

Hellig anoreksi Sult og selvskade som religiøse praksiser. Caterina av Siena (1347-80)

PSY
KOL
OGI

Helgenen Caterina av Siena (1347-80) døde trettitre år gammel av mangeårig næringsvegring. Hennes praksiser kan forstås som en manipulering av kroppen med en ambisjon om å stige til himmel. Dagens anorektiske praksiser kan forstås som en manipulering av kroppen for å stige i selvvurderingen.

TEKST

Finn Skårderud

PUBLISERT 1. april 2008

ABSTRACT:

Holy Catherine of Siena (1347-80) was canonized partly due to her excessive fast. For years she was, according to the historical sources, nourished only by the Lord's Supper. She died thirty-three years old of emaciation and malnutrition. She is a central figure among *holy anorexics* in the late Middle Ages. This paper presents a brief biographical sketch as a fundament for discussing how self-starvation and self-harm as bodily practices may be understood respectively with reference to the social and religious contexts of the Middle Ages, and with reference to contemporary psychological contexts. Using a phenomenological approach, there is an emphasis on both similarities and differences. The paper proposes a basic community in psychological functioning, with particular emphasis on interactions of body and mind. Whilst there are obvious differences in ascribed meanings to bodily behaviours, the holy anorexic could legitimize her extreme fasting practices, asceticism and by referring to God. This was not only culturally accepted, but also admired and later sanctified. The modern person with anorexia legitimizes her practices by referring to herself and one's self-esteem. And she is interpreted by modern psychology, which emphasizes the loss of self-control over emotions and cognitions concerning body, shape and weight. In such a context, she is not only lonely, but also a pathological sufferer. In a historical perspective the saint becomes a patient.

Keywords: Anorexia nervosa, eating disorders, biography, qualitative research

Artikkel 1, essayserien Sult – biografiske essays om kropp og tegn'. Takk til Catherine Månnum Andersson, Else Margrethe Berg, Per Johnsson, Jorun Solheim og biblioteket ved Høgskolen i Lillehammer.

Jeg hadde ingen Smærte, min Sult hadde stumpet den av; i dens Sted følte jeg mig behagelig tom, uberørt av alting omkring meg og glad over å være uset av alle. Jeg la

*Benene op paa Bænken og lænet mig bakover, saaledes kunde jeg bedst føle
Avsondrethetens hele Velvære.*

Knut Hamsun: *Sult*

Dominikanerbasilikaen i Siena ble bygd på tolvhundretallet, men fikk etter hvert navn etter byens helgen Caterina av Siena. I det store kirkerommet er hennes hode utstilt. Kroppen ligger i Roma. At hode og kropp er adskilt, kan betraktes som en historisk kommentar til hennes eget komplekse forhold til det å ha en kropp og å være en kropp. Hun foraktet sin egen kropp, og distanserte seg således fra den. Samtidig var det *som kropp*, gjennom selvsult og selvskade, at hun fikk status som en hellig kvinne og en *åndelig* leder.

Historien om Caterina er en grenseløs historie. Hun overdrev svært mye av det hun kom i befatning med. Det gjaldt faste, fromhet, oppofrelse og selvtukt. Hun døde trettitre år gammel av mangeårig næringsvegring. Selve tallet trettitre kan peke i retning av et iscenesatt selvmord. Jesus døde på korset trettitre år gammel, og Caterinas store forbilde Maria Magdalena fastet i trettitre år. Ved dødsleiet hadde hun rundt seg en krets av beundrere. Allerede i sin samtid og nære ettertid ble hun av mange oppfattet som en helgenaktig skikkelse. Og hun ble snart kanonisert, og er i dag medhelgen til Frans av Assisi. I 1970 gjorde paven henne til Doktor av Kirken med samme status som Thomas Aquinas, og i 1999 ble hun europeisk helgen. Hun er forfatterinnen av verket *Dialoghi* (engelsk utgave 2007), som ble lest av både paver og regenter. Det er skrevet en rekke helgenbiografier om henne, og Sigrid Undsets aller siste bok ble hagiografien over Caterina. Den ble utgitt først to år etter hennes død i 1949 (Undset, 1951; Slapgard, 2007).

Caterina var et forbilde for mange av sine samtidige, og hennes fastebesettelse og kroppspraksiser ble imitert av etterfølgende søstre. Den europeiske middelalderkulturen har smerte og lidelse som sentrale ingredienser, ikke minst begrunnet med imitasjonen av Kristi lidelser, *imitatio Christi*. Det hellige er knyttet til det vonde og det vemmelige (Sky, 2004). En av Caterinas mest radikale etterfølgere i Italia er Sankt Veronica, opprinnelig døpt som Orsola Guiliani (1660–1727). Ved siden av å sulte seg og kaste opp regelmessig, gjorde hun rent i klosteret ved å slikke gulvene og veggene med tungen. Når tungen ikke ble brukt til slike aktiviteter, lå den ofte i press under en stein. Hennes føde var i perioder fem appelsinsteiner, til minne om Kristi fem stigma. Veronica ble «bedre». Hun modererte sin anorektiske atferd, men veien til mer næring gikk via en meny av katteoppkast, hårdotter, blodfylte igler, biller, mark, døde mus og edderkopper med spinn (Bell, 1985). Og i dag er Caterina av Siena en anorektisk heltefigur i den såkalte Pro-Ana-kulten; en fortrinnsvis internettbasert aktivitet for å fremme og legitimere anorektisk og spiseforstyrret atferd. Men både i hennes samtid og nå i dag finner vi alternative fortolkninger. I hennes samtid vurderte enkelte det som at hennes overdrevne askese var i meste laget, og at den egentlig var innstiftet av Djeveren selv. I dag fristes vi til å fortolke hennes spisevegring og selvskading som en førmoderne variant av dagens kliniske tilfeller.

Denne artikkelen vil presentere et biografisk riss av Caterinas liv, og anvende dette som et kasuistisk grunnlag for å diskutere fenomener omkring selvsult og selvskade som både verdslige og religiøse praksiser. Caterina av Siena er valgt ut som eksemplarisk case i denne essayserien, da høymiddelalderen fra det trettende til det sekstende århundre er den perioden i vestlig kultur der kvinner *i likhet med i dag* i epidemisk omfang benyttet kontrollen av appetitten som en vital kommunikasjon om seg selv og med seg selv. Det dreide og dreier seg ikke bare om enkeltindivider, men om gjennomgripende kulturer. I middelalderen var fasten ikke minst en *feminin, religiøs* ytring mer eller mindre over grensen til *det mystiske*. I dag er slike aktiviteter ikke minst en *feminin, sekulær* ytring mer eller mindre over grensen til *det patologiske*. Overgangen fra middelalder til modernitet betyr at helgenen risikerer å bli pasient.

I dette essayet vil Caterina av Sienas vita bli brukt som et hermeneutisk springbrett for å diskutere mulige interaksjoner mellom kropp, sinn og kjønn og kultur. Diskusjonen vil dels forholde seg til middelalderens religiøse figurer, forsøkt beskrevet ut fra sin egen samtid, og den vil dels forholde seg til anorektiske figurer (Raimbault & Eliacheff, 1989), forstått ut fra vår samtids psykologiske kontekster. Og de to epokene kan belyse hverandre.

Hellig anoreksi

Caterina er her beskrevet som en representant for *hellig anoreksi*. Den amerikanske historikeren Rudolph M. Bell har i boken *Holy anorexia* (1985) prestert førsteklasses sosialhistorie ved å undersøke *vitae* og asketiske praksiser hos 261 italienske nonner, som alle er kanoniserte og respekterte som katolske helgener. De fleste kom fra regionene Toscana og Umbria. Dette var kvinner som både var kontroversielle og oppmerksomhetsvekkende i deres tid, og som for en stor del demonstrerte sin hellighet ved å faste og sulte. I flere tilfeller førte den ekstreme askesen til døden. For om lag en tredel av disse kvinnene finnes det ikke tilstrekkelig kildemateriale, men Bell konkluderer med at om lag halvparten av de resterende 170 kvalifiserer for hans betegnelse hellig anoreksi. Bell etablerer klokkelig et selvstendig begrep om deres anorektiske praksiser, for å markere at den moderne medisinske diagnosen *anorexia nervosa*, som ble etablert på 1870-tallet, ikke kan overføres direkte til en middelalderkontekst. Anoreksi er nettopp omfattende beskrevet som en tilstand som er kulturelt følsom både i frekvens og tilskrevet meningsdannelse, og forstått som *et kulturbundet syndrom* (Yap, 1951; Herzold, 2001). Det er således hensiktsmessig å fortolke selvsult og former for selvskade innenfor sine egne kulturelle kontekster (Di Nicola, 1990 a, b; Nasser, 1997; Skårderud, 2004).

Bell studerte helgenenes *vitae* i håp om å kunne si noe om dem som gruppe. Den hellige anorektikeren var oftest av god eller meget god familie. Hun var som regel et spesielt barn. Hun kunne være den eneste overlevende eller den siste i søskenflokk. Hun var alltid høyt elsket. Og hun viste tidlige tegn på ekstraordinært sterk tro. Foreldrene støttet gjerne opp omkring dette i begynnelsen, men kjempet ofte imot når de så at askesen ble grenseløs. Spisevegringen fungerte ifølge Bell ofte ikke bare som avvisning

av jordisk næring. Det var også en avvisning av familien. I flere av de livsløpene Bell presenterer, var det familiekonflikter omkring arrangerte ekteskap.

