?

Slike spørsmål dreier seg om kulturelle fortolkninger av naturvitenskapelig kunnskap, noe som har vært tema for en forskningstradisjon som ofte kalles "allmenhetens forståelser av vitenskap og teknologi" (engelsk: Public Understanding of Science and Technology (PUST)). Denne tradisjonen ble også omtalt i forrige kapittel. En tradisjonell og mye brukt metode har vært å undersøke utbredelsen av såkalt faktakunnskap i befolkningen gjennom spørreundersøkelser. Resultatet er vanligvis en påvisning av at allmenhetens faktakunnskap er mangelfull og delvis feilaktig (jfr. Wynne 1995). Irwin & Michael (2003) kaller dette "a deficit model", altså en "underskuddsmodell". Ved en slik tilnærning blir problemet framstilt som mangel på kunnskap, noe som primært bør løses ved mer og bedre kunnskapsformidling.

Denne underskuddsmodellen er blitt mye kritisert (jfr. Dirkes & von Grote 2000, Gregory & Miller 1998, Irwin & Michael 2003). To alternative analysemodeller er blitt mer brukt. Den ene kan kalles en integrasjonssmodell og henviser til at mennesker gjerne forstår fakta og plasserer kunnskap slik at det harmonerer med og lett kan integreres i forhold til hvordan de lever og organiserer sine hverdagsliv. Et eksempel er Martin (1994) som studerte hvordan det medisinske begrepet om immunitet ble fortolket hos grupper av amerikanske borgere i tiden etter den første AIDS-epidemien. Denne integrasjonsmodellen kan også forstås med henvisning til domestiseringsteori (se Sørensen et al. 2000, jfr. også Lie og Sørensen 1996).

Et viktig poeng med dette er at studier av allmenhetens oppfatninger om teknologi og vitenskapelige fakta ikke primært bør gjøres ut fra om vitenskap og teknologi er riktig forstått. Hovedpoenget bør være å analysere hvordan aktører tar ting, fakta, eller kunnskap i bruk. Med andre ord understrekes behovet for brukerstudier, for nettopp å få fram hvordan forskjellige aktørers interesser, meningstilskrivninger og tilpasninger bidrar til å utvikle og skape nye forståelser og artefakter (Sørensen et al. 2000).

Den andre alternative modellen kan kalles en ekspertisekritikkmodell. Den har som formål å vise problemene med ekspertisekunnskap, samtidig som

den vil bidra til en oppvurdering av folkelige forståelsesmåter og innsikter. Et eksempel på en slik studie er Wynne (1996) om hvordan engelske sauebønder ble kritiske til eksperters råd om hvordan saueholdet skulle gjennomføres etter det radioaktive nedfallet som følge av Tsjernobyl-ulykken i 1986. Sauebøndene observerte et misforhold mellom den generelle vitenskapelige kunnskapen og de konkrete målingene som ble gjort, og mente at deres innsikt i lokale beiteforhold også måtte tillegges vekt.

Et annet aspekt ved ekspertisekritikk kan bestå i å sette fokus på hvilken kunnskap en bestemt ekspertise representerer, og hvordan ekspertise kan tjene enkelte grupper av mennesker eller noen bestemte formål. Med andre ord kan eksperter oppfattes som "talspersoner" for bestemte saker eller grupper (Irwin & Michael 2003:10). Det kan ha betydning for deres troverdighet, noe vi så eksempler på i forrige kapittel.

Som tidligere påpekt med utgangspunkt i Laqueur og Martin, er det ikke enkelt å påvise hvordan et kunnskapsobjekt produseres. Eggcellen er for eksempel en entitet i form av å være materie, men også i form av å inngå i en bestemt logi, nærmere bestemt innenfor bio-logien, som er en del av et større vitenskapelig kunnskapssystem. I tillegg til dette er eggcellen tilskrevet både sosiale og kulturelle betydninger, innenfor en større samfunnsorden. Eggcellen har med andre ord både en fakta- og en verdside. Den kan følgelig med Latour (1999) beskrives som en faktisk, som en hybrid av kunnskap og verdier. Standardkunnskapen om reproduksjon, slik den ble gjengitt etter læreboka "Yggdrasil", framstår som en typisk faktisk med sin likestillingsorienterte utlegning av biologien. Vil det være slik at allmennheten vil skape andre typer av faktisjer?

Analysen i dette kapitlet er fokusert på hvordan folk kan fortolke representasjoner av eggcellens plass i befruktningen, inklusive eggcellens relative betydning i forhold til sædcellen. Jeg begynner med å se på hvordan en gruppe forskere bestående av tre filosofer og en sosiolog redegjør for noen normative sider ved dette. Disse forskerne representerer autoritative ekspertstemmer i forhold til etiske og kjønnspolitiske sider ved forståelsen av eggcellen og eggdonasjon. I sitt daglige virke samarbeider særlig filosofene med medisinske miljøer, og de blir jevnlig involvert i spørsmål som er relatert til kunnskap innenfor det medisinsk-vitenskapelige feltet.

Deretter skal jeg analysere hvordan et utvalg av lekfolk forholdt seg til de samme temaene. Gruppen besto av i alt ti personer og var sammensatt for å få fram variasjon i livssituasjon, inklusive alder, kjønn og seksuell



orientering. Informantene i gruppen var ulikt situert i forhold til reproduksjon, barn og familieliv. Noen hadde allerede fått barn ved det som betegnende nok kalles ”naturmetoden”, andre var blitt foreldre ved hjelp av assistert reproduksjon, noen var genetiske foreldre, sosiale foreldre, steforeldre eller i en situasjon der de ønsket seg barn, men ikke visste eller hadde bestemt seg for hvordan dette skulle skje. Datamaterialet stammer fra kvalitative, semi-strukturerte intervjuer. Informantene er anonymisert og gitt fiktive navn.

### ***Et etisk, likestilt egg?***

Ekspertene er ikke nødvendigvis enige seg i mellom. Mens vi kan anta at lærebokversjonen av et fenomen som menneskelig befruktning er konsistent og entydig, er det ikke gitt at ekspertstemmer i det offentlige rommet oppleves på samme måte. Hensikten med gruppeintervjuet med sosiologen og de tre filosofene var å undersøke graden av enighet og entydighet i utlegningen av eggcellen og hvordan den skulle representeres i et sosiologisk respektive filosofisk språk.

