LUND UNIVERSITY

Fostrande förpliktelser : representationer av ett missionsuppdrag i Sydindien under 1900-talets första hälft

Gregersen, Malin

2010

Link to publication

Citation for published version (APA):
Gregersen, M. (2010). *Fostrande förpliktelser : representationer av ett missionsuppdrag i Sydindien under 1900-talets första hälft*. [Doktorsavhandling (monografi), Historia]. Historiska institutionen, Lunds Universitet.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Fostrande förpliktelser

Representationer av ett missionsuppdrag i
Sydindien under 1900-talets första hälft

Fostrande förpliktelser

Representationer av ett missionsuppdrag i
Sydindien under 1900-talets första hälft

Malin Gregersen

LUNDS
UNIVERSITET

Historiska Institutionen vid Lunds Universitet

Boken har finansierats av Forskarskolan i historia och Lunds universitet.

© Malin Gregersen
Grafisk form och omslag: Jonas Palm
Tryck: MEDIA-TRYCK, Lund, 2010
Omslagsbild: Syster Chellabai. Fotograf Olof Sendel. SKMA, SKAU
ISBN: 978-91-7473-018-0

Tack

Det finns många i min närhet som varit betydelsefulla för att arbetet kunde både fortskrida och avslutas. Mitt första och största tack går till mina båda handledare, Kim Salomon, som fungerat som min huvudhandledare, och Gunnel Cederlöf, som varit min biträdande handledare. Kim, tack för att du läst och kommenterat mina texter och med dina frågor fått mig att lyfta blicken och både tänka och formulera mig klarare och tydligare. Och Gunnel, tack för dina uppmärksamma läsningar och värdefulla, kunniga synpunkter. Jag har uppskattat och satt stort värde på de samtal vi har haft. Även Maria Småberg har, i egenskap av tredjeläsare, med engagemang följt mitt arbete och kommenterat slutmanuset, vilket jag tackar för. Tack också Eva-Helen Ulvros för att du med intresse och engagemang handledde mig under de första doktorandåren.

För textläsningar, diskussioner, luncher och andra välbehövliga avbrott och utbrott från avhandlingsarbetet som Anna Alm, Matilda Svensson och Charlotte Tornbjer har bidragit med under de senaste åren är jag väldigt glad och alla vänskapliga och vetenskapliga samtal med er har betytt mycket. Betydelsefulla har också många andra av vännerna och kollegorna i forskarskolan och på institutionen varit. Ni som hjälpt mig att utvecklas genom att läsa, kommentera och diskutera seminarietexter och som på olika sätt gjort doktorandtiden till en minnesvärd period i mitt liv – på forskarskolans seminarier och internat, i institutionens kök, i barnkammaren och postrummet, över en öl efter avslutat värv eller på den för tillfället insomnade syjuntan – ni har alla mitt varma tack! I avhandlingens slutfas har jag dessutom fått värdefull hjälp av Louise Sebro och Matilda Svensson som tog sig tid att läsa och kommentera slutmanuset och av Cheryl Jones Fur som på kort varsel hjälpte mig att språkgranska den engelska sammanfattningen.

Under de senaste åren har jag också haft förmånen att träffa och diskutera min forskning och mina texter med forskare utanför institutionen och forskarskolan. Bland dessa riktar jag ett tack till Arun Bandopadhyay, Rajsekhar Basu och Sanjukta Das Gupta som tog hand om mig och gjorde min vistelse vid historiska institutionen, University of Calcutta, minnesvärd. Tack också till Uppsala universitet som möjliggjorde vistelsen där. Jag vill också tacka Geoffrey Oddie och Robert Frykenberg för värdefulla samtal och kommentarer kring avhandlingsprojektet. Under doktorandåren har jag dessutom haft förmånen att få ventilera texter på både seminarier och konferenser utanför institutionen i Lund, tack ni som tagit er tid att diskutera och kommentera mina texter när jag besökt er! Under arbetet har jag haft stor hjälp av arkivarierna vid Svenska Kyrkans arkiv i Uppsala. Henrik Vitalis, Susanna Henriksén och Magnus Raask, jag är oerhört tacksam för att ni med stor generositet underlättat för mig i min forskningsprocess, gjort vistelserna på arkivet både angenäma och givande och dessutom hjälpt mig att ta fram fotografier till avhandlingen. Tack också till de missionärer och missionärsbarn som tagit sig tid att träffa mig och delat med sig av erfarenheter och minnen från Sydindien: Anita Diehl, Barbro Weman, Britt Weiber och Birgitta Sandblad.

Till mina närmaste vänner som ställt upp och varit ett stöd under avhandlingsperiodens olika upp- och nergångar riktar jag ett särskilt tack: Sara Häggström, Karin Thorén, Ulrika Elert, Kristina Nordéus, Jorge Delgado-López, mina systrar Sofia Gregersen Cardell med familj och Elisabet Gregersen och så alla i Gula Huset för att ni alltid varit intresserade och uppmuntrande. Dessutom har Kerstin Horned hjälpt mig med korrekturläsning, något jag verkligen uppskattar.

Mina föräldrar, Catharina Ekman och Nils Petter Gregersen, vill jag lyfta fram, inte bara för att ni hjälpt mig med slutmanuset, utan också för att ni alltid stöttat mig under mina vindlande vandringar och för att ni tålmodigt tagit mina planer och funderingar på allvar. Det sista men varmaste tacket går till Magnus Olofsson för att du är en ovärderlig diskussionspartner, för att du tålmodigt läst och lyssnat och fått mig att vända och vrida på både tankar och formuleringar. Och slutligen, tack för att du påminner mig om vad som är viktigt i livet.

Malin Gregersen
Igelösa, juli 2010

Innehåll

Inledning **9**
I kölvattnet av Said 12
Missionen och omvärlden 20
Analysernas utgångspunkter 28

Bakgrund **45**
Kristen mission och indisk kyrka 46
Socialt engagemang och läkarmissionens framväxt 50
I Tirupattur 57

Det främmande förkroppsligat **65**
”Konkurrerande kollegor” – patientkroppar och samhällskritik 66
De kategoriserade kropparna 88
Den malplacerade missionärskroppen 124
Kroppar som symptom 133

Hemmet som mänskligt rum **137**
Hemmet som fysiskt rum och handling 138
Hemmet som rum för tillhörighet och gemenskap 151
Hemmet som scen och förebild 166
Hemmet som görs 171

Egenskaper och karaktär **175**
Drönare som syndabockar 176
Medarbetare som exempel – föredömen och besvikelser 185
Förebilder och föränderliga gränser 202

VÄGAR TILL FÖRÄNDRING **205**
”En alldeles särskild uppgift” 206
Fostran för förändring 221
Självständighet och samhällelig förändring 235
Fostrande förändring 244

AVSLUTNING **253**

SUMMARY **263**

APPENDIX **269**

ORDLISTA **273**

FÖRKORTNINGAR **275**

ILLUSTRATIONER OCH KARTOR **277**

BIBLIOGRAFI **279**

Inledning

Många är de upptäcktsresande, journalister och resenärer som genom årens lopp berättat om sådant som kunde te sig både främmande och annorlunda. Genom sina reseskildringar förmedlade skribenterna egna föreställningar om sig själva och sin roll i världen och påverkade på så sätt läsarnas föreställningar och tankar om omvärlden. Några av de som under arton- och nittonhundratalet haft stort inflytande över människors omvärldsföreställningar är kristna missionärer.[1] För familj, vänner och bidragsgivare i hemlandet har missionärer genom åren berättat om sitt arbete och sina erfarenheter och därmed också bidragit till att skapa delaktighet i andra människors levnadsöden och en känsla av skyldighet att engagera sig i dessa människors liv. I den kristna missionens möten mellan missionärer, missionärsvänner och nya kristna lades grunden för ett omfattande svenskt omvärldsintresse redan före sextio- och sjuttiotalens globala engagemang mot kolonial exploatering och erövring.[2] Det var ett utbrett engagemang

---

[1] Nicholas Thomas beskriver missionärers betydelse för konstruktioner av omvärldsbilder: ”The importance of these constructions of the other thus arises partly because they constituted not merely a private archive but a set of published images and texts which conveyed ideas about a place and a social process […] to a mass audience.” Nicholas Thomas ”Colonial Conversions: Difference, Hierarchy, and History in Early Twentieth-Century Evangelical Propaganda”, *Comparative Studies in Society and History*, 1992 34(2):366–389, s 371. Svenska missionärer verkar fortfarande runt om i världen och skriver om sina erfarenheter, men numera finns många fler alternativa källor till omvärldsintryck och missionens inflytande över svenska omvärldsbilder är mindre omfattande än vad det var under det tidiga 1900-talet.

[2] Agneta Edman ”’Herrgårdslandet’. När välfärd blev överflöd i svenska reseskildringar 1949–1960”, i *Hotad idyll: berättelser om svenskt folkhem och kallt krig*, red Kim Salomon, Lisbeth Larsson & Håkan Arvidsson, Lund: Nordic Academic Press 2004, s 162, 166; Cecilia Dahlbäck & Cecilia Wejryd ”Syföreningar i världen”, i *På vidsträckta fält: Svenska Kyrkans syföreningar 1844–2004*, red Cecilia Dahlbäck, Stockholm: Verbum 2005, s 129. Se även Margareta Peterson *Indien i svenska reseskildringar 1950–75*, Lund: Lund University Press

som den kristna missionen resulterade i; under 1930-talet fanns runt två tusen syföreningar som för Svenska kyrkans räkning samlade in pengar till missionsverksamhet runt om i världen.[3] I syföreningarna, men också i församlingar och familjer lästes artiklar och brev högt och ofta skickades de vidare för andra att ta del av. Genom alla dessa texter, för missionärer var i regel flitiga skribenter, tog det främmande och avlägsna form i församlingshem och på köksbord. I berättelserna om det främmande fanns något som knöt an till dem själva; tanken på ett ansvar för andra människor och en plikt att hjälpa till.

Ett land som under nittonhundratalets första del ofta stod i omvärldens fokus var det brittiska imperiets kronjuvel, Indien. I Indien var missionen utbredd och den största svenska missionsorganisationen, *Svenska Kyrkans Mission* (SKM), hade ett väletablerat och utbrett verksamhetsområde i Sydindien. Det koloniala Indien stod emellertid i början av seklet inför stora förändringar. Föreställningar om modernisering och utveckling, om en vit och västerländsk plikt att civilisera koloniernas människor och föreställningar om raslärans ordnande principer var rotade i samtidens västerländska tankestrukturer, samtidigt som denna period också i allra högsta grad genomsyrades av kritik och försök till omformulering och förändring.[4] Kolonialmaktens legitimitet var inte längre fullt så självklar som tidigare och det första världskrigets härjningar lämnade en bitter eftersmak. Industrialisering, utveckling och modernisering hade en baksida och den framstegsoptimism som präglat slutet av artonhundratalet kom under nittonhundratalets början att ifrågasättas alltmer. Den indiska självständighetsrörelsen, med Gandhi som en av förgrundsgestalterna, gick i vågor över landet och kom efterhand att vinna allt fler sympatisörer, även utanför landets gränser. I det koloniala Indien samlades kristna missionärer med olika nationell och konfessionell bakgrund för att arbeta för kristendomens spridning. De svenska missionärer som reste till Indien för

---

1988, s 55.

[3] Cecilia Wejryd *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003,* Stockholm: Verbum 2005, s 102–104.

[4] Begreppet ”västerland” eller ”väst” är problematiskt. Det utgår ifrån en föreställning om kulturell gemenskap med vag geografisk förankring. Jag ser det som en historisk och kulturell konstruktion snarare än något som är möjligt att fixera vid en viss innebörd eller ett visst geografiskt område. Idén om det västerländska grundar sig i ett samhällsideal som är sekulärt, industrialiserat, kapitalistiskt och modernt, i sig problematiska och mångtydiga begrepp som jag dock inte kommer att gå närmare in på här. Se Stuart Hall ”The West and the Rest: Discourse and Power”, i *Formations of Modernity*, red Stuart Hall & Bram Gieben, Cambridge & Oxford: Polity Press/The Open University 1992, s 276–280.

SKM:s räkning i början av nittonhundratalet gjorde det i en period präglad av förändring.

Ett land som Indien fick således substans och innebörd för svenskar, inte bara genom strapatsrika reseskildringar av äventyrare som Sven Hedin, utan också genom missionärers berättelser om sitt vardagliga arbete.[5] I skildringarna knyts band mellan det främmande och det välkända, och missionärerna fungerade som uttolkare för något som för många av läsarna var okänt. Det var missionärerna som gav detta form och klädde det i ord. De svenska missionsarbetare från första hälften av nittonhundratalet, som står i centrum för mitt avhandlingsprojekt, fungerade som en länk mellan Indien och hemlandet och i deras texter förvandlades detta främmande till något gripbart och förståeligt. Missionärernas erfarenheter från livet i Indien gav texterna legitimitet. För de svenska läsarna formades ”Indien” genom dessa texter; urval och form bidrog till att skapa och upprätthålla föreställningar om detta land långt borta och om ett särskilt svenskt och kristet uppdrag där. De bilder som förmedlades av missionärerna var emellertid präglade av *deras* föreställningsvärld, i vilken missionsarbetets syfte och mål hade en framträdande plats liksom plikten, kallelsen och strävan att göra skillnad för andra människor och förändra världen till något bättre. I denna strävan skiljde sig missionärerna från de som skrev och berättade om resor och upptäckter med främsta syftet att bilda och underhålla. Liksom i senare tids biståndsarbete så fanns hos kristna missionärer en stark vilja att väcka engagemang för social och mänsklig förändring.

Att läsa de svenska missionärernas skildringar av tillvaron i Indien och av arbetet som ett uppdrag för förändring är att läsa konstruktioner av föreställningar om en plikt att göra skillnad i en kolonial värld. Det är dessa legitimerande berättelser som står i fokus för mitt arbete. Hur formulerade man sig kring missionsuppdragets mål och medel? Vad i det indiska samhället ville man förändra och hur skulle förändring åstadkommas? Med utgångspunkt i sådana frågor vill jag i den här undersökningen belysa hur självförståelse formuleras i skildringar av det främmande i ett konkret historiskt och geografiskt sammanhang. Det är lätt att se missionärer som antingen hjältar eller kolonialister, men jag vill söka mig bort ifrån ett sådant

[5] Sven Hedin var populär som reseskribent, särskilt under nittonhundratalets första år. Indien var ett av de länder han besökte och skildrade i sina böcker. Axel Odelberg *Äventyr på riktigt: Berättelsen om upptäckaren Sven Hedin,* Stockholm: Norstedts 2008.

svartvitt förhållningssätt och istället åskådliggöra den komplexitet som deras skildringar rymmer. Omvärldsbilder är varken svartvita eller enkla utan fulla med motstridigheter och nyanser. Men innan jag formulerar syftet närmare vill jag lyfta fram några av de resonemang som undersökningen tar sina utgångspunkter i.

I kölvattnet av Said

Edward Said och orientalismen

Omvärldsbilder vidareförmedlas och omformuleras ständigt i text och bild, tal och skrift. De formuleras med hjälp av ett språk som skapas i konkreta sociala situationer och som hela tiden relateras till andras tal, tankestrukturer och gemensamma regler för hur man talar och om vad. Med utgångspunkt i denna dialogiska syn på språket, som är hämtad från den ryske litteraturkritikern Michail Bakhtin, introdocerade Julia Kristeva begreppet *intertextualitet* för att tala om hur texter lämnar spår i varandra. Texters teman och troper går igen över tid och rum och texter får sin mening genom ständig kommunikation med andra texter.[6] Texters inbördes beroende-förhållanden märks ofta tydligt i västerländska skildringar av främmande folk och kulturer; de kan visa upp stora likheter i både form och innehåll. Stereotypiseringar och generaliseringar kan, genom att markera gränserna mot Andra, användas för att förstärka olika Vi-gemenskaper.[7] I beskrivningar av den Andre som avvikande framstår den egna personen eller gruppen som norm eller förebild vilket betyder att skildringar av den Andre kan läsas som en spegelbild av den som formulerat skildringen. En viktig föregångare i diskussioner kring omvärldsbilder utifrån ett Vi- och De-tänkande är litteraturvetaren Edward Said. I sin inflytelserika bok *Orientalism* (1978) kritiserar Said orientalismen som en diskurs, vilken västerländska kunskaps-producenter bidragit till att skapa och vidareförmedla.[8] Det främmande, menar Said, är ofta intressant att berätta

---

[6] Se exempelvis Graham Allen *Intertextuality*, London & New York: Routledge 2000, s 1–3, 15.

[7] De analytiska termerna Vi, De och Andra skrivs här med versal för att särskilja dem från vanliga personliga pronomina.

[8] Saids egen definition av vad han menar med en diskurs framstår som ganska otydlig: ”Most importantly, such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to

om just för att det avviker från det välkända och för givet tagna – som exotiskt, barbariskt, förkastligt eller utopiskt – och på så vis ger det Egna skarpare konturer. Genom att beskriva vad Andra har eller är så skriver man också indirekt fram sig själv som dess motsats. Resonemanget har sin grund i strukturalistisk och poststruktura-listisk teori och tanken på att saker får sin betydelse först i relation till något annat.[9] Orientalismens diskurs präglas enligt Said av binära motsatspar mellan ett Vi och ett De, där det förra förknippas med ljus, modernitet, civilisation, rationalitet och förändring medan det senare framställs i termer av exempelvis mörker och smuts, tradition, barbari, irrationalitet och stagnation. Genom en ständigt flödande västerländsk textproduktion hävdar han att ett konstruerat Orienten fungerat som en identitetsförstärkare, en spegel med vars hjälp västerlänningen målar sitt självporträtt och drar upp gränserna mellan ett välkänt Vi och ett främmande Andra.[10]

Att markera gränserna för det egna, normen, genom att skriva om det främmande som avvikande handlar inte bara om de dikotomier som Said undersöker utan har även andra brytpunkter än väst och öst/Orienten. Skillnadsskapande handlar om att konstruera och förstärka olika slags identiteter, inte bara, som i Saids undersökning, om ras, utan också till exempel om klass och kön.[11] Det är berättarrösten som är sin egen berättelses norm, som har formuleringsprivilegiet och därmed makten att bestämma vem som inkluderas i ett gemensamt Vi och vem som faller utanför.

---

describe. In time such knowledge and reality produce a tradition, or what Michel Foucault calls a discourse, whose material presence or weight, not the originality of a given author, is really responsible for the texts produced out of it." Edward W Said *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979, s 94. Kursiv i original. En sådan definition av diskurser konstruerar dem som något konkret och "ansvarigt", ett synsätt vilket jag finner problematiskt. Istället sällar jag mig till den tolkning av diskursbegreppet som Ernesto Laclau och Chantal Mouffe gör, något som utvecklas närmare nedan.

[9] Se exempelvis Sara Mills *Discourse*, London & New York: Routledge 2004, s 7.

[10] Said *Orientalism*, s 1–2. Orienten används i bemärkelsen det föreställda område med skiftande gränser som kan inbegripa allt från Mellanöstern till Östasien.

[11] Se vidare Kathryn Woodward "Concepts of Identity and Difference", i *Identity and Difference*, red Kathryn Woodward, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage/The Open University 1997, s 29–38.

Med texten i fokus

Att måla upp det främmande som något avvikande, som en konstrast till det egna, är ett sätt att markera gränserna för den egna tillhörigheten. Bilden som förmedlas i texten är filtrerad genom betraktarens öga och penna och därmed blir också skildringar av det främmande ett uttryck för betraktarens och skribentens världsbild. När de svenska missionärerna berättade om sin tillvaro i Indien, gjorde de det utifrån sina tolkningsramar. De bilder de förmedlade till sin läsare formades av deras världsbild, av deras moraliska värderingar och ideal. Texterna förmedlar en omvärldsbild, men det är en bild av det främmande som tar form utifrån formuleringen av ett missionsuppdrag. Berättelserna är skrivna för att förmedla och skapa legitimitet kring ett arbete som handlar om att förändra människor, om att göra dem mottagliga för kristen tro och om att influera deras levnadssätt.[12] Texterna som missionärerna producerade hade också en central överbryggande funktion i relationen mellan missionärer och engagerade i hemlandet. Läsaren skulle förstå vad det var för en värld missionärerna vistades i, vad de åstadkommit och varför de behövde stanna kvar. I texterna skulle missionärerna visa sig värda inte bara läsarnas intresse och böner utan också deras fortsatta finansiella stöd.

I skrift utkristalliserades delar av missionärernas tankevärld i en form som passade pappret, genren och den tänkta mottagaren. Men innan orden tog form på pappret hade ting och processer getts mening och fogats samman med andra tankar och idéer. Det verktyg som stod missionärerna till buds var deras egen tankevärld, deras konceptuella kartsystem där intryck sorterades in i begripliga strukturer. Tingen existerar i sig själva, men det är först när de fogas in i ett tolkningssystem, struktureras språkligt och relateras till andra ting som de får mening.[13] I texter ryms en del av denna begripliggörande och meningsskapande process. Stuart Hall, en centralgestalt inom *cultural studies* har konkretiserat denna process genom att tala

---

[12] Karin Sarja *"Ännu en syster till Afrika": Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876–1902*, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2002, s 14; Lars Österlin *Korstågen till Kina: Linjer i protestantisk Kinamission*, Malmö: Sekel bokförlag 2005, s 14.

[13] Ernesto Laclau & Chantal Mouffe "Post-Marxism without Apologies", i Ernesto Laclau *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London & New York: Verso 1990, s 100–103; Ernesto Laclau & Chantal Mouffe *Hegemonin och den socialistiska strategin,* Göteborg & Stockholm: Glänta/Vertigo 2008 (1985/2001), s 161–162; Stuart Hall "The Work of Representation", i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997, s 44–46.

om den som representationssystem. Med utgångspunkt i postkolonial kritik och poststrukturalistisk teori beskriver han det språkliga meningsskapandet som en kulturell praktik, uppbyggt kring delade föreställningar, idéer och tankar. Genom att strukturera våra intryck med hjälp av språket förser vi också objekt och händelser med kommunicerbar mening. Utifrån mentala kartor klassificerar och organiserar vi våra intryck och konstruerar *representationer* som är individuella men ändå i hög grad delas med andra. Dessa representationer kan vi sedan kommunicera med andra med hjälp av språk.[14] Ett användbart sätt att tänka kring dessa meningsskapande processer är att ta hjälp av diskursbegreppet. *Diskurser* är sätt att tala om eller producera kunskap, eller som Stuart Hall beskriver dem,

> a cluster (or *formation*) of ideas, images and practices, which provide ways of talking about, forms of knowledge and conduct associated with, a particular topic, social activity or institutional site in society. These *discursive formations*, as they are known, define what is and is not appropriate in our formulation of, and our practices in relation to, a particular subject or site of social activity; what knowledge is considered useful, relevant and 'true' in that context; and what sorts of persons or 'subjects' embody its characteristics.[15]

Halls sätt att tala om diskurser som både idéer och praktiker har sin grund i Ernesto Laclau och Chantal Mouffes diskursteorier, vilka också jag inspirerats av. För dem är det inte möjligt att skilja på diskursiva och icke diskursiva praktiker, eftersom allt omkring oss, både handlingar, tankar och

---

[14] Stuart Hall "Introduction", i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997, s 3; S Hall "The Work of Representation", s 15–19. Med Ferdinand de Saussures lingvistiska teorier som självklar startpunkt, förankrar Hall representationsteorierna i den språkliga vändningens konstruktivistiska syn på mening som föränderlig. Roland Barthes analyser av kultur som text utgör en av utgångspunkterna. I *Mythologies* från 1957 diskuterar Barthes i ett antal essäer hur kultur kommunicerar mening. En bild eller en text består både av ett antal element och av de koncept som komponenterna grundar sig på. Det han kallar en myt är den nivå av mening som skapas när man kopplar den samlade läsningen av bilden till ett större ideologiskt komplex, till exempel fransk kolonialism. Semiotiken, som Barthes var en del av, fokuserade på språket som ett sammansatt kulturellt fenomen snarare än som lingvistiskt system. Den andra utgångspunkten utgörs för Hall av diskursteorin, där bland andra Michel Foucaults historiskt förankrade analyser av makt och kunskapsproduktion får komplettera semiotikens och strukturalismens avsaknad av konfliktperspektiv och tydlig historisk förankring. Se S Hall "The Work of Representation", s 36–40; Roland Barthes *Mythologies*, selected and translated by Annette Lavers, London: Vintage 2000; Michel Foucault *Vansinnets historia under den klassiska epoken,* Lund: Arkiv förlag 1992 (1972).

[15] S Hall "Introduction", s 6. Kursiv i original.

tal, får sin betydelse i och med att vi satt in det i en tolkningsram.[16] Diskursernas betydelse är inte heller fixerade utan kan skifta, även om de ofta är så väletablerade och vedertagna att föränderligheten glöms bort och de därmed uppfattas som sanna eller objektiva.[17]

I texter från Indien delar missionärerna med sig av sina föreställningar om en kristen gemenskap och om den uppgift de såg sig satta att utföra. Vissa saker skrivs om och om igen, annat gör sitt intåg under särskilda omständigheter, och ytterligare annat förändras långsamt. Texterna formuleras inom ramarna för vad som är accepterat att skriva och uttrycka, samtidigt som det pågår en ständig omförhandling. Därför finns i missionärernas texter återkommande tankemönster, gemensamma tolkningsramar och tankestrukturer; uttryck för överlappande och ibland motsägelsefulla diskurser som ständigt förhandlar om utrymme och förändras.

Epigoner eller medkreatörer

De svenska missionärerna gav främmande folk och platser innehåll och mening utifrån just deras specifika utgångspunkter som svenskar, missionärer och européer i Indien. I dem fogades nya berättelser samman där olika diskurser överlappade. De inte bara reproducerade utan omförhandlade och kanske till och med ifrågasatte också bilder förmedlade av andra och var på så vis högst delaktiga i formandet av sina svenska läsares omvärldsförståelse. Med den svenska missionen som utgångspunkt tror jag därför att det kan vara problematiskt att utgå ifrån tanken att svenskar bara skulle vara epigoner som tog efter andra europeiska koloniala aktörers omvärldsbilder, något som Åke Holmberg föreslår i sin omfattande studie av svenska omvärldsbilder, *Världen bortom västerlandet* (1994).[18] Istället ser jag missionärerna som medkreatörer i skapandet av bilder av det främmande. I sammanhanget kan också Hanna Hodacs *Converging World Views* (2003) nämnas. Hodacs argumenterar för att brittisk mission genom sitt arbete i

---

[16] Laclau & Mouffe *Hegemonin*, s 159–163.

[17] Marianne Winther Jørgensen & Louise Phillips *Diskursanalys som teori och metod*, Lund: Studentlitteratur 2000, s 43. Diskursbegreppet kombineras ofta med någon typ av diskursanalys, men i den här undersökningen betraktar jag diskursbegreppet just som en ontologisk ingång, ett sätt att förstå och betrakta de meningssystem som texterna är delar av, snarare än som en uttalad analysmetod.

[18] Åke Holmberg *Världen bortom västerlandet II: Den svenska omvärldsbilden under mellankrigstiden*, Göteborg: Kungl Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället 1994, s 23.

Sverige i början av artonhundratalet väckte ett kolonialt och civiliserande missionsmedvetande hos svenskar. Hennes utgångsläge liknar Holmbergs: svenskars omvärldsbilder kom utifrån.[19] Hodacs undersökning påminner om att många influenser faktiskt kom genom interaktion med och influenser från andra. Att däremot avgränsa påverkan till en källa ser jag som problematiskt. Istället ser jag omvärldsbilder som formade i ständig interaktion där texter och tankar sammanblandas och omformuleras.

Holmberg har dock en annan avsikt med att lyfta fram svenskarna som epigoner, han vill understryka att svenskarna inte stod utanför det övriga Europa utan var del av en västerländsk tankevärld. Detta har han naturligtvis rätt i. Sverige var inte avskärmat från sin omvärld utan eurocentriska, rasistiska och koloniala föreställningar fanns representerade även här.[20] Samtidigt är det problematiskt att, på det sätt Holmberg gör, tala om svenskar i termer av *ett* svenskt Vi, eller, vilket är än mer problematiskt, ett europeiskt Vi.[21] Människors identiteter är aldrig stabila och fixerade utan relaterar till omgivningen utifrån olika positioner, vilket också syns i texterna.[22] Generaliseringar kan vara användbara om man vill föra generella resonemang om föreställningar kring exempelvis svenskhet, men riskerar att resultera i att viktiga nyanser och skillnader mellan olika röster faller bort.

Homogeniseringens problematik

Det problematiska med att tala i termer av ett stort gemensamt europeiskt eller västerländskt Vi, är också en återkommande invändning mot Saids teorier. Den kritik mot orientalismen som Said för fram i *Orientalism* har haft stort inflytande över de senaste decenniernas forskning, hans teorier är lätta att ta till sig och har fungerat som en ögonöppnare för många studenter och forskare.[23] Vad som dock fått både anhängare och kritiker att vässa sina

---

[19] Hanna Hodacs *Converging World Views: The European Expansion and Early-Nineteenth-Century Anglo-Swedish Contacts*, Uppsala: Uppsala universitet 2003.

[20] Jfr Tommy Gustafsson *En fiende till civilisationen. Manlighet, genusrelationer, sexualitet och rasstereotyper i svensk filmkultur under 1920-talet*, Lund: Sekel bokförlag 2007, s 207–296; Helena Tolvhed *Nationen på spel. Kropp, kön och svenskhet i populärpressens representationer av olympiska spel 1948–1972*, H:ström 2008, s 298–303. Se vidare not 30.

[21] Holmberg, s 23.

[22] Laclau & Mouffe talar om *subjektspositioner* för att beskriva de olika positioner subjektet intar i relation till diskurserna. Laclau & Mouffe *Hegemonin*, s 171–174.

[23] Partha Chatterjee beskriver sitt första möte med boken i Partha Chatterjee ”Their own words? An essay for Edward Said”, i *Edward Said: A Critical Reader*, red Michael Sprinker,

pennor och utveckla teorierna är att Said själv, i sin kritik mot hur man homogeniserat Orienten, riskerar att reproducera bilden av ett enhetligt västerland. Hans västerländska Vi blir lika homogent som den konstruktion av en orientalisk Andre han kritiserar.[24]

Olika försök har gjorts för att komma tillrätta med detta problem. I *Orientalism* utgår Said ifrån brittiska, amerikanska och franska texter skrivna av män i en västasiatisk kontext. Ett sätt att problematisera utgångspunkterna för Saids kritik är att släppa in alternativa röster för att göra Vi:et mer heterogent i fråga om bland annat klass, kön och nationalitet men också för att uppmärksamma att berättelserna kan innehålla betydligt mer skiftande Andra än vad Saids analys ger vid handen. Genom att fokusera på andra grupper, texter och sammanhang har forskare kunnat utveckla diskussionerna åt nya håll. Bland annat har betydelsen av intersektionella analyser som diskuterar föreställningar om ras i relation till exempelvis kön och klass understrukits.[25] De diskussioner som initierades av Said har utvecklats till att handla om koloniala relationer och processer och om frågor om makt och representationer. I de sammanhangen har koloniala diskurser i högre utsträckning än orientalistiska hamnat i fokus för analyserna.[26]

Cambridge Massachusetts & Oxford: Blackwell 1992, s 194–195.

[24] Se exempelvis Robert Young *White Mythologies: Writing History and the West*, London & New York: Routledge 1990, s 128. För en annan kritik av Said, se Homi K Bhabha *The Location of Culture*, London & New York: Routledge 1994, s 101–104.

[25] Bland dem kan nämnas McClintock; Reina Lewis *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, London & New York: Routledge 1996; Sarah Mills *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London & New York: Routledge 1993; Billie Melman *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1992; Jenny Sharpe *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993; Sara Suleri *The Rhetoric of English India*, Chicago: University of Chicago Press 1992; Meyda Yegenoglu *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998. Även Said själv har utvecklat sina teorier i Edward W Said *Culture and Imperialism*, New York: Vintage 2005.

[26] Jag använder begreppet *koloniala diskurser*, inte som uttryck för något väl avgränsat, utan som en samlande benämning på diskurser som aktualiserades i en kolonial kontext. Vad som bör läggas i begreppet kolonialism har varit föremål för diskussion, särskilt i relation till dess tvillingbegrepp, imperialism. Två förklaringar, av Catherine Hall respektive Ania Loomba, kan anföras här. Catherine Halls använder kolonialism "to describe the European pattern of exploration and 'discovery', of settlement, of dominance over geographically separate 'others', which resulted in the uneven development of forms of capitalism across the world and the destruction and/or transformation of other forms of social organization and life." Med imperialism däremot, avser hon "the late nineteenth/early twentieth century moment when European empires reached their formal apogee." Ania Loomba gör istället ett försök till en

Forskare har på olika sätt arbetat med att försöka förstå och tolka koloniala och neokoloniala samhälleliga och kulturella fenomen och relationer, och för att beskriva denna forskningsinriktning har man kommit att använda *postkolonialism* eller postkolonial kritik som ett paraplybegrepp.[27] Feministisk kritik och fokus på undertryckta grupper har varit två viktiga utgångspunkter för det postkoloniala tänkandets utveckling.[28] Snarare än att förstå *postkolonial* som ett temporalt begrepp, syftandes till en avkoloniserad tid, så bör det förstås i betydelsen avkoloniserad teori, eller ”decolonization of representation”, ett försök att ifrågasätta koloniala diskurser och bredda förståelsen av globala kulturella, ekonomiska och politiska processer.[29]

Vikten av att angripa diskussionerna av koloniala processer utifrån ett sådant perspektiv blir särskilt tydlig när man utgår ifrån ett svenskt sammanhang. Även om Sverige under perioden från mitten av artonhundratalet och framåt inte var en kolonialmakt i exempelvis brittisk eller fransk bemärkelse, så har svenska koloniala erfarenheter tagit sig andra former. Svenska perspektiv på kolonialism och orientalism har under det senaste decenniet uppmärksammats av flera forskare.[30] Maria Eriksson Baaz hör till

---

definition i spatiala termer: ”to think of imperialism or neo-imperialism as the phenomenon that originates in the metropolis, the process which leads to domination and control. Its result, or what happens in the colonies as a consequence of imperial domination is colonialism or neo-colonialism.” Catherine Hall ”Introduction: Thinking the Postcolonial, Thinking the Empire”, i *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries: a Reader*, red Catherine Hall, Manchester: Manchester University Press, 2000, s 5; Ania Loomba *Colonialism/Postcolonialism*, London & New York: Routledge 1998, s 6–7.

[27] Robert Young *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London & New York: Routledge 1995, s 163; Loomba, s 20. Även om Saids *Orientalism* utgjorde en vändpunkt skrev han inte i ett tomrum. Ifrågasättandet av kolonialismen och den västerländska hegemonin hade uttryckts tidigare, exempelvis av författare som Frantz Fanon (*Peau noire, masques blanc,* 1952; *Les Damnés de la Terre*, 1961) och Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme,* 1955) i mitten av seklet. Frantz Fanon *Svart hud, vita masker*, Göteborg: Daidalos 1995; Aimé Césaire ”Om kolonialismen”, i *Postkoloniala studier*, Skriftserien Kairos 7, Stockholm: Raster 2002.

[28] Se Pia Laskars förord till Chandra Talpade Mohanty *Feminism utan gränser: Avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*, Stockholm: Tankekraft förlag 2006, s 9–14; Loomba, s 215–245.

[29] David Scott *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton & Chichester: Princeton University Press 1999, citat s 12; Stuart Hall ”When was the ’Post-Colonial’? Thinking at the Limit”, i *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, red Iain Chambers & Lidia Curti, London & New York: Routledge 1996; C Hall, s 5.

[30] Se exempelvis Gunlög Fur *Colonialism in the Margins: Cultural Encounters in New Sweden and Lapland*, Leiden & Boston: Brill 2006, samt antologierna *Sverige och de Andra: postkoloniala perspektiv*, red Michael McEachrane & Louis Faye, Stockholm: Natur & Kultur

dem som tagit fasta på en till synes paradoxal företeelse i svensk självförståelse: å ena sidan föreställningen om Sverige som neutralt, icke-kolonialt och som ett föredömligt land ”på den andres sida” och å andra sidan delaktigheten i en västerländsk tankevärld präglad av imperialism, rasism och eurocentrism.[31] I denna forskning framgår det tydligt att svenska perspektiv ansluter till ett vidare västerländskt tänkande samtidigt som de intar en särposition som just svenska, något som understryker problematiken i att tala om enhetliga Vi i en vidare europeisk bemärkelse. Även bland svenskar finns naturligtvis skiftande röster och de protestantiska missionärerna utgör några av dem. För de svenska missionärerna var identiteterna ambivalenta och mångfacetterade. De definierar sig bland annat i termer av svenskhet men också med utgångspunkt i en universell kristenhet, där det nationella är underordnat.[32] Som missionärer var de del av en större kristen gemenskap, samtidigt som de utgjorde en del i ett sydindiskt lokalsamhälle. Där hade de också att förhålla sig till en imperialistisk världsbild i allmänhet och den brittiska kolonialmakten i Indien i synnerhet.