I tillegg til spisevegring gikk den hellige anorektikeren ofte løs på sin kropp for å tukte og krenke den. Milde former bestod i å klippe av seg håret og bære filler. Det beskrives også mer radikale handlinger som å kutte seg i ansiktet, brenne seg, stikke sølvnagler i brystene og å gå med trettitre skarpe steiner i skoene, en for hvert av Kristi leveår.

Kilder

Bells arbeid fra 1985 om de hellige anorektikere er en sentral kilde i denne presentasjonen. Det er også Caterinas egne skrifter gjengitt i *Dialoghi* (2007). Det finnes også en rekke helgenbiografier, såkalte hagiografier, men de fleste av disse baserer seg igjen på det sentrale verket skrevet av hennes egen skriftefar Raimondo av Capua i tiåret etter hennes død (Raymond of Capua, 2003). I presentasjonen av Caterinas liv i dette essayet er denne første helgenbiografien en hovedkilde. Han ble Caterinas åndelig veileder i 1374, og deres forhold beskrives som intenst, med lange og inngående teologiske og personlige diskusjoner om hennes ekstraordinære erfaringer. På grunnlag av sine notater skrev han en *legenda*, ikke minst med tanke på at hans verk kunne være et kildegrunnlag for hennes sannsynlige kanonisering som helgen. Raimondo av Capuas biografi består av tretti kapitler, hvor det syttende i sin helhet er viet hennes spisevaner.

Et annet sentralt kildeverk er Caroline Walker Bynums bok *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women* (1987, norsk utgave 2003). Denne har allerede rukket å bli en klassiker i skjæringsfeltet mellom religionsvitenskap, sosialantropologi og idéhistorie. Bynum kommenterer selv i forordet til sin bok komplementariteten til Bells bok. Hun beskriver ham som mer kvantitativ og psykologisk i sine fortolkninger, mens hun er mer kvalitativ og anvender en fenomenologisk tilnærming til matens rolle i kvinners liv i en spesifikk historisk epoke. Og Bynum har ikke minst et eksplisitt kjønnsperspektiv. Vi erfarer gjennom våre kropper. Mennesket er gjennom sin kropp alltid et kjønnnet vesen, og derfor er erfaringer er alltid kjønnete. Som det vil komme tydelig frem i denne presentasjonen av Caterina av Sienas kroppspraksiser, er middelalderaskesen et meget godt eksempel på hvordan kjønnsspesifikke kontekster definerer erfaringene, det vil si forskjellene på å være kvinne og mann.

Vita

Caterina ble født i dødens år 1347. Pesten brøt ut, og Siena ble ekstra hardt rammet. Hun var datter av ullfargeren Giacomo Benincasa og hans hustru Lapa. Barndomshjemmet er fortsatt bevart i Sienas sentrum, og er i dag ombygget til et oratorium. Familien Benincasa var gode borgere med god økonomi. Faren drev sin fargervirksomhet med hjelp av flere av sønnene. Som vi skal se, inneholder Caterinas oppvekst flere av de karakteristika som Bell beskrev som typiske for hellige anorektikere. Lapa var om lag førti år da hun prematurt fødte tvillingene Caterina og Giovanna. De var henholdsvis

barn nummer tjuetre og tjuefire. Om lag halvparten av alle barna var allerede døde. Giovanna ble satt bort til en amme, mens Caterina ble ammet av moren. Giovanna døde raskt, mens Caterina ble et sterkt barn. Lapa fortalte senere til Raimondo av Capua at hun som regel hadde måttet avvenne sine barn tidlig da hun raskt etter fødselen ble gravid på nytt. Med Caterina ble det annerledes. Hun ble ikke avvent før etter ett år. Caterina kom flere ganger selv tilbake til sin posisjon som et favorisert barn og til de forpliktelser hun mente hørte med til å være *en utvalgt*. Det å være den foretrukne betød for Caterina at hun var den overlevende som levde i stedet for andre. Da hun var om lag to år, fikk hun en søster som ble kalt Giovanna etter den avdøde tvillingsøsteren.

Caterina var ikke gamle barnet før hun begynte å vise sine særegenheter. I sine egne skrifter og i sitt virke posisjonerer Caterina seg som en mystiker ved å hevde en privat relasjon til Gud. Hun påstår at hun hadde sin første visjon av Kristus fem–seks år gammel. Han smilte til henne, velsignet henne og etterlot henne i ekstase. Sju år gammel avla hun kyskhetsløftet. Det var ikke uvanlig at små jenter gjorde slikt, men det var mer uvanlig at man faktisk holdt sitt løfte når man ble voksen. Som jomfru ønsket hun å unngå mange av de bekymringene og gledene som tok mye av morens og søstrenes tid og tanker. Hun bad til sin himmelske brudgom Kristus og hans mor jomfru Maria om at de måtte hjelpe henne til å holde seg ren og fri for flekker på kropp og sjel.

Foreldrene var bekymret over at datteren ikke brydde seg om sitt utseende etter hvert som hun nærmet seg kjønnsmodningen. Etter senesisk tradisjon var man gifteferdig ved tolvårsalderen. De estetiske kodene den gang sa at man skulle sminke seg og helst ha bleket hår som ble krøllet. Hun var ikke det grann ivrig etter å vise seg skjønn for menn, eller å forberede seg til bryllup. Fra læreguttene som bodde i huset deres, flyktet hun «som om de skulle vært slanger». Lapa forsøkte å utnytte Caterinas sterke kjærlighet til storesøsteren Bonaventura. En kort stund kunne det det også se ut som om Bonaventura lyktes med å gjøre Caterina mer lydige overfor moren. Den tålmodige storesøsteren nådde delvis frem der moren bare hadde forsterket uviljen. Bonaventura forsøkte å få søsteren til å forstå at å gjøre seg selv vakker, ikke er å mishage Gud. Og i et par år var Giacomo og Lapa beroliget.

Så ble Caterinas verden kastet om. Bonaventura døde i barsel. I Caterinas øyne døde hun som følge av de jordiske gleder moren ustanselig oppmuntret henne til gjennom å ivre for ekteskapet. Raimondo av Capua beskriver hvordan hun anklager seg selv for Bonaventuras død. Hun anklaget seg selv for at det var hennes flørt med det verdslige som hadde brakt Guds vrede over henne ved å ta fra henne det kjæreste hun kjente. Raimondo av Capua setter hennes opplevelse i samme kategori som da hun var spedbarn og fikk leve mens tvillingsøsteren døde. Nok en gang levde hun i stedet for en annen.

Før det var gått ett år, døde også Giovanna, den yngre søsteren som «erstattet» tvillingsøsteren. Hos Caterina utløste dette mer sorg og skyldfølelse. Foreldrene forsøkte enda sterkere enn før å fremme giftermål, og Bonaventuras enkemann var den åpenbare kandidaten. Han var en velansett mann, en fager og betydningsfull politiker innenfor samme fraksjon i bylivet som Benincasa. Men Caterina ville ikke ha noen

annen brudgom enn Kristus. Hun kjempet nå på to fronter, med sin Gud og med sin familie. Hun var seksten år og stor nok til å ta ansvar for sine synder. Prisen for hennes synder var hard, men ikke for hard – hard bot og soning og ensomhet. Hun gjorde seg selv til en festning, og bestemte seg for ikke å ha særlig mer med verden å gjøre. Hun tok fatt på et omfattende regime med faste og kroppslig selvtukt.

Et familiedrama

Søsteren Bonaventura hadde vist seg som en handlekraftig kvinne mens hun levde. Hennes mann hadde vist lite sympatisk oppførsel. Men gjennom å starte en sultestreik fikk hun ham på bedre tanker. Bonaventura hadde således lært Caterina om fastens makt i nære relasjoner. Familiekrigen tiltok i årene etter søsterens død. Med støtte fra sin skriftefar, for å markere at hun stadig ønsket det jomfruelige livet, klippet Caterina «med jubel» av seg sitt lange hår helt inntil hodebunnen. Etter å ha prøvd med det gode, med overtalelser, godsnakk og lempe, tydde foreldrene og brødrene etter hvert til trusler, straff og fysisk vold. Men de var uverdige motstandere for den ukuelige. Når de straffet henne med kjøkkenarbeid, takket hun dem. Hun takket også da moren kastet seg korporlig over henne i raseri. De tok fra henne rommet hennes. Men hva skulle hun med et eget rom, når hun kunne lage sitt indre bønnekammer? Hun gjorde selv det som hun senere rådet Raimondo av Capua til når han hadde verdslige bekymringer: «Bygg en celle i ditt sinn, som du aldri kan flykte fra.» Hun lukket seg, og det var vanskelig å nå inn til henne.

Alt det truende de måtte finne på, snudde hun til sin egen fordel, samtidig som hun erklærte dem sin store, store kjærlighet. I sin indre celle i sinnet gjorde hun sin far til en representasjon av Jesus, Lapa var jomfru Maria, og brødrene var apostlene og disiplene. Og å tjene dem ydmykt ble en mulighet for spirituell glede og vekst. Jo større lidelse, desto større triumf.

Dette spillet uten ende fikk sin ende fordi foreldrene ikke klarte mer, og de ga seg. Faren Giacomo sa til henne: «Gjør som du ønsker, og som Den Hellige Ånd pålegger deg.» Hun fikk tilbake rommet sitt, hvor hun ifølge faren kunne «piske seg selv så mye hun ønsket», og fikk være i fred med sine bønner og sin ekstreme askese. Konen og sønnene befalte han: «Ingen skal plage min søte datter; ingen skal på noe vis forsøke å hindre henne; la henne tjene sin Brudgom som hun selv ønsker og uopphørlig be for oss.»