I utgangspunktet virket det nærliggende å anta at klasseromsversjonens grunnpremiss om en likestilling av egg- og sædcelle, ville bli bekreftet. Det viste seg da også å stemme. Disse ekspertenes utlegninger understreket viktigheten av å likestille egg- og sædcelle. Når jeg stilte spørsmålet ”I lovgivningen har egg og sæd forskjellig status, vi kan vel si at de er rangert. Har dere noen kommentar til det?”, fikk jeg følgende svar fra Frida:<sup>34</sup>

Jeg sitter jo i [statlig råd], og dette var jo en av de tingene vi fikk på bordet (...). Asymmetrien mellom egg og sæd er veldig påfallende, og det er veldig vanskelig å finne gode medisinske argumenter for det som blir sagt i lovverket (...). Det som ble stående tilbake, er at her er det en moralisme, det går ikke an å forsvare det på rent biologisk grunnlag. Altså, jo, det var ett av poengene, at det er en påvirkning som skjer av fosteret i mors liv, og det er jo helt irrelevant, fordi at fosteret er jo også laget av sæd. Så jeg tror det er god porsjon både natur og metafysikk i begrunnelsen for at det skal være en asymmetri, og begge deler er lite overbevisende.

Frida var filosof og satt i flere offentlige utvalg som ekspert innenfor feltet bioteknologi og etikk. Lovgivningen som regulerer egg- og sæddonasjon har vært gjenstand for omfattende politisk diskusjon og behandling, og Frida mente at eggcellen og sædcellen var blitt behandlet asymmetrisk ut fra moralistiske eller ideologiske argumenter. Hun pekte på at

<sup>34</sup> Alle informantene i teksten har fiktive navn.

svangerskapet hadde vært brukt som et moment for å understreke at det er forskjell på, en asymmetri mellom, kvinners og menns rolle i reproduksjonen. Etter hennes mening var ikke denne forskjellen medisinsk-faglig relevant for spørsmålet om eggdonasjon.

Fredrik delte dette synet. Han var også filosof og hadde sittet i flere utvalg som hadde oppgaver i forhold til den offentlige debatten omkring den seneste bioteknologiloven. Fredrik mente i tillegg at det var viktig å reflektere over hva som kunne være motivet bak argumentene for en asymmetri mellom eggcellen og sædcellen:

Ja, argumenter som er blitt brukt nokså utslørt, er vel at man frykter at, greit nok at man kan ha flere fedre, en biologisk og en sosial, men tross alt, grensen går ved flere mødre, så der må det bare være en da. Og dermed så tilskrives jo da egget, når du har fått det fra en annen kvinne, at dette kan bringe forvirring inn i moderskapet. Og det må jo stå som en stolpe da, at der må det hvertfall ikke være tvil.

Her relaterte Fredrik egg- og sæddonasjon direkte til kjønns- og familiepolitikk. Han mente at eggcellen og sædcellen ble brukt til å representere de respektive kjønnsrollene, slik at cellene ikke bare ble forstått innenfor et medisinsk-vitenskapelig kunnskapssystem. Fredrik reiste på denne måten spørsmålet om hvordan det kunne ha seg at den korrekte likestillingskunnskapen ble fordreid. Når han pekte på at eggcellen "tilskrives å kunne bringe forvirring inn i moderskapet", viste han med andre ord til at eggcellen var blitt tillagt en særlig betydning som sammenvevd med moderskapet og et overordnet behov for orden.

Kjønncellene inneholder arvemateriale eller genetisk informasjon. Innenfor et biomedisinsk kunnskapssystem ligger eggcellens og sædcellens betydning i at hver av dem inneholder halvdelen av et menneskes arvemateriale, og at de dermed i stor grad er bestemmende for et menneskes identitet. Som tidligere vist er også dette sentralt i klasseromsversjonen. Fra et filosofisk-samfunnsvitenskapelig perspektiv kan vi imidlertid tenke oss at det er behov for å legge til at det ikke bare er genene som er viktige for et menneskes identitet. For eksempel var Fredrik opptatt av å fremheve at selv om eggcellen og sædcellene var bærere av genetisk informasjon, så var det ikke nødvendigvis av overordnet betydning å vite hvor den genetiske informasjonen *i seg selv* kom fra, verken for enkeltindivider eller i et samfunnsperspektiv:

Så mener jeg at man ser et uttrykk for å tillegge genene en rolle som ikke jeg kan skjønne er berettiget. Slik jeg ser det må jo det primære i disse familiene være åpenhet, som i alle andre familier, slik at man kan ha en

familie som er åpen om de fleste ting, slik at det ikke ligger fordekte sannheter og gnager og ødelegger familien og relasjoner. Og da kunne det for eksempel være en god ting å prøve å innføre åpenhet om unnfangelsesmetoder, altså hvordan har denne familien blitt til på. Og det behøver overhodet ikke involvere informasjon om sædgiveren. Det er nok å fortelle om måten man har blitt til på. For at man skal føle at man lever i sannhet. For det tror jeg er ganske viktig, denne opplevelsen av at man lever et sant liv. Det er det som er så kraftfullt.

Både Frida og Fredrik kritiserte en type oppfatning som benektet den likestilte betydningen av egg- og sædcelle. De utviklet i stedet nettopp en type faktisk der den biomedisinske forståelsen av likestilthet kombineres med betydningselementer som "åpenhet" og "sannhet". For filosofene ble egentlig fokuset på kjønncellene og det genetiske for stramt. De var opptatt av en bredere tolkningskontekst og også av å kritisere politikerne. Den tredje av filosofene demonstrerte denne kritikken ved å trekke inn debatten om den seneste Bioteknologiloven<sup>35</sup> og særlig argumentasjonen om at barn skulle ha mulighet til å kjenne sitt genetiske opphav, og hvordan eggdonasjon og sæddonasjon kunne ses i lys av dette:

Alle disse nye lovene som kommer, ser jo ut til å stamme fra en tanke om samfunnsendringer som stiller oss ovenfor en del etiske valg, hvor vi ikke uten videre kan si at sånn er riktig og sånn er feil. Slik blir alle lovene nesten en slags kompromisslover, der man prøver å spille på flere hester samtidig og få dekket flere behov. Og da blir det vansker med den indre konsistensen i argumentasjonen som ligger bak. Du kan lese inn et ønske om kontroll fra bestemte grupper, eller du kan lese inn et ønske eller behov for å tenke på genetisk opphav heller enn sosialt opphav og veldig mange av de forskjellige interessene kan leses inn i det lovverket.