Missionen och omvärlden

Från en svensk horisont

De svenska missionärernas överlappande identiteter understryker problematiken i att tala om *ett* svenskt Vi, något som blir tydligare om man

---

2001 och *I andra länder: Historiska perspektiv på förmedling av det främmande. En antologi*, red Magnus Berg och Veronica Trépagny, Lund: Historiska Media 1999.

[31] Maria Eriksson Baaz ”Biståndets och partnerskapets problematik”, i *Sverige och de Andra: postkoloniala perspektiv*, red Michael McEachrane & Louis Faye, Stockholm: Natur & Kultur 2001; Maria Eriksson Baaz *The White Wo/Man's Burden in the Age of Partnership – A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*, Göteborg: Göteborgs universitet 2002; Mikaela Lundahl ”Nordic Complicity? Some Aspects of Nordic Identity as 'Non-Colonial' and Non-Participatory in the European Colonial Event”, http://www.rethinking-nordic-colonialism.org/files/pdf/ACT1/ESSAYS/Lundahl.pdf (2009-10-13). Angående bilden av Sverige som föredöme och moralisk stormakt, se Edman, s 164; Lina Sturfelt *Eldens återsken. Första världskriget i svensk föreställningsvärld,* Lund: Sekel bokförlag 2008, s 203–209, 215–217; Monika Janfelt *Att leva i den bästa av världar: Föreningen Nordens syn på Norden 1919–1933*, Stockholm: Carlsson bokförlag 2005, s 207–222.

[32] Se vidare kapitel 4.

ser till de texter som kristna missionärer producerade. I vissa sammanhang kunde banden mellan missionärer vara starkare än de nationella banden, medan nationell tillhörighet vid andra tillfällen var av avgörande betydelse. Både stöd för och kritik mot den brittiska kolonialmakten kunde uttryckas. Synen på kristen tro och omvändelse präglade också sättet man bedrev mission på och hur man motiverade arbetet. I den etnografiska avhandlingen *Kinesernas vänner* undersöker Anna Maria Claesson hur föreställningar formats och förmedlats i missionsberättelser från 1890-talet, skrivna av millenaristiskt präglade missionärer från Jönköpingstrakten.[33] För dem stod evangelisering och strävan efter att sprida det kristna budskapet till så många som möjligt i centrum. De saknade en institutionaliserad missionsorganisation i ryggen men arbetade med förvissningen om att de skulle lyckas genom Guds försorg, något som brukar kallas *trosmission*. Som sådan skiljer sig den missionen från kyrkomissionerna, vilka i stället arbetade för långsiktig förändring genom församlingsbyggande och etablerandet av exempelvis utbildnings- och sjukvårdsinstitutioner.[34] SKM är ett exempel på en sådan kyrkomission, där evangelisering och socialt arbete var integrerade delar av missionsarbetet. Det sociala arbete som var en självklar del i SKM:s arbete var alltså inte på samma sätt en utgångspunkt för de missioner som Claesson undersöker. De båda missionernas bild av sitt arbete skilde sig åt avsevärt, samtidigt som de också vilade i föreställningar om kristen universalism och en möjlig omvändelse. Men Claesson skriver även att ”Civilisering, d.v.s. att i framstegstankens anda ’förädla’ kinesen till västerlänning kom i andra hand” för Jönköpingsmissionärerna.[35] Hon skiljer mellan imperialismen som den ”vite mannens börda” och missionens tal om ”skuld, ansvar och plikt”. Samtidigt som hon påtalar likheterna i de båda systemens erkännande av en ”metafysisk förpliktelse”, deras ideologiska och utopiska bärkrafter och de understödjande krafterna i hemlandet, anser hon att missionen överskrider den ”åtskillnadens mur” som enligt Said präglar den västerländska imperialismens förståelse av den övriga världen.[36] Genom sina påpekanden fångar Claesson väl upp den ambivalens som finns i kristna missionärers omvärldsbilder. Å ena sidan är det viktigt att uppmärksamma

---

[33] Med begreppet millenarism eller kiliasm avses föreställningen om tusenårsrikets snara återkomst.

[34] Anna Maria Claesson *Kinesernas vänner: En analys av missionens berättelse som ideologi och utopi*, Jönköping: Jönköpings läns museum 2001, s 54–55; Klaus Fiedler *The Story of Faith Missions: from Hudson Taylor to present day Africa*, Oxford: Regnum Books International 1994, s 11–13.

[35] Claesson, s 209.

[36] Claesson, s 207.

deras överskridande ambitioner och se att missionen faktiskt var något annat än imperialism i dess politiska och ekonomiska bemärkelser. Å andra sidan finns likheter mellan den civiliseringsplikt som uttrycktes i imperialistisk retorik och missionens tal om plikt och ansvar. Men där Claesson framställer missionärers kristna universalism som möjlig att renodla och särskilja från en ”västerländsk imperialistisk världsbild” vill jag istället fokusera på hur dessa båda förhållningssätt samspelar och överlappar varandra. Missionärerna kom ifrån ett västerländskt, av kristendom präglat samhälle, där en mängd olika föreställningar samexisterade. De tankefigurer som cirkulerade inom olika missionssamfund tog sig visserligen olika uttryck och skiljde sig på många sätt åt, men kan ändå visa betydande gemensamma drag. På så sätt hoppas jag undgå att förmedla en syn på mission som uttryck för svartvit imperialism men inte heller skriva ut kristen mission ur en imperialistiskt präglad diskurs.

Med undantag för *Kinesernas vänner* är forskningsläget om svensk mission och dess roll som förmedlare av omvärldsbilder ytterst sparsamt. Gunlög Fur diskuterar mötet mellan svenskar och samer ur ett kolonialt perspektiv, ett möte där missionen spelade en viktig roll; Raoul J Granqvist har berört missionen i sin forskning kring Sveriges relationer till Kongo och även Eriksson Baaz tar upp missionen i Kongo i sin tidigare nämnda forskning om biståndsarbete.[37] Annan missionsforskning där perspektivet varit historiskt snarare än missiologiskt har under de senaste decennierna framför allt haft socialhistoriska och socialantropologiska utgångspunkter. Här kan särskilt nämnas två avhandlingar som diskuterar svensk mission i nuvarande Sydafrika under åren runt 1900. I *”Ännu en syster till Afrika”: Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876–1902* (2002) diskuterar Karin Sarja kvinnliga missionärer från olika svenska missionsförbund och boken handlar om just kvinnliga missionärer och deras ställning och arbetsförhållanden. Lars Berge behandlar i *The Bambatha Watershed: Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902–1910* (2000) i större utsträckning relationerna mellan svenska missionärer och afrikanska kristna.[38] Om svensk

[37] Fur; Raoul J Granqvist ”Virvlande svarta lemmar' och ’goda svenskar’ i Kongo i hundra år – Om svensk rasism i vardande”, i *Sverige och de andra: Postkoloniala perspektiv*, red Michael McEachrane & Louis Faye, Stockholm: Natur & Kultur 2001; Eriksson Baaz ”Biståndets och partnerskapets problematik”.

[38] Sarja *”Ännu en syster till Afrika”*; Lars Berge *The Bambatha Watershed: Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902–1910*, Uppsala: Uppsala universitet 2000.

mission i Kina skriver förutom Claesson även Lars Österlin i *Korstågen till Kina: Linjer i protestantisk Kinamission* (2005) och Erik Sidenvall i *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890 – c. 1914*, (2009).[39] Det finns också en nordisk antologi, *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940* (2003) som samlar flera artiklar rörande relationen mellan kvinnoroller och yrkesliv, kvinnans handlingsutrymme och förväntningar från omgivningen.[40]

När det gäller forskning kring svensk mission i Indien är det framför allt Gunnel Cederlöf som svarat för den. Till skillnad från de ovan nämnda exemplen är det inte kristnande och mission som utgör huvudfokus i hennes avhandling *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilisation in Rural South India, c. 1900–1970* (1997), men det har likväl en framskjuten position. Hon utvecklar också diskussioner kring svensk mission i ett antal artiklar.[41] Vidgar man perspektivet finns ytterligare exempel på missionshistorisk forskning med ett socialhistoriskt perspektiv; undersökningar som berör skandinavisk mission i Indien har gjorts av Henriette Bugge, Peter B Andersen och Daniel Henschen.[42]

Gemensamt för de omnämnda undersökningarna är att de har sitt analytiska fokus på sociala förhållanden, organisationshistoria och relationer mellan skandinaviska missionärer och inhemska kristna. Flera av dem tar upp frågor om könsroller, rasism och relationer till kolonialism, men fokus ligger på faktiska förhållanden och händelser. Utgångspunkten tas inte sällan i särskilda personers biografier. Med undantag för tidigare omnämnda

---

[39] Österlin; Erik Sidenvall *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890 – c. 1914*, Leiden & Boston: Brill 2009.

[40] *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2003.

[41] Gunnel Cederlöf *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilisation in Rural South India, c. 1900–1970*, New Delhi: Manohar Publishers 1997; Gunnel Cederlöf ”Anticipating Independent India: The Idea of the Lutheran Christian Nation and Indian nationalism”, *Swedish Missiological Themes* 2006 94(4):521–542; Gunnel Cederlöf ”The Politics of Caste and Conversion: Conflicts among Protestant Missions in Mid-Nineteenth Century India”, *Swedish Missiological Themes* 2000 88(1):131–157.

[42] Henriette Bugge *Mission and Tamil Society: Social and Religious Change in South India (1840–1900)*, Richmond: Curzon Press 1994; Peter B Andersen & Susanne Foss ”Christian Missionaries and Orientalist Discourse: Illustrated by Materials on the Santals after 1855”, i *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500*, red Robert Eric Frykenberg, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2003; Daniel Henschen ”Skandinaviske missionærer i det uafhængige Indien. Postkolonial selvforståelse og praksis i to internationale NGO’er”, opublicerad spesiale, Roskilde Universitetscenter, Historie 2008.

Kinesernas vänner, saknas forskning där omvärldsbilder utgör analysens kärna. Ser vi istället till förekomsten av forskning som särskilt behandlar svenska skildringar av Indien så hittar vi den framför allt inom litteraturvetenskapen, exempelvis i Margareta Peterssons *Indien i svenska reseskildringar 1950–75* (1988).[43] Forskning om svenskars skildringar från Indien behandlar framför allt tiden efter 1950, och för att finna exempel på forskning om tiden dessförinnan får man höja blicken och se utanför nationens gränser. Där finns ett stort forskningsläge som rör föreställningar om Indien, särskilt med utgångspunkt i koloniala texter. Edward Saids *Culture and Imperialism* behandlar i första hand texter från Indien, liksom Jenny Sharpes *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text* och Sara Suleris *The Rhetoric of English India*, alla tre viktiga böcker i sin genre. Även här är det i första hand forskare med hemvist inom litteraturvetenskapen. Historikern Geoffrey *Oddies Imagined Hinduism: British Protestant Missionary constructions of Hinduism, 1793–1900* (2006) utgör ett undantag till detta. Det gör också Anna Johnstons *Missionary Writing and Empire 1800–1860* (2003), som är en mer tvärvetenskapligt formulerad undersökning.[44]

Mission och imperialism

Frågan om missionens relation till imperialismen diskuterades intensivt under sextio- och sjuttiotalen.[45] Efter att sedan tonats ner har diskussionerna tagit ny fart igen, bland annat genom de perspektiv som en postkolonial kritisk forskningstradition har aktualiserat. Tidigare forskning, där missionen framför allt diskuterades utifrån ett inomkonfessionellt perspektiv och kritiserades som imperialismens hantlangare, har nyanserats.[46] Men de gamla frågorna lever kvar i den nyare forskningen, frågan om missionens

---

[43] Petersson. Se även Gunnar Elveson *Bilden av Indien: U-landsreportaget i tidningen Vi och 1960-talets världsbild*, Uppsala: Uppsala universitet 1979; Torvald Olsson *Folkökning, fattigdom, religion: Objektivitetsproblem i högstadiets läromedel 1960–1985 med särskild inriktning på Indien- och u-landsbilden*, Löberöd: Plus ultra 1988.

[44] Geoffrey A Oddie *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900*, New Delhi, Thousand Oaks & London: Sage Publications 2006; Anna Johnston *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*, Cambridge: Cambridge University Press 2003. Se även not 25.

[45] Se exempelvis Sigbert Axelson *Missionens ansikte*, Lund: Signum 1976.

[46] För exempel på ett sådant ”inifrånperspektiv”, se Stephen Neill *Colonialism and Christian Missions*, London: Lutterworth Press 1966, s 424–425.

relation till imperialismen står fortfarande i centrum för många.[47] Jeffrey Cox har i *Imperial Fault Lines* (2002) gjort ett försök till strukturering av den missionshistoriska forskningen som speglar detta. Cox kritiserar tidigare forskares stora berättelser där han identifierar tre framträdande linjer. Först beskriver han det som kan kallas en osynliggörande berättelse, där missionen helt enkelt inte syns. Där hittar han bland annat klassiska översiktsverk om exempelvis brittisk kolonialhistoria. En annan stor berättelse kallar Cox för ”a Saidian master narrative of unmasking”, det vill säga en utgångspunkt som likställer missionärer och imperialister, och en tredje, ”the providentialist master narrative”, försvarar istället missionärernas motiv som något radikalt annorlunda.[48] En bok som Cox förknippar med det sistnämnda perspektivet är Brian Stanleys *The Bible and the Flag* (1990). Stanley gör i sin bok upp med den kritik mot missionen som teologer från så kallade ”nya kyrkor”, det vill säga kyrkor som sprungit ur bland annat europeiska och amerikanska missionsprojekt, riktat mot missionen, och framhåller att deras motiv skiljde sig från imperialismens. Jag håller med Cox om att detta är att förenkla relationer som i grunden är mycket komplexa. Visserligen har Brian Stanley en viktig poäng när han understryker behovet av att nyansera tidigare forskning.[49] Samtidigt gör han det enkelt för sig när han hävdar att missionärernas motiv skiljde sig fundamentalt från de motiv som präglade det imperialistiska projektet, och kritiken här knyter därmed an till den diskussion som fördes i föregående avsnitt. Strävan att sprida kristendom och strävan att upprätthålla ett imperium skiljer sig åt men de vilar samtidigt i gemensamma tankestrukturer. Med ett alltför skarpt särskiljande av dem riskerar man att förbise de likheter som fanns i de olika gruppernas förändrings- eller civiliseringssträvanden.

Där Stanleys perspektiv närmast ter sig som ett försök att rentvå missionärernas händer framstår Cox som betydligt mer nyanserad. Hans eget

---

[47] Brian Stanley *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester: Apollos 1990; Susan Thorne *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in 19th-century England*, Stanford: Stanford University Press 1999; Jeffrey Cox Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940, Stanford: Stanford University Press 2002; *Missions and Empire*, red Norman Etherington, Oxford & New York: Oxford University Press 2005. Annan forskning som behandlar missionens relation till imperialism och som försöker komplicera bilden av kristna missioners verksamhet, strategier och tänkesätt finns i antologin *The Imperial Horizons of British Protestant Missions 1880–1914*, red Andrew Porter, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2003.

[48] Cox, s 9–12.

[49] Stanley, s 30.

försök att formulera ett alternativ till de stora berättelserna är en studie av mission i Punjab som lyfter fram missionärernas ambivalenta position och deras ofta nära relationer till indiska kristna. Studien visar att det missionärerna skapade tillsammans med indiska kristna varken var något europeiskt eller indiskt utan en blandning av båda. Cox framhåller betydelsen av ett gemensamt västerländskt tankegods, men är samtidigt kritisk mot forskare som han anser alltför okritiskt sällar sig till ett saidinfluerat synsätt.[50] En annan forskare som liksom Cox betonar missionärers, i det här fallet protestantiska brittiska sådana, mångbottnade förhållande till en imperialistisk världsbild är Geoffrey Oddie. Han poängterar att deras syn visserligen var färgad av orientalistiska och evolutionistiska tankar, men att de samtidigt gav uttryck för en stark kritik av sociala missförhållanden och ofta ställde sig på de svagares sida.[51]

Ett civiliserande uppdrag

De föreställningar om ett överordnat Vi och underordnade Andra som Said och många med honom kritiserar, grundar sig i idéer om evolution och framsteg som präglat västerländskt tänkande sedan slutet av sjuttonhundratalet. Med hjälp av teoretiska modeller av Linné, Marx, Darwin, Spencer eller Freud kunde natur, människor och samhälle på olika sätt kategoriseras, inordnas i hierarkier och förklaras.[52] Under den brittiska och franska kolonialismens mest inflytelserika period, omkring 1870–1930, användes i dessa kolonialmakters retorik vad som kallades ett *civilizing mission*, ett civiliserande uppdrag, för att motivera och legitimera kolonialstyret. Den byggde på föreställningen om ett västerland som var överlägset gällande moral, kultur och samhällsstruktur, liksom vetenskap och teknologi. Att vara civiliserad innebar enligt detta synsätt att kontrollera naturen, sjukdomar och instinkter, det innebar hälsa, rationalitet och

[50] Till dessa räknar Cox antropologerna Jean and John Comaroffs inflytelserika tvåbandsverk *Of Revelation and Revolution*, som behandlar kristnande och kolonialism i Sydafrika. Cox, s 1–19; Jean & John Comaroff *Of Revelation and Revolution*, Vol 1. *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, och Vol 2. *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1991/1997.

[51] Geoffrey Oddie ”Missionaries as social commentators: the Indian case”, i *Missionary Encounters: Sources and Issues*, red Robert A Bickers & Rosemary Seton, Richmond: Curzon Press 1996.

[52] George W Stocking *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press 1987, s 9–19.

frihet.[53] Runt omkring fanns samhällen som saknade detta, och från kolonialmakternas sida formulerades argument för att man som antingen fransman, britt, vit eller västerlänning hade ett ansvar eller en plikt att ”civilisera” eller ”upplyfta” främmande folk efter sina egna normer.[54] I kolonialstaterna lyftes dessa principer upp på ett universellt plan och fungerade som en starkt legitimerande och bekräftande kolonial ideologi.[55]

Även utanför brittisk och fransk kolonialadministration har tanken på en plikt att civilisera, rädda eller fostra andra människor haft ett starkt inflytande. Under decennierna före och runt sekelskiftet 1900 fanns en utbredd strävan att, med utgångspunkt i framför allt borgerliga ideal, fostra utvalda grupper i samhället, exempelvis kvinnor, arbetarklass, prostituerade, alkoholister eller religiösa grupper. Sådana utbildnings- och upplysningsprojekt, som även de kunde uttrycka en hierarkisk syn på ras, klass eller kön, initierades av olika borgerliga filantropiska organisationer, ofta med kristen grund.[56] Som ett led i denna utveckling kom den lutherska kristna missionen i Sverige, vars rötter dock går längre tillbaka, att bli alltmer betydelsefull, även om inte all missionsverksamhet hade bildande anspråk. Det man skulle kunna kalla civiliseringsanspråk riktades därmed åt flera olika håll där människor inte ansågs uppfylla eller vara delaktiga i de normer och värderingar som verksamheterna grundades i.[57] Att genom fostran förändra andra sociala kategorier än de man själva tillhörde, var således inte något som bara präglade officiell kolonialretorik, utan också, men i andra former, olika missions- och bildningsprojekt. Artonhundratalets borgerliga kultur definierades bland annat av det som Ann Laura Stoler kallat ett ”philanthropic moralizing mission”, ett uppdrag som sträckte sig ut över den imperialistiska världen.[58] Även de svenska missionärernas texter kan och bör

---

[53] Alice L Conklin *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*, Stanford: Stanford University Press 1997, s 4–6.

[54] Michael Mann ”’Torchbearers Upon the Path of Progress’: Britain’s Ideology of a ’Moral and Material Progress’ in India. An Introductory Essay”, i *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*, red Harald Fischer-Tiné & Michael Mann, London: Anthem Press 2004, s 4–5.

[55] Jag använder ideologi i bemärkelsen försanthållanden som tas som objektiva och därmed döljer andra tolkningsmöjligheter. Winther Jørgensen & Phillips, s 44.

[56] Anna Jansdotter *Ansikte mot ansikte: Räddningsarbete bland prostituerade kvinnor i Sverige 1850–1920*, Stockholm & Stehag: Symposion 2004; *På tröskeln till välfärden: Välgörenhetsformer och arenor i Norden 1800–1930*, red Marja Taussi Sjöberg & Tinne Vammen, Stockholm: Carlsson Bokförlag 1995.

[57] Mann, s 8.

[58] Ann Laura Stoler *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the*

läsas i ljuset av denna historiska kontext där olika slags fostrande och civiliserande projekt för många sågs som både en plikt och en självklarhet.

Analysernas utgångspunkter

Avhandlingens syfte

Under det tidiga nittonhundratalet var svenska missionärer aktiva textförfattare och delaktiga i formandet av svenskars bilder av det främmande. Men omvärldsbilderna de delade med sig av var också starkt förankrade i föreställningen om att de själva hade en roll att spela i länder runt om i världen. Deras sätt att skildra världen är således präglad av hur de skapade mening kring sig själva och sina positioner som missionärer,[59] men också som svenskar. Missionärerna var aktiva medskapare i sin samtids omvärldsbilder och deras sätt att skriva om Indien och sitt arbete där kom att påverka alla dem som i Sverige följde arbetet med engagemang och intresse. I texterna placeras inte bara Indien på kartan utan också Sverige och de människor i Sverige som ser missionsprojektet som angeläget och nödvändigt.

Syftet med den här avhandlingen är att, genom en analys av svenska indienmissionärers texter, undersöka hur självförståelse formuleras och artikuleras i ett konkret historiskt och geografiskt sammanhang. Undersökningen utgår ifrån svenska missionärers arbete i det koloniala Indien

---

colonial order of things, Durham: Duke University Press 2004, s 100, citerad i Johnston, s 9.

[59] Något kan sägas om min användning av begreppet missionär. I SKM var det till en början vikt för prästvigda män, missionsarbetare användes som mer inkluderande term. 1921 fastslogs att missionär och missionsarbetare skulle användas synonymt. Jag har av framställningstekniska skäl valt att följa 1921 års stadga och använder ordet missionär och missionsarbetare synonymt med avseende på både kvinnliga och manliga anställda. Även gifta kvinnor, som inte hade formell anställning, inkluderas nu i begreppet missionsarbetare. Från 1950 poängterades också att missionär kallades den medarbetare som sändes från en kyrka till en annan. Det innebar att indiska medarbetare i Tamilnad inte hade missionärsstatus, men att de kunde få det om de arbetade t ex i Sverige. Dessförinnan hade titeln avsett enbart ”vita”. *Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien och på Ceylon*, Uppsala: Almqvist & Wiksell 1908, s 3 n 1; *Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien: Antagna och fastställda den 27 maj 1921*, Uppsala: Appelbergs 1922, s 3 §2; *The Constitution of the Church of Sweden Mission in India and Rules for its Missionaries*, Madurai: The C M V Press 1953, s 10. Carl Gustav Diehl *Arvet från Tranquebar: Kyrka och miljö i södra Indien*, Stockholm: Verbum 1974, s 52.

under en tid där den koloniala världens tolkningsföreträde alltmer kom att ifrågasättas samtidigt som många väletablerade föreställningar finns kvar från en tid då utvecklingstänkande och civiliseringssträvanden för många var både självklara och eftersträvansvärda. En läsning av reseskildringar, tidningsartiklar och skönlitteratur, där man enbart söker efter tydliga dikotomiseringar och stereotypiseringar, vilka klassificeras som exempelvis koloniala eller orientalistiska, riskerar att homogenisera både text och författare. I stället är det viktigt att i texterna identifiera sådana svartvita stereotypiseringar och polariseringar, men också se hur de existerar vid sidan av andra, mer nyanserade uttryck. Forskare som Edward Said har introducerat användbara verktyg för att undersöka omvärldsskildringar och hans kritiska analyser av dikotomiseringar i koloniala diskurser är en viktig inspirationskälla, men hans angreppssätt måste kompletteras med en öppenhet inför olika och betydligt mer komplexa tankestrukturer.

En analys som tar sin utgångspunkt i svenska missionärer ger möjlighet att undersöka både dikotomier och ambivalenser och på så sätt fånga något av den komplexitet som präglade människors förståelse av sin roll i omvärlden under det tidiga nittonhundratalet. De bilder missionärerna förmedlade var formulerade med utgångspunkt i en vilja att göra skillnad, att engagera sig för andra människor och att sträva efter förändring mot en, i deras ögon, bättre värld. I den lilla sydindiska staden Tirupattur[60] grundades 1909 ett svenskt missionssjukhus, ett tydligt exempel på att missionen inte bara handlade om att förkunna evangelium genom att tala, utan också genom att handla – framför allt i form av socialt arbete som sjukvård och utbildning. I texterna formuleras ett uppdrag där de svenska lutherska missionärerna i Tirupattur och andra ställen talar om ett kall att dela med sig, inte bara av sin kristna tro utan också av sådant som handlar om moral, leverne, sjukvård och bildning. I skildringarna, där missionärerna berättar för svenska läsare om arbetets fortgång och vardagslivets vedermödor, står det egna arbetets syfte och mål i centrum, och fokus ligger både på att legitimera arbetet och att upprätthålla engagemang bland läsarna. I denna

[60] I källmaterialet används framför allt stavningarna Tirupatur och Tirupattur, men mot slutet även Tirupputtur. Jag har valt att konsekvent använda mig av Tirupattur, då det är i bruk under största delen av undersökningsperioden (med undantag för citat och källhänvisningar). En kommentar till stavningen av ortsnamn behöver göras. I första hand följer jag samtida benämningar av städer och byar i den stavning som förekommer i källmaterialet. Då namnen är transkriberade av missionärerna förekommer skiftande stavningar. Det innebär att Madura används för nuvarande Madurai, liksom Madras för Chennai.

kommunikationsprocess formuleras bilden av det främmande Indien med utgångspunkt i föreställningen om svenska lutherska kristnas ansvar och plikt att förändra sin omgivning. Men hur formulerades en sådan plikt och hur ser mål och medel för missionsuppdraget ut? Vad är det missionärerna i kommunikationen med sina läsare håller som sant eller eftersträvansvärt? Vad representeras som idealt, förkastligt eller nödvändigt att förändra? Vad var det som de svenska missionärerna såg sig kallade att dela med sig av? Detta är frågor som ligger till grund för föreliggande undersökning och som tillsammans fångar in olika aspekter av hur missionärerna formulerar sig kring sin egen roll i Indien.

Undersökningens genomförande: reflektioner kring metod

Genom att studera hur svenska missionärer skriver fram ideal, motbilder och strategier i brev, artiklar och böcker, är min avsikt att undersöka hur de legitimerar och skapar mening kring sin närvaro i Indien och därigenom formulerar en självförståelse där missionsuppdraget står i centrum. I texterna till hemlandet förmedlar missionärerna sina upplevelser och drivkrafter, tolkade och formulerade utifrån deras förståelsehorisont, deras tankestrukturer och de förutsättningar som missionsuppdraget innebar. Det handlar inte om det tänkta utan om det *artikulerade* uppdraget, anpassat till genrens och organisationens krav. Det formulerade uppdraget uttrycks i representationer. I dessa representationer begripliggörs händelser och processer genom att de fogas in i ett större meningssystem.

En av mina utgångspunkter är att tanken på missionsuppdraget som en plikt att förändra var en central meningsskapande faktor i missionstexternas representationer av både missionärer och de indiska Andra gentemot vilka man riktade sig. För de lutherska missionärerna är det människan och människans individuella relation till Gud som står i fokus för den kristna tron. Därför är det också människorna som är det huvudsakliga föremålet för missionsarbetet och som står i fokus för skildringarna. Jag tänker mig därför att strävan efter förändring som utgår ifrån människan spelar en central roll i texterna och att människor därmed är betydelsefulla i representationerna av missionsuppdraget. Jag har med detta i åtanke valt att titta på hur de svenska missionärerna skriver fram människor i texterna och med hjälp av olika beskrivande ord, positionerar och värderar dem i relation till varandra. Skildringen av relationer och möten mellan människor är något

som litteraturvetaren Mary Louise Pratt uppehållit sig vid i sin bok *Imperial Eyes* (1992). Där gör hon ett försök att utveckla textanalyser om det främmande bort ifrån dikotomier och polariseringar genom att förankra analyserna i konkreta kontexter och därigenom öppna upp för en diskussion kring förändring, motstridigheter och nyanser. Hon problematiserar mötet som utgångspunkt för omvärldsskildringar i ett försök att motverka att den Andre även i analysen görs till ett passiviserat offer. Till sin hjälp tar hon begreppet *contact zone*, kontaktzonen, och använder det för att beskriva de sociala rum där ”cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination”.[61] Kontaktzonen, fortsätter hon, är en plats för ”imperial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coersion, radical inequality, and intractable conflict.”[62] Missionsstationen var en sådan plats, där människor från olika sociala sammanhang fördes samman, ett rum för kulturell förhandling och maktutövning. Samtidigt är det just i texterna som mötet mellan människor skildras och denna mötesplats genomsyrar missionstexterna. När missionärerna skriver fram sig själva och sitt uppdrag för läsarna använder de platsen och människorna där de är som utgångspunkt för berättelserna. Relationerna mellan missionärer och andra – patienter, medarbetare, församlingsbor och människor i staden – skrivs in i berättelserna, presenteras såsom förebilder eller motbilder och blir en del av hur missionsuppdraget målas fram som legitimt. Människor i kontaktzonen skrivs fram som delar av ett missionsuppdrag, både som illustrationer för ett förändringsbehov och som framgångsbevis. Om man betraktar rummet där människor möts i texten som en kontaktzon blir det tydligare hur maktrelationerna mellan människor i texterna förhandlas, både mellan människorna i Indien och mellan skribent och läsare. De människor som närvarar i texterna gör det inte på eget initiativ utan via skribentens formuleringar. Missionärerna själva har formuleringsprivilegiet i texterna och mötet mellan människor i texten har tolkats utifrån deras världsbild, deras tolkningar och deras syften.

Pratt föreslår att reseskildraren genom att skapa retorisk närvaro kan sammanfoga estetik med ideologi, och med hjälp av en övervakande blick

---

[61] Mary Louise Pratt *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London & New York: Routledge 2008 (1992), s 7.
[62] Pratt, s 8.

formulera ett förändringsbehov.[63] Det Pratt kallar ”monarch-of-all-I-survey” utgår ifrån landskapsskildringar, men i *The Rhetoric of Empire* (1993) tar David Spurr fasta på det i ett vidare sammanhang när han beskriver hur man i koloniala texter återkommande finner en övervakande retorik. Inte bara landskap utan också både interiörer och kroppar kan underordnas den koloniala blicken när den tar kommando över en scen.[64] Även i missionstexterna tar missionärerna kontrollen över det formulerade, de sitter vid pennan och väljer vad som ska skildras. Inför deras betraktande blickar träder människor fram i berättelserna, genom sina fysiska kroppar, genom rummen de vistas i och genom hur de agerar. I dessa scener har missionärerna möjlighet att skriva fram sina värderingar, sina förhoppningar och sin strävan, att klä mänskligt varande med mening.

I ett ständigt textflöde produceras och reproduceras värderingar och ideal med hjälp av berättelser om hur människor beter sig och handlar, men också om hur de ser ut och hur de ordnar rummen de vistas i. Beteenden, utseenden och handlingar kan beskrivas som eftersträvansvärda eller kanske tvärtom som förkastliga. Med hjälp av ideal och motbilder formulerar missionärerna en större berättelse om ett eftersträvansvärt sätt att vara och leva, ett ideal som dessutom görs realiserbart genom konstruktionen av förändringsstrategier, vägar till förändring. Idealen formulerar förutsättningarna för förändringsprojektet, de värden man strävar efter att realisera. För att angripa missionstexternas representationer introducerade jag i förra avsnittet en handfull frågor rörande vad som av missionärerna framhålls som idealt eller eftersträvansvärt, vad man vill dela med sig av och hur medel och mål för missionsuppdraget formuleras. Dessa frågor har lite olika karaktär och kompletterar varandra i analyserna. Frågorna fokuserar för det första på *vad* missionärerna såg sig kallade att dela med sig av, vilka ideal de bar med sig och vad de vände sig emot respektive lyfte fram i det indiska samhället och i sitt eget. Dessa frågor handlar i första hand om att lyfta fram *socialt och kulturellt bearbetad och artikulerad mening* som kan visa på ideal och motbilder, stabilare värden och mer oföränderliga stereotyper. Där står i många fall det mer trögrörliga meningsskapandet i fokus för analyserna och förändring över tid hamnar i skymundan. För det andra ställs frågor som rör *hur* man formulerar sig kring en plikt att förändra sin omgivning, hur målen

[63] Pratt, s 201.
[64] David Spurr *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham & London: Duke University Press 1993, s 17–23.

skulle uppnås och förändring genomföras. Dessa fokuserar istället på hur man formulerar sig kring ansvar, strävan och förändring, något som snarare handlar om *hur mening produceras*.[65]

Med hjälp av tematiska analyser är det möjligt att fokusera undersökningen på ett begränsat antal meningsskapande strukturer där missionsuppdraget uttrycks i konkreta termer snarare än principiellt. De första frågorna handlar framför allt om missionärernas representationer av ideal och motbilder och vad de skildrar som självklart, viktigt eller eftersträvansvärt i fråga om människors utseenden, handling, beteenden och egenskaper. Med utgångspunkt både i källmaterial och tidigare forskning har jag definierat tre teman som innefattar ett brett spektrum av idéer som rör hur människor bör vara, se ut och agera. När författarna i texterna uttrycker sig värderande är det i regel med avseende på hur människor ser ut eller är, hur de agerar eller ordnar sin tillvaro i rummet. I texterna tar människor form i sin *kropp*. Den fysiska kroppen är användbar för att förmedla berättelser just genom sin rumslighet, samtidigt som kroppar är betydelsebärande i många meningssystem. Därför låter jag en av mina delanalyser ta utgångspunkt i representationer av kroppen. Men människor tar också form i rummet. Ett rum som i sin själva definition är beroende av mänsklig närvaro, och som förses med mening utifrån människorna som skapar det och vistas i det, är *hemmet.* Hemmet är också ett begrepp som under nittonhundratalet varit starkt betydelsebärande och som i många sammanhang fått stå symbol för olika ideal och värden. Representationer av hemmet står i fokus för den andra delanalysen. Men människor beskrivs inte bara utifrån sina kroppar och i rummen de skapar, utan också utifrån hur de ”är”, utifrån beteenden, karaktärsdrag eller egenskaper. En människas karaktär kan användas för att värdera eller positionera henne eller honom i relation till andra och att understryka eftersträvansvärda eller mindre eftersträvansvärda sätt att vara. Mänskliga *egenskaper* utgör därför det tredje analytiska temat.

I läsningen av brev, artiklar och böcker tar jag fasta på signalord som sluter sig samman kring representationer som rör kroppar, hem och egenskaper. Jag läser och analyserar sedan texterna där de ingår för att se hur de i olika sammanhang positioneras och värderas. I analyserna av representationer av kropp läser jag missionstexterna efter kroppsliga

[65] Jfr Jaber F Gubrium & James A Holstein *The New Language of Qualitative Method*, New York & Oxford: Oxford University Press 1997, s 14–15.

signalord, framför allt beskrivningar av kroppsdelar, utseende, hår och kläder. I analyser av hemmet är det i stället rumsliga ord med anknytning till hemmet som utgör utgångspunkten i första hand, ord som direkt talar om ”hem”, men också om rumsliga ord som har med bostaden att göra och familjerelaterade gemenskapsord förknippade med hemmet. I analyser av egenskaper är det ord som syftar till att beskriva mänskliga karaktärsdrag eller egenskaper som utgör navet, ord som har med beteende att göra. Jag tar sedan fasta på de textuella sammanhang där signalorden förekommer – hur de används, vilken innebörd de tillskrivs och hur de värderas – och diskuterar det i relation till hur människor representeras och hur relationen mellan olika människor skrivs fram. De tre inledande analyserna utgår ifrån missionstexternas formuleringar av ideal på ett sätt som gör att de kan förväntas synliggöra ståndpunkter av mer statisk och stereotyp karaktär. Den avslutande analysen skiljer sig något från de tidigare. Där är det i högre grad än tidigare frågor som rör formuleringen av förändringsstrategier som analyseras – frågor om arbetets mål och hur målet bör nås. Det är aspekter som i högre grad var utsatta för förändring och anpassning till de historiska och geografiska förhållandena. I denna sista analys fäster jag uppmärksamheten vid ord som uttrycker förändring, till exempel fostran, skapande och lärande.

Avgränsningar

På missionsstationen strävade man efter att förändra människor med hjälp av praktiskt arbete. Genom att skriva om konkreta situationer levandegjordes verksamheten samtidigt som den förankrades i rummet. Jag har därför valt att utgå ifrån representationer av vardagliga verksamheter snarare än filosofiska, teologiska eller organisatoriska programskrifter. Det är också anledningen till mitt val av plats. Snarare än att göra generaliserande antaganden utifrån ett större verksamhetsområde tar undersökningen sin utgångspunkt i texter producerade på en specifik plats. Platsen är det svenska missionssjukhuset i Tirupattur. Att valet föll på just denna plats har flera orsaker. SKM är en av flera svenska missionsorganisationer som bedrev mission utanför Sveriges gränser. De var förankrade i den svenska kyrkans trosuppfattning och deras strävan var att bygga upp en folklig kyrka, vilket gav deras arbete en långsiktighet. Som jag nämnde i inledningen så var Indien ett kolonialt land i omvärldens blickfokus. Internationellt har den kristna missionens relationer till både den brittiska kolonialmakten och

Indien diskuterats av forskare, men, vilket framkom i den tidigare forskningsgenomgången, i Sverige är forskningen om svensk mission i Indien ytterst sparsam.