Å skade seg selv

Fasten ble gradvis mer og mer ekstrem. Hun påla seg selv et taleforbud som varte i tre år, mens hun fortsatt levde i familiens midte. Hun kledde av seg hestetaglskjorten og erstattet den med en jernlenke som var så stram om hoftene at den skar seg inn i huden. Hun bar lenken helt til slutten av sitt liv. Hun sov på en trebenk med en stein til hodepute, og forsøkte å venne seg av med å sove. Tre ganger om dagen svingte hun stållenken over sin kropp; en gang for sine synder, en gang for de levende og en gang for de døde. Hver omgang varte i halvannen time. Naturlig nok mistet hun kroppsvekt og ble svakere. Moren Lapa klorte seg opp og rev ut sitt hår i fortvilelse over det pågående

og langtrukne selvmordet. Hun respekterte ikke sin manns ordre og forsøkte å stanse sitt barn fra helt å ødelegge seg selv. Hun tok henne inn til seg om natten, men i morens seng la Caterina en skarp trepinne under lakenet, slik at smerten skulle holdes ved like.

Caterina var på denne tiden nedtrykt. Hun gråt mye og følte seg sterkt plaget av onde ånder. Hun opplevde så en styrkende visjon av Sankt Dominik, og ønsket å slutte seg til dominikanernes klosterorden. Dette utløste ny fortvilelse hos moren. Lapa forsøkte seg igjen med en avledning, og tok med seg sin datter til termalbadene i Bagno Vignoni for å forsøke å fremme helsen. Dette ble imidlertid ikke den helseboten moren hadde håpet på. I stedet søkte Caterina seg til oppkommene hvor vannet var aller varmest og skåldet seg selv.

Etter kort tid ble Caterina meget syk. Hun fikk voldsomme utslett, smerter og høy feber. Det var forventet at hun skulle dø. Lapa forsøkte med kjærtegn og kjærlighet å trøste det syke barnet sitt. Og hun sa seg villig til alt. Sykdommen kom således meget beleilig for Caterina. Lapa gikk til de dominikanske botssøstrene og fikk overtalt dem til å ta imot datteren. I løpet av få dager ble Caterina helt frisk, og til de siste unyttige innvendingene fra moren tok hun på seg den svarte og hvite nonnehabitten.

Botssøsteren

Caterina hadde valgt *mantellatene*. Dette var dominikanernes tredje og laveste orden, som for det meste besto av gifte kvinner som levde et halvklosterlig liv. De levde i verden, men ikke for verden. Bell (1985) viser til at flere biografier har undret seg over hvorfor hun valgte å forbli i hjemmet i stedet for å kunne dyrke sin Gud i ro og fred i klostercellen. Én fortolkning er at det var på ordre fra den hellige Dominik i en visjon at hun skulle gå til mantellatene. En annen er at hennes overdrevne ydmykhet ikke kunne tillate henne mer enn det laveste. Det kan også ha handlet om kirkepolitikk, og Caterina var kanskje mer ærgjerrig enn ydmyk. Kirken var splittet med paveseter både i Avignon og i Roma, og Caterina viste seg snart å ha store ambisjoner om å forene kirken. Hennes valg om å kunne virke i det verdslige kunne således ha taktiske motiver. Og det er heller ikke så sikkert at hun hadde blitt tatt så vel imot i klosteret. Man så med skepsis på dem som overdrev askesen. Dels kunne de mistenkes for så vel forfengelig som djevelske streker. Og som mer eller mindre pleietrengende kunne askesens ekstremister bli en belastning for fellesskapet.

I familien må hun ha vært en stadig hellig provokasjon. Med henvisning til nestekjærligheten ga hun uten å spørre bort fra familiens matlager. Hun ga bort de beste skjortene til faren og brødrene. Hun krevde ingen ting selv, men var kostbar i form av gods og gull som forsvant fra hjemmet. Ved at hun ble hos familien, ble hennes avvisning av dem sterkere. Hun tok ikke imot deres mat, med henvisning til at det var dekket et himmelsk bord for henne hos hennes egentlige familie.

Å spise Gud

Etter å ha blitt en mantellata avsto Caterina gradvis mer og mer fra mat. Etter en stund levde hun bare av nattverdsmåltidet alene, skriver Raimondo av Capua. Hun fant ikke

næring i jordisk mat, og søkte den i stedet fra det hellige nattverdsbrødet, Guds legeme, som hun stort sett mottok hver eneste dag. Hun drev fasten og forsakelsen lenger enn ørkeneremittene. En slik atferd var problematisk, ikke minst med tanke på at en slik sultekunst kunne bli oppfattet som djevlesk både av hennes geistlige foresatte og hennes medsøstre i klosteret. Var overdrivelsen til ære for Gud, eller var den snarere et uttrykk for en grandios forfengelighet; en som ville fremstille seg som bedre enn andre? Mange kirkelige menn oppsøkte henne og testet henne. Det var velkjent at en del sultende løy om hvor lite de klarte å ernære seg av. Men Caterina klarte å overbevise de fleste.

Hennes skriftefar fryktet likevel skandale og påbød henne å spise. Hun forsøkte angivelig å adlyde. Men ikke ukjent fra vår tids anorexia nervosa sa hun at hun ikke *kunne*. Hun beklaget seg over sin manglende evne, og ba om at hun måtte bli kvitt denne «svakhet», *infermita*. Det hun fikk i munnen, kastet hun opp igjen, og hun fikk voldsomme magesmerter. Smertene tok hun imot som en ny botsøvelse. Da døden nærmet seg, måtte skriftefaren Raimondo av Capua gi opp, slik foreldrene hadde gitt opp i mange sammenhenger; og han ba henne heller å slutte med forsøkene på å spise. Det var kanskje bedre å dø av faste enn av å spise – og så la Den Hellige Ånd ordne resten.

Caterina fikk gradvis et ry både for sin fromhet og for sine undere. I begge sammenhengene står *maten* helt sentralt både som metafor og som noe konkret. Det ble trukket sammenligninger mellom hennes undere og lignelsen om da Kristus mettet fem tusen. Mirakuløs bearbeidelse av føde ble et aldri så lite spesialfelt for den spisevegrende. I hennes mirakel i Alessia var underet trefoldig: Skjemt hvete ble frisk, melet laget mer brød enn det skulle, og brødstykkene selv ble mangfoldiggjort. Og kvinner som hadde mistet brystmelken, fikk den tilbake ved Caterinas hjelp.

Hun benyttet seg av vin og mat som ledd i kureringen av de syke. Hun drev ut djevler ved hjelp av å drikke. Hennes omsorg for de fattige gikk mye ut på å varte opp for dem, på underlige tider av døgnet. Men det er også hos Raimondo av Capua beskrevet at hun ved noen anledninger nærret seg av sine pasienter. Hun drakk flere ganger pusset av en pasients verkende sår. Hun sa til Raimondo: «Så lenge jeg har levd, har jeg aldri smakt søtere eller mer utsøkt mat og drikke». Og hun sugde i seg spyttet fra en døende kvinne med surklende bryst. Disse episodene er beskrevet som et vendepunkt i hennes spiseforstyrrelse. Etter dette kunne hun ikke fordøye vanlig mat. Hun nøt puss og nattverd.

Pavepolitiker

Fra å være datter gikk hun over til å oppfatte seg som Mamma. Hun dikterte sine åndelige erfaringer til sekretærer. Hun ga råd til konger og dronninger enten de hadde bedt om det eller ei. Hennes livs tragedie var pavedømmets oppløsning og eksilet i Avignon. Hun viet store deler av sitt liv til å samle kirken. Hun ble en reisende i kirkepolitiske fredsmeklinger. Men hennes politikk slo feil. For en gangs skyld lyktes hun ikke, og konflikten i kirken ble kanskje snarere forsterket av hennes mislykkede

bidrag. Caterina tålte i liten grad nederlag, og hun ble sterkt psykisk nedbrutt av dette. Som en siste kraftanstrengelse av fromhet sluttet hun å drikke vann i januar 1380. Heller ikke det hjalp, og etter en tid sluttet hun denne ekstreme fasten. Men det var for sent.

Dødens drama

Caterinas liv kan sees som en bestrebelse så fullkommen at den ikke var til å overleve. Slik det berettes om hennes død, ble denne en iscenesettelse av avslutningen på et liv i oppgivelsens og de kulinariske metaforenes tegn. Hennes disipler var til stede og hørte hviskningene fra sin *mamma*, som også i dette øyeblikket gjorde oppmerksomhet på sin syndighet og sin ringhet. Hun ble ved å tilbe krusifikset, mens hun henvendte seg til Lapa og ba om morens tilgivelse. Hun ba for kirken, for paven og sine barn. Sigrid Undset (1951) skriver at «hun bad med så inderlig kjærlighet så disiplene syntes, ikke bare hjertene deres, men selve stenene måtte briste». «Elskede, du kaller på meg, jeg kommer. Ikke ved noen egen fortjeneste, men ved din miskunn, i kraften av ditt blod.»

Jomfruen gjorde korsets tegn og ropte ut sin mest livskraftige metafor for livet med Kristus (Undset, 1951): «Blod, blod ... Far, i dine hender overgir jeg min ånd.» Og hennes ansikt skal ifølge Raimondo av Capua ha strålt av ømhet og lykke, som en engels. Det var den 29. april 1380.