Hovedpåstanden var at forholdet mellom eggcellen og sædcellen handler om verdier og politikk. Eggcellen fikk både en biologisk og en politisk representasjon. Siri, som var familiesosiolog, delte filosofenes likestillingsforståelse av forholdet mellom egg- og sædcelle. Hun var imidlertid klar på at det ikke kunne trekkes noen politiske konklusjoner av dette:

Egget er en mulighet på samme måte som sædcellen er det for menn, men altså, jeg gir ikke egget noe høyere verdi enn sædcellen, dog gir jeg 9 måneders graviditet en hel masse selvstendig verdi.

---

<sup>35</sup> (LOV-2003-12-05-100)

På samme måte som filosofene, ville Siri diskutere kjønncellene i en større kontekst, i hennes tilfelle en familiepolitisk kontekst. Hun sa videre i intervjuet at hun så på svangerskapet som en form for arbeid, en form for ”merarbeid” som kvinner utførte til forskjell fra mannen. På en annen måte enn filosofene problematiserte hun tankegangen der man så å si isolerer eggcellen fra resten av reproduksjonen. Dette var en helhet mente hun.

Samtidig introduserte hun en annerledes, kjønnspolitisk fortolkning av forskjellen mellom reguleringen av sæddonasjon og eggdonasjon:

Men det som bekymrer meg når det gjelder donasjon, det er at man sier at når den potensielt biologiske faren svikter, så yter man hjelp. Men når en kvinne ikke kan bli gravid, så yter man ikke hjelp (...). Og her stenger man muligheten for kvinner, men ikke for menn. Så kvinner er mer natur igjen.

Siri knyttet på denne måten spørsmålet om eggdonasjon og sæddonasjon til det hun senere i intervjuet kalte en kjønnskamp. På en måte ble det uinteressant for henne med likestilling på kjønncellenivå når det ikke var likestilling i forhold til reproduksjonsprosessen som helhet. Siri reservert seg i likhet med filosofene mot å tillegge eggcellen og svangerskapet verdi ”i seg selv”, men hun mente at det viktigste var hvem som utførte hvor mye og hva slags arbeid i forbindelse med svangerskap og fødsel. Siri satte imidlertid også ord på representasjonene av eggcellen og sædcellen som påvirket av kjønnspolitiske interesser. Dette perspektivet kom til uttrykk ved at eggdonasjon klart forstås som å hjelpe kvinnen, mens sæddonasjon forstås som å hjelpe mannen. Kjønncellene representerte med andre ord kvinnens og mannens respektive interesser.

De fire ekspertene var altså ikke i prinsippet kritisk til klasseromsversjonen av eggcellens og sædcellens relative betydning i reproduksjonsprosessen. De bekreftet også viktigheten av likestillingsmomentet. Alle fire problematiserte likevel det implisitte politiske aspektet ved forståelsen av eggcellen og dens betydning, om enn på forskjellige måter. Filosofene var først og fremst opptatt av å kritisere det de oppfattet som en samfunnsstyrt forvrengning av den riktige vitenskapelige forståelsen. Denne kritikken påpekte den potensielle betydningen av de politiske stemmene som konkurrerende, eventuelt supplerende, i forhold til hvordan allmennheten oppfattet disse spørsmålene. Sosiologen tilbød derimot en alternativ kjønnspolitisk fortolkning av forbudet mot eggdonasjon og mente at forbudet diskriminerte kvinner i forhold til menn.

Dette intervjuet med filosofisk og samfunnsvitenskapelig ekspertise pekte mot at klasseromsversjonen av den menneskelige reproduksjonen,

inklusive likestiltheten mellom egg- og sædcelle, var ukontroversiell. Men selv om de inviterte til diskusjoner om den større konteksten rundt reproduksjon og betydningen av gener, var de svært kritiske til politikernes intervensjoner og reguleringer på dette feltet. Det tyder på at allmennheten ikke møter et entydig budskap om eggcellens betydning. Så hvordan forstås og representeres kunnskap om eggcellens betydning hos mennesker som ikke ser seg som eksperter i feltet?

### ***Egget er kanskje likere?***

Tanja var 38 år og gravid med sitt første barn da intervjuet ble foretatt. Hun hadde lenge ønsket seg barn, men svangerskapet var likevel ikke planlagt. Tanja ble gravid med en mann hun hadde et fast forhold til, men han ønsket verken å fortsette forholdet med Tanja eller å bli far. Tanja planla derfor fremtiden ut fra at hun vil bli eneansvarlig for det kommende barnet. Hennes versjon av reproduksjonen var en klart likestilt variant:

Det jeg husker er ikke bien og blomsten, men eggceller og sædceller, en fra pappa og en fra mamma. Så det var nok en ganske likeverdig historie om at det var en blanding av mor og far, og at det vokste i mammas mage og at det fødes.

Samme type forståelse ble formulert av Per som også var 38 år da han ble intervjuet. Han bodde sammen med en kvinne han ventet barn med. Per hadde for øvrig også vært anonym donor i sin ungdom, og han hadde et barn fra et tidligere forhold som han jevnlig hadde samvær med (se Spilker 2006).

Ja, det mannlige og kvinnelige, er jo delte celler, kromosomet er delt i to, og det skal forenes, og dermed har man kjønnets befruktning, som gjør at man har egenskapene fra begge foreldrene. I motsetning til kloning eller poding hos planter. Og unnfangelsen skjer jo ved at den ene sædcellen treffer egget, og straks mister da egget evnen til å forene seg med andre sædceller, og unnfangelsen er et faktum, celledelingen begynner og barnet vokser (...). (S)å vidt jeg vet, så arver man jevnt over like mye fra mor og far. Men så kan det være litt forskjellig, det er noen sykdommer som bare kvinner arver, og noe, men pikebarn kan jo arve fra faren, og motsatt, det er jo ikke noen problemer sånn. Det er noe av ideen med reduksjonsdeling av cellene, og kjønnets formering, er nettopp at man skal få genetisk materiale fra begge parter. Og det er vinnerstrategier i biologien det, at det er, at man blander genetisk materiale. Prosessen er mer kompleks faktisk enn poding.

Både Tanja og Per fastholdt en likestilling av eggcellen og sædcellens roller i befruktningen. Begge tenderte mot å bruke et medisinsk-vitenskapelig språk og framholdt at ideen med kjønnet formering er at man skal få genetisk materiale fra begge parter.