En annan anledning till att valet föll på Tirupattur är att det sociala arbetet på ett väldigt uttalat sätt stod i centrum där. Antalet konvertiter var, med undantag för en större social rörelse bland dalitgrupper under 1920-talet, ofta litet på de svenska missionsstationerna, vilket var en av flera anledningar till att legitimeringen av uppdraget i högre grad handlade om andra saker än att visa upp antalet döpta. Förändringsuppdraget som en blandning mellan ett andligt och socialt uppdrag var tydligt. Mot slutet av artonhundratalet blev en mer socialt inriktad kristendom tongivande inom Svenska kyrkan vilket påverkade missionsarbetets karaktär. När sjukhuset grundades i Tirupattur 1909 var det SKM:s andra – det första låg i Dundee, Natal (i nuvarande Sydafrika) – och enda i Indien.[66] På den svenska missionsstationen i Tirupattur rymdes en mängd verksamheter – sjukvård, skolundervisning, evangelisering, församlingsarbete och sjukvårdsutbildning – vilket gör att texterna därifrån har en bredd i vad de tar upp, samtidigt som de är förankrade i både Svenska kyrkan och svensk sjukvård och utbildning.

Tidsmässigt sträcker sig undersökningen från missionssjukhusets grundläggande 1909 och fyrtio år framåt. 1950 förändrades missionens relation till den lokala luthersk-evangeliska kyrkan, *Tamil Evangelical Lutheran Church* (TELC), grundad 1919.[67] Sjukhusets organisation kom då officiellt att ställas under kyrkans regi. Kyrkans relativa självständighet, vilken något så när sammanföll med Indiens självständighet 1947, markerar i någon mån en punkt där förändring kommit till stånd, varför man kan tänka sig att diskussionerna därefter ändrar karaktär. Även om förändringar naturligtvis sker långsamt och självständigheten inte bara styrdes av ett dokument utan var en långvarig process, och trots att missionärernas föreställningar inte torde ha förändrats abrupt så ser jag ändå tidpunkten för omorganisationen som en rimlig slutpunkt för undersökningen. Det första årtalet, 1909, är inte att betrakta som definitivt. I analyserna används i viss utsträckning även tidigare material, eftersom läkarmissionsarbetet tog sin början redan 1905 när sjukhusets förste läkare och hans hustru, Fredrik och Eva Kugelberg, anlände till Indien.

---

[66] Se vidare kapitel 2, s 50. Ett provisoriskt sjukhus fanns dock sedan några år i Patukota.
[67] Se vidare kapitel 2, n 99.

Material

Missionärer reste, arbetade och skrev. Från deras missionsstationer flöt en aldrig sinande ström av texter i form av rundbrev, personliga brev, artiklar, böcker och organisationskorrespondens. Missionärer kunde dessutom ägna sig åt att skriva teologiska och vetenskapliga texter, liksom i vissa fall åt översättningar, poesi och psalmer.[68] Denna överväldigande mängd texter skapar en komplex, bred och mångtydig textkropp. Till grund för undersökningen ligger textmaterial producerat av svenska missionärer i Tirupattur, eller i förekommande fall av tillfälliga besökare och andra som skrivit om sjukhuset. Även om inte alla följde påbudet så var man som anställd av SKM också ålagd att varje år skriva årsrapport och bidra med minst en artikel i den egna organisationens tidskrift, *Svenska Kyrkans Missionstidskrift* (*MT*, till 1915 *Missionstidning*).[69] Tidskriften, som är en av mina huvudsakliga källor, grundades 1876 och hade på trettio- och fyrtiotalen en upplaga på runt 40 000.[70] Vid sidan av *MT* är det egenhändigt producerade nyhetsbrevet *Tirupattur: Kvartalsnytt från vårt missionssjukhus i Syd-Indien* (1938–1949, härefter *Tirupattur*), en av de viktigaste källorna. Men missionstexter publicerades även i andra tidskrifter, både inom missionens och kyrkans ramar och i branschorganisationers tidskrifter. För att fånga upp även sådana uttryck har jag gått igenom missionens julbok *Tillkomme ditt rike* och *Svensk Sjuksköterskeetidning*. Båda innehåller ett mindre antal artiklar skrivna av svenskarna i Tirupattur som därför inkluderas i analysen.[71] Flera av missionärerna medverkade också med texter i tryckta böcker och skriftserier.[72] För undersökningen är särskilt

---

[68] Jfr Johnston, s 3.

[69] *Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien 1921,* s 4 § 7. Tidningen utkom med månatliga nummer och medföljdes mellan 1922 och 1932 av bilagan ”Bilder och brev” som innehöll utdrag ur enskilda missionärers personliga brev. 192 artiklar mellan 1907, då sjukhuset omnämns första gången, och 1950 rör Tirupattur.

[70] ”Arbetet i hemlandet. juni 1936 – maj 1937”, i *I mästarens tjänst: Svenska kyrkans mission år 1936*, s 102; Hjalmar Brundin ”Hemlandsarbetet. Den sändande kyrkan och sändebuden”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1948*, s 124.

[71] *Tillkomme ditt rike*, en julbok som gavs ut 1906–1942, innehåller ett mindre antal artiklar. *Svensk Sjuksköterskeetidning* bytte 1932 namn till *Tidskrift för Sveriges sjuksköterskor. Jordemodern*, barnmorskornas tidskrift (genomgågna årgångar: 1908–1952) och Samariterhemmets organ *Hälsningar från Samariterhemmet* visade upp vissa inslag av missionstexter, men någon direkt koppling till Tirupattur saknas under den undersökta perioden. Vid en genomgång av *Nordisk Missionstidskrift* (t o m 1924) hittades inga artiklar av Tirupattur-missionärer.

[72] *Från Svenska Kyrkans Missionsfält* gavs ut i 58 volymer (1894–1934) och serien *Missionens*

jubileumsskriften *Boken om Tirupattur* (1936) samt böcker skrivna av missionsläkare Fredrik Kugelberg och Fredrik Ysander av central betydelse.[73] Utöver dessa källor finns också gästböcker från de svenska vilohemmen i bergsstationen Kodaikanal, där missionärerna i Tirupattur deltog som skribenter.[74] Många fotografier finns också bevarade liksom de två dokumentärfilmer som skapades under perioden, men jag har efter metodiska och källkritiska avvägningar valt att bara i begränsad omfattning

---

folkböcker i 21 volymer (1934–1947).

[73] Av Fredrik Kugelberg gavs *En missionsläkares erfarenheter* (1923) ut, en skrift baserad på ett föredrag han gav i Stockholm 1923, liksom några andra texter, som dock inte berör missionsarbetet i Tirupattur. Fredrik Ysander skrev böckerna *Sista sjukhusronden* (1951) och *Där allt är annorlunda: en läkare berättar om Indien* (1951) på egen hand, samt, i samarbete med sin maka Märtha Ysander, *Vardagsbilder från Tirupatur* (1932). De två böckerna av Fredrik Ysander har inkluderats trots att de publicerades först 1951 eftersom de är skrivna som tillbakablickar på en missionsgärning i samband med Ysanders hemresa 1950. *Boken om Tirupattur,* red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936; Fredrik Kugelberg *En missionsläkares erfarenheter*, Stockholm: SKDB 1923; Fredrik Kugelberg *Lukas läkaren: En studie*, Stockholm: SKDB 1914; Fredrik Kugelberg *Missionärens psykiska jämvikt,* Stockholm: SKDB 1930; Fredrik Kugelberg *Albrecht von Graefe och hans tid, ett blad ur ögonläkarens historia*, Stockholm: SKDB 1950; Fredrik Ysander *Där allt är annorlunda: en läkare berättar om Indien*, Stockholm: SKDB 1951; Fredrik Ysander *Sista sjukhusronden*, Uppsala: Wretmans 1951; Fredrik Ysander & Märtha Ysander *Vardagsbilder från Tirupattur,* Stockholm: SKDB 1932. Några av missionärerna publicerade självbiografier, men eftersom de är utgivna efter undersökningsperiodens slut så har de inte inkluderats i analysmaterialet. Till dessa hör Helena Eriksson (1975) och Ruth Walldén, som bodde i Tirupattur först på femtiotalet. Helena Eriksson *Så var det,* Göteborg: Lärarinnornas Missionsförening 1975; Ruth Walldén *Indisk vardag – från ett missionssjukhus' horisont*, Uppsala: Svenska Kyrkans Mission 1962. I Harald och Hanna Frykholms bok *Mannen och missionären: självbiografiska anteckningar med tillägg av hans maka*, Stockholm: SKDB 1937, finns ett par kapitel som behandlar de första åren i Tirupattur vilka tagits i beaktande

[74] *Minnes-Bok rörande Hvilohemmet 'Suecia'*, Kodaikanal sept 1903 – juni 1920, bunden anteckningsbok, Serie ”Krönikeböckerna” Vol 1, Svenska Kyrkans Arkiv i Uppsala (SKAU); *Suecias Krönike-Bok 1921–1928*, bunden anteckningsbok, Serie ”Krönikeböckerna” Vol 2, SKAU; *Kodisvenskarnas Krönika 1929–1948*, bunden anteckningsbok, Serie ”Krönikeböckerna” Vol 3, SKAU. Volymerna finns också tillgängliga i Birgitta Sandblad (sammanställare) och Gunborg Blomstrand (redaktör) *Årskrönika från Kodi: glimtar från missionärsliv i Indien 1903–1996*, Uppsala 2009, s. 5–144, pdf www.svenskakyrkan.se (2009-12-01). I Kodaikanal grundades även en indisk-svensk avdelning till *Riksföreningen för svenskhetens bevarande i utlandet* bestående av främst svenska missionärer men även svenskar som av andra anledningar var anställda i Indien. Moderorganisationens organ *Allsvensk Samling* saknar relevanta texter för undersökningen, men i den egna tidskriften *Indo-Svea* (1929–1935) finns, utöver ett par kortare hyllningar till Fredrik Kugelberg, en längre artikel om Tirupatturs sjukhus. *Indo-Svea: Organ för föreningen svenskar i Indien* 1930(5):2–5, 1932(3):7 (felmärkt som årgång 9, vol 7), 1933(1):1.

komplettera textanalyserna med bildanalyser, och då framför allt använt tryckta fotografier.[75]

BILD 1. Eva och Fredrik Kugelberg (SKAU).

De stora mängder brev till familj, vänner och missionsstyrelse, som missionärerna skrev var en annan viktig kommunikationsväg. I den här undersökningen har jag arbetat med en brevsamling från Eva och Fredrik Kugelberg till Fredriks föräldrar Aurore och Carl Vilhelm Kugelberg i Jära utanför Jönköping.[76] Breven sträcker sig från de första tankarna på en

[75] En systematisk analys av det stora bildmaterial som finns skulle kräva delvis andra analysmetoder och annorlunda ställda frågor. De bilder som bevarats användes också i delvis andra sammanhang än texterna jag analyserat, främst för att illustrera föredrag, en kommunikationsform som faller utanför föreliggande analys. Hur de bevarade fotografierna använts och i vilket syfte är dessutom inte alltid tydligt. Publicerade fotografier finns i de olika tidskrifterna och böckerna; lösa fotografier, fotoalbum, negativ, skioptikonbilder och dokumentärfilmer i Svenska Kyrkans Missions Arkiv (SKMA), SKAU, samt skioptikonbilder på Kart- och bildenheten, UUB.

[76] Breven var i regel författade i jag-form av Fredrik, men underskrivna av omväxlande Fredrik och båda. I de fall där Eva är skribent står hon som ensam avsändare. Detta beror troligen i första hand på att det är Fredriks föräldrar de är adresserade till.

missionstjänst 1904 fram till 1930, då paret åkte hem till Sverige.[77] Brev är en genre som numera uppfattas som relativt privat, men som under det tidiga nittonhundratalet ofta hade en annan funktion. I *Fruar och mamseller* (1996) diskuterar Eva Helen Ulvros brevgenren och skiljer där mellan brev av halvprivat och privat karaktär. Brev har länge haft en mer offentlig karaktär än de har idag, de lästes ofta högt och skickades vidare för att fler skulle få ta del av vad som stod däri. Ulvros beskriver också hur brevskrivandet ofta sågs som en skyldighet, exempelvis vid längre resor.[78] Brevens adressat var således i regel inte den enda tänkta läsaren utan breven skickades vidare till andra i familjen eller vänkretsen. Kugelbergs brev härrör från en betydligt senare tid än den Ulvros undersöker, men uppdelningen i privata och halvprivata brev är tillämpbar även här. De flesta av breven från paret Kugelberg till föräldrarna skickades vidare till andra att läsa, även om undantag finns, och de kan således betraktas som halvprivata, med en begränsad läsekrets.[79] Men gränserna mellan det privata och offentliga i breven var inte alltid klar. Stycken ur brev som skickades till familj och vänner kunde publiceras i någon av missionens tidskrifter, något som bilagan ”Bilder och brev”, som följde med *MT*, vittnar om. Utöver privata eller halvprivata brev höll också SKM:s missionsdirektor och fältsekreterare kontakt med missionärerna brevledes och i deras korrespondens diskuterades arbetsförhållanden i Indien. Detta är dock, till skillnad från de andra genrerna en kommunikationväg som var sluten och dessa brev ventilerar relationer mellan medarbetare, problem och funderingar i förtroende. Korrespondensen med missionsstyrelsen har i föreliggande undersökning i första hand använts som komplement till analyserna. Brev mellan missionärerna skickades troligen också, men mer sällan, och få av dessa har bevarats.[80]

---

[77] Eva Kugelberg stannade kvar i Sverige efter 1930, medan Fredrik återvände till Indien ytterligare ett år, 1931–1932, men från det året finns inga brev i arkivet.

[78] Eva Helen Ulvros *Fruar och mamseller: Kvinnor inom sydsvensk borgerlighet 1790–1870*, Lund: Historisk Media 1996, s 23, 28.

[79] Detta gäller exempelvis kommentarer till olika familjemedlemmars hälsotillstånd och förehavanden. Enligt följebrevet till Fredrik Kugelbergs personarkiv har visst sådant material rörande familjeangelägenheter utelämnats. Följebrev, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[80] Fredrik Kugelberg skriver exempelvis vid ett tillfälle: ”Brev skriva vi nästan endast, då det gäller utbyte av inf. missionsarbetare el. så – var & en har fullt upp att göra på sin plats”. Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-06-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Dessutom verkar få av de brev som faktiskt skrevs ha bevarats.

Bland missionärer förekom dessutom att man skickade rundbrev till flera namngivna mottagare och jag har i analysen inkluderat några bevarade rundbrev, framför allt från sjuksköterskan Kerstin Wilcke. Mottagarna till den sortens brev var i regel anhöriga eller företrädare för stödföreningar och församlingar med särskilt intresse för eller anknytning till skribentens verksamhet. Läsarna var nyfikna och ville ta del av vad som hände där borta i främmande land och breven gav ett personligt anslag till det som många bara kände till genom missionärernas texter och bilder. Samtidigt hade de en central upprätthållande funktion för missionsarbetet, både socialt och ekonomiskt. Både artiklar, böcker och brev skrevs för och lästes av människor som hörde till familj, släkt, vänner och andra som engagerade sig i missionens arbete. Många av de så kallade ”missionsvännerna” samlades i syföreningar för att tillsammans samla in pengar till verksamheten. Samtidigt som man stickade och sydde lyssnade man också till högläsning eller föredrag om missionärernas arbete och om länderna där de verkade. Syföreningarna bestod av kvinnor som genom sitt ekonomiska stöd till kyrklig verksamhet utgjorde en viktig resurs i kyrkans och missionens arbete.[81] Som redan nämnts så var vissa av stödföreningarna resultatet av personliga band till en missionär eller ett särskilt intresse för ett geografiskt område eller en verksamhet.[82] Den personliga kontakten mellan syföreningar och enskilda missionärer var särskilt viktig för att stärka de sociala banden mellan släkt, vänner och hemorganisation å ena sidan och missionärer och andra som var involverade i missionsarbetet utomlands, något som bland annat tog sig uttryck i att syföreningar kunde välja att ansvara för ett fadderbarn eller ge stipendier till någon ung församlingsmedlem för vidare studier.[83] Genom rundbrev eller särskilt riktade brev fick syföreningen

---

[81] Wejryd, s 9, 102–108. Jfr Line Nyhagen Predelli & Jon Miller ”Piety and Patriarchy: Contested Gender Regimes in Nineteenth-Century Evangelical Missions”, i *Gendered Missions: Women and Men in Missionary Discourse and Practice,* red Mary Taylor Huber and Nancy C Lutkehaus, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1999, s 92–93.

[82] En sådan förening var *Tamulmissionens vänner* som grundades 1884 med syftet att stödja den svenska missionen i Tamilnad. Flera av medlemmarna var personliga vänner till C J Sandegren, en av SKM:s prästvigda missionärer i Sydindien. Ebba Olivecrona ”Tamulmissionens vänner”, *Ur Svenska Kvinnors Missionsliv: En minnesbok*, red Elin Silén, Stockholm: SKDB 1928, s 69.

[83] En man som från tidig ålder fick särskilt stöd från Sverige var Arokiam Peter. Under slutet av tjugotalet och trettiotalet arbetade han som underläkare på Allmänna avdelningen och kirurgavdelningen, efter att ha kommit till Tirupattur redan som pojke. ”Läkaremissionens begynnelsetider i Indien”, *MT* 1924:290–295, s 293. För sjuksköterskeskolan i Tirupatturs räkning finansierade *Svenska Kvinnors Missionsförening* två elevstipendier under ett antal år av

upplysningar om hur arbetet fortskred, vad man använde pengarna till och vilka materiella behov som fanns. Insamlingar ordnades också som möjliggjorde särskilda satsningar, inköp eller byggnationer. I Tirupattur kunde det röra sig om stöd till utbyggnad eller renovering av sjukhusets byggnader eller för inköp av utrustning. Många sjuksköterskor engagerade sig för missionssjukhusens arbete, särskilt på de svenska sjuksköterskeskolor där missionssjuksköterskorna själva fått sin utbildning.[84] 1922 grundades en missionsförening bestående av just sjuksköterskor, *Sjuksköterskornas Missionsförening,* efter ett upprop i *Svensk Sjuksköterskeetidning* och där kan man också läsa upprop och redovisningar för insamlingar till just Tirupatturs sjukhus.[85] Bland annat samlade svenska sjuksköterskor in pengar till en symaskin, elektriskt ljus och ett elevhem för sjuksköterskeelever.[86]

---

och liknande stöd kom även från annat håll. Gunnel Berg ”Svenska kvinnors missionsförening: Årsberättelse ht 1943 – vt 1944”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1945*, s 192; Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 109; Kerstin Wilcke ”Ett tack”, *Hälsning från sjuksköterskornas missionsförening* mars 1950, s 2–3, Vol 5, Sjuksköterskornas Missionsförenings arkiv, RA.

[84] Många av missionssjuksköterskorna i Tirupattur fick sina utbildningar vid Ersta Diakonissanstalt, Sophiahemmet och Röda korsets sjuksköterskeskolor och där fanns också ett starkt engagemang för missionen. På Ersta upprätthölls kontakten med flera missionärer i Sydindien och Sydafrika och i en syförening med deltagare både från Sophiahemmet och Ersta stöddes särskilt arbetet vid Tirupatturs sjukhus. Birgitta Wendt ”Erstadiakonissor 1851–1930”, i *När Kärlek märks: Ersta diakonisällskap 150 år 1851–2001*, Stockholm: Ersta diakonisällskap 2000, s 173; Ulla Rasch Anderson ”Att vara Erstabarn”, i *När Kärlek märks: Ersta diakonisällskap 150 år 1851–2001*, Stockholm: Ersta diakonisällskap 2000, s 112; Anna Weman ”Förbindelser mellan Ersta och missionen”, i *Ur Svenska kvinnors missionsliv. En minnesbok*, red Elin Silén, Stockholm: SKDB 1928, s 22. Se Appendix.

[85] Emma Kruuse ”Kamrater!”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1922:85; Emma Kruse ”Till Sveriges sjuksköterskor”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1923:69. Om missionsföreningens tillkomst, se redogörelse för 1922–1923 utan titel, Vol 6, *Sjuksköterskornas Missionsförenings arkiv,* RA. En annan sköterskeförening, *Barnmorskornas och Sjuksköterskornas Kristliga Missionsförening*, hade grundats i Göteborg 1911, men deras engagemang riktades inte mot SKM och Tirupattur. *Barnmorskornas och Sjuksköterskornas Kristliga Missionsförenings Tionde Årsberättelse: En återblick på de gångna tio åren*, Alingsås: William Michelsens Boktryckeri 1921.

[86] Fredrik Kugelberg ”Ett tack”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1914:124–125; Fredrik Kugelberg ”Två år, 1918 och 1919”, forts från föregående nr, *MT* 1920:143–148, s 147; ”Minnesgåvan till doktor Kugelberg”, *MT* 1930:319; Olof Sendel ”Åter i Tirupattur”, *MT* 1938:41–43; s 43; Elise Paykull ”Symaskinen till sjukhuset i Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1925:236; Anna Lönnerblad ”Redovisning”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1928:65; Kerstin Wilcke ”Till tidningens läsekrets”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1928:236–237; Kerstin Wilcke ”Bref från Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1929:192–193; Fredrik Kugelberg ”Ett tack från sjukhuset i Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1929:263–264; Kerstin Wilcke ”Brev från Tirupattur”, *Tidskrift för Sveriges Sjuksköterskor* 1938:33–34; Märtha & Fredrik Ysander

De brevkorrespondenser, artiklar och böcker som analyserna i undersökningen utgår ifrån har således haft en central funktion som social och ekonomisk motor i missionsverksamheten. Texterna formulerades i kommunikation med läsarna och behövde därför hålla sig inom vissa ramar. Den gemenskap som skapades mellan skribenter och läsare formulerades utifrån premisserna att man enades om uppdragets betydelse och vikten av att det upprätthölls. Legitimeringen av missionsuppdraget gentemot läsare i Sverige handlar därmed om att upprätthålla kontakten, att motivera ett fortsatt engagemang och förmedla skildringar av arbetet som ger fortsatt förtroende för arbetet.

Källmaterialet består av både publicerade och icke publicerade texter. Alla de olika materialtyperna spelade en betydelsefull roll i upprätthållandet av kommunikationen med hemlandet. Några vattentäta skott kan inte dras mellan de som läste brev till familjekretsen och de som läste de publicerade böckerna och tidningarna. Ibland var det samma personer, ibland inte. I och med att jag inkluderar både publicerat och icke publicerat material, genrer som i viss utsträckning flyter in i varandra, får jag en möjlighet att diskutera dem i förhållande till varandra.[87] Tystnader och inbördes förstärkningar kan visa på gränser för vad som var möjligt eller lämpligt att uttrycka i olika sammanhang. Det innebär att jag ibland kan ge referenser till olika materialtyper för att förstärka argumentet, och att jag fortlöpande diskuterar skillnader eller likheter mellan olika materialtyper i de fall där jag ser dem som relevanta för argumentationen. Ibland är skillnader mellan de olika genrerna tydlig, men långt ifrån alltid, något som kan förklaras av att det inte existerade någon skarp gräns mellan de olika mottagarna. Missionsvännerna kunde ofta bestå av både vänner och familj till missionärerna eller i alla fall ingå i gemensamma nätverk, vilket innebär att materialet visar upp intressanta överlappningar, kontinuiteter och brottpunkter. Detta märks tydligt i de olika tidskrifternas återpublicering av

---

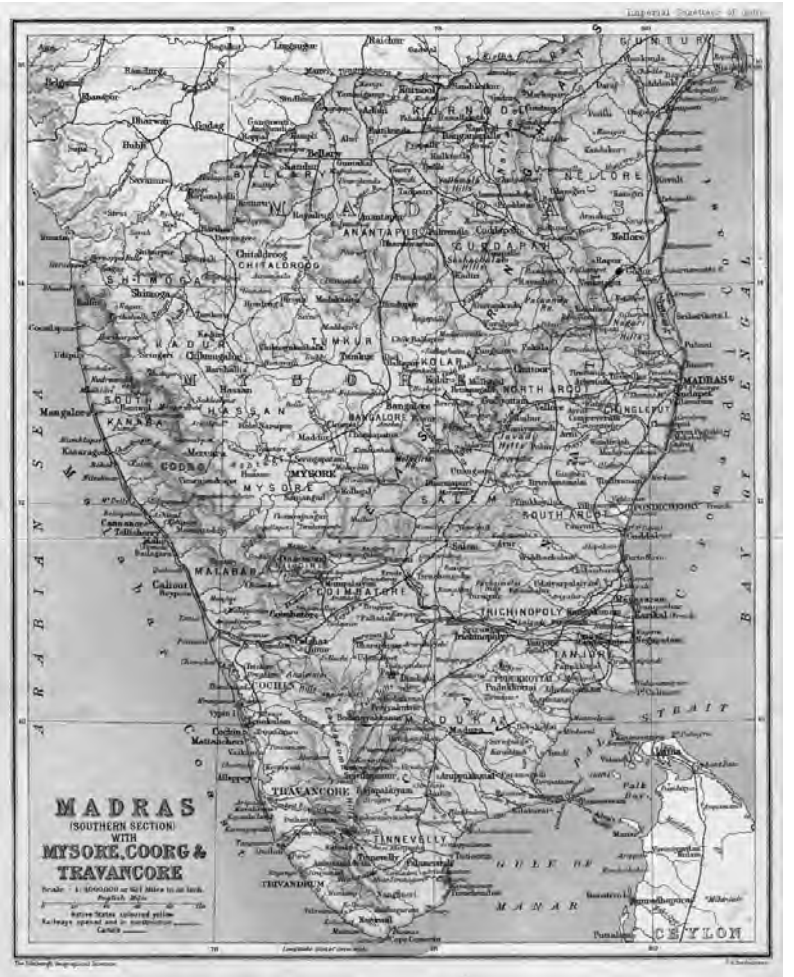
”Tirupattur är inte glömt!”, *Tidskrift för Sveriges Sjuksköterskor* 1941:328–329. Även läkare samlade in pengar, så till exempel på det nordiska kristliga läkare- och medicinarmötet i Hörbjör i Norge, där 54 svenska läkare samlade in 3000 kronor till instrument, operationslampa och litteratur. Gunnar Dahlquist ”Arbetet i hemlandet. Juni 1937 – maj 1938”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission 1937*, Uppsala 1938, s 105; Fredrik Ysander ”Sjukhuset i Tirupattur”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission 1937*, Uppsala 1938, s 64.

[87] Här skiljer jag mig från Anna Johnston, som i sin bok om just missionstexter argumenterar för att endast inkludera sådant material som är ”auktoriserat” av missionsstyrelsen. Johnston, s 6.

varandras texter, liksom publiceringen av personliga brev och utdrag ur årsrapporter i tidskrifterna.

Disposition

Efter denna inledning följer ett bakgrundskapitel med syftet att kontextualisera analysen och introducera det sammanhang i vilket texterna skrevs, framför allt SKM som organisation, läkarmissionen och sjukhuset i Tirupattur. Avhandlingen följer sedan den struktur som signalerades tidigare. Först undersöks hur missionärerna kategoriserar ideal och motbilder utifrån representationer av kroppar, hem och egenskaper. Kapitel tre, som är avhandlingens längsta, behandlar representationer av kropp, kapitel fyra tar fasta på hemmet och kapitel fem diskuterar representationer av egenskaper. Efter dessa tre första analyskapitel följer det sista empiriska kapitlet, kapitel sex. Förändringsuppdragets natur är något som genomsyrar hela avhandlingen men i det sista kapitlet analyseras detta mer systematiskt. Analysen tar där sin utgångspunkt i representationer av missionsarbetet som ett fostransprojekt med indisk och kristen självständighet som mål. Kapitel fem och sex griper dock i viss utsträckning in i varandra. Representationer av egenskaper och självständighet är sammantvinnade och inte helt lätta att skilja åt, vilket framför allt märks i avsnittet om sjuksköterskeutbildningen, som även inbegriper analyser av sjuksköterskornas ideal och förväntade egenskaper. Varje analyskapitel har en avslutande sammanfattning. I kapitel sju dras trådarna samman i en diskussion kring undersökningsresultaten där de relateras till avhandlingens övergripande syfte och frågeställningar.



KARTA 1. Södra delen av Madras Presidency. SKM bedrev sin verksamhet i sydöstra delen (*The Imperial Gazetteer of India 1909*).

BAKGRUND

När Fredrik Ysander 1951 publicerade sin bok *Sista sjukhusronden* var det ett avsked till det sjukhus och det land där han under över tjugofem år verkat som läkarmissionär.[88] Så som sjukhuset såg ut när han lämnade Tirupattur 1950 såg det också ut när de sista av texterna den här analysen bygger på skrevs. Då hade mycket förändrats sedan sjukhusets grundande 1909, både i det lilla och i det stora. Två världskrig hade passerat förbi och Indien var inte längre en kronkoloni utan en självständig stat. Även inom den svenska missionen hade stora förändringar ägt rum. SKM:s indienmissionärer hörde inte längre som tidigare till den tyska Leipzigmissionen och hade dessutom under världskrigen ansvarat för den tyska missionens verksamhetsområden. Sedan 1919 hade den då grundade sydindiska kyrkan vunnit allt större självständighet i relationen till de svenska och tyska missionerna. Av de många svenskar som under åren anlänt till Indien hade många också hunnit lämna landet igen, och från att ha varit ett enkelt sjukhus bestående av några få byggnader kunde missionsstationen i Tirupattur visa upp ett välutrustat sjukhus med uppemot ett hundratal anställda, en sjukhusskola, en blindskola, ett kapell och flera andra verksamheter. 1950 var det inte heller längre ett missionssjukhus utan hade samma år övergått i den lokala indiska kyrkans regi.

Trots att jag i analyserna diskuterar tankestrukturer som inte alltid visar på tydliga förändringar under de fyra decennier som undersökningen griper över, så betyder det inte att villkoren för missionssjukhuset var oföränderliga, nej snarare var det en period av omfattande och vidsträckta förändringar. Därför kommer jag över de följande sidorna att introducera några av utgångspunkterna närmare för att på så sätt förankra de människor, rum och händelser som texterna presenterar i en bredare kontext. I detta tar jag mitt

[88] Ysander *Sista sjukhusronden*.

avstamp både i källmaterial och tidigare forskning, vilket innebär att kapitlet även i viss utsträckning kompletterar inledningens forskningsläge. Syftet med kapitlet är att sätta in texterna och deras författare i sitt sammanhang, att presentera dem och att introducera de organisatoriska, kronologiska och sociala ramar inom vilka texterna producerades. Det kommer därför att fokusera på den missionsorganisation Tirupattur-missionärerna var en del av, både ifråga om yttre organisation och lokala förhållanden. Det innebär att visst fokus kommer att ligga på organisationens historik i Indien, vilket inbegriper både relationer till tysk mission och till indisk kyrka, men också på utvecklingen av den mer specifika läkarmissionen som idé och praktik. Avslutningsvis ägnas utrymme åt missionärerna själva och deras arbets- och levnadsförhållanden i Tirupattur.

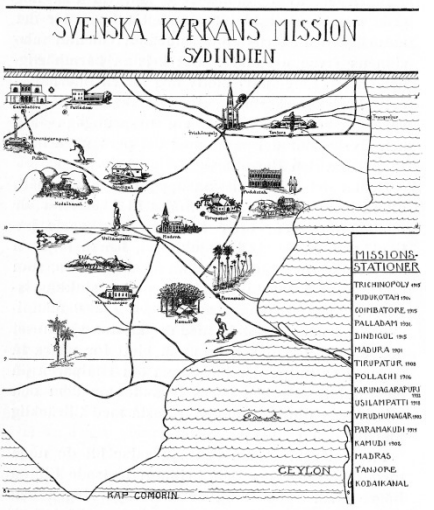
Kristen mission och indisk kyrka

Svenska kyrkans mission i Indien

Fredrik Ysander återvände till Sverige med Ansgar, ett flygplan som flera nordiska missionsorganisationer några år dessförinnan gått samman och köpt för att kunna flyga hem missionärer efter andra världskriget.[89] Med den korta flygtiden krympte avståndet mellan Sverige och Indien avsevärt. När Fredrik och Eva Kugelberg, den förste läkarmissionären och hans hustru, anlände till Colombo vintern 1905 var det istället med båt från Genua via Port Said, en resa som tog ungefär en månad. Från Colombo tog de sig sedan med båt över till det Sydindiska fastlandet för att slutligen packa upp sina resväskor hos svenska kollegor på missionens station i Madura.[90]

[89] Sandblad, s 139–140. För en skildring av resan till Indien med Ansgar, se Helga Larsson ”Med ’Ansgar’ från Sverige till Indien”, *Tidskrift för Sveriges Sjuksköterskor*, 1947:1134.

[90] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1905-11-04, 1905-12-09 [felmärkt som 1905-09-09], Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev [avsändare saknas] till Aurore Kugelberg, 1905-11-18, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg, 1905-12-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.



KARTA 2. Det svenska missionsområdet i Sydindien under 30-talet, med de olika stationerna utritade. Strax ovanför mitten ligger sjukhuset i Tirupattur, illustrerat med en vit byggnad bland palmerna (jfr kap 4) (*Boken om Tirupattur*, s 9, 1936).

Madura var en av de tre platser som sedan 1901 ingick i SKM:s verksamhetsområde. Fram till en bit in på tiotalet hörde de svenska SKM-missionärerna i Indien till tyska Leipzigmissionen *Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig* (LELM), vars historia går tillbaka till de första protestantiska missionärer som landsteg i den då danska kolonin Tranquebar 1706.[91] Ansvaret för att finansiera och rekrytera missionärer till verksamheten i sydindiska Tamilnad[92] hade SKM tagit över 1876 från

[91] D Dennis Hudson *Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706–1835*, Michigan & Cambridge: Eerdmans Publishing 2000, s 1; Diehl, s 14–15; Herman Sandegren *Svensk mission och indisk kyrka: Historisk skildring av svenska kyrkans arbete i Sydindien,* Stockholm: SKDB 1924, s 8–11. Om kristendomens historia i Indien, se Robert Eric Frykenberg ”Christians in India: An Historical Overview of Their Complex Origins”, i *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500*, red Robert Eric Frykenberg, Cambridge: Eerdman Publishing 2003.

[92] Jag använder *Tamilnad* för att beteckna det tamilspråkiga sydindiska området av Madras presidentskap (*the Madras Presidency*) där SKM hade sin verksamhet. I detta följer jag Cederlöf *Bonds Lost,* s 30 n 3. Tamilnad består av ett höglänt område i dess centrala och nordvästra delar och av slättland längs kustbandet. Staten Tamil Nadu grundades inte förrän 1956. ”Tamil Nadu”, ”Tamilnad Plains” och ”Tamilnad Upland”, i *Britannica Micropaedia:*

Svenska Missionsförbundet två år efter grundandet 1874.[93] Då hade svenskar redan deltagit i den lutherska missionen i Sydindien i över femtio år, finansierade av *Lunds Missionssällskap* (grundat 1845).[94] 1901 ledde förhandlingar mellan LELM och SKM fram till en överenskommelse mellan missionerna om en uppdelning av missionsstationerna i Indien, vilket innebar att svenskarna fick ett större direktinflytande över verksamheten. Denna förändring kom till stånd som en följd av svenska önskemål på ökat inflytande över utformning och finansiering av sina egna verksamhetsområden. Ett nytt fördrag med Leipzigmissionen utarbetades 1913 och undertecknades året därpå. Den svenska missionen i Sydindien blev i och med detta en självständig nationell mission, *Svenska Kyrkans Mission* (Church of Sweden Mission).[95] Strax därefter ledde första världskriget till att flera tyskar i Leipzigmissionen internerades och kritiska brittiska och indiska röster höjdes för deras utvisning. Då utvisningarna blev ett faktum, samtidigt som statsbidrag drogs in, bestämdes att ledningen av Leipzigmissionens verksamhet tillfälligt skulle överlåtas åt svenskarna, något som skedde mellan 1914 och 1926.[96] Samma sak inträffade under andra världskriget då indiska medarbetare och svenska missionärer fick ta över ansvaret för den tyska missionens stationer sedan de tyska missionärerna måste lämna landet.[97] Det fanns alltså en närhet till tyskarna som inte minst

---

Ready Advice, Vol 11, s 530–531; ”India”, i *Britannica Macropaedia: Knowledge in Depth*, Vol 21, s 157–158.

[93] För en mer omfattande genomgång av den tidiga svenska missionshistorien, se Tore Furberg *Kyrka och mission i Sverige 1868–1901: Svenska Kyrkans Missions tillkomst och första verksamhetstid*, Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning 1962; Arvid Bäverfeldt ”Vår mission genom sjuttiofem år”, i *Svenska Kyrkans Mission sjuttiofem år*, Uppsala: Svenska Kyrkans Missionsstyrelse 1949; Gunnar Brundin *En missionerande kyrka: Svenska Kyrkans mission genom 50 år*, Stockholm: SKDB 1924; Sarja, s 16; J E Lundahl ”De svenska missionernas samarbete”, i *De svenska missionerna 1922: sammanfattande översikt på uppdrag av allmänna svenska missionskonferensens arbetskommitté*, red G W Lindeberg, Uppsala: J A Lindblads förlag 1922.