Caterina ble jordfestet på kirkegården ved Santa Maria Sopra Minerva i Roma. Undere fortsatte å skje etter botssøsterens død. Etter noen år lot Raimondo av Capua liket flytte til en grav inne i kirken. Hodet var blitt skilt fra kroppen. Hodet ble satt inn i et relikviegjemme, en forgylt byste av bronse, og senere ført til Siena. Relikvien ble båret til stor jubel og i høytidelig prosesjon gjennom byen og til dominikanerkirken. Etter bysten fulgte mantellatene og en gammel kone. Det var Lapa.



KROPPENS GRAV: Graven til St. Caterina av Siena ligger under alteret i den dominikanske kirken Santa Maria sopra Minerva i Roma. Kroppen ligger her, hodet er utstilt i Siena. Fremstilt av

Lapa Benincasa ble åttini år gammel, og på sine eldre dager også en kilde for Raimondo av Capuas biografi. Hun rakk å se slutten på sin families velferd og lykke. De fleste av barna hennes og en hel flokk av barnebarn, både spedbarn, ungdom og voksne, var døde. Og hun beklaget seg: «Jeg tror at Gud har gjort det slik at sjelen ligger på tvers i kroppen min og ikke kan komme ut.»

Middelalderens religiøse figurer

På den italienske øya Ischia utenfor Napoli finner man i dag borgen Castello Aragonese. I middelalderen rommet disse bygningene også et kloster. Nonnenes kirkegård er noen få trange rom i kjelleren. De døde ble ikke gravlagt, men plassert sittende i spesialkonstruerte stoler. Et hull i setet sørget for at væskene fra forråtnelsen rant ned i kar. Og hver dag ba nonnene i gravkammeret. Bønnen i likstank og blant råtne menneskerester var innstiftet for at de fromme skulle huske kroppens elendighet og forgjengelighet. Væsker og gasser i gravkammeret var lite helsebringende, og flere døde av å oppholde seg der.

Søstrenes gravsted er et eksempel på det man kan kalle kroppsfientlighet i den kristne middelalderen. Kroppen er en fiende, fordi den er syndig. Men middelalderens kroppsforståelse er langt mer kompleks. Kroppen er en elsket fiende fordi den også representerer en konkret og metaforisk kontakt med det guddommelige. Jeg skal i det følgende forsøke å belyse dette både-og-forholdet med konkrete henvisninger til Caterina av Sienas liv og virke. Denne delen av teksten søker å nærme seg den hellige anoreksien fenomenologisk og mer eller mindre på dens egne premisser, og hviler tungt på Bynums (1987) bok om mat og faste blant middelalderkvinnene.

Den syndige kroppen

Dualismen i form av å splitte kropp og sjel er sentral i vestlig kulturhistorie. Skillet mellom kropp og sjel er en konstruksjon. Et sjelløst legeme er bare et lik. Og en stoffløs sjel er et spøkelse. Men skillet er vanskelig å unndra seg, nettopp fordi vår kulturs forestillingsverden erfarer et skille. Idéhistorisk kan vi blant annet føre dualismen tilbake til Platons dialoger (1999). Kroppen er i den platonske tenkningen problematisk og lav fordi den med sine behov leder den frie filosofiske tanken på villspor. Kroppen er vond å tenke med. For Platon er kroppen et *erkjennelsesteoretisk* problem. For den kristne teologen Paulus er splittelsen kropp-sjel omtrent den samme, men hos ham er kroppen mer et *moralfilosofisk* problem. Sjelen kan frelses til uendelig salighet, men forhindres av den syndige kroppen, som det onde. Kroppstukt i form av askese, sølibat og selvpine kunne hjelpe noe. Kroppens underordning er symbolisert gjennom to sentrale ikoner i vår kulturarv: Sokrates som drikker av giftbegeret, og Kristus som på korset overgir sin kropp for å gi menneskene evig liv (Skårderud, 1994a). Filosofen Trond Berg Eriksen (1986, s. 39) karakteriserer den platonsk-kristne dualismen på

følgende vis: «Sjelen skulle være menneskets karakterbærer og personlighetskjerne. Kroppen tenkes snarere som en oppbevaringsboks; lemmene spilte rollen som kulisser omkring vilje og identitet som var av sjelelig natur.»

Bynum (1987) vektlegger middelalderkroppens kjønnete karakter. Fra 200- og 300-tallets ørkenfedre, som var sterkt opptatt av kjønnsbegjær som paradigme for menneskets ondskap, kom forestillingen om kvinnen som kjød og mannen som ånd. Slike tanker ble videreutviklet av senmiddelalderens teologer om at det var vanskeligere for kvinner enn for menn å leve dydig. De ble derfor utestengt fra ledende funksjoner i kirken. Også folketradisjonen så på kvinnen som uryddig og seksuelt forsluken. En rekke historikere har formidlet forestillingene om at kvinners ekstreme selvsult og selvpining var forsøk på å heve seg til åndens nivå og metaforisk bli mer som menn. Kroppsforakten og avskyen overfor seg selv blir klart uttrykt av Caterina når hun omtaler sin egen kropp som «en avfallshaug». Kroppen er lidelse, og skal bære lidelse. «Men,» skriver Caterina i «Dialoghi» (2007), «så snart sjelen er skilt fra legemet, er hennes lengsel innfridd, og hun kan elske uten lidelse.»

En kroppsfenomenologisk fortolkning av dualismen

Dualismen mellom kropp og sjel og kroppens lave status kan forstås i et idé- og religionshistorisk perspektiv, som kort skissert ovenfor. Men den amerikanske legen og filosofen Drew Leder nærmer seg tematikken interessant og originalt via en fenomenologisk lesning av kroppen selv. I sin bok «The absent body» (1990) beskriver han forskjellige aspekter av vår kroppslighet, og at disse forskjellige kroppslige presentasjonene er mer eller mindre fraværende og nærværende for vår bevissthet. Et eksempel på kroppens fravær er dens selvstendige funksjoner. Vi puster uten at vi må snakke hardt til våre lunger. Og tarmen og innvoller tømmer seg etter eget godtbefinnende. Dette er for Leder «The recessive body».

Og kroppen er fraværende når det meste er i orden. Vi glemmer våre kroppar når vi er friske, tilfredse og positivt engasjert i andre anliggender, som i samtalen med en klok venn. En slik selvforglemmelse er avgjørende for at vi fullt skal ta del i verden. Kroppen er positivt fraværende på en nærværende måte. Dette er Leders «The ecstatic body». Men så melder kroppen seg. Den kan være nærværende når vi nyter. Det kan være sex eller et godt måltid. Men kroppen melder seg mest pålitelig når noe er galt. Den blir plagsomt nærværende. Den sunne kroppen retter seg mot verden. Den syke eller lidende kroppen retter seg mot seg selv. For astmatikeren er det ingen selvfølge at pusting går av seg selv. Vi tenker vanligvis lite over det faktum at vi kan gå, men slik er det ikke når vi har en stein i skoen. Et rusk i øyet kan undergrave de beste intensjoner. Når kroppen er aktivt til stede i vår bevissthet, er det altså som regel i form av en smerte, defekt eller bekymring. Dette er Leders «The dys-appearing body».

Leders hypotese er at kroppens positive fravær kan forklare noe av kulturhistoriens neglisjering av kroppen, i form av den kroppsløse sjelen. Dette er spissformulert i filosofen Descartes' berømmelige «Jeg tenker, derfor er jeg». Man glemte kroppen fordi den lot seg glemme. Kroppens plagsomme nærvær kan forklare noe av den utskjelte og

foraktede kroppen. Den er i veien: som smerte, komplekser, bekymring og seksuelt begjær (Duesund & Skårderud, 2003).

Kroppen som en elsket fiende

Bynum (1987) medgir at dualismen og kroppshatet er sentrale elementer i askesen. Men hun mener samtidig at dette er overvurdert av den grunn at historikerne har ignorert de kvinnelige erfaringene. «Men senmiddelalderens askese var på sitt mest grunnleggende ikke dualistisk, og internalisert kvinnefiendtlighet var heller ikke hovedelementet i kvinners oppfatning av sin religiøse rolle.» Hun tilskriver de kvinnelige kroppspraksisene flere funksjoner. Dels var kvinners matatferd – enten ved faste eller ved å gi mat eller selv å være mat – omtrent deres eneste måte å kontrollere sine omgivelser på, jamfør Bonaventuras sultestreik overfor mannen.

For bare menn kunne bli prester, biskoper, kardinaler og paver. Bare menn kunne i kirkens navn predike, byde, befale, fordømme og tilgi. Forskjellene på en mannlig og kvinnelig tilgang til den religiøse dimensjonen var at mannens doktrine ble satt over hennes opplevelse, fortolkning over hengivelse og utenat lære over assimilering (Brøgger, 1986). Kvinnene hadde ikke talerett, men de hadde i senmiddelalderen sine etablerte alternative meningsunivers og karrierer. Kroppen som ekstasisk og mystisk medium, som *en direkte erfaring*, ble hennes snarvei til Gud.