Slik sett blir det et spørsmål om heteroseksualitet kan være et implisitt og underliggende premiss for tanken om de likestilte kjønnscellene. Det ble på en måte antydnet i gruppeintervjuet med to lesbiske par der Nora, Tale og Claudia diskuterte hvordan de som lesbiske eventuelt kunne bli foreldre sammen med sine partnere:

Nora: (J)eg leste i et eller annet forskningsmagasin en gang, at det gikk an å gjøre om xy til xx eller motsatt, noe kromosomordning, men det er sånn de har fått til en gang (...). Men det blir for dristig igjen, det blir for ferskt. Men hvis teknologien en gang klarer også, maskiner putter inn et egg og så kommer det ut sædceller, slik at man får ordna dette her. Så er det interessant.

Claudia. Men jeg synes det blir for mye tukling, altså. Jeg skjønner tanken helt fantastisk altså, tenk deg en mix av oss også da [ser på Tale], men jeg er mer sånn at da begynner vi å tukle med det naturlige tenker jeg.

Tale: Men det gjør vi jo likevel egentlig da ...

Claudia: Nei, det er jo en eggcelle og en sædcelle. Men hvis du får en eggcelle til å bli en sædcelle så ...

Det var i og for seg ikke noe i denne passasjen som tilsa at sædceller og eggceller ikke ble forstått som likestilte i den forstand at de inneholder like mye arvemateriale. Men Claudia mente også at de ikke var utbyttbare fordi det ville innebære for mye tukling med naturen. Likestillingen besto for Claudia altså av en ”naturbestemt” komplementaritet mellom eggcellen og sædcellen.

Tanja, som var gravid, ga tidlig i intervjuet sin tilslutning til forestillingen om de likestilte kjønnscellene, men begynte senere å kritisere denne oppfatningen og viste at hun hadde et eget syn på dette:

*Intervjuer: Hva tenker du selv nå, i forhold til eggcellens og sædcellens betydning. Synes du de veier like tungt ... har de like stor betydning?*

Tanja: Nei (...). Det har nok vært en utvikling mot mer biologiske forklaringsmodeller (...). Jeg har en ide om at eggcellen har mer betydning. Jeg fikk meg et sjokk når jeg holdt på med biologi i fjor, og så leste jeg om kloning, og man så jo for seg en boom med kloning av amerikanske kjæledyr, men de ville ikke klone kjæledyrene sine fordi de ble ikke like. Selv om man tok ut da, alt det vi kaller arvemateriale, og klonet, så ble de ikke like, og det ble forklart med proteinene i eggcellen (...) jeg har ikke

alle detaljene, men da er det i hvertfall proteinene i den eggcellen som påvirker kromosomene på forskjellig måte. Så om du tar akkurat samme kromosommateriale i to forskjellig egg, så vil resultatet bli forskjellig fordi eggene i seg selv er uten arvemateriale, eller det vi kaller arvemateriale da, som er kromosomer, inneholder informasjon, som påvirker. Dette har jeg faktisk snakket med en venn om fordi jeg fikk det ikke til å stemme at ikke de ble like når de ble klonet, fordi alt det jeg har lest og hørt om arvemateriale er at det er kromosomene.

Tanja problematiserte hva det var som fikk lov til å falle inn under begrepet arvemateriale. Hun skilte mellom arvemateriale og ”det vi kaller arvemateriale”. Tanja viste her til såkalte ”maternal effects” som jeg omtalte innledningsvis og som er knyttet til samspillet mellom gener og proteinene i eggcellen. På denne måten forklarte hun at hun mente at eggcellen hadde mer betydning enn sædcellen ved å henvise til biologisk vitenskap. Dermed både utdypet og utfordret hun klasseromsversjonen om de likestilte kjønnscellene. Tanja var åpenbart kunnskapsrik i forhold til biomedisinske representasjoner av eggcellen, og hun var opptatt av denne kunnskapen i forhold til sin egen tilstand, ikke bare som gravid, men som en som planla å være eneansvarlig for det kommende barnet.

Et tilsvarende syn om at eggcellen alt i alt hadde en merverdi kom også til uttrykk i gruppeintervjuet med de to lesbiske parene. Av dem hadde Claudia barn med kjent donor, Tale med ukjent donor, Hilde med kjent donor, mens Nora ikke hadde født barn men var medforelder til Hildes barn.

*Intervjuer: Ville det vært annerledes å hente et egg hvis man hadde sæd?  
Har dere noen tanker om det?*

Claudia: Jeg kunne aldri tenke meg å gi fra meg et egg. Det har jeg tenkt over. Tanken er god, og jeg har veldig forståelse for folk som trenger det (...). Der tror jeg det er lettere for menn å gi sæd altså. De har millioner av dem, men jeg føler at det hadde blitt feil ...

Hilde: Jeg ville i alle fall ikke gjort det anonymt, jeg har ikke tenkt så mye på det, men det er det første jeg tenker, men sannsynligvis ikke i det hele tatt.

Claudia [Henvendt mot Nora]: Kunne du tenkt deg det, masse sånne små Noraer ...

Hilde: Men det har jeg tenkt på, tenk om Nora kunne gitt meg egg, så kunne jeg bært fram barnet, da ville jo det barnet preges av miljøet i magen min, min graviditet og mine graviditetshormoner. Det ville vært en interessant ting, men det gjøres jo ikke i Norge hvertfall.

Nora: Da kunne jeg fått barn uten å ha fått barn, jeg hadde ikke hatt noe mot å ha noen genetiske barn ...

Disse kvinnene uttrykte tidligere at sædceller og eggceller i en viss forstand var likestilte. Men selv om de var positive til sæddonasjon så var de kritiske til eggdonasjon, og Hilde refererte i likhet med andre informanter til "maternal effects". Når det kom til stykke, var ikke egg- og sædceller så likestilte. På samme måte som i intervjuet med Tanja ble dette begrunnet med henvisning til nyere biomedisinsk kunnskap. Oppfatningen om at eggcellen har større betydning hentet slik sett støtte i en form for vitenskapelig argumentasjon. I tillegg kan det se ut som at Tanja og de tre parene knyttet eggcellens betydning til egen biografi og egen konkret livssituasjon i forhold til å få eller ha barn.