[94] Lunds Missionssällskap blev en del av Svenska Missionssällskapet 1855. Furberg, s 99, 165; Olivecrona, s 67–68.

[95] Enligt fördraget från 1901 skapades *Den svenska diocesen av den Evangelisk-lutherska Leipzigmissionen*, till vilken räknades Madura (Madurai), Pudukotah (Puddukottai) och Aneikadu, tre områden i södra Tamilnad. Pudukotah var en indisk furstestat men de övriga platserna tillhörde Madras presidentskap. Furberg, s 427; Brundin, s 133, 140–141. Angående samarbetet med Leipzigmissionen och utvecklingen mot ökad självständighet, se Furberg, s 290–301, 407–435.

[96] Brundin, s 214–220; Arvid Bäfverfeldt ”Kyrka och mission i Indien: Den nya konstitutionen”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1950*, s 10.

[97] Den första tyska missionären återvände till Indien först 1950. Arvid Bäfverfeldt ”Från vår

märktes under de årliga vistelserna i bergsstaden Kodaikanal, där man bodde grannar och firade gudstjänst tillsammans i den gemensamma kyrkan.

Under första hälften av nittonhundratalet kom alltså stora förändringar att påverka den svenska Sydindienmissionens organisatoriska struktur, men detta var tydligare i de norra verksamhetsorter där SKM tog över från tyskarna under krigen. En förändring som i högre grad kom att få betydelse för Tirupattur var grundandet av den sydindiska luthersk-evangeliska kyrkan, *Tamil Evangelical Lutheran Church* (TELC), 1919. Kyrkan, som har sin grund i SKM:s och LELM:s evangelisk-lutherska mission och deras lutherska bekännelsetrohet, kom att få en relativt självständig relation till missionen, något som reglerades genom ett så kallat B-dokument 1926. Självständigheten blev nu inskriven som ett uttalat mål för missionsarbetet. ”Målet för allt missionsarbete”, var enligt detta dokument, ”att upprätta en inhemsk kyrka, som själv kan sörja för sitt underhåll, sin tillväxt och sin förvaltning”.[98] Relationen mellan kyrka och mission fortsatte att diskuteras och på fyrtiotalet blev det tydligt att en ny ordning med tydligare ansvarsfördelning krävdes. De kristna missionernas position i ett framtida självständigt Indien var osäker, samtidigt som drivkrafterna mot en större indisk självständighet inom TELC ökat successivt. Man började därför utarbeta ett reviderat B-dokument, vilket stod färdigt och godkändes 1950. Enligt det nya dokumentet överfördes ledningen helt och hållet till TELC. De svenska och tyska missionerna underställdes kyrkan men behöll samtidigt en begränsad självständighet, ansvaret för utvalda verksamheter och viss egendom.[99]

Även om resultaten av förändrade relationer mellan tyskar, svenskar och indier sällan fick så långtgående konsekvenser i Tirupattur, så var diskussionerna närvarande under hela undersökningsperioden och fick konsekvenser för hur man formulerade sig kring exempelvis självständighetssträvanden, ekonomiska förutsättningar och ansvars-

---

Kyrkas missionsfält 1941–1943: Indien”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1943*, s 70; Diehl, s 50–51.

[98] Arvid Bäfverfeldt ”Kyrka och mission i Indien: Den nya konstitutionen”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1950* s 10.

[99] Diehl s 51–52; Arvid Bäfverfeldt ”Kyrka och mission i Indien: Den nya konstitutionen”; ”New Document – B: Agreement between the Tamil Evangelical Lutheran Church and the Church of Sweden Mission Board”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1950*. Angående TELC:s grundande och relationen mellan mission och kyrka, se vidare Diehl; Henschen, s 29–30.

fördelning. Det fick också till följd att både svenskar och indier i allt högre utsträckning inkluderades i samtal som rörde organisation och verksamhet.

Socialt engagemang och läkarmissionens framväxt

Med Fredrik Kugelbergs ankomst till Indien tog SKM:s institutionaliserade sjukvårdsarbete i landet sin början. Då fanns sedan tidigare ett sjukhus, *Betania* i Dundee, som blivit en del av SKM genom missionsarbetaren Hedvig Posses försorg. När frågan väcktes om att Fredrik Kugelberg skulle sändas till Sydindien lutade man sig mot den redan existerande verksamheten i Dundee.[100] Redan tidigare hade emellertid elementära kunskaper i sjukvård lyfts fram som önskvärda bland blivande missionärer, eftersom de underlättade i arbetet – det var bra att som missionsarbetare kunna lägga om sår, dela ut mediciner och hjälpa till vid förlossningar.[101] Men nu, runt sekelskiftet nittonhundra förändrades detta och läkarmission blev en allt vanligare verksamhetsgren.

Det var dock långt ifrån självklart vilken position sjukvården skulle få inom den protestantiska missionen. Ett meningsutbyte mellan två danska missionärer, Pastor Frederik Schepelern och läkaren Christian Frimodt Møller, i *Nordisk Missions-Tidskrift* 1908 och 1909, illustrerar den schism som fanns mellan dem som såg sjukvården som en missionsbefallning och dem som såg den som ett hjälpmedel för att sprida evangelium. Den förre skriver om läkarmissionen att det inte är en missionsbefallning och hävdar dess relevans som hjälpmedel till spridandet av evangelium. Han ser främst dess funktion i att väcka intresse hos dem som är skeptiska: ”Lægemissionens Velgerninger kan paa en slaaende Maade fortælle mistænksomme Folkeslag, at den kristne Missions Repræsentanter vil dem noget godt, og kan derved gøre de uvillige, ja fjendske, villige til at høre efter, hvad Missionærerne siger.”[102] Missionsläkaren Frimodt Møller bemöter inlägget med ett försvar

[100] Furberg, s 394–395. Karin Sarja har dock visat att Hedvig Posses arbete för att grunda Betaniasjukhuset var långt ifrån oproblematiskt. Karin Sarja ”The missionary career of baroness Hedvig Posse 1887–1913”, i *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2003.

[101] Rosemary Fitzgerald ”A ’Peculiar and Exceptional Measure’: the Call for Women Medical Missionaries for India in the Later Nineteenth Century”, i *Missionary Encounters: Sources and Issues*, red Robert A Bickers & Rosemary Seton, Richmond: Curzon Press 1996, s 175.

[102] Fr[ederik Christian Georg] Schepelern ”Lægemission: Inledning til en Forhandling i akademisk Missionskreds den 13. Oktober 1908”, *Nordisk Missions-Tidskrift* 1908:249–257, s

för läkarmissionen och kritiserar hur den förre betraktar sjukvården i första hand som ett verktyg för att röja väg för evangelisering och att nöden för honom blir sekundär. I sin syn följer han en anglo-amerikansk tradition som framhåller lindrandet av sjukdom och kroppsligt lidande som en Jesu gärning liksom gärningens betydelse för missionsbefallningen.[103] Många inom den lutherska kyrkan ställde sig till en början kritiska mot denna typ av mission, vilken man ansåg riskerade att luckra upp gränserna mellan andligt och världsligt arbete. Förespråkare för läkarmission framhöll däremot Kristus som både andlig och kroppslig läkare och såg därför både sjukvård och predikan som nödvändiga delar av missionens arbete.[104] I sin översikt *Svensk mission och indisk kyrka* (1924) skriver Herman Sandegren att man initialt ställde sig tveksam till läkarmissionen därför att den var kostsam, och att döma av schismen i *Nordisk Missions-Tidskrift* så kunde även missionsteologiska oenigheter ha legat bakom osäkerheten man kände inför denna nya verksamhetsgren.[105] Efterhand kom dock läkarmissionen att bli en självklar del, både inom SKM:s verksamhetsfält och inom andra svenska missionsorganisationer.[106]

Inom missionsrörelsen utvecklades nya strategier för att nå människor, och mot slutet av artonhundratalet blev det också alltmer accepterat att inte bara anställa prästvigda män utan också läkare, lärare och sjuksköterskor. Att missionsyrket blev tillgängligt för kvinnor sammanföll med denna

---

251.

[103] Christian Frimodt Møller ”Vor Lægemission i Sydindien”, *Nordisk Missions-Tidskrift* 1909:145–161, s 145–148.

[104] Furberg, s 219–220.

[105] Sandegren *Svensk mission och indisk kyrka*, s 204.

[106] SKM grundade även ett sjukhus i Betlehem. Svenska Missionsförbundet bedrev sjukhusverksamhet i dåvarande Belgiska Kongo liksom i Kaschgar och Hancheng i Öst-Turkestan. EFS hade en läkarmissionär i Nakamte, i nuvarande Etiopien, Kina Inlandsmissionen bedrev läkarverksamhet i Kina och i Mongoliet hade Mongolmissionen ett sjukhus i Urga. ”Mission”, i *Nordisk familjebok Uggleupplagan, supplement,* vol 37, Stockholm: Nordisk familjeboks förlag vol 37, s 564, 566; L E Högberg ”Läkaremission I. Läkaremissionen i Kaschgar 1905”, *Hälsovännen: Tidskrift för allmän och enskild hälsovård* 1917(13):199–201; Robert Bergling ”Läkaremission II. Opiumasylarbete i Hancheng”, *Hälsovännen. Tidskrift för allmän och enskild hälsovård*, 1917(14):211–214; C H Tjäder ”Sextonde Kapitlet. Redogörelse för Svenska Missionen i Kina”, i *Kina-Konferensen i Stockholm den 4–8 mars 1899*, Stockholm: E J Ekmans förlags-expedition, s 162. Korrespondens mellan Fredrik Kugelberg och kollegor i Kina och Sydafrika ger även vid handen att någon form av nätverk existerade mellan svenska läkaremissionärer. Rundbrev med följebrev från Ståhl till Fredrik Kugelberg, Wuchang/Kuling 1925-09-27 samt brev från Nils Tilander till Fredrik Kugelberg, Dundee 1925-05-17, Vol I, Fredrik Kugelbergs personarkiv, UUB.

förändring. Internationellt anställdes de första läkarmissionärerna redan i början av artonhundratalet men förändringen skedde långsamt och inte förrän mot slutet av seklet fanns det med som ett uttalat syfte hos flera missionsorganisationer. Vid nittonhundratalets början betraktades läkarmissionen av många som den bästa metoden för att sprida evangeliet till andra folk, och ”the double cure”, att behandla sjuka själar i sjuka kroppar, vann ökat stöd.[107] Vid den internationella missions-konferensen i Edinburgh 1910 diskuterades inte läkarmissionen, men det gjorde den däremot vid Jerusalemkonferensen 1928. Utvecklingen gick mot en alltmer etablerad läkarmission och 1938, på missionskonferensen i Tambaram i Indien, fanns den representerad och erkänd som en central del av det indiska missionsarbetet.[108] Rosemary Fitzgerald, som undersökt förändrade attityder till läkarmission, ser framför allt två faktorer bakom den tilltagande acceptans och det intresse för sjukvården som missionsmetod inom kristen protestantisk mission under årtiondena runt sekelskiftet nittonhundra. Den första finner hon i en ökad tilltro till den medicinska vetenskapen, som under arton- och nittonhundratalen utvecklats till att bli mer effektiv. Hygien, aseptik och bakteriologi, skriver Fitzgerald, var landvinningar som spelade stor roll för allmänhetens förtroende för läkarvården. Som en andra avgörande orsak ser hon en rörelse inom protestantismen mot en mer socialt orienterad kristendom med större fokus på socialt och praktiskt arbete, en rörelse som var som starkast under senare delen av artonhundratalet och en bit in på nittonhundratalet.[109]

---

[107] Rosemary Fitzgerald ”’Clinical Christianity’: The Emergence of Medical Work as a Missionary Strategy in Colonial India, 1800–1914”, i *Health, Medicine and Empire: Perspectives on Colonial India*, red Biswamoy Pati & Mark Harrison, Hyderabad: Orient Longman 2001, s 89, 121–122; Fitzgerald ”A ’Pecular and Exceptional Measure’”, s 185. Se även Comaroff & Comaroff *On Revelation and Revolution*, Vol 2, s 325–326.

[108] Olof Sendel ”Den kristna läkarföreningen i Indien”, *Tirupattur* 1944(1)5–6, s 5; Ragnhild Frimodt-Møller *Pioneren Christian Frimodt-Møller: Hans liv og gerning,* Det danske missionsselskab 1956, s 76.

[109] Fitzgerald ”Clinical Christianity”, s 93, 122–123. Se även David Hardiman ”Introduction”, i *Healing Bodies, Saving Souls: Medical Missions in Asia and Africa*, Amsterdam & New York: Rodopi 2006, s 10–11.

Läkarmissionen i Indien

David Hardiman, som själv utforskat läkarmission i västra Indien, beskriver hur man under nittonhundratalet kom att bli alltmer ödmjuk gentemot andra religioner och försökte övertyga genom att i sitt eget liv verka som förebild. Det var också i en sådan kontext som en person som Gandhi kunde bli allmänt beundrad bland kristna missionärer för sitt sätt att leva, trots att han var hindu. Koloniernas självständighetssträvanden vann ökat stöd bland många missionärer samtidigt som deras strävan efter anpassning till de lokala förhållandena fick allt större utrymme. Under mellankrigstiden nådde läkarmissionen sin höjdpunkt. Efter andra världskriget blev statliga intressen i missionssjukhusens verksamheter på många håll större och missionssjukvården kom att genomgå en sekulariseringsprocess. I och med att sjukhusen växte och den medicinska vetenskapen utvecklades skedde enligt Hardiman en fokusförflyttning från tro till teknik. Den medicinska verksamheten blev efterhand mer och mer professionaliserad och specialiserad och missionären kom i allt högre grad att bli expert på sitt område snarare än allt i allo. Avkoloniseringen under tiden efter andra världskriget påverkade också verksamheterna i före detta kolonier i Afrika och Asien. I Indien blev det under femtio- och sextiotalen allt svårare för västerländska missionärer att bedriva verksamhet och ofta övergick sjukhusen till indisk ledning.[110]

Utöver det svenska missionssjukhuset i Tirupattur fanns också andra skandinaviska sjukhus i Indien. Frimodt-Møller, den danske läkarmissionär som deltog i debatten refererad ovan och som också var god vän till Fredrik Kugelberg, var läkare på ett tuberkulossanatorium nordväst om Madras.[111] Även *Dansk Missionsselskab*, som från 1860-talet arbetade i Tamilnad, drev två sjukhus i Sydindien.[112] Men dessa skandinaviska missionssjukhus var långt ifrån ensamma företrädare för en västerländsk kristet präglad

---

[110] Hardiman "Introduction", s 20–21. För svenska och danska förhållanden, jfr Henschen.

[111] *The Union Mission Tuberculosis Sanatorium* i Arogyavaram. Sanatoriet grundades 1915 i Mandanapalle med Frimodt-Møller som överläkare. Det var ett samarbete mellan flera missioner som initierades av bland andra Dr T V Campbell från *London Missionary Society* och Dr Louisa Hart från *the Arcot Mission*. Eugene P Heideman *From mission to church: the Reformed Church in America mission to India*, Michigan: Eerdmans Publishing 2001, s 358–361.

[112] Ett General Hospital i Tirukoilur, North Arcot, och ett Zenana Hospital i Mardan, Peshawar. *A Survey of Medical Missions in India: Prepared by the Committee on Survey, Efficiency, and Co-operation of the Christian Medical Association of India in conjunction with the National Christian Council of India, Burma and Ceylon*, Poona: National Christian Council 1928, s 100, 117.

medicinsk praktik i Indien.[113] David Arnold, som undersökt västerländsk medicin och dess relation till det brittiska imperiet och då särskilt Indien, beskriver slutet av arton- och början av nittonhundratalen som en period då betydelsen av västerländsk medicin för imperialistisk ideologi och praktik kulminerade.[114] Den västerländska traditionen fanns representerad i regeringssjukhusen redan tidigare, men efterhand fick de konkurrens från allt fler missionssjukhus. Många drevs i brittisk regi, men det fanns också sjukhus från andra delar av Europa liksom från USA och Kanada.[115] De kristna missionssjukhusen gick under början av nittonhundratalet samman i en intresseorganisation för läkarmissionen i Indien, *The Christian Medical Association of India, Burma and Ceylon* (CMA).[116] Bland annat genomförde CMA på tjugotalet en undersökning av läkarmissionen i Indien och som resultat av undersökningen publicerades ett par skrifter där man klargjorde läkarmissionens principer. Liksom hos Frimodt-Møller i det tidigare refererade meningsutbytet förordades en syn på läkarmissionen som primär missionsmetod; i förordet står att läsa att läkarmissionen i Indien inte ska betraktas som ”subsidaiary or secondary to the Gospel message, but […] its very essence”.[117] Det här var ett samarbete som involverade även svenskar och danskar, vilket bland annat märks i att Frimodt-Møller deltog i undersökningens kommitté. Fredrik Kugelberg berättar också om hur han och hans hustru bjöd deltagarna på den årliga läkarmissionskonferensen på kaffe i sin sommarbostad i bergsstaden Kodaikanal.[118]

---

[113] I Indien konfronterades den västerländska medicinen med hinduiska och muslimska medicinska system, exempelvis det Auyrvediska. Edward Montgomery ”Systems and the Medical Practitioners of a Tamil Town”, i *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, red Charles Leslie, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 1976, s 272–273. Begreppet västerländsk medicin är inte oproblematiskt, men jag ändå valt att använda det då det (”Western medicine”) är allmänt vedertaget inom historisk forskning rörande kolonialmedicin.

[114] David Arnold ”Introduction: disease, medicine and empire”, i *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, red David Arnold, Manchester & New York: Manchester University Press 1998, s 10–11.

[115] *A Survey of Medical Missions in India,* Appendix A, s 92–105.

[116] Organisationen grundades 1923 efter att ha varit på planeringsstadiet sedan 1905.

[117] N Macnicol ”Prefatory note”, i *A Survey of Medical Missions in India: Prepared by the Committee on Survey, Efficiency, and Co-operation of the Christian Medical Association of India in conjugation with the National Christian Council of India, Burma and Ceylon*, Poona: National Christian Council 1928. Se även *A Survey of Medical Missions in India*, s 1–5.

[118] Undersökningen genomfördes mellan 1924 och 1928 i samarbete med National Christian Council of India, Burma and Ceylon. ”Foreword”, i *A Survey of Medical Missions in India: Prepared by the Committeee on Survey, Efficiency, and Co-operation of the Christian Medical*

Den första permanenta ordföranden i CMA blev den kanadensiska läkaren Dr Belle Choné Oliver 1932.[119] Att ordföranden var en kvinna speglar det starka inflytande som kvinnliga läkare generellt hade inom missionssjukvården. Diskussionen kring kvinnans särskilda roll i arbetet bland kvinnor hade en framträdande roll inom läkarmissionen och missionärer var tidiga med att organisera sjukvård för kvinnor. Den första kvinnliga missionsläkaren i Indien, Clara Swain, var amerikansk missionär och kom till Indien 1869, och många skulle följa i hennes fotspår.[120] Att kvinnliga läkare intog en självklar position inom sjukvården i Indien märks även i Fredrik Kugelbergs brev till hemmastyrelsen. Redan under sjukhusets tidigaste år förespråkade han att man skulle anställa en kvinnlig läkare och 1910 var planerna långt gångna för att han skulle få en kvinnlig kollega.[121] Det dröjde emellertid ända tills 1934 innan planerna förverkligades, först genom en tillfälligt anställd indisk underläkare, Dr Masilmani, från missionssjukhuset i Vellore öster om Madras, och sedan, ett halvår senare, genom anställningen av den svenska läkaren Helena Eriksson och den indiska underläkaren Krupa Asirvadam.[122]

Association of India in conjugation with the National Christian Council of India, Burma and Ceylon, Poona: National Christian Council 1928; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-05-23, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[119] Hon efterträddes sedan av Dr Allyn 1944. Olof Sendel ”Den kristna läkarföreningen i Indien”, *Tirupattur* 1944(1)5–6, s 5; Ruth Compton Brouwer *Modern Women Modernizing Men*, Vancouver: UBC Press 2002, s 4.

[120] Även *Countess of Dufferin Fund* (grundad 1885), som inte var del av den kristna missionen utan en fond som tillkommit på drottning Victorias förfrågan, kom också att ha stor betydelse för den fortsatta utvecklingen av västerländsk sjukvård för och av kvinnor i Indien. Cecilia Van Hollen *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 2003, s 42–43; Dana Lee Robert *American Women in Mission: A Social History of their Thought and Practice*, Macon: Mercer University Press 1997, s 162–167; Geraldine Forbes *Women in Colonial India: Essays on Politics, Medicine, and Historiography*, New Delhi: Chronicle Books 2005, s 86–90. Från en ”Medical Missionary Conference” i Kodiakanal 1911 rapporterar Fredrik Kugelberg att de flesta av de 30 deltagande var kvinnliga läkare och sjuksköterskor, endast fyra av dem var män. Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-05-23, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[121] Redan 1910 var planerna på att anställa tyskan Dorotea Schäffer som läkarmissionär i Tirupattur. Fredrik Kugelberg ”Till Svenska Kyrkans Missionstyrelse”, Bilaga C 13/10 1910 och C J Sandegren ”Till Svenska Kyrkans Missionsstyrelse”, Bilaga D 13/10 1910, Missionsstyrelsens protokollsbilaga A2:17, SKMA, SKAU.

[122] Fredrik Ysander ”Tirupatur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus Årsberättelse för 1934”, s 4, Årsrapporter, Swedish Mission Hospital, K5.10A, Svenska kyrkans mission i Indien arkiv (SKMAI), SKAU; Fredrik Ysander ”Årsberättelse från Svenska Kyrkans

BILD 2. Läkarna Krupa Asirvadam och Helena Eriksson. Fotografiet publicerades bland annat i MT 1946 (SKAU).

Trots att det dröjde till mitten av trettiotalet innan en kvinnlig läkare anställdes på sjukhuset var flertalet av svenskarna i Tirupattur kvinnor. Totalt fanns under hela undersökningsperioden tre svenska män anställda som läkare; därutöver bodde och arbetade några präster, med familjer, på sjukhuset under kortare perioder. De svenska kvinnor som deltog i arbetet var desto fler. Till dessa kan räknas både sjuksköterskor och i viss utsträckning även andra kvinnliga anställda och kvinnorna som var gifta med sjukhusets läkare och som i olika hög grad deltog aktivt i arbetet. Detta

Missionssjukhus, Tirupattur, för år 1935", s 4, K5.10A, SKAU; "Missionsstationer och missionsarbetare", i *Svenska kyrkans missionsstyrelses årsbok 1950*, s 169, 171–172.

speglade en utveckling inom SKM i stort, där missionshustrur deltog aktivt i arbetet och antalet kvinnliga anställda ökade stadigt. Inom SKM började man argumentera för kvinnans betydelse i missionsarbetet, inte bara som missionshustru – dessa hade redan tidigare involverats i missionsarbetet med avsikten att fungera som moraliska föredömen och underlätta för de manliga missionärernas arbete – utan också som självständiga missionsarbetare. När Ester Peterson började arbeta för SKM 1890, var hon den första kvinnliga missionsarbetaren som organisationen anställde i Sydindien.[123]

I Tirupattur

Om sjukhuset och dess omgivningar

När Fredrik och Eva Kugelberg anlände till Indien 1905 var det med målet att grunda ett sjukhus inom ramarna för SKM:s missionsarbete i Tamilnad. Efter de första månaderna i Madura flyttade paret vidare till Patukota, där missionären Harald Frykholm och hans hustru Gertrud Frykholm redan var bosatta. Där började Kugelbergs sitt arbete med en provisorisk klinik.[124] Tre år senare gick flytten till Tirupattur, omkring fyrtio kilometer därifrån. Grunden till sjukhuset hade lagts redan ett år tidigare, 1908, och platsen valdes för att den i stort saknade andra kristna missionsorganisationer och för att den låg i skärningspunkten för ett antal viktiga vägar. Staden låg i Madras presidentskap, på ungefär sextio kilometers avstånd från distriktets huvudstad Madura. Från 1910 var det dock *Ramnad District* som stod på alla brevhuvuden, vilket var namnet på det nybildade distrikt som Tirupattur kom att räknas till.[125] Staden ligger omgiven av små byar där de

---

[123] När Elin Witt fjorton år tidigare, 1876, reste till Sydafrika som hustru till Otto Witt, var hon den första kvinnan i SKM. Sarja *”Ännu en syster till Afrika”,* s 15, 207. Angående missionshustruns roll, se även Line Nyhagen Predelli ”Marriage in Norwegian Missionary Practice and Discourse in Norway and Madagascar, 1880–1910”, *Journal of Religion in Africa*, 2001, 31(1):4–48, s 10–11.

[124] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1906-04-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[125] Andra stavningar som förekommer i källmaterialet är Patukotta och Patukotah. Under den brittiska perioden gick distriktet under namnet ”Ramnad”, numera heter det ”Ramanathapuram”. Tirupattur bildade tillsammans med 366 byar (1901) och staden Karaikudi, där missionssjukhuset senare kom att öppna en mottagning, den administrativa enheten Tirupattur Tahsil. *Imperial gazetteer of India,* vol 23, Oxford: Clarendon Press 1908,

närmsta grannstäderna är Karaikudi och Pudukotah. Att Tirupattur, till skillnad från grannen Pudukotah, som var ett självständigt furstendöme, hörde till Brittiska Indien var för Tirupatturs missionärer en självklarhet. Den brittiska kolonialmaktens närvaro tog sig framför allt administrativa uttryck, men visade sig också i britters besök som patienter och gäster på sjukhuset.

1907 hade ett litet stycke jord köpts in av SKM efter en rekognosceringstur i trakterna. Platsen beskrevs som en djungel av palmyrapalmer, kaktus och kokospalmer, den vanligaste vegetationen i den här delen av Tamilnad. Det var ett område där *chettiar*, en jordägande kast ofta involverad i handel, var den mest inflytelserika *jatin*.[126] I andra änden av den sociala hierarkin finner vi *parayar* (därav det engelska ordet pariah och det svenska paria). Även paller hörde till det lägsta sociala skiktet, men de var fler i Tamilnads norra delar. Där fanns också en inte obetydlig grupp muslimer liksom vissa grupper av kristna från olika konfessioner, bland annat katoliker.

Till en början bestod missionsstationen i Tirupattur av ett fåtal byggnader, där själva sjukhusarbetet sköttes i en poliklinik. Missionärerna hade till sitt förfogande två missionsbungalower – den ena beboddes till en början av Eva och Fredrik Kugelberg, den andra av Harald och Gertrud Frykholm som också var med och grundade stationen. Efterhand möjliggjorde både lokala och svenska donatorer utbyggnader och moderniseringar men också en avsevärd utvidgning av området. När Fredrik Ysander lämnade Indien 1950 beskriver han hur sjukhuset bredde ut sig över området med paviljonger, korridorer, bostäder, kökslängor, verkstäder och maskinhus. Dessutom fanns ett kapell och en kyrka, en sjukhuspark, liksom flera elevhem och skolbyggnader till både en blindskola och en sjuksköterskeskola.[127] Det var alltså ett helt annat sjukhus än den lilla poliklinik som existerat fyrtio år tidigare. Det första decenniet genomgick sjukhuset en grundläggningsfas, där bland annat en operationssal och en

---

http://dsal.uchicago.edu/reference/gazetteer/toc.html?volume=23 (2009-12-03), s 63-64, 396.

[126] Jati, eller kast, syftar till grupptillhörighet baserad på endogami. Det är ett sydasiatiskt socialt system associerat med yrke eller sysselsättning som inte är knutet till religion. Det andra begrepp som utöver jati beskriver kasttillhörighet, är *varnas*, men detta syftar i stället till fyra normbaserade idealtyper – braminer, kshatriya, vaishya och sudra – som bestämmer rituell status. Se vidare Susan Bayly *Caste, Society and Politics in India: From the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, s 8–9.

[127] Ysander *Sista sjukhusronden*, s 4–5.

sjukpaviljong kom till. 1922 donerades ett större markområde av Duraisingam Raja av Sivaganga. Han finansierade också en påkostad paviljong som kom att benämnas ”Gosha ward”. I övrigt gjordes framför allt mindre tillbyggen under tjugotalet.[128] Från slutet av tjugotalet och en bit in på trettiotalet gjordes flera utbyggnader och nybyggnationer, bland annat fick sjukhuset då en förlossningsavdelning, en ny operationssal, en kvinnopaviljong och en röntgenavdelning.[129] Under krigsåren i början av fyrtiotalet skedde inga större förändringar och arbetet stabiliserades också efter alla år av expansion. Antalet andra sjukhus i området blev fler och dessutom hade flera av de ögonläkare som tidigare arbetat i Tirupattur valt att öppna eget, vilket ledde till att trycket på Tirupattursjukhuset minskade.

Förutom själva sjukvården inkluderade missionsarbetet i Tirupattur även andra verksamheter, inte bara på sjukhuset utan också i Tirupatturs stad och på den omgivande landsbygden. Särskilt viktig var den undervisning och det evangeliserande arbete som så kallade *bibelkvinnor* utförde. Det var främst indiska, ofta ensamstående, kvinnor som ansvarade för denna verksamhet, men de svenska kvinnorna deltog också i viss utsträckning. I Tirupattur arbetade de flesta kvinnliga anställda med sjukvård och därför var det i regel de svenska gifta kvinnorna som arbetade tillsammans med bibelkvinnorna. En arbetsuppgift som föll på bibelkvinnornas lott var den skola som missionen drev i staden, en annan att tala med patienter och med människor i staden eller i byarna.[130] Kvinnorna samtalade med bybor på gatorna eller i indiska hem och berättade om Jesu liv med hjälp av bilderböcker och föredrag. Ibland använde man sig av musik och sång eller av bildserier som man visade med en *laterna magica*.[131] Läs- och skrivundervisning för flickor och kvinnor i hemmen hörde också till arbetsuppgifterna. För evangelisering och samtal bland manliga patienter svarade en evangelist eller en pastor. En indisk eller svensk pastor ledde

---

[128] Enligt donatorns önskan döptes byggnaden till ”Vallei Nacheja Ward” (alternativa stavningar förekommer också) efter dennes moder, men ”Gosha ward” kom att bli vardagsnamnet, då den i första hand var tänkt att hysa ”gosha-kvinnor”. Med *gosha* avses kvinnor i muslimska och hinduiska familjer som praktiserade avskildhet. Naëmi Logren ”Bref från Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskетidning* 1922:246–249, s 248; Fredrik Ysander ”Minnestavlorna”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al Stockholm: SKDB 1936, s 58; Ysander *Där allt är annorlunda*, s 158–159.

[129] Fredrik Ysander ”Minnestavlorna”, i *Boken om Tirupattur*, s 56–67.

[130] För en detaljerad redogörelse för bibelkvinnoarbetet, se t ex Ester Peterson [utan titel] Bilaga 201 till styrelsens protokoll d 10/10 1918, A2:31, SKMA, SKAU.

[131] Föregångare till projektorn.

församlingen, som framför allt bestod av de kristna som arbetade på sjukhuset. Evangelisten ägnade sig liksom bibelkvinnorna med att göra besök och samtala i staden och byarna runt omkring. Under trettio- och fyrtiotalen engagerade sig flera av de unga kristna männen på sjukhuset i en KFUM-förening och hjälpte till i det evangeliserande arbetet.[132]

En viktig hållpunkt för sjukhusets utveckling var den sjuksköterskeskola som grundades 1926 av Kerstin Wilcke. Ett elevhem för kvinnliga elever byggt framför allt med medel insamlade från Sverige invigdes 1929 och ett för manliga elever följde 1937. Undervisning gavs av personalen på sjukhuset i ämnen som anatomi, fysiologi, bakteriologi, hygien, allmän sjukdomslära, sjukvårdsetik, första hjälpen och bibelundervisning.[133] 1929 examinerades de första tio eleverna (fyra kvinnor och sex män) av en representant för CMA. Skolan, som drevs utifrån den studieplan CMA utarbetat, fick också statligt godkännande. Kurserna varade i 3 år och följdes av examen och sjuksköterskevigning. I utbildningen ingick praktik på sjukhuset. Efter avslutad kurs fortsatte flera av de nyutexaminerade att arbeta på sjukhuset, medan andra fortsatte till andra sjukhus eller missionsstationer.[134] 1927 inleddes en laboratorieassistentkurs vid sjukhuset. Den blev populär och 1940 rapporteras att den då gavs som sexmånaderskurs två gånger årligen och att totalt 35 elever utbildats.[135] 1929 grundades även en blindskola av Eva Kugelberg, som fokuserade på att lära blinda pojkar och unga män att väva.[136]

---

[132] Fredrik Ysander ”Sjukhuset i Tirupattur”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937*, Uppsala 1938, s 64–65.

[133] Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–117, s 112; Olof A Johansson ”Svenska kyrkans mission i Sydindien 1937”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937*, Uppsala 1938, s 50.

[134] I årsboken 1934 rapporteras att de examinerade sjuksköterskorna från Tirupattur då arbetar kvar på sjukhuset för vidare utbildning, utom en som anställts vid det danska sjukhuset i Tirukoilur och tre som tillfälligt lånats ut till andra svenska missionsstationer. En av dem, Réttinam, arbetade med både sjukvård, församlingsarbete och undervisning i Kamuti och en annan på en av den svenska missionens stationer i Madura. ”Svenska Kyrkans mission i Sydindien år 1934”, *Där säden växer: Svenska kyrkans mission år 1934*, s 43, 46–49; Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–117, s 113–114; Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 106–107.

[135] ”Årsberättelse från Svenska sjukhuset i Tirupattur 1940”, Årsrapporter, Swedish Mission Hospital, K5.10D, SKMIA, SKAU.

[136] Eva Kugelberg ”Ur våra Indiamissionärers brev. Från Tirupattur”, *MT* ”Bilder och brev”, 1927:62–63; Ellen Björlingsson ”Från blindskolan i Tirupattur”, *MT* 1935:60–63; Ysander & Ysander, s 60–68. Blindskolan utvecklades och kom att bli långlivad. När den svenska föreståndarinnan för *TELC School of the Blind*, Birgitta Enwall, återvände till Sverige 2007 var

Även utanför Tirupattur fick verksamheten avknoppningar. I grannstaden Karaikudi hyrdes en byggnad där man i maj 1943 upprättade en filial till det stora sjukhuset. En sjukvårdare, Mr Milton, hade ansvaret för den vardagliga verksamheten och fyra förmiddagar i veckan besöktes det av läkarna Dr Athiasayam och Olof Sendel. Dessutom kom Tirupatturs pastor Mr Asirvatham och kuratorn Mr Sundram dit några gånger i veckan för gudstjänster, söndagsskola och stadsbesök.[137] En annan mer fristående avknoppning var sjukhuset *Moses Gnanabaram Eye Hospital*, som grundades av ögonläkaren Dr S Gurubatham i Coimbatore, nordvästra Tamilnad, 1928. Gurubatham var chefsläkare fram till 1940, då Dr Pichai Robert övertog ansvaret för sjukhuset. Båda hade en lång tids anställning på Tirupatturs sjukhus bakom sig och även om sjukhuset i stort var självförsörjande så utgjorde det en del av SKM:s verksamhet.

Utöver de nämnda grupperna fanns också anställda som ansvarade för driften av sjukhuset, såsom vaktmästare, städ-, tvätt- och kökspersonal samt, under de senare decennierna, en chaufför.[138] Under fyrtio år var det alltså en ansenlig mängd människor av olika nationalitet och social och religiös bakgrund som studerade, arbetade och vårdades på sjukhuset i Tirupattur. Eftersom avhandlingens syfte är att undersöka missionstexterna snarare än att skriva sjukhusets historik kommer jag nu att introducera den svenska staben lite närmare. Det betyder att de indiska anställda vid Tirupatturs missionsstation, som var i majoritet under hela undersökningsperioden, hamnar i skymundan. Enskilda medarbetare med betydelse för analysen kommer att introduceras löpande.[139]

---

hon den sista av SKM:s anställda som lämnade Indien. *2007 Review and financial summary for the Church of Sweden, national level*, red Central Church Office, Intellecta 2008, s 19. http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/ikon/personer/missionarer.htm (2009-07-03).

[137] Arvid Bäfverfeldt ”Indien”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1944*, s 125–126.

[138] Brev från Fredrik Ysander till missionsdirektor Sigfrid Alm 1935-09-22 och 1935-11-23, E I f:15, Missionsdirektorns korrespondens Indien 1905–1949, SKMA, SKAU.

[139] Listor över sjukhusets personal finns från åren 1938–1940, men annars saknas samlad information om sjukhusets personal. Även under dessa år är det svårt att göra en sammanställning då enhetlig stavning av de anställdas namn saknas och information om arbetsuppgifter, anställning och uppsägning i många fall saknas eller är inkonsekvent.

BILD 3. ”Swedish Mission Hospital”. (SKAU).