Gjennom fastebesettelsen og nattverdsiveren ble Caterina utøver av praksiser som var flertydige i den samtidige fortolkningskonteksten. Det var alt annet enn gitt at man ble forstått som en hellig person. Middeltalderen hadde en rekke forskjellige paradigmer for å forklare lengre perioder uten at man spiste noe særlig. Det var i noen tilfeller snakk om overnaturlige årsaker, enten mirakuløse eller demoniske. Eller det kunne være naturalistiske årsaker, altså med naturlige forklarlige årsaker, ikke minst sykdom. Og Caterina presenterte jo selv sin radikale spisevegring som en «svakelighet», og ikke som en frivillig religiøs praksis. Noe annet er i hvilken grad «sykdommer» betyr det samme som «noe som bør helbredes». I middelalderkonteksten var sykdom noe som av kvinner heller skulle utholdes enn helbredes (Bynum, 1987). Tålmodig lidelse under sykdom eller skade var en viktig måte for kvinner å nå helgenstatus på, men ikke for menn. Ikke bare hellig anoreksi, men også slik tålmodighet er å finne i vitae til mer enn halvparten av et utvalg av middelalderkvinner som ble kanonisert (Weinstein & Bell, 1982). Lidelsen representerer *imitatio Christi*. Og middelalderens kvinner tok særlig gledelig imot sykdommer som gjorde dem ute av stand til å spise (Bynum, 1987). Mystikernes henvisning til mirakuløse opplevelser, altså *den direkte erfaringen*, var problematisk for kirken fordi den også representerte sosial makt.

Det tredje paradigmet i fortolkningen av ekstrem faste var svindelen. Det fantes maktbegjærlige bløffmakere. Maria de la Visitación, en nonne fra Lisboa med visjoner og stigmata, ble via sine mystiske erfaringer en av Europas mest innflytelsesrike kvinner på slutten av femtenhundretallet. Inntil hun ble avslørt.

Matens og blodets metaforer

Bynum skriver at Caterinas egne skrifter i hovedsak er monotone og uoriginale i innhold. Den gjennomgående vektleggingen av lidelse er et tradisjonelt kristent tema. Det som likevel gjør hennes tekster unike, er den påfallende kulinarisk-religiøse sjargongen. Selv om hun avskydde kroppen, er det *kropp* hun betraktet som det som kunne forene mennesket med Gud. De kroppslige og konkrete metaforene er påfallende. Treenigheten med Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd er blitt til Bordet, Maten og Tjenerne. Korset er ofte blitt til korsets bord hvor vi skal spise sjeler. Kristus er englenes brød. Hun omtaler nattverdsslammets som «stekt, ikke kokt» på «korsets stekespidd» (Caterina av Siena, 2007).

Å spise betydde for Caterina *å være*, eller *å bli*, *å innta* eller *å elske*. Og å spise og å være sulten er det samme. Man spiser, men blir aldri mett. Og man begjærer, men blir aldri tilfredsstilt. Begge bildene har ifølge Bynum grunnbetydningen å lide og å tjene – «å lide fordi man i sulten smelter sammen med, spiser' Kristus på korset; å tjene fordi å sulte/lide er å gjøre bot for verdens synder». Det kroppsnære i Caterinas formidling kommer også til uttrykk i beskrivelsene av nattverden. Hun skriver om å lukte stanken av synd, om å smake sakramentets vellukt. Smaken av blod var «vidunderlig til stede i munnen og kroppssmaken i flere dager» (Caterina av Siena, 2007).

Blodet var kjernemetaforen for Caterina. Det er den sanne næring. Kristi blod var den melken hun fikk. Og i samtidens fysiologiske forståelse og naturfilosofi var melken av blod. Men det er slående at metaforen ikke forblir metafor, men konkret sansning og fysikalitet når hun ved en henrettelse stiller seg slik at den halshogdes blod renner ned på henne. Maria Magdalena var forbilledlig fordi hun sto under korset og fikk blodet over seg. Og Caterina iscenesetter seg selv som mystiker med beskrivelsene av visjoner om hvordan hun i fysisk forstand deler kropp med Kristus. Raimondo av Capua beretter om hvordan Jesus byttet hjerte med Caterina og tok en kappe ut av sin side for å holde henne varm.

Den hellige forhud

I sine visjoner ble Caterina viet til sin himmelske brudgom. Ifølge Raimondo av Capua ble hun gift med en ring av sølv, gull og juveler, som hun alltid kunne se for seg. Men ifølge henne selv i en rekke brev giftes man ikke med Kristus med gull eller sølv, men med en ring av Kristi forhud, «gitt i Omskjæringen åtte dager etter Kristi fødsel og fulgt av smerte og utgytelse og blod». Kulten omkring den hellige forhud var populær i senmiddelalderen. Kunstnere på fjortenhundretallet ble opptatt av kjønnsorganet til barnet eller den voksne Kristus. Birgitta av Sverige mottok en åpenbaring fra Gud som sa hvor på jorden Kristi forhud var bevart. Agnes Blannbekin fra Wien mottok forhuden i sin munn i en visjon, og fant at den smakte søtt som honning.

Men Bynum advarer mot å fortolke dette som erotikk. Caterina oppfattet forening med Kristus ikke som en erotisk forening med en mannsskikkelse, men som å innta, iføre seg og selv å bli til – selve Kristi kjøtt. Og hun assosierte helt klart Kristi kropp med kvinnekroppen. I middelalderens teologi var det grobunn for ideer om Kristus som kvinnelig. Han hadde både et jordisk og et himmelsk liv. Siden han ikke hadde noen

kjødelig far, stammet hele hans kropp fra Maria. Caterina understreket gang på gang at Maria i sitt skjød leverte det stoffet, det vil si menstruasjonsblodet, som Ånden skapte Kristi kropp av. Og hun kalte stadig Kristi sår for et bryst. Dens danske forfatteren Suzanne Brøgger (1986) kaller historien om Caterina en lang *ammehistorie*, i den forstand at for Caterina var Kristus oftere en ammende mor enn en brudgom.



GIFT MED JESUS: Jesusbarnet og hans jordiske mor, jomfru Maria. St. Caterina (til venstre) ville ikke ha noen annen brudgom enn Kristus. I sine visjoner ble hun viet til ham. Framstilt av Fransesco di Giorgio Martini, ca 1490. Fra Fundación Colección Thyssen-Bornemisza, Pedralbes / Web gallery of art.

Anorektiske figurer

Å lese kildeskriftene gir oss tilgang til en fortolkningsverden hvor hele tilværelsen, og ikke minst dens fysiske dimensjon, blir forstått religiøst. Det religiøse lot seg i middelalderen ikke avgrense slik som i dag. Både naturvitenskapelige og psykologiske forklaringer har skjøvet religiøse forklaringer til side. Det er ikke lenger mennesket i Guds bilde, men Gud i menneskets bilde, som et mulig attributt i menneskets psykologiske profil. I denne delen av presentasjonen er det psykologiske modeller av spisevegring og selvskade som skal råde, dog med Caterinas vita som bakteppe. Sammenligningen står sentralt. Det handler om å nærme seg både hennes liv og dagens

personer med anoreksi med en fenomenologisk ambisjon om å beskrive noen sentrale psykologiske trekk. Kildegrunnlaget for å si noe om dagens anorexia nervosa er stort, men ubeskjeden nok vil jeg i stor grad basere meg på egen praksis som forsker, lege og psykoterapeut for anoreksipasienter gjennom et kvart århundre (Skårderud, 1991; 1994b; 2000; 2007a).

Poenget er altså ikke en diagnostisk tilnærming til Caterina av Siena, som mer eller mindre syk, men hennes liv og virke som grunnlag for forståelse. Bynum (1987) mener det opplagt er riktig at Caterina i moderne forstand er anorektiker, men samtidig ønsker hun å unngå spørsmålet. Hennes egentlige ærend er dypere forståelse av de faktiske fenomenene, slik de viser seg. For middelalderasketen kan kaste lys over dagens anorektiker, slik dagens pasient kan kaste lys over helgenen. Diskusjonen deles i tre, henholdsvis om 1) psykologiske trekk og meningsdannelse, 2) om selvsultens kulturelle følsomhet, og til sist om 3) interaksjoner mellom kropp og sinn.

Psykologi og mening

I lesningen av Caterinas vita vekkes mange assosiasjoner til den kliniske praksisen med spiseforstyrrede personer i dag. Eksempelvis er det interessant å se hvordan Bells beskrivelse av det privilegerte barnet i gode familier minner om tidlige beskrivelser av anoreksipasienter fra 1960- og 1970-tallet, eksempelvis i form av beskrivelsen «Doctors' daughters' disease». Et annet gjenkjennelig trekk er opptattheten av mat, og av å gi mat til andre, samtidig som man ikke spiser den selv. Dette kan fortolkes både som tilfredsstillelsen ved å vite at man er den som ikke gir etter for kjødelige behov, og samtidig tilfredsstillelsen ved å tjene andre.

Eller aktivismen og hyperaktiviteten, og det som Sigrid Undset (1951) beskriver som Caterinas «rastløse energi». Vi finner også paralleller i renhetsidealene. Caterina søkte en ideell renhet. Flere mannlige asketer bekjempet sin forfengelighet ved å la seg gro ned i møkk, lopper og lus. Men Caterina passet alltid på sin renhet i form av hygiene. Og renhet styrer ofte også den moderne spiseforstyrrede, både i fysisk og metaforisk forstand. Renhet kan bety oppkast, avføringspiller og fettfri mat, men også sosial tilbaketrekning fra relasjoner for ikke å bli «tilskitnet» av andre (Skårderud, 2007b). Nok et trekk hvor man kan se en likhet, er i perfeksjonisme. Uansett hvor mye Caterina strebet og straffet seg selv, så var det ikke godt nok. Perfeksjonisme er et fremtredende psykologisk trekk hos en stor gruppe personer med anorexia nervosa. Og både hos den hellige anorektikeren og dagens person med anorexia nervosa finner man som regel at kroppspraksisene næres av kroppsmissnøye og kroppsforakt. I Caterinas og middelalderkvinnens kontekst er en slik negativ holdning religiøst begrunnet. I dagens kontekst er den først og fremst begrunnet ut fra estetikk.