Eggcellens merverdi ble uttrykt metaforisk i intervjuet med et tredje lesbisk par, Annlaug og Berit. De hadde lenge ønsket seg barn sammen og var inne i en prosess hvor de forsøkte å bli foreldre ved hjelp av anonym sæddonasjon ved Stork-klinikken i Danmark. Mens de tidligere argumentene for at eggcellen var mest verdt, og viste til forhold ved selve svangerskapet, formulerte Annlaug og Berit dette helt annerledes:

Intervjuer: Kan dere si noe om det er noen forskjeller mellom egget og sæden, kvaliteten, kan de for eksempel rangeres?

Annlaug: Ja, da vil jeg være egoistisk og sette egget øverst, jeg hvertfall.

Berit: Ja, sånn sier du det. For meg er det sånn at egget kan være månen eller sola, så er sædcellene alle planetene rundt. Er det ikke 14 dager siden vi var på hytta og så på måneformørkelsen, da tenkte jeg faktisk på det, for da ble månen helt knallrød, og da tenkte jeg at du ser ut som en eggcelle der du er. Og alle de voldsomme planetene som driver og beveger seg rundt henne, altså rundt månen.

Annlaug: Altså alle de tingene der er jo avhengige av hverandre, altså det er et samspill, men hvis man skal rangere så ville jeg satt egget øverst. Jeg har kanskje ikke noe god grunn for det, det er jo selvsagt helt avhengig av sædcella.

Berit: Jeg tror egget er størst. Jeg tror det er minst 10 ganger større.

Annlaug: Ja, minst, jeg mener altså vesentlig større, kanskje det er derfor det også havner øverst, altså på min liste.

Her ble det heliosentriske verdensbildet brukt som en allegori for å beskrive forholdet mellom eggcellen og sædcellen. Eggcellen var som sola i sentrum, den var størst, og den sto øverst. Dette må nærmest betegnes som en kosmologisk forklaring. Annlaug sa også at "jeg har kanskje ikke



noe god grunn for det” – og det er vel nettopp betegnende for kosmologiske sannheter at de ikke kan gi eksplisitte enkeltvise årsaker for tingenes sammenheng.

I klasseromsversjonen er egg- og sædcelle likestilte. Filosofene og familiesosiologen ga sin tilslutning til dette synet, samtidig som de påpekte og advarte mot politikernes forsøk på å mystifisere eggcellens status. De øvrige informantene var delt i spørsmålet. Noen, som Per, holdt fast på ideen om likestillingen. Andre, særlig kvinnene, argumenterte annerledes. De forklarte eggcellen som mer essensiell, som et kjernepunkt, og som å ha en privilegert posisjon i befruktningen eller i svangerskapet. Argumentene for at eggcellen betydde mer, ble i stor grad begrunnet med henvisning til biomedisinsk kunnskap. Flere av informantene kjente godt til klasseromskunnskapen, men de mente at det var kommet til nye vitenskapelige innsikter som endret grunnlaget for likestillingspåstanden. Annlaug og Berit i sekvensen over brukte derimot språklige argumenter som filosofen Frida nok ville betegnet som mystikk for å oppvurdere eggcellen. Imidlertid var det ingen av informantene som brukte den typen moralistiske argumenter som filosofene kritiserte lovgiverne for å ha brukt.

Familiesosiologen Siri tenkte at reguleringen av egg- og sæddonasjon kunne avleses som en slags kjønnskamp, eller også som seksualitetspolitikk, i den forstand at reguleringene forskjellsbehandler kvinnelig og mannlig infertilitet. For å utdype det kjønns- og seksualpolitiske aspektet ved eggcellens verditilskrivning, vil jeg vise til et intervju med et mannlig homofilt par som hadde fått barn ved hjelp av eggdonasjon. Uttrykte disse to mennene også en oppfatning om at egg- og sædcellen var likestilt?

### ***Det ekstraherte egget***

Bernt og Ola var fedre til to barn som begge var unnfanget i California ved hjelp av en eggdonor, en surrogatmor og sæd fra hver av de to fedrene. Barna hadde med andre ord samme genetrax, men forskjellig genitor og var båret fram av en ”gestational surrogatmor” som i et tvillingsvangerskap. At en surrogatmor er ”gestational” vil si at en og samme kvinne ikke både er eggdonor og surrogatmor, slik det er ved det som kalles tradisjonelt surrogatmoderskap. Både Bernt og Olav ønsket en gestational surrogatmor:

Bernt: Vi ønsket å gjøre en vri der, som gjør det litt lettere, som skaper en distanse, både biologisk og sosialt.

#### Artikkel 4

Mens det i Norge er slik at ”den kvinnen som føder barnet, er barnets mor”, er California den eneste amerikanske staten hvor to menn kan stå som fedre i barns fødselsattest. For Bernt og Ola innebar denne type fødselsattester at de kunne få utstedt pass og få innreise til Norge som foreldre til begge barna.

Bruk av eggdonor og surrogatmor bidro til å sikre Bernt og Ola et felles juridisk foreldreskap for de to barna. Samtidig mente de to at det også var sosiale og kulturelle grunner til at gestational surrogatsvangerskap var å foretrekke. Noe av dette kom til uttrykk da Bernt og Ola forklarte at de syntes det ville vært naturlig at de som familie hadde kontakt med surrogatmor, mens en kontakt med eggdonor ville bli opplevd som emosjonelt vanskelig og kompliserende for barna:

Ola: Det vil være enklere å forklare barna om surrogatmor. Hun var en person som tok vare på barna, og ga dem omsorg, i en periode da vi ikke kunne gjøre det. Det blir som å ha kontakt med en veldig tidlig dagmamma – eller nanny.

Formidlingsbyrået som de hadde brukt, anbefalte og tilrettela for kontakt mellom surrogatmor og de blivende foreldre, både under svangerskap, fødsel og videre. Mens det samme byrået var eksplisitte på at de ikke tilrådde eller tilrettela for kontakt mellom eggdonor og foreldre. Til tross for dette ønsket både Bernt og Olav å møte eggdonor og tok initiativ til dette på egenhånd, og Bernt forklarte dette ønsket slik:

Bernt: Det var ut fra å kunne danne seg et bilde av henne, og fordi vi syntes det var bra og kunne fortelle barna at vi hadde møtt henne, og kunne si at hun var en hyggelig og fin person, som vi har møtt. Vi kan ikke se bort fra at dette blir viktig for barna. Det kan til en viss grad sammenlignes med adopterte, og vi vet at for ca 30 % av disse er det viktig å kunne møte, eventuelt vite, noe om de biologiske foreldrene. Slik vi tenker det, var møtet en viktig del av å kunne lage fortellinger som kan fortelles til barna.