Svenskar i Tirupattur

Ester Peterson anställdes av SKM 1890 som dess första kvinnliga missionär i Sydinden 1890. Hon arbetade periodvis på sjukhuset i Tirupattur och hade sällskap med paret Kugelberg på deras första resa till Indien 1905, då hon återvände från en vistelse i Sverige. Trots att hon pensionerades 1925 fortsatte hon att arbeta bland sjukhusets patienter ända till 1945 då hon återvände till Sverige för gott.[140] Men flertalet av de kvinnor som kom från Sverige till Tirupattur var sjuksköterskor, även de tre kvinnor som kom till Tirupattur som läkarhustrur under den aktuella perioden hade sjuksköterskeutbildning. Den manliga arbetskraften bland svenskarna utgjordes av en eller två läkare och periodvis även en prästvigd missionär. Oftast leddes dock församlingen av en indisk präst.

Sällskapet som 1909 anlände till Tirupatturs för att inleda arbetet med att grunda ett sjukhus bestod av Eva och Fredrik Kugelberg, i sällskap med

[140] Arvid Bäfverfelt ”Indien”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1945*, s 126; ”Missionsstationer och missionsarbetare”, i *Svenska Kyrkans Missionsstyrelses Årsbok 1950*, s 174.

Harald och Gertrud Frykholm och deras några månader gamla son Ragnar.[141] När sjukhusverksamheten väl kommit igång efterlystes svenska sjuksköterskor till arbetet. Fyra svenskor anställdes under perioden fram till 1921, men deras vistelser vid sjukhuset blev av olika anledningar kortvariga. 1922 kom så två av de sköterskor som kanske mest av alla kom att sätta sin prägel på sjukhuset under den undersökta perioden, Kerstin Wilcke och Elsa von Sydow. Wilcke gick i pension 1948 och von Sydow var fortfarande i tjänst 1950. Under trettiotalet fick de förstärkning av ytterligare sköterskor, Sonja Key-Åberg, Edit Kalén, Helga Larsson och Agnes Friberg. Den sistnämnda förlovade sig dock redan det första året med missionären Carl Gustaf Diehl och blev kortvarig på sjukhuset. Under fyrtiotalets första år innebar andra världskriget att resor till och från Indien inte gick att genomföra och det var inte förrän vid Sonja Perssons ankomst 1944 som den svenska sköterskestaben fick förstärkning igen.

Även läkarstaben utökades successivt. Till en början bestod den av Fredrik Kugelberg som till sin hjälp hade några assistentläkare som han själv utbildade och som efter hand fick allt större ansvar och inflytande. Hans hustru Eva Kugelberg tog även hon aktiv del i arbetet på sjukhuset fram tills 1919, då hon drabbades hårt av spanska sjukan och därefter aldrig riktigt återhämtade krafterna. 1925 fick Kugelberg en svensk läkarkollega i Fredrik Ysander, som från 1930 tog över som chefsläkare efter honom. Om Kugelberg som var ögonläkare hade gett sjukhuset en prägel som ögonsjukhus så försköts det i och med Fredrik Ysanders ankomst till att i högre grad bli ett allmänsjukhus. Fredrik Ysander kom i sällskap med sin hustru Märtha Ysander som var laboratoriesjuksköterska och dessutom förestod sjukhusets blindskola efter Eva Kugelbergs hemresa 1930. Tre år efter Kugelbergs hemresa två år senare började ögonläkaren och kirurgen Olof Sendel att arbeta i Tirupattur i sällskap med sin hustru Hanna Sendel, som även hon var sjuksköterska.[142] Samma år, 1935, antogs Helena Eriksson

[141] Fredrik Kugelberg ”Hur vi började”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 20, 24.

[142] Brevväxlingarna som föregick hans anställning i SKM visar på viss oenighet. Hans engelska läkarexamen, hans tidigare hemvist i en annan mission (han var tidigare anställd av *Svenska Alliansmissionen* vid *American Marathi Mission Hospital*, i Ahmednagar), förhållandena kring hans uppsägning från dem samt det faktum att han efterträdde en indisk läkare, vilket sågs som ett steg bakåt, bidrog till osäkerheten kring hans anställning. Se D O Sendels ansökningshandlingar och till den bifogade korrespondenser, Bilaga 188 till styrelsens protokoll, Protokoll Svenska Kyrkans Missionsstyrelse 1934-09-03, A2:62, SKMA, SKAU; Brev från Fredrik Ysander till missionsdirektor Sigfrid Alm 1934-07-24, 1934-10-14, 1935-

Olof Sendel blev chefsläkare efter Ysander 1950, då denne återvände till Sverige och Helena Eriksson övertog positionen vid Sendels avfärd 1954. Först 1957 fick sjukhuset sin första indisk chefsläkare i Dr D S Manuel.[143]

Utöver sjuksköterskor och läkare arbetade också andra missionärer på missionsstationen i Tirupattur. Det rörde sig framför allt om missionärer, manliga och kvinnliga, som arbetade på sjukhuset under kortare perioder – som präster eller ansvariga för bibelkvinnoarbete, skolor och elevhem.[144]

04-04 & 1935-11-23, E I f:15, SKMA, SKAU.

[143] *Swedish Mission Hospital: Tirupputtur, Ramanathapuram District, South India: Diamond Jubilee 1909–1969*, Tirupputtur: Swedish Mission Hospital 1969, s 2; Helena Eriksson ”Ur LMF:s arkiv”, *Meddelande till LMF* 1965(3):94–96.

[144] Se Appendix för en sammanställning över de svenska missionärerna.

DET FRÄMMANDE FÖRKROPPSLIGAT

> Där lågo i den disiga morgonen de infödda kulis här och var på däck, sovande i de mest omöjliga ställningar, med sina smutsiga skynken svepta omkring sig, så att man bara såg det långa, ovårdade, toviga håret. De sågo ut som 'levande lik', som en kamrat så träffande uttryckte sig. Vid anblicken av de där smutsiga gestalterna krympte hjärtat samman, och man frågade sig med bävan, om det verkligen en gång skulle bli möjligt att betrakta dessa människor som bröder och systrar och leva sitt vardagsliv ibland dem.[145]

Så skriver Märtha Ysander, gift med läkaren Fredrik Ysander, om sin ankomst med båt från Ceylon till Indien 1924. För att sätta ord på sina första intryck av Indien beskriver hon fattiga, slitna och smutsiga människors kroppar. Deras kroppar får agera redskap i representationen av det främmande Indien och kontrasten mellan detta nya och henne själv. Hon fortsätter sedan med att berätta om hur hennes inställning förändrats när hon sex år senare besöker Sverige igen, hur hon lärt sig ”att trivas och känna mig hemma bland dessa bruna människor”.[146] Från att inledningsvis ha markerat skillnad mellan det främmande och det välkända, kontrollerade, blir kropparna till en språngbräda för att överbrygga avståndet mellan de två polerna. Över tjugo år senare beskriver laboratoriesjuksköterskan Eva Nyholm vid sin ankomst till Bombay ”de tunna, magra människorna” hon ser och även i hennes betraktelse tar det fattiga Indien, eller som hon säger ”indiens folkvärld”, formen av kroppar.[147] Trots det tidsmässiga avståndet och skillnader i formuleringar finns en likhet i de båda uttalanden. I båda fallen verkar kroppsligheten fungera som en symbol som på en gång

[145] Ysander & Ysander, s 41–42.
[146] Ysander & Ysander, s 42.
[147] Eva Nyholm ”Glimtar från resan Stockholm – Tirupattur, augusti 1948”, *Tirupattur* 1948(1):6–7, s 7.

definierar en gräns mot det främmande och uttrycker en avsikt att överbrygga denna gräns.

David Spurr beskriver hur just kroppen för den västerländska betraktande blicken ofta fått stå symbol för det främmande. ”The body”, skriver Spurr om uttrycken i koloniala representationer, ”rather than speech, law, or history, is the essential defining characteristic of primitive peoples”.[148] På liknande sätt som i det svenska stycket ovan har kroppen haft stor betydelse i koloniala texter genom att användas för att iscensätta skillnader mellan det välkända och det avvikande.[149] Ett tovigt hår, en smutsig trasa, en blek och ihopsjunken kropp blir en representation av något mer än bara den fysiska kroppen och ett stycke som det ovan kan på så sätt bli symboler för människors karaktär, samhällssystem och moral. Men representationerna kan också handla om kroppen som ett kärl där en mänsklig essens eller själ har sin hemvist. I analyserna tar jag utgångspunkt i sammanhang där kroppar på olika sätt skrivs fram och tar plats i texterna – i form av exempelvis kroppsdelar, utseenden, hudfärg eller klädedräkt – och diskuterar sedan hur kroppar används och värderas för att skriva fram ideal och motbilder, positionera människor i relation till varandra och formulera behov för förändring.

”Konkurrerande kollegor” – patientkroppar och samhällskritik

> Vart man vänder sig härute, i städer, i byar, på landsbygden, möts man av sjuka, nödställda människor, som äro i behov av hjälp. Människor med ohyggliga sår, i vilka maskar kräla, människor med stora sönderfallande svulster, barnsängskvinnor, misshandlade av barberarkvinnor, människor med snedvridna kroppsdelar, utmärglade barn, vars små kroppar mer likna benrangel, och ögon förstörda av brist på näring, blinda, halta, lytta, epidemiskt sjuka och vansinniga.

---

[148] Spurr, s 22.

[149] Jacqueline Urla och Jennifer Terry ”Introduction: Mapping Embodied Deviance”, i *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*, red Jennifer Terry & Jacqueline Urla, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 1995, s 4.

> Huru skola vi kunna nå alla dessa stackare och nå dem icke blott med kroppslig hjälp, utan också med hjälp för deras själar?[150]

Som ett led i berättelsen om missionsuppdraget förekommer bilden av Indien som ett folkmassornas land. Både i Kina och i Indien tog man de anonyma folkmassorna till hjälp för att illustrera nöd och hjälpbehov och talade om ”myllrande millioner”.[151] Även i skildringarna från Tirupattur finns beskrivningar av indier som en massa utan individuella karaktäristika – sittande i väntrummet, samlade utanför sjukhuset eller besökande fester och festivaler. Så kommenterar exempelvis Kugelbergs i ett brev 1918 hur det ”när de komma på morgnarna med sina anhöriga, är det alldeles svart på verandan, där de sitta.”[152] Vid religiösa festivaler kommer ”tusen efter tusen människor klädda i sina bästa kläder”; på ett annat ställe beskrivs det som ”ett enda, böljande hav fram och åter”.[153] Men i kontrast till dessa avpersonifierade statister, finns också en mängd skildringar där indier tar plats som individer. Den kanske mest förekommande kategorin av människor som finns i missionsmaterialet och som också spelade en i allra högsta grad central roll i sjukhusets verksamhet är patienterna.

Patienterna, ibland namngivna och försedda med en livshistoria, tar plats i berättelserna som människor med bakgrund och kropp. Även om patientberättelserna skildrar olika slags ingrepp och sjukdomar och förekommer i olika textkategorier, så påminner de i många fall om varandra. Gemensamt för flera av dem är att de rör sig från ett tillstånd där vårdbehovet uppstår, en förlossning, ett insjuknande eller en olycka, till behandling på missionssjukhuset, en väg som går via en behandling eller kanske rättare sagt, en felbehandling, av någon utanför sjukhusets ramar och avslutas med läkningsprocess för både kropp och själ. Även om berättelsernas fokus är den individuella patienten, är det inte främst som individer eller ens som sjukdomstillstånd de figurerar i texterna. Snarare kan man se hur deras kroppar blivit en skådeplats där missionärerna representerar sig själva som involverade i en kamp mellan vidskepelse och

---

[150] Kerstin Wilcke ”Våra sköterskeelever”, *MT* 1932:54–58, s 57–58.
[151] Se exempelvis Claesson, Bild 3, s 19; rundbrev från Kerstin Wilcke, 1922-08-20, Indien arkiv, SKAU; ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, ur föredrag av Kerstin Wilcke, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1928:75–84, s 79–82; Kerstin Wilcke ”Sjuksköterskeskolan i Tirupattur”, *Tirupattur* 1938(1):2–3, s 3; Harald Frykholm ”Hetta och svalka”, *MT* 1915:242–244, s 243.
[152] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-08-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[153] Brev [osignerat] till Aurore Kugelberg, 1916-09-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Kerstin Wilcke ”Avgudafesten i Konakudi”, *MT* 1927:397–398, s 397.

vetenskap, mellan tradition och modernitet och mellan hinduism och kristendom; ett verktyg för att legitimera läkarmissionsuppdraget och motivera den svenska närvaron i Indien. Genom att förankra de allmänna sjukdomstillstånden i enskilda patienter ger missionärerna sina läsare en möjlighet att knyta an till deras livsöden.

BILD 4. ”Patienter” (SKAU).

I en avhandling om kvacksalvare och läkare i det sena sjuttonhundra- och artonhundratalets Sverige, poängterar Sofia Ling kvacksalverikonceptets konstruerande och degraderande karaktär. Utan en fixerad mening kopplad till sig, definierades ordet av dem som hade tolkningsföreträdet och makten att avgöra vad som var eftersträvansvärt eller inte.[154] Även i Tirupattur markeras i beskrivningarna en gräns mellan vad som anses sant, etablerat och kvalificerat inom det medicinska fältet å den ena sidan, och okvalificerat å den andra. När missionssjukhuset i Tirupattur etablerades var det i

[154] Sofia Ling *Kärringmedicin och vetenskap: Läkare och kvacksalverianklagade i Sverige omkring 1770–1870*, Uppsala: Uppsala universitet, 2004, s 13.

konkurrens med en mängd olika inhemska medicinska praktiker. I texterna framträder företrädare för dessa, ofta i samband med berättandet av just patientöden. Även om indiska läkare utan västerländsk medicinsk utbildning bara undantagsvis benämns med begreppet ”kvacksalvare”[155], så är representationerna av de medicinska praktikerna avståndstagande och omyndigförklarande på ett sätt som överensstämmer med Lings definition av kvacksalveribegreppet. Av de olika inhemska medicinska praktiker som uppmärksammas är det särskilt tre företrädare som återkommer. Den första av dessa är *hakim*, muslimska kringvandrande ögonkirurger som behandlar patienter med grå starr. Hakim är namnet för muslimska läkare, men i missionsberättelserna definieras de just som kringvandrande ögonläkare. Den andra gruppen företräds av byläkaren. *Vaidyan* tillhörde, som företrädare för det ayurvediska medicinska systemet, denna grupp tillsammans med *barberaren*, som utförde kirurgiska ingrepp.[156] Den tredje är den lokala barnmorskan, *dai*.[157] Missionärerna talar ofta om henne som

---

[155] Som exempelvis i Elsa von Sydow ”Bland patienterna”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 89; Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 4. I Ysander & Ysander, s 25, benämns det som det ”i sammanhanget föga lämpliga uttryck” men används ”för enkelhetens skull”. Men kvacksalveribegreppet används också av Fredrik Kugelberg vid ett par tillfällen, där han beklagar sig över sina bristande kunskaper i internmedicin, han skriver att han känner sig som att han ”blott kvacksalvat mig fram”. Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Brundin, 1925-11-21, E I f:10, SKMA, SKAU samt brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1926-07-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU, där han skriver att utanför ögonområdet känner han sig själv som en. Termen kvacksalvare kan således referera till olika slags bristande förutsättningar, såväl kunskaper som resurser.

[156] Skillnaden mellan dessa två framstår inte alltid som tydlig. Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor!”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 4; Fitzgerald ”Clinical Christianity”, s 108; David Arnold *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley & London: University of California Press 1993, s 3. Flera alternativa stavningar finns, t ex vaidya, vaithiyan. De ayurvediska läkarna var i regel från högre kaster och de som kallades barberare var i regel Paraiyar. A L Basham ”The Practice of Medicine in Ancient and Medieval India”, i *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, red Charles Leslie, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 1976, s 38.

[157] Liksom när det gäller transkriberade ortsnamn så förekommer alternativa stavningar i källmaterialet. Dai eller dhai är ett begrepp som främst använts i norra Indien, men det förekom även i Sydindien. Enligt Cecilia Van Hollen var det ett pan-indiskt begrepp och bland missionärer och andra européer kom det mot slutet av artonhundratalet att användas som en samlingsterm för barnmorskor runt om i landet, oberoende av religiös och geografisk tillhörighet. På tamil kallas barnmorskor istället *maruttuvacci,* en term som dock inte förekommer i källmaterialet. Enligt Van Hollen kallas muslimska barnmorskor *nacuvar* eller *ampaddacci*, men detta har jag inte kunnat verifiera. Ingen av dessa beteckningar förekommer någonstans i källmaterialet. Van Hollen, s 39–41, 239; Arnold *Colonizing the Body*, s 4, 259.

barberarhustrun, men använder inte det tamilska ordet *maruttuvacci*.[158] De svenska missionärerna talade tamil i större eller mindre utsträckning så att det tamilska ordet saknas torde inte vara liktydigt med att det inte användes i dagligt tal. Istället vittnar användandet av ord som barberare och barberarhustru på en anpassning till svenska läsare. Att man även plockar upp och använder ett nordindiskt ord som dai tyder dessutom på en anpassning till det vokabulär som användes i panindiska sammanhang, exempelvis inom CMA.[159]

Det finns ytterligare ett antal grupperingar, men dessa tre är de som oftast figurerar i berättelserna.[160] I skildringar av patienter är ofta en av dessa tre företrädare närvarande i texterna. Patientens kropp står i fokus för skildringarna och i det följande har jag för avsikt att diskutera dessa olika patientberättelser utifrån hur de gestaltar kroppen. I materialet syns för det första förlossningspatienten, för det andra den starropererade ögonpatienten och för det tredje olycksfallspatienten.

Förlossningspatienten

Tirupatturtexternas skildringar av förlossningar handlar om födande kvinnor som antingen kommit till sjukhuset för att få hjälp eller som skildras i samband med hemförlossningar. I berättelserna från hemmet är det inte i första hand den födande kvinnan som tar form i fysisk bemärkelse, utan snarare barnmorskan.

> Fortfarande förlösas de flesta indiska barn med hjälp av de äldre kvinnorna i hemmet eller under barberarhustruns rituellt (och tyvärr även fysiskt) orena händer. Resultatet måste bli en skrämmande procent av feberpatienter […] Den som har sett hur de ofta späda mödrarna ser ut efter några dagars förlossningsarbete, förundrar sig över, att dessa skräcksiffror inte är ännu större.[161]

Så skriver Fredrik Ysander om förlossningsvården utanför sjukhuset. Det är barnmorskans händer som utgör den centrala fysiska närvaron. Den födande

---

[158] Kugelberg beskriver henne även som infödd barnmorska. Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-01-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[159] *The Ministry of Healing in India: Handbook of the Christian Medical Association of India*, Mysore: The Wesleyan Mission Press 1932, s 114.
[160] Se Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4; Olof Sendel ”’Kollegan’ i byn” *Tirupattur* 1946(1):9–12; Ysander & Ysander, s 25–40.
[161] Ysander *Där allting är annorlunda*, s 127.

kvinnan beskrivs inte närmare, hon reduceras till en formlös gestalt kring vilken födseln utspelar sig. I en annan skildring av Olof Sendel är kvinnan som ska förlösas placerad i det fysiska rummet, hon ”instängas i det mörkaste och smutsigaste rummet i huset”.[162] I förlossningsskildringarna förankras den kvinnliga kroppen i hemmet vilket i sin tur av missionärerna associeras med mörker, smuts och instängdhet. Det mörka, smutsiga och instängda hemmet fungerar här som kuliss till de involverade kvinnornas kroppar. Kroppens plats i rummet är viktig, hemmet utgör själva utgångspunkten för händelsen.

Berättarrösten tillhör en icke närvarande manlig missionär. Varken i Sendels eller i Ysanders text deltar de på något annat sätt än som en betraktande, distanserad blick. När de svenska missionärerna skildrar födsloscenen – hemmet och kvinnokroppen – kan man läsa det med Pratts reflektioner kring den retoriska närvaron i åtanke. Deras blickar är distanserat övervakande och deras närvaro är retorisk snarare än fysisk. På de fysiska kropparna som scenen består av skriver missionärerna fram sina värderingar. Genom att påtala brister i den vård som praktiseras i byarna, understryker de behovet av sitt arbete och motiverar ingripande och förändring med utgångspunkt i de gemensamma värdesystem rörande vad som är god och ”riktig” sjukvård som de delar med sina läsare i Sverige.

Kvinnorna i båda texterna representeras inte i första hand som individer, utan som offer för barnmorskas händer eller under en patriarkal struktur. Främst är det barnmorskan som står i fokus för beskrivningarna av förlossningar som inte utförts i sjukhusets regi. Barnmorskan blir den främsta symbolen för ett medicinskt system som man från missionens håll motarbetar. Hennes fysiska närvaro reduceras, som i citatet ovan, till ett par smutsiga händer och kanske även en beteltuggande mun.[163] I en tidigare bok av Ysander, *Vardagsbilder från Tirupatur*, beskriver han barnmorskans aktivitet på följande sätt: ”Hennes metoder äro mycket aktiva, och det är närmast ofattligt, hur en enda barnaföderska kan undgå infektion. Offret hålles i halvsittande ställning över en askhög i husets mörkaste vrå, stödd av ett par kvinnliga anförvanter.”[164] Smutsen, mörkret och den nedtryckta

---

[162] Olof Sendel ”Lövsågning i Tirupattur”, *Tirupattur* 1939(1):4. Se även Olof Sendel ”’Rural Reconstruction’”, *Tirupattur* 1938(1):4–5, s 5; Olof Sendel ”Åter i Tirupattur”, *MT* 1949:349–351, s 349, för snarlika citat.

[163] Betelnöten, som är milt stimulerande, tuggas och ger rödfärgad saliv. Ysander *Där allting är annorlunda*, s 127; Olof Sendel ”Rural Reconstruction”, *Tirupattur* 1938(1):4–5, s 5.

[164] Ysander & Ysander, s 31.

födande kvinnan utgör berättelsens kärna och tillsammans med den gravida kvinnan står barnmorskan i centrum. Hon skildras som en symbol för en vidskeplig och traditionstyngd praktik och som sådan utmålas hon som förövare och den födande kvinnan blir till offer under hennes händer. Berättelserna rymmer inga försök till fostran av barnmorskorna utan fixerar henne vid rollen som vidskepelsens och smutsens företrädare. Geraldine Forbes skriver att dain från mitten av artonhundratalet och framåt i allt högre utsträckning kom att förknippas med bilden av en elak häxa, skyldig till den höga dödligheten bland mödrar och barn.[165] Citaten ovan visar att denna bild av indiska bybarnmorskor långt in på nittonhundratalet var livskraftig även bland de svenska läkarmissionärerna. Det här är en livskraftig trop som återkommer i olika skildringar från helt olika sammanhang, så till exempel bland kolonialläkare i Holländska Ostindien, där de enligt Hilary Marland beskrevs som ”old crones, dirty, deseased and ignorant”.[166] Även hos en brittisk missionär i Uganda 1907 finns de lokala barnmorskorna med, skildrade som kropp och praktik: med ”cruel, sin-disfigured faces” och som kvinnor ”who keep up the horrible and cruel customs of the tribe, of which it is impossible for me to write”.[167]

Svartmålandet av barnmorskor och kvinnliga läkekunniga har en grund i sexton- och sjuttonhundratalets Europa, och det är föreställningar som varit fortsatt betydelsefulla i koloniala civiliseringsprojekt.[168] Den ökade betydelse som koloniala representationer av infödda barnmorskor som farliga motbilder under slutet av arton- och början av nittonhundratalen kan också relateras till förändrade föreställningar om kunskap och ålderdom. Tidigare hade kunskap satts i samband med livserfarenhet och ålder, men med början på artonhundratalet började den istället att förknippas med ungdom och mottaglighet för påverkan och undervisning.[169] I texterna om de indiska

---

[165] Forbes *Women in Colonial India*, s 81.

[166] Hilary Marland ”Midwives, missions and reform: Colonizing Dutch childbirth services at home and abroad *ca.* 1900”, i *Medicine and Colonial Identity*, red Mary P Suthpen & Bridie Andrews, London & New York: Routledge 2003, s 68.

[167] Mrs Doulton i *Mercy and Truth*, Londonbaserade *Church Mission Society's* läkarmissionstidning, 1907, s 365, citerad i Megan Vaughan *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Cambridge & Oxford: Polity Press 1991, s 66–67.

[168] Van Hollen, s 40.

[169] George L Mosse *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York & Oxford: Oxford University Press 1990, s 63; Marland, s 69. Äldre kvinnor kritiseras också som motståndare till sjukvården, patienters äldre släktingars veto mot operation måste respekteras. Se Olof Sendel ”Kvinnans makt i Indien”, *Tirupattur* 1939(1):1.

bybarnmorskorna ser man hur missionärerna rör sig inom ramarna för den professionaliseringsprocess som barnmorskeyrkets genomgick i hemlandet, främst under den första hälften av nittonhundratalet. Den professionella, i en luthersk och patriarkal yrkeshierarki inordnade, barnmorskan kontrasteras mot tidigare generationers barnmorskor, som snarare framställdes som okunniga, ohygieniska och just farliga.[170] Här blir det tydligt hur den hygieniserings- och professionaliseringsprocess som sjukvårdsdiskursen genomgick i Sverige färgar av sig på missionärernas representationer av den befintliga barnmorskepraktiken, samtidigt som den blandas upp med andra troper och strålar samman i representationen av en hinduisk tradition som farlig och främmande. Markeringen av deras eget medicinska system blev ännu viktigare eftersom de själva stod för något nytt och oetablerat i konstrast till den väletablerade och invanda sjukvård som praktiserades bland människor i deras omgivning.

Om barnmorskan i rollen som förövare tillskrivs viss handlingskraft, representeras båda kvinnorollerna, modern och barnmorskan, som offer under den förtryckande tradition som berättelsen framför allt fokuserar på, förnekade all handlingskraft. I andra texter talas gärna om vikten av att ”rädda” den indiska kvinnan, att lära henne att ”stå på egna ben”. Där kontrasteras en aktiv ”ny indisk kvinna”, ofta med utgångspunkt i missionssjukhusets sköterskeskola, mot en schablonbild av den indiska kvinnan som instängd och förtryckt. Barnmorskan och den födande kvinnan i ovanstående citat utgör ett sådant exempel. Bilden av en instängd indisk kvinna, låst under traditionens förtryck, som bland de svenska läkarmissionärerna används för att skapa legitimitet för arbetet med undervisning för kvinnor, är, vilket påtalas av bland andra David Arnold och Sindhu Menon, utbredd även i brittisk kolonialretorik. Menon beskriver exempelvis hur den indiska kvinnan ofta framställdes som ”an oppressed and silenced group who dumbly looked towards the colonizers for resque and help”.[171] Även om missionens sjukvårdspersonal befinner sig i hemmen för att assistera vid

---

[170] Lena Milton *Folkhemmets barnmorskor: Den svenska barnmorskekårens professionalisering under mellan- och efterkrigstid*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2001, s 220–222; Lisa Öberg *Barnmorskan och läkaren: Kompetens och konflikt i svensk förlossningsvård 1870–1920*, Stockholm: Ordfronts förlag 1996, s 270–271.

[171] Sindhu Menon ”Constitutive Contradictions: Travel Writing and Construction of Native Women in Colonial India”, i *Travel Writing and the Empire*, red Sachinanda Mohanty, New Delhi: Katha 2003, s 102; David Arnold *Science, Technology and Medicine in Colonial India*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, s 89.

förlossningarna, framställs inte själva skeendet som ett ingripande från deras sida. Snarare lyfts perspektivet till en mer generell samhällelig nivå och de enskilda händelserna får statuera exempel för ett större ingripande.

Om hembesöksscenerna med vissa undantag förhåller sig passivt till förlossningen genom distanserade iakttagelser där man inte ingriper i skeendet, så har skildringarna från sjukhuset ett annat fokus. Även där tar berättelserna sin utgångspunkt i det som förutsätts ha föregått sjukhusvistelsen. Men från avståndstagandet från inhemsk praktik leder man berättelsen vidare till det aktiva ingripandet. Om det indiska hemmet representeras som en främmande plats, dit missionärerna visserligen har tillträde, men där de saknar utrymme att ingripa aktivt, så framstår sjukhuset däremot som ett rum för aktiv handling.

Från trettiotalet byggdes sjukhuset ut och man fick en allt bättre utrustad kvinnoklinik.[172] Detta samt att två kvinnliga läkare – en indisk och en svensk – och ett antal sjuksköterskor arbetade på sjukhuset, varav minst en med barnmorskeutbildning, angavs som förklaring till att en större andel kvinnor sökte sig till sjukhuset för att föda.[173] Trots att en del av utrymmet ägnas åt diskussioner om andelen kvinnor som direkt söker sig till sjukhuset, är patientberättelserna framför allt fokuserade på skildringar av kvinnor som först använt sig av annan hjälp. Så är fallet i en skildring av en chettiarkvinnas nyfödda son:

> Kort efter mannens oväntade död föddes henne en son. Glädjen häröver förbyttes dock i sorg, när det upptäcktes, att gossen hade en defekt, som gjorde det omöjligt för honom att leva mer än några få dagar utan en ingripande operation. Den okunniga by-barberar-kvinnan, som kallats att biträda vid förlossningen, brände efter gammal sed barnets bröst och panna med sitt glödande järn och försökte med sin smutsiga kniv också operera den lille.[174]

Berättarrösten tillhör den kvinnliga underläkaren Samathanam Masilamany. Det är ett av de tillfällen då indiska medarbetare ges röst i tidskrifterna och jag läser det som ett försök att inkludera även indier i den Vi-gemenskap som skapades mellan läsare och svenska missionärer genom texterna.[175]

---

[172] En ny förlossningsavdelning invigdes av lady Beatrix Stanley 1932, Elsa von Sydow ”Vårt stora glädjeämne och vår efterlängtade gåva”, *MT* 1933:112–114.

[173] I en artikel från 1949 kommenterar Olof Sendel överbeläggningen på förlossningskliniken som ett resultat av lång tids propaganda och större krav på renlighet bland byfolk. Olof Sendel ”Åter i Tirupattur”, *MT* 1949:349–351, s 349.

[174] Samathanam Masilamany ”Under Guds ledning”, *MT* 1936:205–206.

[175] Genom att inte bara prata för indiska kvinnor utan också låta dem prata själva, skiljer sig

Barnet fördes efter några dagar till sjukhuset, där en lyckosam operation kunde genomföras, varpå det tillfrisknade.[176] I citatet är det runt den nyföddas kropp historien kretsar, först en ”defekt”, sedan brännandet av bröst och panna och slutligen operation. Ett annat exempel, som helt fokuserar på det som hänt före sjukhusbesöket, utgör Fredrik Kugelbergs skildring av en braminhustrus förlossning på sjukhuset 1926, berättad i ett brev: ”Man såg också, att de bråkat med henne för att få ut barnet. Inte så ovanligt är att de försöka smörja med ricinolja invändigt, för att det ska gå lätt! Resultatet bli ofta lång barnsängsfeber och många dö som ej hade behövt att göra det.”[177] I detta och andra exempel får kvinnan utrymme som misshandlad kropp.

Det ofödda barnet och själva förlossningen som händelse får även den sin del av uppmärksamheten, berättelserna representerar barnmorskan som ”misshandlare” och beskylls därmed för att ha förstört förutsättningarna för sjukhuspersonalen att fullfölja förlossningen. Fokus växlar mellan ett ofta dödfött foster och försök att rädda kvinnans liv. Fostret som central fysisk kropp ger dem en dramatisk och tämligen makaber inramning.

> De försummade och misshandlade förlossningsfallen, som kommer in på 4:de eller 5:te dagen med fostret macerat och modern söndertrasad och högfebril, hör alltid till de fall, som verkar mest upprörande, därför att man vet, att det lidandet kunde ha avvärjts och därför att det kastar ljus över de otroliga förhållanden, som ännu råder ute i byarna i fråga om förlossningsteknik.[178]

---

missionärerna ifrån de företrädare för kolonialmakten som Antoinette Burton diskuterar i *Burdens of History*. I de kristna missionerna inkluderades indiska kristna i organisationen och brevväxlingar, artiklar och andra bidrag visar på en närvaro av dessa röster även i Sverige. Antoinette Burton *Burdens of History: British feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865–1915*, Chapel Hill: University of North Carolina 1994; jfr Cox, s 88.

[176] Samathanam Masilamany ”Under Guds ledning”, *MT* 1936:205–206, s 206.

[177] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1926-10-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[178] Fredrik Ysander ”En återblick på 1947”, *Tirupattur* 1948(1):2. Observera att han skriver *ännu råder*, vilket indikerar förändring, att dessa praktiker inte längre är det allenarådande, utan något som just positioneras till ”ute i byarna”. Se även Olof Sendel ”’Kollegan’ i byn”, *Tirupattur* 1946(1):9–12; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-04-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-01-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–117, s 109; Ysander *Där allt är annorlunda*, s 74, 82–83.

I kontrast till dessa dramatiska och makabra berättelser finns andra förlossningshistorier, de utan komplikationer. Elsa von Sydow skriver om den nyligen invigda förlossningsavdelningen:

> Här har nu den ena lilla bruna babyn efter den andra fått se dagens ljus – har fått bliva badad och omskött och har efter en eller två veckor frisk och kry kunnat resa hem med sin mor. Detta i motsats till så många andra små härute, för vilka en mörk vrå på golvet är det första, som denna världen har att giva, och för vilka gamla hemska hinduregler ännu måste följas.[179]

Kvinnor som självmant tar hjälp av sjukhuset i tid utan inblandning av lokala barnmorskor, föder välartade och vackra, levande barn.

Sammantaget visar berättelserna om förlossningspatienten på representationer av kvinnokroppar som på en gång aktörer och offer för en tradition som står i konstrast med den vetenskap som de svenska läkarmissionärerna vill sprida. Dessa kroppar förknippas med smuts och mörker, något som kontrasteras med sjukhusets renhet och vita väggar.[180] Representationer av kvinnokroppar framträder ofta i samband med hemmet och det rumsliga. Mörkret och smutsen i beskrivningarna av kropparna återfinns också i det fysiska rummet där kvinnorna vistas, och hemmet fungerar som en kuliss till det drama som utspelar sig på kvinnornas kroppar.[181]

Ögonpatienten

> Här finna vi en stackars man, som efter hans uppförande att döma är helt blind. Detta är också fallet och vid närmare undersökning skulle vi finna, att han har en ilsken inflammation i båda ögonen. Vid ytterligare undersökning skulle vi också finna, att mannen har starr, men att i båda ögonen den grumliga linsen icke ligger på sin plats mitt framför pupillen utan nedtryckt, så att den till största delen lämnar pupillen fri. Och nu är hans ögon illa angripna och synen, som var ypperlig de första två, tre dagarna efter

[179] Elsa von Sydow ”Vårt stora glädjeämne och vår efterlängtade gåva”, *MT* 1933:112–114, s 113. Se även Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 55.
[180] Jfr Vaughan, s 66.
[181] Se vidare s 139.

> operationen, avtar för varje dag, samtidigt som smärtan i ögonen talar sitt tydliga språk att verklig fara är å färde.[182]

Flyttar man fokus från förlossningarna till ögonpatienterna så ser man att skildringarna av dessa främst tar två riktningar. Å ena sidan representeras de som redan behandlats av *hakims* som dömda till blindhet; å andra sidan finns starrpatienter som istället söker upp sjukhuset och återfår sin syn av läkaren. Sjukhusets grundare och förste läkare Fredrik Kugelberg var ögonspecialist och Tirupatturs missionssjukhus fick snart rykte om sig som ögonsjukhus. Således får just ögonpatienterna stort utrymme i berättelserna. I nedanstående exempel redogörs för hakimens sätt att operera i detalj:

> Operatör och patient sitta vanligen nedhukade på marken mitt emot varandra […]. Instrumenten äro mycket få, och det vanligaste instrumentet är en lång nål, ganska lik en stoppnål. Denna nål är hans förnämsta instrument, ty med den utför han otroligt snabbt en nedtryckning av linsen i ögat. Detta tillgår så, att nålen mycket kvickt införes i ögongloben vid sidan av hornhinnan för att på detta sätt genom en rörelse uppifrån och nedåt med spetsen av nålen få ögonlinsen att falla ner på botten av ögat och på så sätt ge en klar och mörk pupill – och patienten ser. Åtminstone den dagen! Men besvären börja vanligen på andra eller tredje dagen – men då är redan den sluge hakimen långt borta i någon annan by […] Indiens folk har sannerligen fått lära sig att utstå smärta på ett enastående vis.[183]

Denna berättelse är intressant eftersom den så tydligt utmålar motståndaren, ”den sluge hakimen”, som en grym och girig kvacksalvare. I *Vårdens idéhistoria* beskriver Roger Qvarsell hur det tidigare i Sverige fanns många som reste runt mellan marknadsplatser och utförde vissa slags operationer, där ”starrstickning, det vill säga intryckning av den grumlade linsen i ögat” var en av dem.[184] Starroperationer har en lång historia och tekniken att, som i Tirupattur, ta ut den grumliga linsen introducerades i Frankrike i mitten av sjuttonhundratalet.[185] Även den tidigare använda tekniken, starrstickningen, torde därmed vara känd för en svenskt utbildad läkare. Man kan även se hur de båda teknikerna återges på förhållandevis likartade sätt i medicinska termer. Citatet ovan kan jämföras med en beskrivning av motsvarande operation av Kugelberg, författad av en tillfällig besökare:

---

[182] Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 3.
[183] Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 4. Se även Olof Sendel ”Kollegan i byn”, *Tirupattur* 1946(1):9–12, s 11 för ett snarlikt citat.
[184] Roger Qvarsell *Vårdens idéhistoria*, Stockholm: Carlsson bokförlag 1991, s 86–87.
[185] Norman S Jaffe ”History of cataract surgery”, i *The History of Modern Cataract Surgery*, red Marvin L Kwitko & Charles D Kelman, The Hague: Kugler Publications 1998, s 3.