I mangfoldet av sammenfallende og sammenlignbare trekk har jeg valgt å fremheve følgende anorektiske figurer:

Den grenseløse

Historien om Caterina er en grenseløs historie. Hun overdrev nesten alt hun kom i befatning med. Den psykologiske fortolkningen vil kunne være at hun forenklet sitt livs smerte ved å omsette den til ekstremer og absolutter. Hun beskrives også som grenseløs i den forstand at hun ikke avgrenset seg selv, men tok på seg andres lidelse og smerter. Og hun tok på seg skyld for hva hun knapt kunne være skyldig i. Anoreksipasienten vil i dag ofte bli beskrevet som tilsvarende grenseløs og overdrevent *ytrestyrt*, ved at man er ekstra sensitiv for andres vurderinger og andres betydning for en selv. I en moderne psykologisk forståelse vil grenseløsheten kunne leses som en svikt i selvorganiseringen, ikke minst med tanke på en manglende differensiering av en selv i forhold til andre. Og kroppspraksisene fungerer således som konkrete iscenesettelser av avgrensninger av det egne selvet.

Caterina trer også frem som en ekstraordinær figur. Som mystiker var hun ekstraordinær gjennom å sprengte det ordinære menneskelivets grenser. Men hun ble også kritisert for sin selvishet ved å skulle vise seg bedre enn andre. Hos dagens personer med anoreksi kan det ekstraordinære livet som spiseforstyrret være et bidrag til identitet og selvfølelse. Ambisjoner og forestillinger om å være unik og ekstraordinær kan sees som en kompensasjon for dårlig regulert selvfølelse og selvforakt. Man står frem som en som tydelig skiller seg fra andre. For det svakt organiserte psykologiske selvet kan det ordinære og middelmådige oppleves som en skremmende utydelighet, mens det ekstraordinære markerer en positiv differensiering mellom selv og andre.

Kontroll, beskyttelse og makt

Maten var den basisressursen middelalderkvinnen rådde mest over. Den kunne bidra til å regulere både dem selv og deres relasjoner. Gjennom faste klarte kvinner både å internalisere, manipulere og flykte fra patriarkalske familiestrukturer og religiøse strukturer. Mat fungerte som et bidrag til kontroll. Kontroll er i forhold til anoreksi både et presist og et upresist begrep. Mange av dagens pasienter henviser nettopp til en subjektiv opplevelse av å vinne psykologisk kontroll gjennom kontrollerende kroppspraksiser. Det psykologiske grunnproblem er ofte opplevelsen av å ikke kjenne kontroll over sitt liv. Men det kan være mange årsaker til opplevelsen av manglende kontroll, fra manglende affektkontroll til faktisk å ha mistet kontrollen over sin egen kropp gjennom det seksuelle overgrepet. Eller som i Caterinas tilfelle med å skulle giftes bort mot sin vilje. Både den hellige og den verdslige anoreksien markerer et agerende selv, hvor man erfarer en form for kontroll i forhold til følelser av avmakt. Og både middelalderens og dagens anoreksi kan fungere som *en beskyttelse* (Serpell et al., 1999). Den moderne anorektiske kroppen og middelalderklosteret er fenomenologisk beslektet, ved at det handler om å tre tilbake fra det forventede livet, og å skjerme seg fra ordinære forventninger.

Å skulle kontrollere seg selv og sine affekter blir raskt til en kontroll av sine omgivelser. Å skulle kontrollere sine affekter blir hos den anorektiske uttrykt via kroppslige praksiser og ritualer som leves ut i sosiale rom. Å si nei til maten er også å si nei til de andres mat og de andre. Beskrivelsene av Caterinas krig med sin familie er som et

detaljert manuskript over de dramaer som kan spille seg ut i dagens familieliv med spiseforstyrrelser. Den som er villig til å dø for en sak, utmutter de andre.

Skylden

Prisen for en slik makt er gjerne skyldfølelsen. Såkalte selvevaluerende følelser som skyld, skam og stolthet er sentrale i anoreksi (Skårderud, 2007c). For Caterina handlet det særlig om skylden over å være en utvalgt og en som var favorisert. Skyld og skam som negativ selvvurdering kan lede til kroppslige praksiser som bot, straff, selvskade, oppofrelse, renselse, reduksjon, vegring, gjerrighet – og selvutslettelse i form av selvmord.

Kroppsfølelsene

Caterina så det slik at hun helt bokstavelig iførte seg Kristi kjødelighet, som beskyttet henne mot vanlige kroppsfølelser av sult, tørst og kulde, fordi det var en hellig kjødelighet (Bynum, 1987). Både beskrivelsene av Caterinas selvopplevelser og moderne beskrivelser av personen med anoreksi, ikke minst slik det er formulert av den moderne anoreksiforståelsens og -behandlingens pioner Hilde Bruch (1962), peker på manglende sansning av egen kroppslighet. Det gjelder så vel sult, metthet og kulde, som for den moderne anorektikeren også størrelse. *Kroppsbildeforstyrrelsen* er i dag et diagnostisk kriterium for anorexia nervosa. Man er tynn, men ser seg som fet i speilet. Man tenker besatt på kroppen, men man kjenner i begrenset grad sin egen kropp. Bruch var opptatt av at den anorektiske mangler kontakt både med egne kroppssignaler og egne følelser. Hun kjenner ikke seg selv. Selvskade og selvpåført kroppslig smerte kan forstås som praksiser for å kjenne seg selv og å være i kontakt med sin egen kroppslighet. Smerten er metode for å få seg en kropp'.

Lidelsens lindring

Caterina av Siena var opptatt av at den manglende evnen til å spise var en svakhet. Men det var ikke en svakhet hun i en middelalderkontekst nødvendigvis ville bli kvitt. En rekke religiøse og sosiale fenomener bekreftet positivt hennes tilstand. I ettertid er det nærliggende å skrive at hennes liv, både før og etter hennes død, var en suksesshistorie. Hun oppnådde mye, både i form av oppslutning, anerkjennelse og makt både i kirken og i familielivet. Suksess undergraver selvsagt motivasjon for å endre praksis. Tilsvarende ser vi i dag at et sentralt dilemma i behandling er den spiseforstyrredes mangel på motivasjon for endring. En sentral funksjon av lidelser som spiseforstyrrelser og selvskade, forstått psykologisk, er at de bidrar til positive opplevelser i form av affekt- og selvregulering, opplevelser av å være unik, ha kontroll, være beskyttet, osv. Det er snakk om dysfunksjonell mestring, men likevel opplevd som mestringskompetanse. Baerveldt og Voestermans (1998) skriver om anoreksi som et eksempel på «the body as a selfing device».

For å oppsummere denne delen av teksten ser vi ved å sammenligne beskrivelsene av Caterinas liv med moderne sykehistorier at en rekke psykologiske og atferdsmessige

trekk er sterkt beslektede, men at det først og fremst er meningsdannelsen knyttet til fenomenene som varierer.

Den plastiske lidelsen

Dette peker på spisevegringens kulturelle følsomhet. Selvsult og spiseforstyrrelser er et eksempel på den menneskelige kroppens flertydige rolle. Vi har en fysisk kropp, av kjøtt og blod. Men kroppen er uunngåelig også et symbolsk redskap. Kroppslige egenskaper blir tillagt mening i sine forskjellige kulturelle sammenhenger. Den menneskelige kroppens konkrete karakter gjør at den i kulturen har oppgaver som ligger utenfor det man tradisjonelt tenker på som kroppslige. Kroppen er ikke minst individets redskap for å kommunisere, til seg selv og andre, om identitet. Kroppen i kulturen blir et middel for å kommunisere om kulturen selv, om dens normer og grenser.

Diagnostiske kriterier er ikke bare objektive beskrivelser, men også bidrag til å konstruere og forme lidelsen i sin kulturelle kontekst. Ved å se spesifikt på anorexia nervosa er det tydelig hvordan dette langt fra er en homogen tilstand. I dag er «fettfobi» et nødvendig diagnostisk kriterium for å stille diagnosen anorexia nervosa. I beskrivelser av selvpåført sult gjennom århundrene er fettfobi et ikke-eksisterende fenomen inntil annen halvdel av det tjuende århundre. Så vel historiske som geografiske forskjeller understreker lidelsenes plastisitet både når det gjelder symptomatisk atferd og deres meningsinnhold.

Det finnes ikke et lukket og entydig forhold mellom spiseforstyrrelsens symptomer og mening. Symptomer på spiseforstyrrelser kan ha mange og motsetningsfulle betydninger på en og samme tid, og skiftende mening i forskjellige kulturelle sammenhenger. Kroppen er *polysemisk* (Skårderud, 2007c). De samme kroppslige tegnene, som å sulte seg, kan ha mange forskjellige betydninger. Et slikt mangfold minner oss om at vi ikke kjenner tilstandenes meningsinnhold før vi kjenner den enkelte pasienten. Slik er også kulturanalysene relevante for behandling.