Både Bernt og Ola var veldig klare på at de hadde vært helt åpne overfor sine omgivelser om hvordan barna var kommet til verden, og hvordan de var kommet til dem. De ønsket også å være åpne overfor barna. Det skulle ikke ligge noen ”udetonerte bomber” i historien om hvordan de ble til.

De to ønsket altså ikke mer kontakt med eggdonor fordi de ikke så dette som ”naturlig”. Jeg sa i intervjuet at jeg ønsket å utfordre dem litt på dette og spurte om det kunne handle om at eggdonor kunne være truende; truende for forståelsen av det tosomme foreldrepåret:

Bernt: Det er nå en ting med de voksnes sak, men poenget er at det kunne by på komplikasjoner for barna. De kunne oppleve en slik kontakt som vanskelig emosjonelt. Og det ville egentlig bare virke forkludrende for alle parter. Dette handler om den kulturen vi lever i, og et samfunn som i stor grad vektlegger det biologiske. Vi må ta høyde for at barna skal leve i denne kulturen, og dette var en grunn til å møte donor. Det biologiske prinsipp er grunnnet i samfunnets behov, og er ut fra et samfunnsperspektiv praktisk fordi det på bestemte og absolutte måter utløser rettigheter og forpliktelser.

En ting var altså at det er kvinner som føder barn, men det burde ikke dermed være selvsagt at det er kvinner, eller til og med den samme kvinnen, som må fostre barna. Eller, slik Bernt oppsummerte det i én setning:

Naturen sier at kvinner føder barn, men det er kulturen som sier at en kvinne må fostre det barn hun har født.

Bernt og Ola var ikke spesielt opptatt av den vitenskapelige forståelsen av forholdet mellom egg- og sædcelle – om dette var likestilt eller ikke. Deres interesse var langt mer praktisk. Hvordan er det mulig å få til en befruktning når du har sædceller men mangler eggceller? Samtidig gir deres fortelling viktig informasjon om den kulturelle og juridiske representasjonen av henholdsvis eggcelle og sædcelle. Det var ingen tvil om at eggcellen kulturelt og juridisk ble oppfattet som viktigst, noe vi kan se både av kompleksiteten ved det sett av handlinger som Bengt og Ola hadde gjennomført og deres resonnementer rundt dette. Ikke minst gjelder det hvordan oppdelingen av forbindelsene mellom eggcellen og svangerskapet tenkes som en atskillelse mellom eggcellen og moderskapet.

Når egget ble ekstrahert fra sin vante sammenheng, bidro det samtidig til å tydeliggjøre hvilke elementer som bidrar til å konstituere eggets verdi, med andre ord hvilke sammenhenger egget verdimesig blir sett som en del av. Slik sett kan vi si at Bernt og Ola bekreftet det synet som mange av kvinnene presenterte, at i siste instans var eggcellen viktigst. Denne oppfatningen kan selvsagt knyttes til ”maternal effects”, men den framsto for Bernt og Ola først og fremst som en tydelig kulturell og juridisk realitet.

### **Eggcellens forbindelser**

Dette kapittelet har analysert en form for dialog med forskjellige vitenskaper omkring menneskelig reproduksjon og den relative betydningen av egg- og sædcelle. I utgangspunktet var jeg interessert i å studere hvorvidt allmennhetens syn var i tråd med de vitenskapelige oppfatningene på dette området, eller om det var forskjeller. Utgangspunktet var det jeg har kalt klasseromsversjonen, som ble hentet fra en mye benyttet lærebok i naturfag for femte klassetrinn i grunnskolen. Et springende punkt i denne versjonen var argumentasjonen for at egg- og sædcelle var like viktige, altså en form for likestillingsforståelse.

For å få et bedre bilde av hva slags kunnskapsdialoger dette kan inngå i, gikk jeg veien om et intervju med en gruppe humanistisk-samfunnsvitenskapelige eksperter. De støttet seg på klasseromsversjonen som vitenskapelig korrekt, men observerte samtidig at det eksisterte en politisk og kulturelt fundert asymmetri mellom eggcellen og sædcellen. Eggcellen inngikk i politiske reguleringer av foreldreskap og ble derfor forstått både som kjønnspolitikk og familiepolitikk. Eggcellen ble i deres framstilling et politisk-kulturelt objekt som var skapt av behovet for å påvirke og reflektere over sosiotechniske endringer som nye familiedannelser og nye reproduksjonsteknologiske muligheter. Ingen av ekspertene så det som relevant å gå inn på hvorvidt det *faktisk* var vesensforskjeller mellom eggcellen og sædcellen. I det filosofiske perspektivet ble eggcellen ikke representert som materie, men som et etisk objekt som burde være likestilt med sædcellen.

Familiesosiologen la i tillegg vekt på eggcellens materielle forbindelse til svangerskapet og til kvinnekroppen, formidlet gjennom det arbeidet som reproduksjonen krevde. Dermed var hun tettere på de kvinnelige lekpersonsinformantene som argumenterte for at når det kom til stykke, var eggcellen mest betydningsfull. Noen av disse viste til biologisk-vitenskapelige momenter men også til kulturelt inspirerte fortolkninger. Eggceller ble tillagt merverdi fordi de var større enn sædceller, de var færre i antall, de var vanskelig tilgjengelige og de ble formet av ”maternal effects”.

Informantene omtalte på forskjellige måter hvordan de relaterte sitt syn på eggcellen til egen livssituasjon, slik en kunne forvente ut fra integrasjons- eller domestiseringmodellen (Irwin & Michael 2003, Sørensen et al. 2000). Biomedisinske forståelser av menneskelig befruktning og reproduksjon ble brukt som argumentasjonsressurs når de kvinnelige lekfolksinformantene ville understreke eggcellens særlige betydning. Annlaug var mest eksplisitt

på dette da hun sa at ”hun vil være egoistisk” når hun skulle sammenlikne eggcellens og sædcellens betydning. I forhold til den tradisjonelle mistanken om kunnskapsunderskudd, er det viktig å understreke at lekfolksinformanter i dette materialet framsto som kunnskapsrike. De kjente klasseromsversjonen, men flere av dem hadde også skaffet seg mer kunnskap som de brukte som en indirekte kritikk av klasseromskunnskapen. Det gjaldt særlig dette med ”maternal effects” som var et hovedargument for oppvurderingen av eggcellen relativt til sædcellen.