> Sedan alla förberedelser undanstökats, gjordes med en liten vass kniv ett litet snitt i ögat midt över pupillen, och en bit av regnbågshinnan, icke större än ett knappnålshuvud, skars bort, för att man därefter skulle kunna komma åt linsen. Denna hämtades ut i en handvändning och kastades bort. Det är nämligen den som är orsaken till det onda [...]. Knappt var den borttagen, förrän d:r K. frågade, om mannen kunde se. Slutligen kom också en del medicin till användning och så lades förbandet.[186]

Likheterna i framställningsformatet är slående. Det är detaljerna som markerar skillnaderna. I det förra exemplet sitter operatör och patient på huk på marken, i det senare ”leddes han [patienten] försiktigt fram till operationsbordet”.[187] Därefter följer instrumentet: den trubbiga långa nålen och den vassa lilla kniven poängterar skillnaden i professionaliseringsgrad. När det gäller själva genomförandet av operationen tar båda framställningarna fasta på deras precision och snabbhet. I båda versionerna får berättelsen en upplösning som handlar om bemötande: hakimen lämnar patienten i sticket, synen förbyts strax i blindhet och smärta, medan läkaren fortsätter sin behandling med omläggning av ögat, omvårdnad och tillfrisknande. Graden av professionalism, operationsplatsens utformning och renlighet, instrumentens lämplighet samt kringbehandlingen av patienten blir centrala moment i särhållandet mellan hakimens praktik och den behandling som missionssjukhuset erbjuder. Vad som åtskiljer dem i detta avseende är alltså både tillvägagångssätt och bemötande. Dessa skillnader kan jämföras med dem som återfinns i förlossnings- respektive olycksfallsexemplen, där de ”konkurrerande” tillvägagångssätten avfärdas på ett helt annat sätt. Ögonoperationen är också ett motiv som förekommer i *MT:s* illustrationer, där bilder visar Fredrik Kugelberg, eller någon av de indiska ögonläkare som tog över efter honom, mitt under pågående operation. Här är det läkares, assistenters och sjuksköterskors kroppar som står i fokus, medan patienten snarare blir ett objekt på vilket arbetet utförs.

---

[186] Paul Gäbler ”Ett besök på missionssjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1928:196–201, s 198–199. I Olof Sendels ”Ögontjänst”, *Tirupattur* 1938(4):4–5 skildras en ögonoperation på sjukhuset där operationstillfällets systematiska och tekniska aspekter ytterligare poängteras.

[187] Paul Gäbler ”Ett besök på missionssjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1928:196–201, s 198.

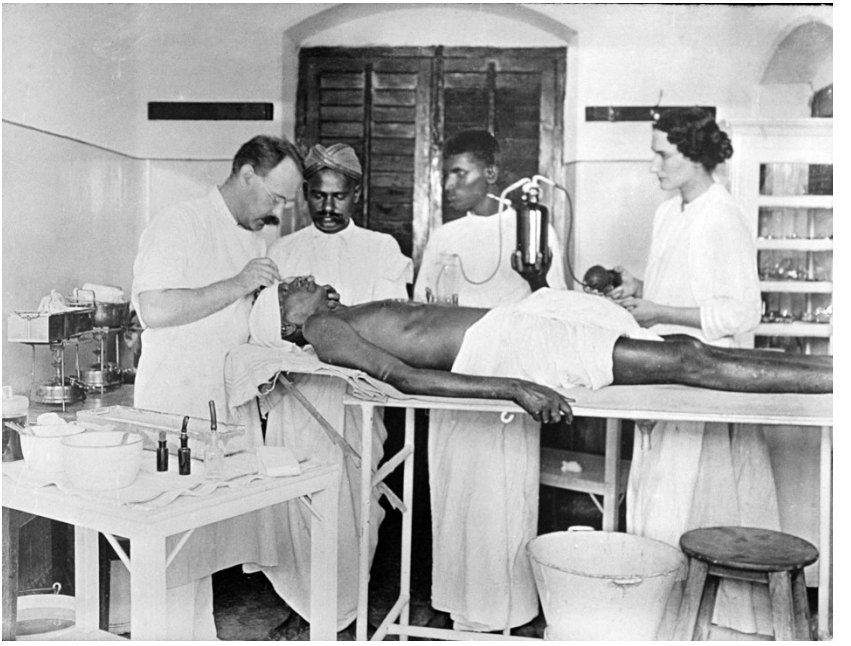


BILD 5. En starroperation. Doktor Fredrik Kugelberg, underläkare Arookiasaami, Rettinam och fröken Waern (SKAU).

Olycksfallspatienten

Det finns även andra ögonpatienter i berättelserna, patienter som inte behandlats av kringvandrande *hakims*, utan av någon hemmahörande i byn. Så berättas till exempel om en pojke: ”Under leken hade en kamrat stuckit en käpp i ögat på honom, och i stället för att genast föra hit gossen, behandlade farmodern honom i två månader med allehanda mediciner. Då han ändtligen kom till sjukhuset, måste genast det i förruttnelse stadda ögat borttagas”.[188] Denna berättelse passar bättre in på en annan kategori av patienter, nämligen de som varit med om olyckor och sedan behandlats av

[188] Amy Lagerquist ”Från Tirupatur”, *MT* 1927:391–396, s 392–393. Se även Märtha Ysander ”Sorg- och glädjeämnen vid Blindskolan”, 1948(1):7–9, s 8; ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur,* red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 118–119; brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg 1906-01-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Elsa von Sydow ”Från sjuksystrarnas arbete”, i *Bland kvinnor och barn i Indien*, red Ester Peterson et al, Stockholm: SKDB 1927, s 29.

en byläkare, en anhörig eller någon annan med, i missionärens ögon förkastliga, medicinska kunskaper. De tillhör en tredje grupp – olycksfallspatienterna. En av de mer dramatiska berättelserna i denna kategori berättar om en kvinnlig patient som uppsökt sjukhuset för huvudvärk:

> Benet över hela hjässan är borta, och vad vi ser är ingenting annat än den pulserande hjärnan täckt endast av hjärnhinnorna! Och det hela ganska septiskt. Är det då underligt, att hon klagar över huvudvärk? Men hur har allt detta gått till? Den lilla tysta kvinnan berättar beredvilligt hur hon för 23 år sedan också hade en fruktansvärd huvudvärk och gick till närmaste byläkare för att få hjälp. Hjälp fick hon, men med vilket resultat. Mannen samlade i bokstavlig mening glödande kol på hennes huvud. Han gjorde ett slags påse av löv och däri lade han glödande kol, som sedan fastbands på huvudet – och förmodligen utgjordes bedövningen av fyra starka karlar, som höll den stackars kvinnan, tills hon svimmade av smärtan. En ohygglig brännskada uppstod, som inte bara förstörde mjukdelarna utan även åstadkom nekros i benet, så att det undan för undan föll bort och lämnade ett gapande hål, stort som en flat hand, över hjärnan. [...] Nu är hennes sår rent och läkt och täckt med hud och hon känner sig snart färdig att resa hem till sin by igen.[189]

Skadan på patientens kropp blir utgångspunkten för redogörelser för inhemska praktiker på liknande sätt som förlossningsprocessen blev det i tidigare exempel. Patienten beskrivs som en passiv mottagare av byläkarens behandlingar, inpackningar och ingrepp, vilka försatt kroppen i förruttnelse.[190] Detta kan jämföras med hur Helena Eriksson beskriver vad som sannolikt är samma händelse i sin sentida biografi. Där berättar hon i stället att patienten hade kogödsel och groblad på såret och att ammoniak i gödslet skyddat hjärnan från infektion.[191] Men ett sådant erkännande av alternativa behandlingsmetoder uttrycks alltså inte under undersökningsperioden, varken i detta exempel eller i något annat. Det är i stället den egna behandlingsmetoden som får det enda erkännandet. Olof Sendel berättar i samma artikel som ovan om en patient med amputerat ben:

> Han kom in för ett par veckor sedan med ett ben, som var ohyggligt tilltygat. Ett enda stort illaluktande sår från ankeln upp till knät, där man kunde se en stump av skenbenet sticka ut. Hela såret ohyggligt septiskt och pojkens tillstånd var också betänkligt. Undersökte man såret utan att fråga om hur

---

[189] Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 4.
[190] Se Elsa von Sydow ”Bland patienterna”, i *Boken om Tirupattur*, s 89–90 för en redogörelse för ”indiska kvacksalveri-mediciner”.
[191] Eriksson *Så var det*, s 55.

han fått det, skulle man ögonblickligen gissa på, att han haft en operation av något slag, som det helt enkelt gått galet med. Så var också fallet. Han hade haft ett ganska fult sår på benet, som nekat att läka sig och för den skull hade han vänt sig till närmaste byläkare, en s.k. vaidam, som lovade bota den unge mannen. Men här behövdes en operation, det skulle inte hjälpa med att lägga på ett förband med mer eller mindre illaluktande medikamenter, nej, ordentlig operation måste det bli, om det skulle kunna bli bra! [...] Pojken gavs stora kvantiteter av palmvin, eller toddy, som gjorde honom fullständigt drucken – och under denna narkos började kirurgen sitt arbete med att operera bort större delen av skenbenet! Men ruset var tydligen inte tillräckligt djupt, ty operationen måste fullföljas nästa dag – och även den följande! Resultatet blev att pojken förlorade sitt skenben, men icke nog härmed. En ohygglig sepsis började härja i det 30 cm långa såret och verklig fara för livet förelåg. I fjorton dagar låg han på detta sätt, ytterligt medtagen till krafterna. Då började föräldrarna äntligen förstå, att allt icke stod rätt till och beslöto sig för att äntligen fara till vårt sjukhus.[192]

Även här saknas försök till tolkningar eller förståelse för den alternativa behandlingsmetoden. I de givna exemplen inpräntas vidskepelse och kvacksalveri på patienternas kroppar genom dekokter eller kirurgiska ingrepp. Precis som ingreppet återges i en högst fysisk, kroppslig form, gör resultatet det: såren är maskfyllda, illaluktande, variga eller förruttnade. Denna fysiska degradering kan sedan opereras bort. Patienten får offra något, men blir istället fri från sin smärta. En kroppsdel amputeras, men patientens liv räddas. Vid en förlossning går kanske ett barns liv inte att rädda, men däremot moderns.

Den irrationella patienten

Patientkropparna kunde också närvara på andra sätt i missionstexterna. Om en del patienter berättas att de kom direkt till sjukhuset utan att ha sökt annan vård. Ibland föll inte heller dessa operationer väl ut, varför förklaringsmodellen till detta kunde ta sig olika uttryck. Bland beskrivningarna av sådana patienter kan man, något schematiskt, finna dels svenskar, missionärer och indiska kristna och medarbetare som representeras

[192] Olof Sendel ”Konkurrerande kollegor”, *Tirupattur* 1938(2):3–4, s 3. För målande beskrivningar av liknande exempel med amputation av armar och ben stadda i förruttnelse, se Olof Sendel ”Kollegan i byn”, *Tirupattur* 1946(1):9–12, s 9–10; Ysander *Där allt är annorlunda*, s 85; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1918-07-28, 1919-01-04, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1918-08-28, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

som individer och dels andra patienter som i stället förknippas med vidskepelse och ovetenskaplighet. För de senare kunde patientens kropp framställas som ett offer för indisk läkekonst, men också som offer för patientens egen eller andra lekmäns okunnighet. Ett sådant exempel finns i berättelsen om en man som genomborrats av en tjur:

> Man hade tagit hand om honom och lagt ner honom i ett dike fullt av vatten för att finna ut, om hornet hade trängt in i lungsäcken, – i så fall skulle vattnet bubbla in och ut ur bröstkorgen vid andningen. Det gjorde så och patienten fördes då in till oss för att sys ihop. Smutsigt dyvatten bubblade fortfarande ut ur bröstkorgen, när patienten stönade i sina plågor.[193]

I sin tragikomiska utformning poängterar historien det misslyckade försöket att handla rationellt, vilket förvärrat skadan. Motsvarande problem kunde också dyka upp under besöket, genom att patienter hämtades hem av rädsla för operation. Detta förklarades bland annat genom att hänvisa till rykten som florerade i staden om vad missionärerna kunde ta sig för med sina patienter.[194] Ytterligare exempel på hur man framställer indiska beteendemönster såsom ett hinder för sjukvården står att finna i åtskilliga patientbeskrivningar där operation bedömdes som nödvändig. För att kunna tillåta operation måste först de anhörigas godkännande inhämtas.[195] Framställningar av diskussioner mellan läkare och anhöriga kring operationsförfaranden utgår ifrån den sjukes kropp och kretsar kring den vikt patienterna lade vid att dö i hemmet. Även om framställningarna av dessa diskussioner präglas av en bild av läkaren som den som satt inne med den korrekta tolkningen av sjukdomsförlopp och operationsbehov och som hade patientens bästa för ögonen, visar de samtidigt på en viss, förmodligen nödvändig, respekt för de anhörigas tolkningar.[196]

Även efter ingreppen, under läkningsprocessen, finns sådant som lyfts fram som hinder för tillfrisknandet. Ett exempel finner vi i berättelsen om en äldre kvinna som opererats för starr vid systerkliniken i Karaikudi. Hon hade tillfrisknat så pass mycket att hon fått tillåtelse att röra sig något i rummet:

> Men aldrig hade vi väl tänkt, att hon skulle röra sig på det sättet! Hon fick för sig att hon endast kunde röra sig, om hon gick på alla fyra, och det är en synnerligen ansträngande ställning för ett nyligen opererat öga. Det är ju förunderligt hur mjuka även gamla människor härute äro i lederna och det bjöd henne ingen svårighet att gå omkring på alla fyra med fullständigt raka

[193] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 83–84.
[194] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 84.
[195] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 89–90.
[196] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 90.

> ben och handflatorna i golvet. Det är säkerligen ytterst få européer, som kunna göra det konststycket även vid 35 års ålder – och den här gumman var 80! När vi kommo på henne under ett av dessa konststycken anade vi det värsta och en undersökning av ögat besannade våra värsta farhågor. Operationssåret hade en stor del öppnat sig och det var stor fara för att glaskroppen i ögat skulle tränga ut.[197]

Här lyfts alltså kvinnans eget beteende fram som en faktor som äventyrat tillfrisknandet (som dock ska ha avlöpt väl efter ytterligare en operation med påföljande vaka), snarare än någon utomstående behandling. I Kugelbergs brev finns också flera exempel på patienter som genom klåfingrighet, otålighet och oförsiktighet skrivs fram som ansvariga för ett hotat tillfrisknande.[198] Trots att patienten alltså inte först behandlat sin åkomma hos andra, återfinns en liknande förklaringsmodell till den oklara utgången av sjukdomsbehandlingen.

Även i sjukdomsberättelser som handlar om sjukhusets medarbetare framkommer det irrationella som förklaringsmodell. I ett rundbrev från Fredrik Ysander 1933 berättar han om difteri hos skrivarens tvååriga dotter: ”Vi fingo också reda på, att en ’klok’ gumma hade skött ungen för hosta i fem dagar och senast givit henne en starkt kryddad vätska för att klara halsen. (Denna kloka gumma är, efter vad jag fått veta sedan, ’barnläkare’ för alla familjerna här på sjukhuset, doktorerna icke undantagna!)”[199] Berättelsen följs av ytterligare en, där en anställd på sjukhuset med ett hemmavarande barn med fullt utslagna smittkoppor, gått till arbetet utan att tala om saken.[200] I och med att Ysander betonar det faktum att även sjukhusets läkare använder sig av den kloka gumman och inte själva till fullo anammat den västerländska medicinska behandlingen, förskjuter han fokus från bristande bildning till bundenhet vid lokala traditioner. Samtidigt kan

---

[197] Olof Sendel ”Från Karaikudi Kliniken”, *Tirupattur* 1945(1):8–9.

[198] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1909-01-13, 1909-11-21, 1916-05-30, 1917-09-27, 1918-08-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1917-08-05, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[199] Rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[200] Rundbrev från Fredrik Ysander Rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU. För flera liknande exempel där beteenden skuldbeläggs och sätts i relation till sjukdomsspridande, men där skildringarna saknar kroppsliga signalord, se Ysander & Ysander, s 9–10; Fredrik Ysander ”Årsberättelse från Svenska Kyrkans Missions sjukhus i Tirupatur, Ramnad Dst, för år 1930”, s 1, K5.10A, SKMIA, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Två år, 1918 och 1919”, *MT* 1920:123–126, s 123; Fredrik Ysander ”Hänt sedan sist”, *Tirupattur* 1948(1):1–2.

man inte bortse ifrån klassperspektivet. Många, kanske rent av de flesta, av de som arbetade på sjukhuset hörde till lågstatusgrupper i samhället, och saknade därför också i många fall tidigare utbildning. När Ysander kritiserar de anställda för att vända sig till en ”klok gumma”, så skriver han fram både bildning och västerländsk medicin som föredömliga, och kritiken är dubbelriktad, mot bristande utbildning och mot bristande förmåga att göra sig fri från gamla vanor. En gemensam nämnare för dessa skiftande patient- och sjukdomsberättelser är att de med hjälp av kroppsliga symptom representerar beteenden såsom irrationella, både i form av vidskepelse och fasthållande vid invanda traditioner, och i form av oförstånd och godtrogenhet – alltså en vilja att göra rätt parad med bristande mognad eller bildning.

Patienten, kroppen och den medicinska vetenskapen

I de diskuterade patientberättelserna ryms inga intima relationer mellan läkare och patient, de visar istället upp patienten som exempel på ett förlopp. De fysiska kropparna värderas inte i sig själva utan fungerar som symboler för något annat. Ideal och motbilder placeras inte på eller i kropparna utan i hur de behandlas och det är processen av sjukdom, behandling och tillfrisknande står i centrum.[201] Det är i högre grad missionsläkarens och sjukhusets strävan efter en samhällelig förändring som står i fokus, än den individuella läkarens möte med patienten som individ. Visserligen tar varje berättelse utgångspunkt i en enskild individ, men representationen av mötet mellan dem saknas, författaren tar inte själv fysisk form i berättelsen utan intar en position som betraktare. När möten mellan individer förekommer tar de inte som här utgångspunkt i den fysiskt sjuka kroppen. I den svenska samtidens föreställningar om hygien länkades den mänskliga kroppen med den samhälleliga, något som fungerade som ett av det gryende svenska välfärdsprojektets bindemedel. Kopplingen mellan hälsotillstånd, levnadsvillkor och sociala faktorer var dessutom väletablerad och presenterade en väl sammanlänkad samhällssyn där ett sjukt samhällssystem resulterade i en sjuk folkkropp.[202]

---

[201] Jfr Karin Johannisson *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar*, Stockholm: Norstedts förlag 2004, s 139.
[202] Karin Johannisson *Kroppens tunna skal: Sex essäer om kropp, historia och kultur*, Stockholm: Norstedts förlag 1997, s 221–227.

Bland missionärerna framträder tanken på sjukdom och hälsa som en social angelägenhet liksom kopplingen mellan samhällsstruktur, levnadssätt och hälsotillstånd. När patientberättelserna talar om förruttnelse och smuts är det med hänvisning till inhemska läkarpraktiker, praktiker som sammankopplas med den rådande samhällsstrukturen. Karin Johannisson skriver om hygienens 1900-talshistoria som ”en sanitär teknik grundad i bakteriologin och riktad mot smuts, smitta, förruttnelse och kloaklukt [som] fördes över på individens kropp och själ. Också människan måste renas. Smutsen i samhället kunde bara bekämpas genom smutsen i människan.”[203] I denna syn på hygien och hälsa kunde samhälle, kropp och själ förenas; det var inte bara fråga om kroppslig hygien, utan också samhällelig, moralisk och känslomässig.[204] Johannisson lyfter fram hygienen som ett utopiskt tänkande om ett fulländat samhälle, något som passar väl in på framställningarna från Tirupattur. När barnmorskornas handhygien i förlossningsskildringarna angrips är det inte bara den enskilda barnmorskans händer som åsyftas, händerna framträder snarare som ett symptom på ett större sjukt samhälle. Genom hygienen, reningen och hälsan, skulle vägen mot ett fulländat samhälle kunna om inte fullföljas så i alla fall påbörjas. Det är också genom hygien och hälsa som man från missionens sida ser en möjlig väg till förändring i Tirupattur. I berättelserna formulerade man hur denna förändring skulle ske. Genom arbetet som utfördes på sjukhuset utformades strategier i kontrast till det omgivande samhället, strategier som legitimerades i relation till rådande strukturer och sedvänjor.

Missionsläkare och sjuksköterskor framställer sig som kombattanter i detta förändringsprojekt, som tillsammans med andra västerländskt utbildade indiska och europeiska läkare slåss mot den inhemska medicinens företrädare – hakims, barberare, byläkare och bybarnmorskor. Kampen har gemensamma drag men skiljer sig något åt. I berättelserna från förlossningar ställs mörker och smuts mot ljus och hygien i framställningar som i stor utsträckning handlar om kvinnans roller som moder och yrkesutövare. I denna första kategori finns ett dubbelt fokus, på kön och på profession. Bybarnmorskan och den födande kvinnan är båda del av ett kvinnligt rum och berättelserna handlar om vad kvinnor bör och ska göra med utgångspunkt i föreställningar om kön. Men när det gäller barnmorskans

---

[203] Johannisson *Kroppens tunna skal,* s 231–232. Se även Eva Palmblad *Medicinen som samhällslära*, Göteborg: Daidalos 1989, s 9–11.
[204] Johannisson *Kroppens tunna skal*, s 232.

yrkesutövning så är det den grundläggande hygienen som tas upp, huruvida de har tvättat händerna eller inte, och om de ”misshandlat” eller ”bråkat med” föderskan, de tekniska detaljerna saknas. På så sätt skiljer de sig från ögonoperationsskildringarna, där operationstekniken spelar en framträdande roll. I den första (kvinnliga) professionen uppmärksammas bristande hygien och bristande omvårdnad, i den andra (outtalat manliga) professionsutövningen är det i stället tekniska färdigheter som synliggörs. Men inte bara tekniska färdigheter står som kriterium för ögonläkarens professionaliseringsgrad, utan också personliga egenskaper. Hakimen beskylls för girighet, barnmorskan däremot för okunnighet. En grund till de skillnader som framträder mellan skildringarna kan alltså finnas i synen på kvinnliga och manliga egenskaper och yrkesroller. I berättelserna om olycksfall är inte könet det framträdande; både kvinnor och män återfinns bland såväl patienter som läkare och andra som genomför behandlingarna. I stället är det religionens förtryckande strukturer man angriper, såsom tempeloffer och braminauktoritet, liksom tilltron till behandlingsmetoder som av dem själva avfärdas som overksamma eller rent av skadliga. I likhet med förlossningsskildringarna är det i första hand en tradition man angriper snarare än individer som utövar en profession. Även här ser man hur skildringarna av patienter knyter samman kroppar med egenskaper och yrkesutövning.

I alla exempel representeras inhemska medicinska representanter som företrädare för olika typer av vidskepelse eller ovetenskaplighet. Kampen står mellan vidskepelse och rationalitet, kvacksalveri och vetenskap. I detta modernitetens drama fungerar patientens passiviserade kropp som en scen där kampen utspelas. Först när missionssjukvården, företrädare för den västerländska medicinska vetenskapen, vunnit denna kamp träder patienterna in i berättelsen som individer. Först när patienten getts en ny syn (inre eller yttre), när det förruttnade och sjuka amputerats bort och det nyförlösta barnet och modern överlevt tappar polariseringen fäste. Sjukhus och renlighet har segrat. Först när kontaktzonen är ett av missionärerna definierat och kontrollerat rum blir patienterna till individer som möter missionärerna både fysiskt och retoriskt i ett gemensamt utrymme.

Gentemot de svenska läsarna framställer sig missionärerna som företrädare för den rationella och moderna vetenskapen, medan konkurrerande utövare representeras genom vidskepelse, smuts och irrationalitet. Här finns en underliggande koppling mellan religiös tradition och medicinsk praktik, där den kristna tradition man själva förespråkar

förankras i just västerländsk sjukvård. Helbrägdagörelse är exempelvis, med några få undantag, frånvarande i missionsskildringarna.[205] I patientberättelserna representeras arbetet som en polariserad kamp, där hinduism och islam, vidskepelse och smuts klumpats samman till en oproblematiserad enhet, en enhet som utgör motpolen till sjukhusets medicinska arbete.[206] Missionssjukvården representeras som ett vetenskapligt, rationellt och hygieniskt alternativ där man markerar sin position gentemot rådande religiösa och medicinska strukturer.

Någon tydlig markering gentemot västerländsk sjukvård utan kristen grund märks inte i de diskuterade patientskildringarna och kampen mot vidskepelse och kvacksalveri kan ses mot bakgrund av den professionaliseringsprocess som sedan artonhundratalet pågick bland läkare, sjuksköterskor och barnmorskor även i Sverige.[207] Däremot kan man i de exempel som tar avstånd från girighet få en föraning om ett tema som återkommer senare i analysen: skillnaden mellan kristet präglad och annan västerländsk sjukvård representeras i termer av barmhärtighet och i den individuella utövarens moral och karaktärsdrag. I exemplen där man markerar avstånd till olika praktiker utan anknytning till medicinsk skolning med västerländsk grund spelar visserligen de inre egenskaperna en viss roll, men huvudsakligen fokuserar de på avståndstagandet från samhälleliga, kulturella och religiösa strukturer.

---

[205] Helena Eriksson skildrar vid ett tillfälle helbrägdagörelse i sitt eget arbete, något som skiljer henne från de andra svenska läkarna. Eriksson skiljer sig också från de andra genom sitt språkbruk och sin väckelseorienterade syn på religiositet, något som bekräftas i hennes självbiografi *Så var det.* Bland de andra förekommer endast ett par indirekta referenser till helbrägdagörelse hos Maria Säfwenberg och Helga Larsson; båda berättar om ett föredrag hållet av den anglikanske biskopen Packenham Walsh under ett möte i Tirupattur (en återkommande tillställning, kallad ”Stilla dagar”). Helena Eriksson ”Tirupattur”, *MT* 1938:248–251, s 249; Maria Säfwenberg ”’Stilla dagar’ i Tirupattur”, *MT* 1945:76–77; Helga Larsson ”Litet från operationsavdelningen”, *Tirupattur* 1944(1):2–3, s 3. Jfr Eriksson *Så var det*, s 34–35, 64–66

[206] Jfr Oddie *Imagined Hinduism*, s 28; Hardman ”Introduction”, s 14.

[207] Se till exempel Ling; Milton; Åsa Andersson *Ett högt och ädelt kall: Kalltankens betydelse för sjuksköterskeyrkets formering 1850–1933*, Umeå: Umeå universitet 2002.

De kategoriserade kropparna

I föregående avsnitt stod missionärernas berättelser om patienterna i fokus för analysen. På de enskilda patienternas kroppar skildrade missionärerna traditioner och praktiker som de vände sig emot. Dessa praktiker fungerade som en fond mot vilken missionärernas egen verksamhet framstod som både angelägen och legitim. Men bruket av enskilda personer som fysiska representanter för någonting generaliserbart märks inte bara i redogörelser för patienternas sjukdomsberättelser utan också i andra slags beskrivningar av människor som besöker sjukhuset. I det följande är det istället klassificeringen av människor som utgör utgångspunkten, liksom bruket att använda enskilda individers kroppslighet för att säga något om grupperingar baserade på föreställningar om sociala och kulturella tillhörigheter som kön, ras, klass, nation och religion.

Människotyper

När sköterskan Kerstin Wilcke 1924 ger en exposé över olika slags patienter, kan man se hur hon sammanfattar persongalleriet genom att låta enskilda patienters utseenden stå symbol för en grupp: ”Ståtliga muhammedaner, heliga män, små fula parias (kastlösa) som grina och grimasera och likna mest apor, förnäma, slätrakade brahminer, som sitta som tända ljus medan Doktorn lägger om.”[208] Några år senare återkommer en liknande beskrivning i SKM:s julkalender *Tillkomme ditt rike* 1930, där enskilda kroppar och fysiska attribut tillåts representera heterogena grupper:

> Välbyggda och välklädda kastmän, gängliga och malätna panchamas, skäggiga muhammedaner med fez och halvnakna braminer med hårtofs på hjässtoppen och det heliga snöret över axeln, feta chetties med huvudet rakat och rundt som en biljardboll, kvinnor fullbehängda med smycken, och kvinnor, som knappast ha en hel trasa omkring sig, vitklädda braminkvinnor med härjade drag, äldre muhammedanhustrur, vilkas ansikte man endast anar under doket, och barn, barn i alla åldrar, lekande, skrikande, ätande eller skyggt undankrupna i mammas famn, variationen är oändlig.[209]

---

[208] Rundbrev från Kerstin Wilcke 1924-11-01, Indien arkiv, SKAU.
[209] Fredrik Ysander ”En patient”, *Tillkomme ditt rike: Årsbok*, 1930:84–91, s 84; även tryckt i

Ett exempel tjugo år senare visar tydligt hur formuleringarna går igen och hur texterna bygger vidare på varandra i en kontinuerlig tradition. Samtidigt syns också skillnader som beror på förändringar som inträtt under tiden. Fredrik Ysander skriver i *Där allt är annorlunda*:

> Högresta braminer med hårtofsen på den rakade hjässan, och det heliga snöret över den bara överkroppen; – braminkvinnorna i – sina bredbårdade, färgstarka saris, konstrikt men knappast elegant uppknutna kring benen; skäggiga muhammedaner med trång vit mössa och schackrutat höftkläde, eskorterande sina kvinnor, som ser ut som vandrande fågelskrämmor, där de komma insvepta i sitt vita, rikveckade överkläde, så att också huvud och ansikte är dolt; – bönder från de närmaste byarna, som inte längre står ut med sin värk; kulier, som kommer direkt från sin arbetsplats, otvättade och mer än halvnakna, för att få en tillfällig skada omplåstrad; – bykvinnor, utan en tanke på en goshakvinnas skygghet nödtorftigt höljande sin kropp i ett stycke av en sari och bärande vid bröstet den sistfödde, sårig och förtorkad, skyddad med en smutsig trasa för den heta solen; – en kristen bylärare, välkammad och kavajprydd, i sällskap med några sjuka bybor, som han funnit lämnade hjälplösa och övertalat att komma till sjukhuset för vård. [210]

En sak som skiljer dem åt är användandet av ordet *panchamas.* Panchamas, eller den så kallade femte kasten, användes som ett samlingsord för lågkastiga grupper, till vilka pariyar (det som Wilcke kallar ”parias”) räknades, under artonhundratalet och en bit in på det nya seklet. Gandhi hörde till dem som använde det, men efter kritik från intellektuella daliter förbjöds både ”Panchama” och ”Pariah” av regeringen. I stället började ”Depressed Classes” användas i Madras.[211] I det första exemplet används det, i det andra inte. Men de har fortfarande klassificeringarna som gemensam struktur, i båda citaten utgår skribenterna ifrån sociala och religiösa tillhörigheter men hänvisar också till kön. Muslimer, kristna och grupperingar av hinduer kontrasteras mot varandra i klassifikationer där jati-tillhörighet och social och religiös status överlappar.

”En patient”, i *Indo-Svea* 1930, s 3.

[210] ”Kulier” är daglönare, på engelska ”coolies”. Ysander, *Där allt är annorlunda*, s 37–38. För ytterligare exempel se ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, ur föredrag av Kerstin Wilcke i *Svensk sjuksköterskeetidning* 1928:75–83, s 78; Helena Eriksson ”Tirupattur”, *MT* 1938:248–251, s 248; angående chettiar: Uno Almgren ”Från Tirupatur”, *MT* 1919:303–309, s 304; Gertrud Frykholm ”Bland indiska pilgrimer”, *Tillkomme ditt rike. Årsbok* 1911:100–105, s 102.

[211] *Encyclopaedia of Dalits in India*, red Mamta Rajawat, New Delhi: Anmol Publications 2004, s 51. Dalit är det ord som används nu för tidigare oberörbara jatis, betyder förtryckt.

BILD 6. Bilden visar hur blinda män leds till sjukhuset av anhöriga. Även på bilderna märks tjusningen inför att typologisera. I en bildtext där de båda männen till vänster klippts ut och monterats, beskrivs de som ”patienttyper” (SKAU).

Gemensamt för alla dessa klassificeringar är att de nästan genomgående utgår ifrån fysiska, kroppsliga attribut. I dessa försök att levandegöra omgivningen destilleras Indien ner till något visuellt, till heterogena sociala grupper representerade av fysiska särdrag. Said beskriver denna antropologisering av människor som en ”transformation of the human into the specimen”.[212] I något som närmast kan läsas som ett skådespel dramatiseras religiös, social och könsmässig tillhörighet med hjälp av enstaka attribut – en fez, ett höftkläde, ett stycke sari, en kavaj positionerar patienterna i texten. Bruket att kategorisera människor utifrån vissa välanvända kriterier är en del av vårt sätt att göra en komplicerad och mångfacetterad tillvaro lätthanterlig och kommunicerbar och nya intryck kan lättare placeras in i ett befintligt representationssystem. Sådana kategoriseringar har ofta tagit sin utgångspunkt i det Eva Blomberg i *Vill ni se en stjärna* (2006) beskriver som ”typer”, ”en uppsättning karaktäristika, men den innefattade ingen utveckling eller förändring, utan skapades snarare

[212] Said *Orientalism*, s 142.

utifrån fördomar om etnicitet, klass eller kön".[213] En typ fick, med Blombergs definition, "representera *ett* utseende, *ett* förhållningssätt, *ett* karaktärsdrag eller *en* identitet", alltså ett destillat av allmänna föreställningar som varken kan likställas med individens personlighet eller karaktär. Blombergs definition stämmer väl in på det sätt skribenterna talar om "människotyper" i missionstexterna från Tirupattur. Viljan att beskriva en komplex värld utifrån förenklade och generaliserbara typer kan ses mot bakgrund av den kartläggningsvurm som präglade det sena 1800-talets Europa. Människokroppar, samhällen och geografiska platser inordnades och positionerades enligt olika klassificeringssystem. Människor kategoriserades utifrån klass, religiös tillhörighet, ras och kön och placerades in på sociala kartor, utefter utvecklingslinjer enligt evolutionismens idéer eller med hjälp av någon annan strukturerande princip.[214] Att kategorisera människor utifrån generaliserbara typer var något som förekom i den fysiska antropologin från slutet av 1800-talet och det var vanligt bland europeiska läkare under 1900-talets första decennier att tala i sådana termer.[215]

I Tirupatturtexterna är hierarkier närvarande och uttalade, men används inte för att referera några för givet tagna sanningar om hierarkier med grund i föreställningar om ras utan hänvisar snarare till social status, förankrad i en uppsjö av olika sociala och kulturella förhållanden och roller. När Ysander fortsätter berättelsen ovan med en något utförligare passage som beskriver och kontrasterar en man tillhörande chettiarkasten, med den leprasjuke tiggaren, blir den sociala hierarkin mer uttalad:

---

[213] Blomberg använder "typ" som nyckelbegrepp i sin analys av artistframställningar i *Filmjournalen* 1919–1953. Eva Blomberg *Vill ni se en stjärna? Kön, kropp och kläder i* Filmjournalen *1919–1953*, Lund: Nordic Academic Press 2006, s 43.

[214] Thomas R Metcalf *The new Cambridge History of India*: *Ideologies of the Raj*, New Delhi: Cambridge University Press 1998, s 67; Said *Orientalism*, s 119–120. För exempel på en svensk diskussion, se Ulrika Holgersson *Populärkulturen och klassamhället: Arbete, klass och genus i svensk dampress i början av 1900-talet*, Stockholm: Carlsson Bokförlag 2005, s 160–166, 200–201.

[215] Johannisson *Tecknen*, s 227–228.