Symbolsk kompetanse

Kanskje et av de viktigste funnene i en komparativ lesning av hellig anoreksi og nervøs anoreksi er fellesskapet i *en umiddelbar likhet mellom fysisk erfaring og henholdsvis psykologisk og spirituell erfaring*. For den hellige anorektikeren Caterina av Siena er det slik, med forankring i hennes egen kulturs forestillinger, at det ikke er *som om* hun gifter seg med Kristus, at hun bytter hjerte med ham, at hun synker inn i hans kropp, at blodet nærer henne, at hun ammer Kristi bryst. Men derimot erfares det slik av henne, og det aksepteres i hennes religiøse kontekst, at det *er* både fysisk og åndelig sant. Det er en *ekvivalens* mellom fysisk erfaring og religiøs erfaring. Nattverden er ikke, slik det moderne mennesket vil oppleve, en påminnelse om noe guddommelig. For Caterina er det faktisk å ete Gud.

Dette viser til en middelalderkultur som er stinn av konkrete kroppsmetaforer. Middelaldertroen var sentrert omkring mat og fysisk smerte, med faste og nattverdsmåltidet som sentrale ingredienser. Mat var kjød, og kjød var lidelse og

fruktbarhet. Dette kommer sterkest til uttrykk hos senmiddelalderens mystikere. De lånte forestillinger fra Bibelen, særlig fra Høysangen, om å bruke bilder av mat og spising for å snakke om sjelens begjær etter Gud (Bynum, 1987). Nattverden eller selve den mystiske foreningen var for dem en oppmuntring til å tenke fysisk, på sødmen i brudgommens bryster, på melk og honning, på flytende olje og på en vinkjeller. Og åndelig veiledning og guddommelig opplysning var, ifølge Paulus, ekvivalent med melk som bys frem til dem som ennå ikke er voksne. Jesus, apostlene og helgenene er ammende mødre.

Dette var altså ikke bare opplevd som metaforer. Intellekt, sjel og sanser var ikke delt, med hvert sitt ordforråd. Middeltalderen bebreides for den ekstreme dualismen mellom kropp og sinn. Dualismen var en realitet, men samtidig var det en, ikke minst feminin, realitet at det var en enhet mellom Gud, mat og kropp. *Hun kjente det.*

Slike beskrivelser er slående parallelle til den verdslige anorektikerens psykologiske fungering. Kroppsmetaforene mister karakter av å være metaforer, og blir opplevd som konkrete erfaringer. Den anorektiske kan søke å kontrollere sine affekter gjennom å kontrollere appetitten. Og hun kan forsøke å kvitte seg med sin uro ved å kvitte seg med sitt mageinnhold, eller bli ren ved å rense tarmen. Det er ikke lenger *som-om*, men *er*. *Hun kjenner det.* Problemet ved anoreksi er at det ofte er en direktehet eller *psykisk ekvivalens* mellom fysisk erfaring og mental representasjon som man i liten grad evner å distansere seg fra. Man har ikke kontrollen over slike opplevelser. Kroppen er metaforisk, men i stedet for at metaforen beriker ens liv, blir ens eksistens fattiggjort fordi man er styrt av metaforenes konkrete aspekter. Et kjent eksempel kan være hvordan den anorektiske erfarer at hun *eser* når hun er trist; fordi det oppleves også fysisk. Det er sant her-og-nå.

Caterina ble støttet av sin religiøse kontekst i dens grunnleggende premisser om selvsult og selvtukt som normativt positiv atferd. Men hun var en som ble ekstrem, som gikk ut over normen, og som mistet kontrollen over sin faste. Caterina kalte sin fastebesettelse en «svakhet». At hun likevel omfavnes av sin kultur i en slik grad at det ender med kanonisering, sier mye om at hennes kroppslige nærhet til ånd er nær opp til den samtidige religiøsitetens forestillinger. Ekvivalensen mellom kropp og sinn er normativt støttet av senmiddelalderens troskultur, og Caterina er således en som kan beundres.

Dagens anorektiker er også en som støttes av sin kulturelle kontekst, som at slank er sunn og vakker, men også hun mister også kontrollen. Og når den verdslige kulturen med sine idealer om det rasjonelle og affektregulerte psykologiske selvet er referansen, blir hennes funksjon forstått som patologi. I sitt originale sosiologiske verk *Über den Prozess der Zivilisation*, opprinnelig fra 1938, beskriver Norbert Elias (2000) hvordan moderniseringen av det vestlige samfunnet ikke minst kommer til uttrykk som en økende vektlegging av nødvendigheten av affektregulering og selvkontroll. Og i et slikt historisk perspektiv mister den spisevegrende status. Hun kunne bli beundret i senmiddelalderen, mens hun i den moderne kulturen ikke minst fremstår som en som har mistet kontroll over seg selv og sine affekter. Den beskrevne psykiske ekvivalensen,

den umiddelbare likheten mellom indre og ytre, kropp og psyke, forstås som en psykologisk svikt. Og dagens person med anorexia nervosa medgir ofte at hun er syk. *Hun styrer ikke lenger, men blir styrt* av tanker og følelser om mat og kropp, som en besatt.

Avslutning

Bynum (1987) hevder at senmiddelalderen var en rik tid for kroppssymbolikken, og at vår tid er fattigere. Hun mener det har skjedd en utarming av meningsinnhold i fenomener som faste og smerte. Det er all grunn til å være uenig med middelalderforskeren i dette. Om hun hadde fordypet seg i sin samtids selvsult og selvskade like grundig som hun har gjort i middelalderkvinnenes fastepraksiser, ville hun kanskje modifisert sine utsagn om modernitetens tegnmessige utarming. Det er lett å bli nærsynt i forhold til den kultur man selv står nær og også normativt er vevd inn i. Klinisk erfaring viser nettopp en rikdom i hva slik selvdestruktiv atferd psykologisk, relasjonelt og sosialt kan bære av mening. Men vi kan derimot beskrive en fattigdom, om vi våger å bruke et slikt begrep, i den psykologiske funksjonen som gjør at man mister kontroll og blir fanget av trang til å sulte eller skade seg. Om vi skal forholde oss til dagens selvødeleggende kroppspraksiser som psykopatologi, handler det mer om *hvordan sinnet symboliserer* enn om *hva som blir symbolisert* (Skårderud, 2007b). Når følelser styres av detaljer som kg, kcal og centimeter, har man mistet handlingsrommet i eget liv. Det er i slike sammenhenger meget presist å snakke om psykisk lidelse i konkret forstand av at man *lider*.

I et historisk perspektiv kan man kanskje også tale om en fattiggjøring i form av at overgangen fra en religiøs til en verdslig psykologisk kontekst betyr at den enkelte blir stående mer alene. Caterinas praksiser kan forstås som en manipulering av kroppen med en ambisjon om å stige til himmels. Dagens anorektiske praksiser kan forstås som en manipulering av kroppen for å stige i selvvurderingen. For begge er spisevegringen således å forstå viljen til et annet liv. Men der den hellige Caterina hadde en relasjon til den himmelske familien, har den moderne anorektiker først og fremst en relasjon til seg selv og sitt eget selvilde. Dette vil bli illustrert i det neste essayet i denne serien, som portretterer den spisevegrende keiserinnen og dronningen Elisabeth Sisi' av dobbeltmonarkiet Østerrike-Ungarn (1837–98). I et slikt selvsentrert prosjekt ender den selvsultende ofte i ensomhet.

KONSULENTGRUPPEN

Professor dr. med Finn Skårderud skriver biografiske essays i Tidsskrift for Norsk Psykologforening. De publiseres med cirka tre måneders mellomrom, og blir vurdert av tre faste konsulenter. **Else Margrethe Berg** er lege og spesialist i psykiatri. **Per Johnsson** er psykolog og dosent ved Lunds universitet. **Jorun Solheim** er antropolog og ansvarlig redaktør i Tidsskrift for kjønnsforskning.

Finn Skårderud

Regionalavdeling for spiseforstyrrelser

Ullevål universitetssykehus

0407 Oslo

E-post finns@online.no

Sult – biografiske essays om kropp og tegn

Tekst: Finn Skårderud

Denne serien av biografiske essays bestreber seg på å beskrive *kroppens og sinnets figurer*. Figur (av latin *figura*, form, skikkelse og *figurare*, danne, forme) kan bety form, skikkelse, skapning, illustrasjon, person i skuespill, m.m. Figuren trer frem mot en bakgrunn. Figuren kan vise så vel til psykologiske som kroppslige kvaliteter, og det er i en slik overskridende betydning at begrepet er valgt i denne serien av biografiske essays. Ambisjonen med serien er «å ta kroppen på ordet» (Solheim, 1998), i en slik forstand at det ikke primært skal handle om kroppen som fysisk fenomen, men også som meningsbærende symbol.

I norsk språk savner vi en god oversettelse av det engelske begrepet *embodiment*. Å bevege seg fra *'body'* til *embodiment* betyr å vektlegge menneskekroppens eksistensielle karakter. Det betyr en skepsis mot kropp-sinn-dualisme og mot å objektgjøre menneskekroppen. *Embodiment* viser til en filosofisk posisjon som vektlegger kroppen både som biologi og materie, og som et psykologisk, kulturelt og historisk fenomen. Begrepet peker på vår kroppslige væren-i-verden, at vi sanser, lever og erfarer som kultiverte og kjønnete kropper (Skårderud, 2007 a; Csordas, 1999; Weiss & Fern Haber, 1999, Merleau-Ponty, 1962).