I lekfolksgruppen var det bare Bernt og Ola som knyttet eggcellens merverdi direkte til sosiale og kulturelle fakta. De påpekte at eggcellens forbindelse til svangerskap, kvinnekropp og også moderskap legitimerte kulturelle påbud omkring foreldreskap som skapte store utfordringer for deres egen organisering av reproduksjon og familieliv. De to hadde en reell erfaring med hvor komplisert det faktisk var å kutte i eggcellens forbindelser til kvinnekroppen, og de påpekte hvordan eksisterende kulturelle representasjoner av eggcellen forfordelte menneskers muligheter til å bli foreldre. For Bernt og Ola var det klart at eggcellen hadde kulturell merverdi, selv om de skulle ønske det var annerledes.

Funnene i dette kapitlet understreker også Laqueuer (1990) og Martins (1991) poeng om at det er vanskelig å skille eggcellen ut som ren materie. Eggcellen forbindes for det første med en større kunnskapssammenheng, framfor alt biologisk og genetisk vitenskap. For det andre knyttes eggcellen til kvinnekroppen som materialitet. For det tredje forstås eggcellen som en del av et større kulturelt meningsystem som innbefatter men også overskrider de to førstnevnte forbindelseslinjene.

Dermed ble det jeg har kalt klasseromsversjonen av den menneskelige reproduksjonen som likestiller eggcellen og sædcellen, betvilt og utfordret av lekfolksinformantene. Den ble betvilt ved at eggcellen ble forstått som større, sjeldnere og sammenhengende med svangerskapet og kvinnekroppen, og utfordret av dem som rent konkret løsriver eggcellen fra sine vante forbindelser. Dette er grunnleggende sett i overensstemmelse med Wynnes (1996) funn om forholdet mellom lekfolk og eksperter, nemlig at det i konkrete situasjoner ofte forhandles om hvem som har relevant kunnskap. Lekfolksinformantene som vi har møtt i dette kapitlet, var ikke eksplisitt kritisk til ekspertise, enten den er biomedisinsk eller humanistisk-samfunnsvitenskapelig. Snarere var det slik at de var klare på sin rett til å gjøre egne vurderinger av vitenskapelig kunnskap og også til å se kunnskap i sammenheng med egne valg og egne livssituasjoner. Slik sett er funnene i dette kapitlet i overensstemmelse med resultatene i det

forrige kapittelet om lekfolks fortolkninger av og oppfatninger om klimaspørsmål og global oppvarming. I dialogene med vitenskap ser vi hvordan det er viktig for lekfolk å insistere på sin rett til selvstendige meninger, i god demokratisk ånd.

At kjønnscellene så vel som den menneskelige reproduksjoner er faktisjer, kan det ikke være tvil om. Natur og kultur var grundig blandet i forståelsesformene som er drøftet i dette kapittelet, slik det også var i det foregående.

### **Referanser**

Bakkeli, K. Gran, K. og Nordbakke, R. 1997. *Yggdrasil 5. Natur- og miljøfag for barnetrinnet*. Aschehoug

Bryld, Mette og Lykke, Nina 2002. Fra Rambo-sperm til æggedronninger: To versjoner av videnskapsfotografen Lennart Nilssons film om den menneskelige forplantning, *Kvinner, køn & forskning*, nr. 3.

Dirkes, M. and von Grotes, C. (red), 2000. *Between Understanding and Trust. The Public, Science and Technology*. Harwood Academic Publishers.

Gregory, J. and Miller, S. 1998. *Science in Public. Communication, Culture, and Credibility*. Basic Books.

Irwin, A. and Michael, M. 2003. *Science, Social Theory and Public Knowledge*. Open University Press. Maidenhead, Philadelphia.

Kvande, L. 2007. *Bilete av svangerskap – bilete av foster. Ultralyd-diagnostikk i norsk svangerskapsomsorg 1970-1995*. Avhandling innlevert for dr. art. – graden. HF- fakultetet, NTNU

Laqueur, T.1990. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.

Lie M. og Sørensen K. 1996. *Making Technology our Own. Domesticating Technology Into Everyday Life*. Scandinavian University Press.

Latour, B.1999. *Pandora's Hope. Essays on the reality of Science Studies*. Harvard University Press.

Martin, E. 1991. The Egg and The Sperm. How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. In *Signs*, Vol. 16, No. 3, 485-501.

Martin, E. 1994. *Flexible Bodies. The Role of Immunity in American Culture from the days of Polio to the Age of Aids*. Beacon Press. Boston.

Spilker, K. 2006. I slekt med far? Forhandlinger om farskap i genets tidsalder. I *Tidsskrift for kjønnsforskning*, nr 1-2.

Spilker, K. & Lie, M. 2007. Gender and Bioethics Intertwined: Egg Donation within the Context of Equal Opportunity, In *European Journal of Women's Studies*, issue 14 (4).

Sørensen K. et al., 2000. Against Linearity - On the Cultural Appropriation of Science and Technology. In Dirkes, M. and von Grotes, C. (red) *Between Understanding and Trust. The Public, Science and Technology*. Harwood Academic Publishers.

Wynne, B. 1995. Public understanding of science. I S. Jasanoff et al. (red.), *Handbook of science and technology studies*. London: Sage, s. 361-388.

Wynne, B. 1996. May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide. I S. Lash, B. Szerszynski og B. Wynne (red.), *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology*. London: Sage, s. 27-43.





## Appendiks

---

### ***Generisk intervjuguide***<sup>36</sup>

#### **Presentasjon**

Jeg arbeider nå med et forskningsprosjekt som er støttet av Norges Forskningsråd, under en avdeling som heter ”Etikk, samfunn og bioteknologi”. I vårt prosjekt skal vi undersøke folks forståelser av unnfangelse, svangerskap og slektskap.

Prosjektet handler ikke om å undersøke hva folk vet om disse tingene, og denne undersøkelsen er ikke noe kunnskapstest eller noen meningsmåling på noen måte. Hensikten med prosjektet er å kunne si noe om de sosiale og kulturelle betydningene rundt unnfangelse, svangerskap, farskap, moderskap og slektskap. Jeg er altså ute etter refleksjoner og tanker som du eller dere gjør dere rundt disse temaene.