> Den rike mannen, chettyn, kommer i sin eleganta bil, som är fullastad med eskorten av anförvanter och tjänare. En hel liten trupp omger honom, när han stiger ur bilen, ordnar sitt bländvita höftkläde, elegant kastar sin angivastiram som en guldglänsande slinga över den nakna överkroppen och värdigt vandrar uppför trappan till vänthallen. […]
>
> Kanske har doktorn blivit fördröjd genom undersökningen av en annan patient, som kom in en kort stund tidigare, den rike mannens nästan löjeväckande motsats i allt. Han var den fattigaste bland de fattiga, smög sig ensam och försagd vid sidan av gången upp mot sjukhuset och sjönk ner vid dörrposten, som för att förinta sig själv så långt som möjligt. Han var en sannskyldig Lasarus, klädd bara i en smutsig flik av ett höftskynke. Båda fötterna var ombundna. Händerna såg så underligt korta och tjocka ut, ansiktet var stelt och grovmodellerat. Hela hans varelse utsöndrade den spetälskes fräna lukt, som inte ens hundarna tycker om.[216]

Stycket anspelar på Lukasevangeliets liknelse om den rike mannen och Lasaros[217], och innebörden i denna kommer jag att återkomma till längre fram. Här vill jag istället lyfta fram hur Ysander använder sig av kroppsliga beskrivningar för att skriva fram skillnad mellan berättelsens olika karaktärer. Klädd eller oklädd, för mycket eller för lite, människorna beskrivs utifrån yttre kännetecken, i sin tur länkade till religiös och social tillhörighet. Social status uttrycks i beskrivningen av klädedräktens utseende, personens hållning och hur det yttre vårdats: otvättade arbetare, smutsiga och såriga spetälska och barn till bykvinnorna. Den rike mannen ställs här i motsatsförhållande till de övriga – hans *bländvita* höftkläde och *glänsande* angivastiram utstrålar båda renhet och omvårdnad. Hans värdiga hållning kontrasteras också mot den leprasjukes, och hållningen sammankopplas sedan med karaktärsdrag: en chettiar är en man med makt och inflytande som är van att få som han vill medan den leprasjukes kroppshållning associeras med undertryckthet. Även avsnittets inledande citat av Wilcke, som beskrev olika patienter, uttrycker denna association mellan fysiskt uppträde och status – den rike mannen tar mycket plats, både genom sin kroppshydda, sin utstrålning och i sitt anspråk på utrymme.[218]

I en artikel av Almgren, beskrivs en chettiar såsom lik en romare, och likaså synliggörs kontrasten i social status mellan braminen och herden i

---

[216] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 37–38. För ytterligare exempel se ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, föredrag av Kerstin Wilcke i *Svensk sjuksköterskeidning* 1928:75–83, s 78.
[217] Luk 16:19–31.
[218] Se ovan, not 208.

följande passage: ”Bredvid den intelligente, högtstående brahminen, *ligger* kanske den slöe och otillgänlige herden”.[219] Braminen och herden skiljs åt både fysiskt och karaktärsmässigt. Men även en chettiar, som i sin rikedom räknas till den sociala eliten, är i Wilckes beskrivning rik, tjock och sängliggande, med en tjänare bredvid sig som fläktar honom.[220] Liksom herden saknar han i framställningen braminens värdighet. Dennes främste maktmedel är i stället girigheten och hans ”märkliga köpmannabegåvning”, till skillnad från braminens vars stolthet sägs baseras på intelligens.[221] Typerna framträder här såsom markörer av sociala hierarkier. Renlighet och välkläddhet (som dock inte bör sammanväxlas med kvantitet av kläder) markerar klasstillhörighet – det är främst chettiar som beskrivs som rena, och de associeras också med pengar och världslig makt i det lokala samhället. Kroppshållning verkar däremot snarare förknippas med bildning, främst bland braminerna. Enligt en vanligt förekommande europeisk föreställning var hinduismen, såsom gammal skriftreligion, del av en tidigare högtstående civilisation som sedan försatts i regression och man hyste därför ofta respekt för braminernas bildningsnivå.[222]

Med kvinnors kroppar i fokus

När kvinnors kroppar tar plats i berättelserna är det uttalat, kvinnokroppar beskrivs som just kvinnors, medan männens i regel saknar ett uttalat kön. Genom sitt osynliggjorda kön framstår de manliga kropparna som norm. I många av missionsberättelserna blir just den indiska kvinnan starkt betydelsebärande, hon står precis som i förlossningsskildringarna i fokus som symbolbärande kropp vars mening pekar vidare mot sociala och kulturella värden. Bland beskrivningar av indiska kvinnors kroppar framträder några särskilt tydligt: *Goshakvinnans* överklädda, dolda kropp som förknippas med blygsel och överdåd; den *fattiga kvinnans* oklädda och ovårdade kropp som förknippas med rättframhet och enkelhet; *änkans kropp*, klädd men samtidigt avklädd, exponerad i sin enkelhet, och den *kristna kvinnans* kropp, balanserad i både kroppshållning och klädedräkt. Representationen av

[219] Uno Almgren ”Från Tirupatur”, *MT* 1919:303–309, s 303, citat s 307, min kursivering.
[220] Rundbrev från Kerstin Wilcke 1924-11-01, Indien arkiv, SKAU; även tryckt som X [Kerstin Wilcke] ”Bref från Tirupatur”, *Svensk sjuksköterskeetidning* 1925:170–176, s 174.
[221] Uno Almgren ”Från Tirupatur”, *MT* 1919:303–309, s 304. Jfr brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1925-03-23, Fredrik Kugelberg personarkiv, SKAU.
[222] Se vidare not 559.

goshakvinnans instängdhet blir både fysisk och rumslig: hon tillåts varken träda ut ur hemmet eller ur sina kläder – slöjan, klädedräkten och skynket som skiljer läkaren från sin kvinnliga patient skapar alla en skiljelinje mellan henne och missionären. Deras kroppar skildras som fragment dolda bakom tyg. I ett möte mellan en kvinna och Fredrik Ysander beskrivs handleden som den enda kontaktytan: ”Men när jag kommer dit för att undersöka dem, räcka de endast fram sin handled för att jag skall känna på pulsen.”[223] Slöjan och den beslöjade kvinnans betydelse i litteratur, film och konst har diskuterats flitigt i forskningen de senaste decennierna och slöjans symboliska betydelse, som barriär mellan den västerländske betraktarens öga och det koloniala objektets kropp, har uppmärksammats.[224] Både den heltäckande klädedräkten och kvinnors liv i avskildhet, i *purda*, skrivs också fram som en barriär som hindrade missionärerna från att nå de indiska kvinnorna. Den avskärmade kvinnokroppen får sin främsta betydelse i rummet, i *zenanan*, den kvinnliga delen av hushållet, något som antyddes redan i kapitlets inledning och som jag kommer ha anledning att återvända till även i nästa kapitel. Här liksom i tidigare avsnitt märks hur kvinnans kropp många gånger är utgångspunkten för kritik av kulturell praktik. Utöver kritiken av förlossningar och kvinnors klädsel tog även kritiken av *sati*, barngiftermål och behandlingen av änkor utgångspunkt i den kvinnliga kroppen, något som gällde även brittiska missionärer.[225] I Tirupattur uppehåller man sig gärna vid änkan, och den unga vitklädda, slätrakade kvinnan som avskärmats från omvärlden står återkommande i blickfokus för missionsberättelserna. I ”Bref från Tirupatur”, publicerad i *Svensk sjuksköterskeetidning* 1925, skriver författaren: ”Hur fattig och öfvergifven ser ej en brahminänka ut med sitt rakade hufvud, sin färglösa hvita silei (indisk kvinnodräkt), sin brist på smycken och juveler. Allt tages ifrån henne, hon måste se så litet tilldragande ut som möjligt, och så är hon ju en af hela släkten föraktad, förbannad varelse.”[226] Det är tydligt att det Lata Mani

---

[223] Ysander & Ysander, s 19. Se även Helena Eriksson ”I koleratider”, *Tirupattur* 1943(1):5–7, s 6–7. Jfr not 434 nedan.

[224] Lewis; Yegenoglu, särskilt s 43; Mallek Alloula *The Colonial Harem*, Manchester: Manchester University Press 1987.

[225] Angela Wollacott *Gender and empire*, Hampshire & New York: Palgrave Macmillan 2006, s 96. Sati innebär att en änka, som yttersta bevis på trohet till sin make, bränner sig till döds på sin makes dödsbål, något som förbjöds i Indien av britterna 1829. För en diskussion kring satidebatten i det koloniala Indien, se Lata Mani *Contentious Traditions: the Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley & London: University of California Press 1998.

[226] X [Kerstin Wilcke] ”Bref från Tirupatur”, *Svensk sjuksköterskeetidskrift* 1925:170–176, s 174. För andra texter som tar upp änkans roll med utgångspunkt i den kvinnliga kroppen, se exempelvis Kerstin Wilcke ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, *Svensk*

skriver om sati, att ”women become sites upon which various versions of scripture/tradition/law are elborated and contested”, är applicerbart i så många fler sammanhang.[227] Kvinnans kropp används flitigt som plats för att formulera kritik mot och försvar för kulturell praktik, både bland kolonialmaktens företrädare och bland missionärer, från den av Mani undersökta perioden runt sekelskiftet 1800, då sati debatterades flitigt, fram till nittonhundratalets bibelkvinno- och sjukvårdsarbete.

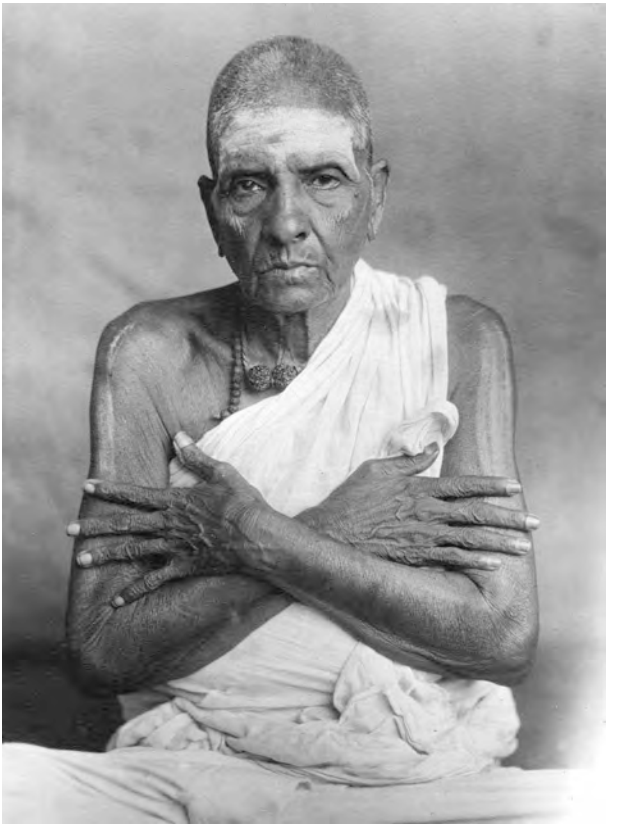


BILD 7. Änka porträtterad av Fredrik Kugelberg (SKAU).

sjuksköterskeidskrift 1928:75–84, s 78; Ester Peterson ”Något om Indiens ungdom”, *MT* ”Bilder & Brev” 1925:4–10; Helena Eriksson ”I koleratider”, *Tirupattur* 1943(1):5–7, s 6–7; Gertrud Frykholm ”Bland indiska pilgrimer”, *Tillkomme ditt rike. Årsbok* 1911:100–105, s 101.

[227] Mani, s 72.

När Fredrik Ysander radar upp olika typer i citatet ovan, liknas goshakvinnorna vid ”vandrande fågelskrämmor” och vid ett annat tillfälle beskrivs de som ”vandrande mjölsäckar”, som samtidigt representeras som skygga och blyga bakom sina dräkter.[228] I skarp kontrast till dessa står de fattiga kvinnornas kroppar i sin avklädda enkelhet och synlighet. Men i en betraktelse över den indiska kvinnan beskriver Maria Säfwenberg hur en av bibelkvinnorna, Thangakannu, ”kan konsten att sedesamt gå med nedböjt huvud och utan att ändra en min”, vilket sägs krävas för att bli tagen på allvar i det indiska samhället.[229] Framställningen av henne skiljer sig från de övriga genom att hon beskrivs som en aktör. Hennes sedesamma osynlighet framställs som en iscensättning, som ett sätt att blidka omgivningen och undgå sexualiserade blickar. Men sedesamheten är inte enbart en anpassning till omgivande konventioner. Vid en bibelkvinnolektion i ett hinduiskt hem, oroar författaren sig över hur kvinnorna där betett sig: ”Och – hon höll just på att ondolera sig. O, nya tiders barn! Vart hade den till ytterlighet slätkammade, blyga indiska idealkvinnan tagit vägen?”[230] Trots att ytterligheten kanske inte framstår som eftersträvansvärd så är det tydligt att ett skyggt och blygt kvinnoideal, där kvinnokroppen inte bör synas, ändå representeras såsom fördelaktigt i relation till en framfusig ytlighet. Trots att de båda uttalandena distanserar sig från ett passiviserat ideal, uttrycker de också ett visst stöd för den blyga och sedesamma kvinnan som förebild. Så beskrivs till exempel Völlatchy, en flicka som kommit att stanna en period på sjukhuset, som förvandlad och ett tecken på denna förvandling är en blygsam gest: ”Inte blott hennes ansikte har blivit förvandlat, hennes uppförande har också blivit ett annat. Hon lägger handen på munnen till tecken på att hon blyges över att förr ha grälat.”[231] Samtidigt uppmuntras den självsäkra, rättframma och självständiga kvinnan, medan den självupptagna moderna kvinnan ovan avfärdas.[232] Det är inget entydigt kvinnoideal som framträder här, men representationerna av kvinnornas kroppar relateras till något i kvinnans sätt att vara gentemot sin omgivning

[228] Amy Lagerquist ”Från Tirupattur”, *MT* 1927:391–396, s 392. Se också Ysander & Ysander, s 18–19.
[229] Maria Säfwenberg ”Bibelkvinnoarbetet”, *Tirupattur* 1938(3):4–6, s 5.
[230] Ondolera, eller ondulera, innebär att göra håret vågigt. Maria Säfwenberg ”Bibelkvinnoarbetet”, *Tirupattur* 1938(3):4–6, s 6, understruket i original.
[231] Amy Lagerquist ”En söndag”, *MT* 1928:216–221, s 221.
[232] Se även rundbrev från Kerstin Wilcke, 1926-12-16, Indien arkiv, SKAU.

och detta kommer det finnas anledning att återkomma till i de kommande kapitlens diskussioner kring kvinnans roll i hushåll och arbete.

Intressant är att konstatera att den vita dräkten och det anspråkslösa yttre, attribut som ofta framställs som ideal i skildringar av sjuksköterskor, hos änkan sätts i relation till samhällets kritiska inställning till dem och därför görs till en symbol för deras utsatthet.[233] Representationer av den kristna kvinnans kropp står framför allt att finna i texter om missionens olika institutioner. I texterna från Tirupattur handlar detta framför allt om sjuksköterskeelever, men en text av Ester Peterson som beskriver skolelever från något av missionens flickskolhem, ger också uttryck för ett indiskt kristet ideal format efter västerländska normer:

> På senaste tiden får man också se bollekar spelas av unga indiska flickor på skolhemmets gård, och de röra sig på planen med mycken smidighet i sina graciöst draperade dräkter och vinna snart skicklighet. Vad flickorna beträffar, är det nästan uteslutande kristen ungdom mer eller mindre bildad efter västerländska mönster.[234]

Kroppen okontrollerad

I flera av missionstexterna handlar kroppsrepresentationerna om vad man gör med sina kroppar och hur man handskas med det som kommer ur dem, det vill säga hur man *kontrollerar sin kroppslighet*. Associationen mellan kroppsliga kontrollmekanismer och ett samhälles grad av civilisering och hur seder formats över tid är något som diskuteras av Norbert Elias i *Sedernas historia* (1939). Han visar på den långsamma process som lett fram till det som då, några decennier in på nittonhundratalet, kommit att uppfattas som ett ”civiliserat” beteende.[235] Den civiliserade kroppen har kommit att förknippats med kontroll av dess funktioner, framför allt av utsöndringar, lukter och ljud. Att rapa, spotta och grimasera har således tillräknats den burleska, medeltida eller ickeeuropeiska kroppen.[236] När Kerstin Wilcke i

---

[233] Jfr s 114.

[234] Ester Peterson ”Något om Indiens ungdom”, *MT* ”Bilder och brev” 1925:4–10, s 5.

[235] Till skillnad från Elias ser jag dock inte detta som en faktisk civiliseringsprocess, utan ser i hans undersökning uttryck för den diskursiva förändringsprocess som skett under perioden. Norbert Elias *Sedernas historia*, *Civilisationsteori I*, Stockholm: Atlantis 1989 (det tyska originalet publicerades 1939).

[236] Alexandra Howson *The Body in Society: An Introduction*, Cambridge: Polity Press 2004, s 67–73; Deborah Lupton *Food, the Body and the Self*, London: Sage 1996, s 19. Se också Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

sitt rundbrev (citerat ovan, not 208) beskrev lågkastiga som ”små” och ”fula”, samtidigt som de ”grina och grimasera och likna mest apor” uttrycker en sådan klassificering människan som ociviliserad. I ett annat exempel reagerar Wilcke mot spottande och grimaserande hos kvinnor som tuggar betelnöt.[237] I beskrivningar av patienter som spottar på väggarna, kladdar ner och på detta sätt fördärvar det vita, rena och välhållna sjukhuset knyts den tabubeläggning av kroppsvätskor som Elias uppmärksammar samman med en renlighets- och hygiendiskurs.[238] Även i väntrummet och i andra salar framställs utsöndring av kroppsvätskor som renlighetens motpol. Ysander kommenterar kritiskt patienternas vanor i relation till rengöringsarbetet i vänthallen: ”Det är ett svårt oskick, att dessa skall få på nytt skräpa ner i hallen, som redan gjorts i ordning för morgondagens besökare. För att nu inte nämna de sanitära obehag, som en sådan invasion av ouppfostrade bymänniskor ger åt hela den omgivande sjukhusparken.”[239] Här framträder de besökande patienterna som några som smutsar ner, och det som gör dem till nedsmutsande kroppar är deras sociala status: de är ouppfostrade bymänniskor, utan träning i de sociala koder som gäller vid ett sjukhusbesök och lämningarna efter deras fysiska närvaro måste städas bort. Denna, liksom de andra refererade texterna, skapar en fond mot vilken en strävan efter ordning framstår som nödvändig. Kroppsliga beteenden eller tabubrott och hot mot den renlighetsnorm som präglade dem i arbetet sammanfogas här i något som aldrig uttrycks i termer av civilisering, men som ändå på många sätt påminner om dikotomiseringarna i det man skulle kunna kalla en civiliseringsdiskurs.

Även högljuddhet och gestikulerande, målas i missionstexterna upp som en motbild till missionärernas egna kontrollerade och osynliga kroppslighet. Om en invigning på sjukhuset skriver Wilcke: ”Ingenting är omöjligt här i Indien, men i sista minuten skall det ske och helst under stojande, skrik och gestikulerande.”[240] I kontrast till detta framstår den svenska missionären som

---

[237] Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev”1924:51–58, s 53. Se Amy Lagerquist ”Ädelsten”, *MT* 1928:172–175, s 173 för ett annat exempel.

[238] Helena Eriksson beskriver hur väggarna fläckas av olja från folks hår och hur en mamma torkar av sitt barns snor på väggen, Helena Eriksson ”’Bygga och bo’”, *Tirupattur* 1938(4):5–6, s 5. Se även Kerstin Wilcke ”Sjuksköterskeskolan i Tirupattur”, *Tirupattur*, 1938(1):2–3, s 2; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-09-15, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[239] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 46–47.

[240] Kerstin Wilcke ”Invigningen av ’Gosha-warden’ i Tirupatur”, *MT* 1922:299–303, s 302; för liknande exempel, se även Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur. När vi började igen” *MT* 1916:120–125, s 122; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1906-01-20, 1916-07-09, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Jfr även andra

tyst och samlad. Fredrik Ysander skriver om oväsendet i väntrummet: ”En kraftig tystnadsorder kan behövas, och när den inte hjälper, händer det, att doktorn (en av de svenska, förstås, en indier skulle inte förlora tålamodet för lite oväsen) helt enkelt går sin väg med besked, att han kommer tillbaka, när det blir tyst. Det *blir* tyst!”[241] Oväsendet, skriver Ysander, bekommer inte de *indiska* läkarna, utan är något som bringar de *svenska* läkarna ur fattningen. Kontrasten mellan bullersamt indiskt och lugnt svenskt blir tydlig i Ysanders kommentar till återvändandet från en Sverigevistelse 1933: ”Emot husets väggar genljöd den skärande tempelmusiken på ett nästan outhärdligt sätt för ett ovant öra, och barnen kröpo under högljudd gråt tätt intill oss, darrande av förskräckelse. Det blev som en balsam för öron och sinne, när musiken för ett ögonblick tystnades ner av de mjuka toner från en svensk psalm.”[242] I denna kontrastering av oljud och ”mjuka toner” konstrueras skillnaden inte enbart som en polarisering mellan indiskt och svenskt utan lämnar också utrymme för något däremellan. De mjuka tonerna av en svensk psalm är inte bara svenska utan också kristna. I de till tamil översatta svenska psalmerna har det svenska omformulerats till en av missionärerna kontrollerad kristen indiskhet, och gränsen för tillhörighet förskjutits från det svenska till det kristna.

Beskrivningen av Gurusami, en av blindskolans elever, som ”stillsam och fin, så olik den vanliga typen av bullersamma bybarn”, vittnar om en liknande kontrastering, inte mellan svenskt och indiskt, utan mellan *kristet* och det som står *utanför* missionens ramar.[243] I kontrasten mellan kristet och hinduiskt eller muslimskt, skrivs det kristna fram som kontrollerat och återhållsamt i texter som behandlar begravningar, som i en text från en kristen begravning där en braminsk språklärare sägs uttala sig: ”Ivrigt och förvånat berättade han sedan: så stilla allt var. De sjöng. Och modern till den döde, hon som är en nykristen, förde inget oväsen.”[244] Just vid ritualerna

---

representationer av ljudbilden som okontrollerad i samband med fester och körsång: Kerstin Wilcke ”Avgudafesten i Konakudi”, *MT* 1927:397–398, s 397; Olof Sendel ”Åter i Tirupattur”, *MT* 1938:41–43, s 42; Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 54; Maria Säfwenberg ”Tre dophögtider”, *MT* 1930:198–202, s 202.

[241] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 42.

[242] Rundbrev från Fredrik Ysander Rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[243] Märtha Ysander ”En hälsning från Blindskolan”, *Tirupattur* 1938(2):4–6, s 6.

[244] Maria Säfwenberg ”Vår kyrkogård”, *Tirupattur* 1944(1):3–4, s 4. En kristen begravning kontrasteras på ett liknande sätt med en hinduisk i Fredrik Kugelberg ”R. Njanadikam”, *MT* 1918:272–274, s 274.

kring dödsfall betonas kontrasten mellan det stilla och det okontrollerade och högljudda. Vid ett patientdödsfall skriver Fredrik i ett brev till sin mor: ”Syster Alma, som skött henne, gick dit i tro, att hon ännu levde, men återkom alldeles vit i ansiktet av förskräckelse över vad hon fått se av ’hedningarnas dödsklagan’. Ja, det är hemskt. Den, som en gång sett ngt sånt, glömmer det aldrig.”[245] Skildringarna från begravningar kan också beskriva en förändring från det högljudda till det stillsamma. Fredrik Kugelberg skriver ”Modern ville brista ut i rop och klagan, såsom detta lands sed är, men fadern sade blott: ’Gud gaf oss honom, och Han har tagit honom igen’.”[246] Kerstin Wilcke berättar om hur en engelsktalande ämbetsman ”kastade sig framstupa, slog sitt huvud upprepade gånger mot det hårda cementgolvet, sparkade med benen och vrålade som ett vilddjur” för att sedan lugna sig sedan ”Jesus hade fått komma och stilla stormen”.[247] De två scenerna, den första från 1912 och den andra från 1930, liknar varandra i dramaturgin och bygger båda på hur den inledningsvis våldsamma reaktionen på dödsfallet lugnar sig och övergår till en förtröstan och stillhet som kläs i kristen terminologi. Representationen av den kristna religionen som en stillhetens och lugnets religion återfinnes även i andra sammanhang, till exempel när Kerstin Wilcke skriver om sitt julfirande under en vistelse i Sivaganga. Hon beskriver hur hon ”tände mina grenljus och läste julens evangelium. En och annan av tjänarna kom in till mig och stannade i stilla beundran.”[248]

Hittills har analysen fokuserat på kontrollen eller bristen på kontroll av det som kommer från kroppen, men missionsskildringarna tar också fasta på hur man stoppar saker i kroppen – det vill säga hur man gör när man äter. I diskussionen kring vad som är en civiliserad kropp har bland andra Elias framhållit bordsskicket som en avgörande gränsmarkör.[249] I Tirupatturtexterna signalerar visserligen ätande med fingrarna en tydlig gräns mellan vad som är svenskt och vad som är indiskt. Men man avfärdar inte det indiska bordsskicket att äta med högerhanden, utan skriver i stället om det såsom något för svenskar främmande och tekniskt svårt. I ett brev från 1911

---

[245] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-04-21, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[246] Fredrik Kugelberg ”Från Tirupatur”, *MT* 1912:325–327, s 326.
[247] Kerstin Wilcke ”Sorg och glädje”, *MT* 1930:118–121, s 118.
[248] Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 58.
[249] Bryan S Turner *The Body and Society: Explorations in Theory*, Oxford & New York: Basil Blackwell 1984, s 171. Elias, s 222–223; Howson, s 74.

skriver Fredrik Kugelberg om en gemensam middag på sjukhuset att ”alla utom Eva & jag åto på indiskt vis med fingrarna” och vid ett senare tillfälle, 1920: ”Än har jag inte lärt mig att hämta upp maten med fingrarna och kommer väl aldrig att göra det heller, oaktat jag nu i det mästa är en gammal indian.”[250] När Kerstin Wilcke beskriver sin vistelse i Sivagangapalatset, konstaterar hon att det inte är lätt att äta *payasam*[251] med fingrarna och i en betraktelse från en officiell tillställning där det bjöds på lemonad utan glas tillstår Helena Eriksson att ”vi tyckte det var rätt skönt, att det var litet skumt, då vi tog det rakt ur flaskan. Det är minsann inte så lätt för den, som inte är van.”[252] Att äta med bestick är den svenska referensram utifrån vilken indiskt beteende bedöms och avskiljs såsom främmande eller avvikande.

Däremot uttrycks ingen kritik mot bruket att äta med fingrarna och det finns inga exempel där man försöker få indier att äta med bestick. Hos Fredrik Kugelbergs danska läkarkollega Christian Frimodt-Møller finner vi tvärt om ett försvar för indiskt bordsskick. Det är förnuftigare och mindre smittspridande, förklarar han, att i Indien äta med ren hand på en bladtallrik som slängs, än att ”som hos os Skeer, Gafler og Tallerkener ikke koges, men vaskes af i lunkent Vand med en mere eller mindre uappetitlig Karklud og derefter aftørres i ofte snavsede Viskestykker. Ogsaa det, at Maden føres ind i Munden, og at der drikkes uden at Laeberne berøres, er meget hygiejnisk.”[253] Representationer av indiskt beteende är således till viss del uppmuntrande och man efterfrågar inte alltid kontroll eller förändring. När det gäller att äta och dricka kan man till och med se uttryck för motsatsen, en uppskattning av dessa bruk och viss självironi för bristande förmåga att ta efter dem.

Inför vissa kroppsliga beteenden reagerar man avfärdande, något som gäller exempelvis spottande och annan nedsmutsning, medan skrik och gestikulerande definieras som acceptabelt. Å ena sidan representeras indiska kroppar som *okontrollerade* och ociviliserade, som ger ifrån sig spott, snor

---

[250] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-10-16, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-09-25, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[251] Efterrätt baserad på ris, mjölk och socker.

[252] Det vill säga dricka ur flaskan utan att låta läpparna röra flaskhalsen, snarare än att använda glas. Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder & Brev” 1924:51–58, s 56; Helena Eriksson ”Tirupattur firar dr Kugelberg”, *Tirupattur* 1944(2):5–7, citat s 6. Se också Ysander & Ysander, s 57 om barnens matvanor.

[253] Christian Frimodt-Møller *Evangeliets Forkyndelse i Indien*, København: Det danske Missionsselskab 1935, s 66.

och avföring på fel platser. Å andra sidan finns de *kontrollerade,* men tillika ociviliserade, indiska kropparna som äter med fingrarna och vars musik beskrivs i termer av oväsen. Men det finns också undantag. När Fredrik Kugelberg beskriver en festivalprocession för sin mor, skriver han uppskattande: ”Underbart vid dessa indiska folkfäster att se ordningen som folket självt upprätthåller. Det sorlas & pratas väldeliga, några poliser se man, men det hela går lugnt & ordentligt till, & inga olyckor inträffa.”[254] Även om man inför vissa beteenden, exempelvis högljuddhet, uttrycker förhoppningar om att förändring ska komma till stånd så konstaterar man att de ger uttryck för en skillnad mellan indiskt och svenskt som inte nödvändigtvis måste förändras. Kugelbergs uttalande visar också på att högljuddhet och myllrande folksamlingar inte alltid behövde likställas med brist på oväsen och brist på ordning. Citatet är också intressant eftersom det så tydligt motsäger vad som framkommer i senare kapitel, nämligen det ordningsamma som något för Indien främmande.

”Vita och bruna”

Svenskarna räknar sig till en vit kolonial Vi-gemenskap, men tar samtidigt avstånd ifrån vissa aspekter av den. Ras är en term som man distanserar sig ifrån, framför allt genom att inte använda sig av den.[255] Tystnaden är slående. Vid ett tillfälle använder Märtha Ysander termen ”rashögfärd”: ”vi ha gått efter den principen – nästan sett det som en missionsuppgift – att inte ställa upp någon barriär mellan de bruna barnen och de vita. Sådant får, för de äldre åtminstone, ofta ett stänk av rashögfärd, som vi ju till varje pris vilja undvika.”[256] Genom att tala om hur hon låter sina ”vita” barn leka med ”bruna” barn markerar hon ett avståndstagande och en kritik, samtidigt som hon utgår ifrån och reproducerar väl inarbetade kategoriseringar. Hon talar i termer av differentiering baserad på ras, men tar avstånd från hierarkierna. Vid ett annat tillfälle skriver Fredrik Kugelberg i ett brev angående deras värdinna i Bombay att hon ”presenterade sig som en liten vänlig dam, änka & med den bruna dragning i hyn, som förråder, att ’blodet’ ej är så ’rent’, utan att vederbörande är s.k. eur-asiat (=Europa+Asien).”[257] Att ”blodet” och

[254] Osignerat brev, troligen från Fredrik Kugelberg till sin mor, 1916-09-08.
[255] Om rasteorier, se McClintock, s 49–51.
[256] Ysander & Ysander, s 57.
[257] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-03-07, Fredrik Kugelbergs

”rent” satts inom citationstecken antyder att han tänkte i dessa banor samtidigt som han ville markera att han betraktade begreppen som olämpliga, det är också skrivet i ett brev och därför inte riktat till en bredare läsekrets. Detta uttalande, trots att ordet ras inte används uttryckligen, bygger på tanken om ras som biologiskt grundad kategori. Här, liksom i det föregående exemplet tar avsändaren sina utgångspunkter i rasbegreppet samtidigt som de båda försöker markera distans till det.

Ytterligare ett tillfälle där skribenten ansluter till en rådande rasdiskurs är i de texter som refererar till ”halveuropeiska” eller ”angloindiska” sjuksköterskor vid regeringens sjukhus som omoraliska.[258] Trots att dessa uttalanden inte uttryckligen nämner ras, relaterar de till detta begrepp genom föreställningen om ”rasblandning” som degenererande. Bland både indier och britter florerade en negativ bild av angloindiern. Särskilt när det gällde angloindiska kvinnor var föreställningen om bristande moral, särskilt i sexuellt hänseende utbredd.[259] Inga anspelningar på eller utläggningar rörande denna föreställda moraliska otillförlitlighet görs ytterligare, men att alla förekommande exempel för regeringssköterskornas ursprung på tal visar att detta ansågs centralt i frågan. När Wilcke, för det är i första hand i hennes texter som detta tema återkommer, anammade påståendet om angloindiska sköterskors omoraliska uppträdande, utan att vare sig exemplifiera eller hänvisa till egna erfarenheter, visar det framför allt på hur hon vidareförmedlar en redan existerande kolonial stereotyp om rasrenhet utan att ifrågasätta den, trots att hon i övrigt inte uttrycker sig i sådana termer. När de första två exemplen markerar avstånd från användandet av rasbegreppet, så visar det sista exemplet hur en diskurs där rasbegreppet existerar som kategori för att markera skillnad trots uttalande avståndstaganden ändå kunde prägla representationerna.

Ras är alltså ett frånvarande begrepp i missionstexterna. Hudfärg används däremot gärna för att beskriva skillnad mellan svenskar och indier. Referenser till ”vita och bruna” förekommer dock främst för att markera

---

personarkiv, SKAU.

[258] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 105; Fredrik Kugelberg ”Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur”, 1930-01-17, s 6; K5.10A, SKMIA, SKAU. Ysander & Ysander, s 21.

[259] McClintock, s 48; Jayne O Ifekwunigwe ”Introduction: Rethinking ’mixed-race’ studies”, i *’Mixed Race’ Studies: A Reader*, red Jayene O Ifekwunigwe, London: Routledge 2004; Noel P Gist & Roy Dean Wright *Marginality and Identity: Anglo-Indians as Racially-Mixed Minority in India,* Leiden: Brill Archive 1973, s 37–56.

samhörighet och gemenskap, ofta i samband med festligheter och måltider som intas tillsammans.[260] Genom att utgå ifrån kontrasterna mellan vit och brun för att påtala gemenskap åberopar man missionens överskridande ambitioner. Man tar alltså sin utgångspunkt i föreställningen om olika folkslag för att understryka gemenskap. Men trots de överskridande ambitionerna är vitheten betydelsebärande. När Fredrik Ysander mot slutet av perioden skriver om en välutbildad och skicklig läkarkår på sjukhuset betonar han att ”mer än en gång har vi själva konsulterat indiska kolleger, *t. o. m. för våra vita patienter*”.[261] Att indiska kolleger på ett sjukhus i Indien 1950 konsulteras för europeiska patienter skildras inte som självklart utan som anmärkningsvärt. Citatet understryker att representationen av detta överskridande fortfarande grundar sig i ett distinkt skillnadsskapande mellan olika grupper, där vitheten står symbol för en kulturell gemenskap.

Texterna ger inte bara uttryck för överskridande utan också för avskärmning. I Kugelbergbreven märks en annan slags markering av detta avstånd i referenserna till ”vi vita”.[262] Men med ”vi vita” verkar avses något mer än bara hudfärgen, det är upplevelsen av ensamhet som förmedlas, avsaknad av människor ”av ens egen ull”, som Fredrik Kugelberg uttrycker sig i ett brev.[263] ”Människor”, skriver Fredrik till sin mor, ”ha vi till övermått omkring oss, men ngt ’utbyte’ med dem är ju ej möjligt i djupare mening”.[264] Markeringen av skillnaden uttrycks också i en kommentar angående Paula Karlmark, en missionär vid en annan verksamhetsort: ”F.n. är hon *alldeles ensam*, och den indiske pastorn är den ende, som hon kan ha

---

[260] Fredrik Kugelberg ”R. Njanadikam”, *MT* 1918:272–274, s 273; Fredrik Kugelberg ”Två år, 1918 och 1919”, *MT* 1920:123–126, s 125–126; Fredrik Ysander ”Ännu en milsten”, *MT* 1928:201–209, s 203; Ysander *Sista sjukhusronden, 22*–23; Fredrik Ysander ”Tirupatur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus Årsberättelse för år 1932”, s 1, K5.10A, SKMIA, SKAU; rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU; Olof Sendel ”Kodaikanal, indiasvenskarnas mötesplats”, *Tirupattur* 1945(1):9–10, s 9; Sonja Persson ”Jul i Tirupattur, 1946”, *Tirupattur* 1946(2):5–7, s 6; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1911-10-16, 1918-11-24, 1918-09-26, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1926-12-12, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[261] Ysander *Sista sjukhusronden*, s 21. Min kursivering.

[262] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-09-05, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-07-21, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[263] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-05-31, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[264] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-04-16, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

lite sällskap av; han är en bildad och fin man, men hur det än är, känner man skilnaden [sic] i tänkesätt mellan brunt och vitt."[265] Ensamhet refereras ofta i breven, trots att man faktiskt arbetar på platser med många människor; i Tirupatturs omges svenskarna av både patienter, medarbetare och församlingsmedlemmar. Att det finns en motsägelsefullhet i detta ser man också i ett annat brev från Fredrik Kugelberg, där en jämförelse görs mellan förhållandena i Afrika och i Indien och han tvärtom konstaterar att man i Indien aldrig är ensam och alltid har folk runt omkring sig.[266] Förutsättningarna påminner om de som var rådande på ställen med strikta sociala hierarkier, där man med utgångspunkt i kön, klass eller yrkestillhörighet hade en fast position på platsen och relaterade till andra utifrån den. Ylva Hasselberg, som undersökt en bruksmiljö i Dalarna, visar hur brukets ägarfamilj hade ett socialt nätverk som sträckte sig vida omkring, men som inte i första hand inkluderade några av de andra grupperna på bruket.[267] Frågan om social ensamhet på en plats präglad av olika hierarkier kan därmed ha sin klangbotten i olika tillhörighetsmarkörer. I Tirupattur var det inte bara frågan om föreställningar om rastillhörighet, utan också om sådant som rörde yrkestillhörighet, kast, klass, kön och nation.[268]

Ensamheten påtalas även i andra sammanhang. När Fredrik Kugelberg får besök av den danske missionsläkaren Christian Frimodt-Møller, skriver han i ett brev hem att "Det är roligt att ha honom till sällskap – jag går här annars ensam med mina 4 damer".[269] Han saknar en yrkeskollega och samtalspartner. En engelskt utbildad indisk läkare som tillfälligt studerade ögon på sjukhuset, skriver Eva Kugelberg, "tycker att Tirupatur är en alldeles för mycket 'out of way-place', och det har han rätt i, något mera ödsligt kan

---

[265] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-09-05, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Min kursivering.