Den menneskelige kroppen er uunngåelig alltid både ting og tegn, konkret og symbolsk. Men kroppens symboler er ikke faste. De har konkret og praktisk betydning, og er åpne ved at de betyr forskjellig for mennesker i forskjellige epoker, på forskjellige steder og ofte forskjellige for kvinner og menn. Kropper er i likhet med gode dikt åpne i flere ender, kultur renner ut og inn, og vil alltid prege den kroppslige opplevelsen. Det er således et grunnleggende premiss i denne serien at kroppen er *polysemisk*, dvs. at nær beslektede kroppslige fenomener, atferder og uttrykk kan fungere som tegn med mange forskjellige betydninger (Skårderud, 2007 b). Gjennom en rekke biografiske eksempler vil disse essayene beskrive en rekke mulige meningsdannelser om kroppspraksiser, især slike som er knyttet til mat, smerte og lidelse, og med vekt på fenomener som ofte oppfattes som patologiske. Diagnostiske overlegninger om syk eller sunn er ikke sentrale i disse tekstene. Slike distinksjoner er alltid normativt definert. Sentrale er derimot bestrebelsene på å bidra med gode fenomenologiske beskrivelser av hvordan radikale praksiser, eksempelvis selvpåført sult eller smerte, kan fungere som mestrings teknikker i forhold til psykologiske, sosiale, religiøse, moralske og kulturelle utfordringer. Men selvsult, selvskade, rus, trening, fysisk utagering, perfeksjonisme,

selvoppofrelse eller grenseløs fromhet, som forskjellige, men likevel beslektede forsøk på å være kompetent med tanke på å regulere affekter, kan være mer eller mindre funksjonelle eller dysfunksjonelle (Nygren, 2004; Skårderud, 2008).

Essayene har bare i begrenset grad ambisjoner om å bidra med ny biografisk kunnskap, men velger i stedet å anvende levde liv som eksemplariske tilfeller for fortolkning og forståelse, og med håp om å bidra med tekster som er både tankestimulerende og leseverdige, endog underholdende i ny og ne. Den biografiske teksten gir bokstavelig liv til faglige refleksjoner. Dette er fortolkende biografi' (Denzin, 1989), hvor fortellinger, episoder, livshendelser og utsagn strategisk blir anvendt for å kaste lys over spesifikke fenomener, og hvor forskerens eller formidlerens egne motiver og posisjoner blir gjort tydelige. Som fortolkende metode er det snakk om hermeneutikk i flere lag. Tekster om personers liv og verk blir fortolket. Mange av de biograferte har selv skrevet tekster eller laget artistiske produkter som er gjenstand for fortolkning. Og personene er valgt ut fordi deres kroppspraksiser kan fortolkes. Kroppen er også en tekst som kan leses (Ricoeur, 1977).

Essayene er således motivert av en overordnet ambisjon om å beskrive interaksjoner mellom fysiske erfaringer og mentale representasjoner, mellom ytre og indre virkeligheter. Og det er ikke minst en ambisjon å vise til hvordan slike interaksjoner ikke kan sees isolert fra kultur. Individet og kulturen er begge historiske produkter. Og verken individet eller kulturen er primære, men hverandres forutsetninger. Kulturelle forhold kan være avgjørende for hvorvidt atferd blir oppfattet som normal eller sykkelig, de vil bidra til meningsdannelsene omkring kroppspraksiser, og de vil i visse sammenhenger være patogene. Det vil si at de representerer risikofaktorer for lidelsesformer. Lidelsen sladrer om kulturen.

Det er også en målsetting å beskrive hvilke meninger som kan være knyttet til fenomener som spiseforstyrrelser og selvskade. Det er altså snakk om både kroppssymbolikkens *hva*, om meningsdannelse, men også om *hvordan* vi etablerer indre bilder på grunnlag av kroppslige erfaringer. Dette viser igjen til begreper som *symbolisering* og *mentalisering*. Det er en påstand at radikale kroppspraksiser kan kaste lys over det som er mer skjult i våre hverdagsliv og i såkalt normalitet.

Øvrige essays i serien vil blant flere handle om moderne mystikere som den kristne Simone Weil og den muslimske konvertitten Isabelle Eberhardt, forfatterne Franz Kafka, Emily Brönte, Gunnar Ekelöf og Peter Pan-skikkelsens skaper James M. Barrie, filmskaperen David Cronenberg, skuespilleren Jane Fonda og Lady Diana. Det neste essayet i serien beskriver livet til dronning og keiserinne Elisabeth av dobbeltmonarkiet Østerrike-Ungarn (1837–98).

Teksten sto på trykk første gang i Tidsskrift for Norsk psykologforening, Vol 45, nummer 4, 2008, side 408-420

TEKST

Finn Skårderud, Regionsenter for Barne- og Ungdomspsykiatri, Helseregion Øst og Sør

+ Vis referanser

Referanser

- Baerveldt, C. & Voestermans, P. (1998). The body as a selfing device. In H.J. Stam (Ed.), *The body and psychology*, pp. 161-181. London: Sage.
- Bell, R.M. (1985). *Holy anorexia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bruch, H. (1962). Perceptual and conceptual disturbances in anorexia nervosa. *Psychosomatic Medicine*, 24, 187-194.
- Brøgger, S. (1986). *Den pebrede susen*. København: Rhodos.
- Bynum, C.W. (1987). *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bynum, C.W. (2004). *Hellig føde, hellig faste. Kvinner og mat i middelalderen*. Oslo: Pax.
- Catherine of Siena (2007). *Dialogue*. New York: Cosimo Classics.
- Csordas, T.J. (1999). Introduction: The body as representation and being-in-the-world. In T.J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, pp. 1-26. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Denzin, N.K. (1989). *Interpretive biography*. Newbury Park, CA: Sage.
- Di Nicola, V.F. (1990 a). Anorexia multiforme: Self-starvation in historical and cultural context. Part I: Self-starvation as a historical chameleon. *Transcultural Psychiatric Research Review*, 27, 165-196.
- Di Nicola, V. F. (1990 b). Anorexia multiforme: Self-starvation in historical and cultural context. Part II: Anorexia nervosa as a culture-reactive syndrome. *Transcultural Psychiatric Research Review*, 27, 245-286.
- Duesund, L. & Skårderud, F. (2003). Use the body and forget the body: Treating anorexia nervosa with adapted physical activity. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 8, 53-72.
- Elias, N. (2000). *The civilizing process. The history of manners*. London: Wiley Blackwell.
- Eriksen, T.B. (1986). *Den usynlige død og andre essays*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Herzold, R.Z. (2001). *Anorexia nervosa. Et kulturbundet syndrom?* Psykologisk studieskriftserie. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *The phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Nasser, M. (1997). *Culture and weight consciousness*. New York & London: Routledge.
- Nygren, P. (2004). *Handlingskompetanse. Om profesjonelle personer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Platon (1999). *Dialoger*. Oslo: Pax.
- Raimbault, G. & Eliacheff, C. (1989). *Les indomptables. Figures de l'anorexie*. Paris: Éditions Odile Jacob
- Raymond of Capua (2003). *The life of St. Catherine of Siena*. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers.
- Ricoeur, P. (1977). *The rule of metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Toronto: University of Toronto Press.
- Serpell, L., Treasure, J., Teasdale, J. & Sullivan, V. (1999). Anorexia nervosa: Friend or Foe? A qualitative analysis of the themes expressed in letters written by anorexia nervosa patients. *International Journal of Eating Disorders*, 25, 177-186.

- Sky, J. (2004). Vondt vemmelig, hellig. Anmeldelse av Caroline Walker Bynum: Hellig føde, hellig faste. Kvinner og mat i middelalderen. *Morgenbladet*, 8.-14. oktober.
- Skårderud, F. (1991). *Sultekunstnerne. Kropp, kultur og kontroll*. Oslo: Aschehoug.
- Skårderud, F. (1994a). Idéhistorier om kroppen. *Tidsskrift for den norske lægeforening*, 114, 177-184.
- Skårderud, F. (1994b). *Nervøse spiseforstyrrelser*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skårderud, F. (2000). *Sterk/svak. Håndboken om spiseforstyrrelser*. Oslo: Aschehoug.
- Skårderud, F. (2004). Den kommuniserende kroppen. Spiseforstyrrelser og kultur. *Tidsskrift for den norske lægeforening*, 124, 2365-2368.
- Skårderud, F. (2007a). *Psychiatry in the flesh. Embodiment of troubled lives. Studies of anorexia nervosa and eating disorders*. Doctoral dissertation. Oslo: Unipub.
- Skårderud, F. (2007b). Eating one's words. Part I. Concretised metaphors' and reflective function in anorexia nervosa. An interview study. *European Eating Disorders Review*, 15, 163-174.
- Skårderud, F. (2007c). Shame and pride in anorexia nervosa. A qualitative descriptive study. *European Eating Disorders Review*, 15, 81-97.
- Skårderud, F. (2008). Kropp, kompleksitet og kompetanse. Et mentaliseringsbasert perspektiv på spiseforstyrrelser, selvskade og rus. I: P. Nygren & H. Thuen (red.), *Barns og unges kompetanseutvikling*. Oslo: Universitetsforlaget. I trykk.
- Slapgard, S. (2007). *Sigrid Undset. Dikterdronningen*. Oslo: Gyldendal.
- Solheim, J. (1998). *Den åpne kroppen*. Oslo: Pax forlag.
- Undset, S. (1951). *Caterina av Siena*. Oslo: Aschehoug.
- Weinstein, D. & Bell, R.M. (1982). *Saints and society: The two worlds of Western christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiss, G. & Haber, H.F. (1999). Introduction. In G. Weiss & H.F. Haber (Eds.), *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, pp. xii-xvii. New York and London: Routledge.
- Yap, P.M. (1951). Mental diseases peculiar to certain cultures: A survey of comparative psychiatry. *Journal of Mental Science*, 97, 313-27.