Forståelser av familie og slektskap skal også ses i forhold til at det nå er kommet mange nye teknologier og nye praksiser i form av assistert befruktning; for eksempel sæddonasjon eller eggdonasjon.

Jeg vil minne om at du eller dere selv selvsagt må bestemme hva du/dere vil svare på, og hvor personlig du/dere vil velge å være i dine svar.

#### **Hvordan bor og lever du/dere selv i forhold til familie og slekt?**

---

<sup>36</sup> Denne intervjuguiden har fungert som en mal – og vært et dokument jeg har kalt ”standard intervjuguide”. Den har blitt bearbeidet i forhold til hvert intervju, i forhold til hva jeg har visst om informantens situasjon før intervjuet. Når det står generisk, så er det fordi denne guiden først og fremst utgjør et utgangspunkt for en samtale, og fungerer som en påminnelse om noen punkter jeg vil at samtalen skal innom.

Hvis du/dere bare kan si konkret: Antall barn/barnebarn, sivilstatus.  
Dette punktet er stort.

**Som dere vet er jeg opptatt av å snakke med dere** fordi dere har en spesiell historie/ en spesiell utfordring akkurat nå – eller er en familie som dere selv tenker på som utenom det vanlige...  
Dette punktet er også stort.

**Hvor er din informasjon og kunnskap kommet fra?**

Kan du si litt om de ulike stedene og måtene du har skaffet deg eller fått informasjon om hva som skjer i unnfangelsesøyeblikket?

Støttespørsmål:

Den første kunnskapen kom kanskje fra foreldre eller skole, i forbindelse med at man får søsken eller...

-skolen: blomsten og bien, kroppen min..

-foreldre: mor/far: Hva har de for eksempel sagt om hvorfor du ble som du ble?

-venner: Hvordan snakker dere sammen om hva som utgjør en familie, om egne barn, eller mine, dine, våre barn?

-litteratur: Lesing i forbindelse med svangerskap, ”Et barn blir til” o.l?  
Eller magasiner om helse, sunnhet og fruktbarhet

-media: magasiner som illustrert vitenskap, ukeblader, TV og radio, film?

-samlivspartner – hvilke tema har vært viktige når dere har snakket om unnfangelsen, eller når dere har snakket om å få barn?

**Hvis du skal prøve og si noe om hva som bestemmes i unnfangelsesøyeblikket?** (Hjelpespørsmål: Er det Kjønn, IQ, hårfarge...)

Blir et barn til ved unnfangelsen, eller det for eksempel i løpet av svangerskapet, eller ved fødselen?

En ting er hva man tror man vet, kunnskapsmessig, om disse tinga, og om hva som blir til når, men kan du si litt om hva du har opplevd og erfart omkring disse temaene, når ble dine barn til? Når ble ditt eldste barn et barn, ved unnfangelse, ved fødsel, når begynte du å tenke på barnet som en person?

Har du opplevd at du har endret perspektiv på disse tingene (hvordan mennesket blir til)?

Fra du var ungdom til du ble voksen, eller i løpet av de siste 15 årene – som voksen?

Tror du du selv ser annerledes på hva som omfattes av unnfangelsesøyeblikket enn dine foreldre gjør/gjorde?

### **Lovendringer.**

Jeg vil nå komme inn på noen aktuelle lovendringer. Jeg vil først presentere disse for deg/dere, og så vil jeg høre hva du/dere tenker om disse endringene.

- 1) I April i år ble barneloven endret, i forhold til at man nå i langt flere tilfeller kan ta i bruk DNA-testing for å fastsette farskap. Mens det tidligere måtte være enighet mellom berørte parter om bruk av DNA test, kan nå mor, eller en potensiell far – eller barn over 18 år – krever DNA test for å få avklaring i en farskaps sak.

Hva synes du/dere om dette?

Vil du si at det representerer en viktig endring?

Eller har du noen tanker om/hvorfor dette er en utvikling i riktig retning – eller i feil retning?

- 2) Den andre lovendringen jeg vil presenterer er ennå ikke vedtatt, og gjelder hvorvidt vi skal fortsette ordningen med anonyme sæddonorer. Flere politikere har nå pekt på at denne ordningen bør opphøre fordi barn har rett til å vite hvem som er deres biologiske far,- og at denne retten er viktigere enn donors rett til anonymitet?

Hva synes du om dette forslaget til lovendring, hva vil bli de viktigste argumentene for og mot – slik du/dere tenker det?

Kjenner du noen, og nå spør jeg selvsagt ikke etter navn eller relasjon – som blir berørt av disse endringene, og vet du i så fall hva som har vært deres situasjon og dilemmaer?

- 3) Sæddonasjon er altså tillatt, mens eggdonasjon er forbudt. Dette er foreløpig ikke aktuelt å endre. Det er likevel mulig å reise utenlands for å få eggdonasjon, og det bor i dag en del barn i Norge som er unnfanget ved hjelp av eggdonasjon.

Synes du/dere det er forskjell på sæddonasjon og eggdonasjon? Hvorfor tror du/dere disse praksisene er regulert ulikt? Hva ville være deres egne

refleksjoner hvis dere skulle velge en av disse to formene for assistert befruktning?

### **Hverdagstematiseringer**

I de siste åra er begreper om gener tatt stadig mer i bruk. Ord som genmanipulering, gen-kart, gen-terapi dukker stadig opp. I dette prosjektet er vi opptatt av gener slik det knyttes til kjønn og reproduksjon – altså til mor og far, familie og slektskap. Og da ønsker jeg at du kan tenke over:

I hvilke sammenhenger i din hverdag snakkes det om/ kunne det bli snakk om: gener?

det vil si: Sammen med hvem? På hvilke steder? Og i forhold til hvilke tema?

### **Familiemønstre**

På hvilke måter betyr det noe å være genetisk beslektet, å ha samme gener? Kunne du gi et eksempel på hvordan genene har vist seg i din familie?

Her håper jeg på noen historier, er ute etter konkrete fortellinger, det betyr at jeg kan sette av tid til dette punktet, spørre omkring barn og barnebarn.

### **Refleksjoner avslutningsvis**

Slektskap består av blodsbånd så vel som sosiale bånd. Hvilke refleksjoner gjør du deg i forhold til betydningen av disse to aspektene ved slektskap? Hva er det som finnes, 'ligger i genene'? Tror du det som 'ligger i genene' påvirkes av omgivelser og sosiale sammenhenger rundt for eksempel?