[266] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1926-10-16.

[267] Ylva Hasselberg *Den sociala ekonomin: Familjen Clason och Furudals bruk 1804–1856*, Uppsala: Uppsala universitet 1998, s 79–80.

[268] Krigsårens brutna postgång fick Kugelbergs att skriva om ensamheten i att vara avskild från hemlandet. För dessa och andra referenser till ensamhet och avskildhet i Kugelbergbreven, se brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-02-07, 1911-08-01, 1911-08-06, 1915-11-10, 1915-06-08, 1916-08-13, 1918-08-02, 1916-03-19, 1919-08-18, 1925-01-26, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev [avsändare bortklippt] till Aurore Kugelberg, 1911-08-22, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-09-08, 1915-12-19, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[269] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-10-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se också 1912-10-15.

man knappast tänka sig. Med två familjer går det, men när man är ensam är det näranog outhärdligt, om man ej har mycket arbete."[270] Även här synes det vara bristen på västerländskt utbildade kollegor som avses.

Beskrivningen av umgänget med paret Tampoes, som för ett tag bor i grannbungalowen, förstärker intrycket av att det är gemensamma tolkningsramar som handlar om något annat än rasskillnader: "Vi glädja oss åt att få grannar, som vi kunna umgås med helt ogenerat och på samma gång ha *lika mycket utbyte av som av européer*; båda äro synnerligen bildade människor, i synnerhet han, som talar engelska som sitt modersmål, eller kanske t.o.m. bättre än det, tyska och franska."[271] Deras bildning medför alltså att de som indier inräknas i en Vi-gemenskap med svenskarna. Bildning innebär status, men också gemensamma referensramar, likheter i världsbild och syn på könsroller och klasstillhörighet.

Inom den Vi-gemenskapen som avgränsas av benämningen "vit" uttalas inte skillnaderna mellan svenskar och andra européer med samma skärpa som mellan kategorierna brun/indier och vit. När svenskarna skriver "vi" är det inte alltid tydligt om de med det menar svenskar, européer eller missionärer. Genom en kulturellt och visuellt markerad skillnad positionerar sig svenskarna i samma grupp som bland andra brittiska kolonisatörer.[272] Representationer av ett Vi och ett De kan i Tirupattur-texterna uttryckas genom hudfärg på ett sätt som både poängterar skillnad och ett potentiellt överskridande, men gränserna för tillhörighet dras på flera sätt och hudfärgen är inte alltid den viktigaste skiljelinjen. Vitheten används för att markera en av flera gemenskaper.

I ett avsnitt i *Vardagsbilder från Tirupatur* reflekterar Märtha Ysander kring de dagliga rutinerna för en husmor på en missionsstation. Hon beskriver hur en ny dag gör sitt intåg så snart solen gått upp; kvinnorna sopar, männen borstar tänderna och barnen springer ut på äventyr. I denna berättelse är Märtha Ysander en observatör, iakttagande allt från sitt köksfönster. Hon varken sopar eller borstar sina tänder, utan hennes roll som missionshustru är berättarens. Från sitt fönster ser hon kockens barn "med

---

[270] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-07-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[271] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-08-15, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Min kursivering. Jfr brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-01-15, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[272] För en diskussion kring vithet som genomskinlig och outtalad tillhörighet, se Richard Dyer *White,* London & New York: Routledge 1997, s 2.

sömnen i ögonen och tovigt hår och utan en tråd på kroppen, traska till far i köket för att få sig en varm kaffetår eller en brödbulle."[273] Men även hennes egna barn är del av den scen hon målar upp från köksfönstret och hon är på en gång betraktare och deltagare: "Naturligtvis ha också våra småttingar vaknat med solen och äro ivriga att komma i kläderna och ner på gårdsplanen för att undan trädgårdsmannens kvast rädda den vita mattan av doftande korkblommor, som fallit under natten."[274] Men kontrasten är uppenbar. Kockens barn är nakna, toviga och sömniga; hennes egna barn är klädda och ivriga.

Kroppen klädd och oklädd

Skillnaden mellan Ysanders och kockens barn handlar bland annat om vad de har på sig, de indiska barnen är oklädda medan de svenska barnen är klädda. Även i citaten under rubriken "Människotyper" ovan framstår klädseln som en tydlig markör för tillhörighet. Vad indiska män och kvinnor har på sig används för att i texterna positionera dem i relation till varandra och till missionärerna utifrån kast-, köns- och religionstillhörighet. Bland männen presenteras höftskynket som den huvudsakliga klädedräkten och utöver detta det heliga snöret för braminen liksom en särskild huvudbonad för muslimen. Daglönarna ("kulier") var även de halvklädda, i Fredrik Ysanders exempel "mer än halvnakna". I skildringar av braminkvinnor och muslimska kvinnor däremot, tar man fasta på det motsatta: klädda i mycket tyg, gifta braminkvinnor med färgstarka saris och gifta muslimska kvinnor "insvepta i sitt vita, rikveckade överkläde, så att också huvud och ansikte är dolt."[275] Bykvinnan sällas till männens grupp såsom oklädd, "nödtorftigt höljande sin kropp i ett stycke av en sari".[276] Klädedräkterna spelar en framträdande roll i beskrivningarna av människor. Vid en samlad betraktelse av de olika beskrivningar där klädedräkterna är betydelsefulla blir två grupperingar särskilt tydliga: de halvklädda eller oklädda å ena sidan och de överklädda å den andra.

Klädedräkten framstår som både en köns- och klassmarkör. Män med hög status – braminer och chettiar – beskrivs utifrån sin avsaknad av kläder.

[273] Ysander & Ysander, s 45.
[274] Ysander & Ysander, s 45.
[275] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 37.
[276] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 37.

Bland kvinnorna i dessa grupper är det snarare klädedräkternas riklighet man tar fasta på. Fattiga kvinnor däremot beskrivs i likhet med männen såsom oklädda, men med skillnaden att de är trasiga och smutsiga snarare än hela och rena. I beskrivningarna framträder fyra sätt att skriva fram människors klädedräkter som kan läsas i relation till missionens strävan efter förändring. För det första skrivs en sådan strävan in i representationen av den dolda kvinnokroppen som nyckelsymbol för förändring av indisk kultur. Den döljande kvinnliga klädseln kunde, vilket jag redan berört, tolkas som en symbol för det dolda Orienten, ett hinder för förändring och en väg in till familjen. För det andra signalerar de socialt inflytelserika männens kläder religiös och social tillhörighet. Men varken chettiars välvårdade yttre, muslimers huvudbonader eller braminers höftskynken och heliga tråd följs av några retoriska invändningar. Den manliga samhällselitens klädedräkter framställs inte som förändringsprojekt på samma sätt som i beskrivningarna av kvinnor eller mindre bemedlade män. Som en tredje grupp framstår de fattiga bykvinnornas och de leprasjuka tiggarnas klädedräkter, vilka beskrivs utifrån avsaknad av både renlighet och skydd. Dessa grupperingar av fattiga och sjuka används som språngbräda för att framhålla missionens strävan efter både fostran och odlande av skötsamhetsideal.[277] Slutligen finns den ”välkammade och kavajprydde” kristna byläraren. Hans klädedräkt hör till en bildad, västerländskt influerad samhällsklass som i detta sammanhang tydligt placerar honom vid sidan av de andra.

I sin undersökning av räddningsarbete bland prostituerade i Sverige under slutet av arton- och början av nittonhundratalet beskriver Anna Jansdotter hur kvinnans klädsel i högsta grad var central för hur hon uppfattades och att den prostituerade framställdes på främst två sätt: å ena sidan som en trashank, en kvinna som ”var utblottad och bar slitna och smutsiga kläder, som ibland knappt dolde hennes kropp” och å andra sidan som en fåfäng frossare.[278] Att intressera sig för mode och följa dess växlingar uppfattades som osedligt.[279] Liknande uppfattningar gör sig gällande även bland missionärerna i Sydindien, om dock i något förändrad form. Det talas visserligen inte om fåfänga eller flärd, utan snarare om överdåd. Men trashanken återfinner vi även här.

---

[277] Jfr Beverly Skeggs *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, Lodon, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997.
[278] Jansdotter, s 101.
[279] Jansdotter, s 101–113.

Det finns även överklädda kroppar som inte avfärdas som tecken på varken fåfänglighet eller instängdhet. Prunkande beskrivningar från hinduiska festligheter talar om ståt och prakt: ”Tusen efter tusen människor klädda i sina bästa kläder, bländande vita el. lysande i rägnbågens alla färger, tågade ned till stranden av floden, dit ’gudarna’ buros i praktfulla bärstolar stora som små hus.”[280] Det är inte heller bara i representationer av dessa stora festivaler som klädedräkterna gnistrar, nej tjusigheter och färgprakt syns i berättelser från såväl garden partys hos den lokala överklassen[281] som missionssjukhusets egna högtidsfiranden.[282] De förstnämnda återfinns i de halvprivata breven, medan de senare finns i rundbrev, något som tydliggör skillnaden mellan vad som ses som mer privata angelägenheter och vad som anses intressera en bredare missionsläsekrets. Vid en invigning av sjukhusets nya ”Gosha Ward” 1922, finner både Kerstin Wilcke och Naëmi Logren just färgprakten vid tillställningen som särskilt värd att kommentera:

> Solen strålade, och det var en synnerligen livlig tavla att se alla dessa människor, som samlats här, i sina brokiga, vackra dräkter, de guldglittrande och i alla regnbågens färger skiftande tälten, flaggor och guirlander, alla de vackra vita byggnaderna inbäddade i grönskan. Fursten själv i sin praktfulla guldbroderade vita sidendräkt och ståtliga turban samt blixtrande juveler var verkligen något att se.[283]

Det är människornas klädsel, och främst då Duraisingam Rajas turban, juveler och sidenprakt, som står i centrum för skildringen. Den exotiserande framställningen av det främmande som pittoreskt och färgstarkt känns igen från den vurm för ett Orienten som växte fram under arton- och nittonhundratalen. Det främmande kunde där få klä skott för en längtan efter mystik och verklighetsflykt och fungera som kontrast till industrialismens rationalism.[284] Men vurmandet inför färgprakten i missionstexterna behöver inte bara läsas som en parallell till *Tusen och en*

---

[280] Brev från [avsändare ej angiven] till Aurore Kugelberg, 1916-08-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. För ytterligare en hänvisning till klädedräkter vid religiösa festligheter, se Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58. s 57.

[281] Brev från Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg 1920-07-25, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; rundbrev från Kerstin Wilcke 1924-10-05, Indien arkiv, SKAU.

[282] Sonja Persson ”Jul i Tirupattur 1946” *Tirupattur* 1946(2):5–7, s 6; Maria Säfwenberg ”Tre dophögtider”, *MT* 1930:198–202, s 200.

[283] Kerstin Wilcke ”Invigningen av ’Gosha-warden’ i Tirupatur”, *MT* 1922:299–303, s 302; se också Naëmi Logren ”Bref från Tirupatur”, *Svensk sjuksköterskeidning* 1922:246–249, s 248 från samma tillfälle.

[284] Magnus Berg *Hudud: En essä om populärorientalismens bruksvärde och världsbild*, Stockholm: Carlsson bokförlag 1998, s 29–30.

natts representationer av Orienten som en plats för sagoprakt. Tjusningen för praktfulla dräkter och blixtrande färger påminner också om de nationalromantiska intressen för folk- och bygdedräkter som återfanns i Sverige vid den här tiden. Där, liksom i Tirupatturskildringarna kom dräkterna att bli symboler för något annorlunda och samtidigt oförstört och oförändrat. I fråga om klädedräkter riktas den observerande blicken inte mot icke-europeiska Andra utan mot det nationella eller europeiska, med förhoppningen om att finna och fixera något ursprungligt.[285] I Tirupatturtexterna är det den festliga prägeln av färgprakten som betonas. Vardagslivets klädedräkter omgärdas inte av några exotiserande hyllningar av det pittoreska, utan ibland snarare det motsatta. Här syns uttryck för konkurrerande diskurser, där den främmande dräkten kan vara en symbol både för något oföränderligt och ursprungligt, värt att *bevara*, och för något som måste *förändras*.[286]

Den klädda kroppen, den som varken är över- eller underklädd och som skrivs fram som norm, återfinns framför allt i form av den uniformerade sköterskan, i sammanhang där hon ska fungera som förebild och representant för det måttfulla och välordnade. Både vita enkla sköterskedräkter och färgsprakande och utsmyckade högtidsdräkter beskrivs i uppskattande ordalag. De förra förknippas med måttfullhet och de senare med festlighet. Den indiska klädedräkten – männens skjorta och lungi och kvinnornas sari – avfärdas inte utan infogas i missionsberättelsen som en del av det Indien som man vill behålla. Sarin är också den dräkt som används som sköterskeuniform. Liksom i Anna Jansdotters analys av svenska räddningskvinnor, träder den uniformerade kristna sjuksköterskans kropp fram som en måttfull förebild mitt emellan dessa två. Uniformen är en viktig visuell markör för yrkestillhörighet, men dräkten symboliserade inte bara yrkeskunskapen utan torde också kunna betraktas som en motbild till de under- och överklädda, de ovårdade eller de präliga. I representationen av sköterskan som den nya kvinnan ingår klädedräkten som en viktig del. Den färdigutbildade sköterskan vid invigningen till sitt kall eller i arbete på sjukhuset var vitklädd och välvårdad och dräkten används för att symbolisera hennes flit: ”Det är en verklig glädje att se dem i sina blåvita dräkter tyst och stilla hjälpa de sjuka.”[287] Även bland fotografier i artiklar och arkiv framstår

---

[285] Klas Grinell *Att sälja världen: Omvärldsbilder i svensk utlandsturism*, Göteborg: Acta Universitatis Gothenburgensis 2004, s 103, 110–111.
[286] Jfr Grinell, s 104–105, 118.
[287] Kerstin Wilcke ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur” *Svensk sjuksköterskeetidning* 1928:75–83, s 83, citatet återfinns i stort sett ordagrant i Kerstin Wilcke ”Vår

de uniformerade sköterskorna som viktiga symboler för flit och ordning. Med vit bårdklädd sari och det välkammade håret samlat i en knut i nacken med en vit huvudbonad över står sköterskan tillsammans med sina studiekamrater och ibland någon av de svenska sjuksköterskorna på bild efter bild i de olika artiklarna. Det är till deras personer som hoppet ställs och i deras fysiska uppenbarelser som arbetets fortskridande och framgång personifieras.[288]

BILD 8. Utexaminerade sjuksköterskor. Syster Babu, syster Janaki, syster Chellabai (som också syns på framsidan), syster Vesamani, syster Devairakkam utanför ”Nurses Home” (SKAU).

---

sjuksköterskeskola i Tirupatur” *MT* 1927:102–106, s 105. Se även Naëmi Logren ”En stor dag i Tirupaturs historia” *Svensk sjuksköterskeetidning* 1932:122–124 (från *MT* ”Bilder och Brev”); Maja Laurin ”Högtid i Tirupattúr”, *MT* 1934:104–105; Agnes Diehl ”Invigd till tjänst” *Tirupattur* 1944(2):3–5, s 4; Elsa von Sydow ”Vaktombyte”, *Tirupattur* 1948(1):2–3, s 3.

[288] Se bilder i Elsa von Sydow ”Från sjuksystrarnas arbete”, s 37; Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 104, 106, Ester Peterson *Fångenskap och frihet: en skildring från Indien*, Stockholm: SKDB 1936, s 13, 17.

”Enkelt & lagom”: den måttfulla missionärskroppen

Missionärerna själva är inte så fysiskt framträdande i texterna. 1909 skriver Fredrik Kugelberg till sin mamma om kollegan pastor Johanssons och detta exempel är ett av få där gränserna för vad som är acceptabelt i en missionärs utseende markeras. Pastor Johansson, skriver Fredrik, ”använder alla sina pängar, utom det som går åt till maten, på att trycka traktater, som han sprider till höger & vänster. Hur det går med hans yttre, tänker han ej så mycket på, ej heller tycks han ha några bekymmer för den blivande bosättningen.”[289] Året därpå kommenterar han Johanssons bröllop, då denne kom iklädd kavaj och prästkrage: ”Men sådan är han; då han kom hitut, skänkte han bort sin prästrock, & har haft de mäst underliga kostymer, så att vi mer än [sic] gång fått skämmas för honom.”[290] Dessa båda exempel är tagna från brev, och en liknande kritik av en missionärs yttre hade varit otänkbar i de tryckta källorna. I tryckt text framträder missionären sällan själv i kroppslig och klädd form. Sköterskornas uniform skymtar ibland förbi och här är det den vita dräkten som är en viktig symbol; någon annan klädsel för svenskarna kommenteras sällan i tryckt text. På fotografier i *MT* förekommer de däremot, och då i första hand i sin yrkesroll, antingen i en arbetsposition eller i gruppfoton tillsammans med indiska elever eller medarbetare.

[289] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-08-24, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[290] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-03-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

BILD 9. Syster Kerstin Wilcke, sjuksköterskeelev Savariammal, syster Elsa von Sydow (SKAU).

BILD 10. Syster Kerstin och assistenten Adeikelados i operationssalen (SKAU).

Det svenska sjuksköterskeidealet framhöll det enkla, måttfulla och välordnade, vilket märks till exempel i en artikel om den ideala sköterskan publicerad i *Svensk sjuksköterskeidning* (artikeln har dock inte något med missionen att göra): ”Hur väl behöfvas icke dessa kamrater, som icke draga sig för att säga en kanske ibland rätt så bitter sanning, då någon kamrat uppträder i vårdslösad dräkt, trasiga händer, stor frisyr eller med slangspråk o.d.”[291] Uniformen stod för enkelhet och renlighet. I Sverige var det vita tyget i läkarrocken en respons på det hygieniska argumentets inträde vid sekelskiftet 1900. Karin Johannisson beskriver hur det vita tyget avsågs signalera professionalism, renhet och rationalitet.[292] Men i Tirupatturtexterna är det framför allt den indiska sjuksköterskan som framställs i denna uniform, som en del av ett fostransprojekt; själva utgör svenskarna rösten och det betraktande ögat snarare än den beskrivna kroppen. Missionärernas egen klädsel framstår främst som en intern angelägenhet. När de är närvarande är det i arbetsklädsel, så den tillhörighet som signaleras i de tryckta källorna är yrkesrollen. Denna professionella missionärskropp framstår som norm, en norm som delas med läsarna. I annat än den professionella rollen är missionärskroppen en osynlig norm och behöver som sådan inte uttalas utan beskrivs främst genom den Andre, det vill säga vad den Andre *inte* är.

I Kugelbergs brev finns däremot flera referenser till missionärernas klädsel. Kontrasten till det kroppslösa ideal som framträder i de tryckta texterna blir tydlig när man exempelvis ser till var Fredrik Kugelberg säger om sin anpassning till indisk klädstil, att han ”har blott skjorta, byxor, upp till hakan knäppt rock, strumpor & skor. Detta är i min smak liksom nästan allt jag hittills sett, så jag tror mig om att snart bli en rätt indian.”[293] Att den egna kroppens var en privatangelägenhet blir särskilt tydligt när Eva Kugelberg skriver om en gåva till svärmor, hon skriver att ”de små ’bodies’ voro så nätta, men litet för trånga […]. Jag har blivit bra nog fet härute […]. Detta i förtroende till mor!”[294] Den egna klädedräktens roll i relation till förväntat uppträde blir också tydlig just i breven. När en engelsk dam vistas

---

[291] Syster E. P. ”Sjuksköterskans personlighet”, *Svensk sjuksköterskeidning* 1915:135–137.
[292] Johannisson *Tecknen,* s 105–106.
[293] Brev från Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg, 1905-12-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Jfr brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1925-03-09, Fredrik Kugelberg personarkiv, SKAU.
[294] Brev från Eva Kugelberg till Aurore & Carl Vilhelm Kugelberg, 1910-09-12, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

vid sjukhuset för operation bor hon hos paret Kugelberg: ”Då får man ej längre gå i skjortärmarna & måste ’dress for dinner’.”[295] Två år senare kommenterar han nyförvärv av kläder inför en resa: ”när vi nu skola till Ceylon & behöva att se ut som folk. Här i vildmarken är man ju inte så farligt elegant.”[296] Ytterligare ett liknande exempel finns från 1912, då Fredriks mor inför följande års hemresa uppmanat Eva att köpa en kappa i Madura. ”Förlåter mor att vi drogo på mun, när vi läste det? Mor skulle se de små infödda bodarna i Madura, där man visserligen kan få köpa lite mera eller mindre malätna ylletyger, men – – kappor. Det skulle inte ens affärsmännen veta hvad det var.”[297] Kappan var tänkt för båtresan till Europa, och Eva kommenterar att ”bland de eleganta engelsmännen på båten känner man sig nog enkel i en indiskt sydd sådan.”[298] I representationerna av européernas klädedräkt distanserar sig svenskarna från engelsmännen. De senare framstår som den fashionabla klädselns förespråkare. Det är när man förflyttar sig bort från Tirupattur och sällskapar med britter som kraven på dräkten lyfts fram.[299] I stället får de holländare som paret Kugelberg möter på en båtresa på väg tillbaka till Indien efter en hemmavistelse, statuera exempel på deras ideal. Holländarna, skriver de, ”göra intryck av att i sina levnadsförhållanden stå oss svenskar ganska nära, & behagligt är att (såsom bland engelsmän är nödvändigt) slippa göra toalett; de ta det enkelt & lagom.”[300] Här verkar det alltså som att kontrasten mellan ”vildmark” och ”civiliserat” beteende inte väger odelat till det senares fördel. ”Civiliserat” används inte bara för att tala om något som man identifierar sig med eller eftersträvar utan också om något fåfängt. Men det ovan givna exemplet där pastor Johanssons klädsel framställs som vårdslös visar också på att det finns en gräns som inte bör överträdas. Nej, snarare verkar det vara det som är ”enkelt & lagom” som vinner respekt. Det

---

[295] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-09-28, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[296] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-12-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[297] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-09-16, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[298] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-09-16, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[299] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-01-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[300] Jfr brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1915-09-27, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

svenska som något folkligt, enkelt och osofistikerat var också något som, enligt Patrik Hall, i allt högre utsträckning präglade den svenska politiska kulturen ett par decennier in på nittonhundratalet.[301]

I tryckt text är alltså missionärerna sällan själva fysiskt närvarande i beskrivningarna, trots att de, framför allt vid sjukhusets festligheter, deltog och var uppklädda såsom tillfället bjöd. De syns på fotografier men är i beskrivningar av festligheter till deras ära (till exempel vid födelsedagar) närvarande endast som berättarröst. Kanske uppfattades deras närvaro som alltför ointressant och oexotisk i relation till läsarna eller så ansågs det fåfängt att beskriva sin utstyrsel. Att ståta med egna findräkter lämpade sig nog knappast, medan iakttagelserna av indisk dräkt föll under antropologiskt studium.

Sammantaget framträder bilden av ett måttfullt klädedräktsideal. Genom att framhålla den måttfullt och enkelt klädda kroppen markerar man avstånd gentemot olika kategorier av klädsel, å ena sidan det underklädda, i form av trasiga och smutsiga kläder eller det manliga höftskynket, och å andra sidan överkläddhet, vilken tar form i ett indiskt överdåd men också i engelsk fåfänglighet och modeintresse. De svenska missionärerna själva avstår ifrån att skriva fram sina egna kroppar i de publicerade texterna och därmed drar upp en gräns mellan den egna och andras kroppslighet. I de tryckta texterna närvarar läkare och sjuksköterskor i sina yrkesroller, som missionärer, läkare och sjuksköterskor, men de tar inte fysisk gestalt annat än på fotografierna och då just i sin yrkesroll som de möter omgivningen. Den fysiska missionärskroppen får däremot i större utsträckning plats i halvprivata texter.

Kroppen, individen och själen

Tidigare avsnitts exempel på indiska människotyper faller väl in i den koloniala tidsperiodens förkärlek för klassificering och typologisering.[302] Men de exposéer över människotyper som citerades på s 88–89 avslutas båda i en uppmaning att inte låta sig nöjas med typologierna. I ”En patient”:

---

[301] Patrik Hall *Den svenskaste historien: Nationalism i Sverige under sex sekler*, Stockholm: Carlsson Bokförlag 2000, s 260–261. Föreställningen om det svenska, eller nordiska, som enkelt och sunt förlorar inte heller sin betydelse senare på nittonhundratalet, se exempelvis Tolvhed, s 111–115.

[302] Jfr Metcalf, s 114–119.

> Denna mångfald av människotyper är i sig själv ett intressant studium. Men det är sannerligen förlåtligt, om den tillfällige besökaren snart besegras av tröttheten inför det outsinliga materialet och efter en kort stund tar ett hövligt avsked – och flyr.
>
> Om han bara vågade att komma igen några morgnar i rad! Typerna skulle då inför hans ögon bli förvandlade till individer, var och en med sin särskilda historia, sitt sätt att se på världen, sin individuella karaktär och själ. Intresset blir då snart ett annat och djupare; man tröttnar inte längre på samma sätt, men sporras ständigt på nytt att söka se något mera under ytan, att förstå människan bakom typen och bli i stånd att gå henne tillmötes i hennes skygga trevande efter lösningen av livets och lidandets svårigheter.[303]

Kategoriseringen byts ut mot en uppmaning att se individen, att hjälpa var och en. Fredrik Ysander gör en liknande markering av sjukhusets enande potential: ”Rikeman och Lasarus. Här är det inget svalg befäst mellan dem. Upp för samma trappor vandrar de båda tillsammans.”[304] ”Rikeman och Lasaros”, det är i Ysanders berättelse en chettiar och en leprasjuk tiggare. Som redan nämnts, tar stycket sin utgångspunkt i Lukasevangeliets liknelse om den rike mannen och Lasaros.[305] I texten ovan tar Ysander hjälp av de två karaktärerna, inte för att bedöma den rike mannens mottaglighet för omvändelse, utan för att distansera sig från social polarisering mellan rik och fattig. Han kritiserar rådande relationer mellan den rike och den fattige vid sjukhusbesöket, inte genom att ta avstånd ifrån eller värdera deras sociala positioner, utan genom att skriva fram dem som jämbördiga individer. Hur de ska dömas efter döden lämnas åt Gud att avgöra.

I de tidigare diskuterade kategoriseringarna anspelar textförfattarna på redan existerande föreställningar om det som är främmande eller exotiskt. Samtidigt utnyttjar de hierarkiska klassificeringar för att markera sitt eget avståndstagande från ett indiskt samhällssystem och lyfta fram det egna arbetet som ett föredöme. Å ena sidan är kläder och utseende av central betydelse eftersom de skapar berättelsens ramar; å andra sidan framställs de som hinder som måste övervinnas för att uppnå målen för ett idealt samhälle.

---

[303] Fredrik Ysander ”En patient”, *Tillkomme ditt rike: Årsbok*, 1930, s 84–91, s 84–85; även tryckt i ”En patient”, i *Indo-Svea* 1930, s 3.
[304] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 39.
[305] Enligt berättelsen ber den sårige tiggaren Lasaros att få äta den välklädde, rike mannens rester. Den rike mannen vägrar och Lasaros dör, men belönas efter sin död medan den rike mannen plågas i dödsriket. Luk 16:19–31.

Att använda turisten som motpol till den initierade experten är en vanligt förekommande auktoritetsförstärkande trop bland reseskildringsförfattare.[306] En sådan trop syns även i det aktuella materialet. När Fredrik Ysander skriver ”En turist skulle få sitt lystmäte på människotyper”, understryker och befäster han med detta uttalande sin position som icke-turist, som initierad.[307] Som parentes kan nämnas hur detta uttrycks särskilt tydligt i en artikel om missionärsutbildningen av Uno Almgren. Han konstaterar:

> När en turist kommer hit (till Indien) och har rest omkring 3 à 4 veckor i de större städerna, så *känner* han hela Indien fullkomligt. […] En ung missionär, som vistats 8 à 10 år i Indien, har börjat förstå, att det finns mycket, som han icke känner till. Och den, som arbetet i femtio år härute, vet, att han i stort sedt icke känner till någonting.[308]

Med det inifrånperspektiv som Ysander påtalar presenterar han en möjlighet för missionärerna att till skillnad från turisten se förbi typerna, se till individen bakom de generaliserbara kategorierna. Och detta, lär sig läsaren, är vad man strävar efter, ”att förstå människan bakom typen”. Det är inte längre de mänskliga kropparna som står i fokus utan föreställningen om något förenande ”under ytan” på de fysiskt olika kropparna. De fysiska kroppsliga dragen representeras således som ett skal, bakom vilket den riktiga personen residerar.

Man brukar tala om väldigt stark betoning av en tudelning mellan kropp och själ i västerländsk kristen idétradition.[309] Här är det dock inte själen som kroppen kontrasteras emot, utan individen. Men också dualismen mellan kropp och själ framträder i missionstexterna. Hos Luther kom den individuella själens relation till Gud att hamna i centrum, och kroppen, som förknippades med naturen, sågs som den gudomliga själens boning.[310] Själen i sig står sällan i centrum i texterna från Tirupattur, men kroppen som en dörr till det inre, till sinnet eller själen, förekommer däremot. Representationer av kvinnlig religiositet tar fasta på deras ansikten, så till exempel hos Amy Lagerquist som berättar om en tjugofemårig braminflicka:

---

[306] Arne Melberg *Resa och skriva. En guide till den moderna reselitteraturen*, Göteborg: Daidalos 2005, s 27–28; Spurr.
[307] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 37. Se även s 47.
[308] Uno Almgren ”Något om missionärsutbildning”, *MT* 1915:38–45, s 44 (Ur *Göteborgs stifts Julhälsningar* 1914).
[309] Mariam Fraser & Monica Greco ”Introduction”, i *The Body: A Reader*, red Mariam Fraser & Monica Greco, London & New York: Routledge 2005, s 6.
[310] Dyer, s 16–17.

”Skönt är hennes ansikte, då det, som vanligast är, strålar av vänlighet och glädje, men ännu skönare, då en djup rörelse avspeglar sig däri och kinderna äro fuktade av tårar.”[311] När hon vill berätta om hur icke-kristna kvinnor berörts av den kristna tron eller tagit till sig något av bibelkvinnornas budskap, tar hon ansiktet till hjälp för att tolka och beskriva deras inre. Deras ansikten blir en dörr till själen.

Inom läkarmissionen var distinktionen mellan kropp och själ viktig, samtidigt som relationen mellan kroppen och själen också var betydelsefull. Fitzgerald uppmärksammar att det dubbla botemedlet, ”the double cure”, var en grundläggande tanke inom läkarmissionen. Uttrycket förekommer inte i källmaterialet, men var i bruk under slutet av arton- och början av nittonhundratalet och har använts för att beskriva missionsläkarens uppgift att bota kroppen samtidigt som han eller hon visade själen en framkomlig kristen väg.[312] Samma tanke är dock tydlig i flera texter om läkarmissionens syfte från Tirupattur, texter utspridda över hela undersökningsperioden. Fredrik Kugelberg, till exempel, refererar en bön som framhållit att patienterna ”här ej endast må finna läkedom för kroppen, utan även frid och nytt liv för sina själar” och Ester Peterson skriver att de ”vilja tro, att tiden på sjukhuset inte varit förgäves utan att samtidigt med kroppens återställande frid och hälsa har givits till själen.”[313] Det dubbla läkandet tar sig i texterna från Tirupattur också uttryck i anspelningar på öppnade ögon. På så vis kunde man länka samman sjukhusets specialområde med bibliska liknelser om ögon som öppnas för den kristna tron. I bibeln framställdes också Jesus själv som en ögonläkare, till exempel i Matt 20:29–34. Öppnade ögon som både beskrivning av sjukdomsförloppet och som biblisk liknelse förstärker ytterligare kopplingen mellan den själsliga hälsan och en kristen tro.[314] De olika exemplen på hur kroppsligt och själsligt sammankopplas representerar

---

[311] Amy Lagerquist ”Från Tirupatur”, *MT* 1927:391–396, s 395; se även Amy Lagerquist ”En söndag”, *MT* 1928:216–221, s 217.

[312] Fitzgerald ”Clinical Christianity”, s 121 n 117.

[313] Fredrik Kugelberg ”Hur vårt ögonsjukhus i Coimbatore kom till”, *MT* 1928:257–265, s 365; Ester Peterson [utan titel], *Tirupattur* 1946(1):1–3, s 2. Se även Kerstin Wilcke ”Kära Vänner!” *Tirupattur* 1944(2):8–10, s 9; Maria Säfwenberg ”Vår kyrkogård” *Tirupattur* 1944(1):3–4, s 4; Fredrik Ysander ”En återblick på 1947”, *Tirupattur* 1948(1):2; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-08-23, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[314] Se exempelvis Ebbe Wängsjö ”Tjugofemårsfesten”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 82; Amy Lagerquist ”En söndag”, *MT* 1928:216–221, s 217; Ysander & Ysander, s 60, 62.

en central tanke, inte bara för kristendom i stort, utan även för läkarmissionen som idé. För att betona sjukhusets existensberättigande, särskilt i relation till andra sjukhus, understryks associationen mellan kroppslig och själslig vård.

”Hedendomens makt”

Under titeln ”Hedendomens makt”, berättas i *MT* med fascinerad detaljrikedom om en hinduistisk ritual och skildringen tar sin utgångspunkt i deltagarnas kroppar. En man som utan framgång försökt bli av med en magåkomma hade lovat guden Subramanian att genomföra de omnämnda handlingarna varje år vid *Masi-Maham*-festen i byn Arulipatti om han blev frisk. I en artikel översätter Eva Kugelberg en bibelkvinnas berättelse:

> Tio dagar före festen bundo de snören kring handlederna (ett tecken till, att de gjort ett löfte) och fastade ända till högtidsdagen. Trots detta föreföllo de ej alls svaga eller förbi på något sätt, utan tvärtom glada och frimodiga.
>
> För offergåvorna förfärdigades två stycken ”kavadi” (två stänger med ett välvt tak över). De bäras på axlarna och prydas med påfågelsfjädrar. Offergåvorna fastbindas medelst rep.
>
> Av en guldsmed beställdes 1,008 silvernålar, 6 små flaskor för rosenvatten, varje flaska försedd med en hake, samt 8 st. silverkrokar. Med dessa gick mannen till templet i byn. Där instuckos alla nålarna i huden över hela kroppen på honom. Av krokarna fästes fyra i bröstet och två i ryggen, likaså flaskorna. […]
>
> En fyrhjulig vagn hade i förväg blivit iordninggjord. På denna fastsattes de två återstående krokarna samt en bild av Krischna [sic]
>
> Vagnen drogos av mannen medelst rep, fästade med två krokar i hans rygg; på axlarna bar han sin ”kavadi”, kinderna voro genomstuckna av en lång nål.[315]

Uppmärksammandet av denna religiösa praxis påminner på många sätt om de oräkneliga betraktelser av så kallad *hook swinging* som finns i europeiska skildringar från framför allt artonhundratalets Indien, även om det i de fallen rörde sig om anhängare som hängde i rep från en ställning.[316] I södra Indien var det vanligt att man på den här slags festivaler även genomförde

[315] Eva Kugelberg ”Hedendomens makt”, *MT* 1925:279–283, s 280–281.
[316] Geoffrey Oddie *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800–1894*, New Delhi: Manohar 1995, s 1, 7, 9.

andra ritualer, där den i citatet beskrivna ritualen utgör ett exempel. Hook swinging förbjöds i Madras 1894 efter ett århundrade av flitig debatt och kritik från missionärer, britter och västerländskt utbildade indier och här har i stället vagnsdragningen hamnat i blickfånget för missionärernas intresse.[317]

Av titeln och framställningen framgår att det är just den starka övertygelsen som ses som kristendomens största motstånd. Vid samtal med åskådare svarar de: ”Ni se, hur mäktig vår gud är. Om ett enda törne stinger en, hur ondt gör det inte? Tänk då att ha 1,008 nålar instuckna över hela kroppen och dessutom dessa krokar, medelst vilka en liten vagn drages! Sådan makt har vår gud, Subramanian.”[318] I en artikel ett par år senare berättar Kerstin Wilcke om en liknande festival i Konaikudi, men denna gång i betydligt mer förfärade ordalag:

> Plötsligt fingo vi se någonting förfärligt, nämligen en man, i vars kropp och ansikte överallt instuckits silvernålar och krokar. Från somliga av dessa krokar löpte kedjor ut, och i dessa kedjor drogs mannen hit och dit och rundt. Han bar också en kavadi. Hans tunga hängde ut och var genomstungen av en nål. Jag kan ej beskriva mannens utseende, men han gjorde ett ohyggligt intryck. Han var med död än levande och såg ut, som om han skulle stupa. Och ändå dansade han och rörde sig som en vanvettig framåt, framåt med den larmande processionen. Det var, som om en ond ande piskat honom fram.[319]

Där bibelkvinnans berättelse fokuserar på ritualens detaljer och samtidigt poängterar att de inblandade inte verkar besväras av de orimliga åtagandena, så ser Wilcke tvärtom mannen som ”mer död än levande” och talar om det som ”ohyggligt”. I det följer hon tydligare än bibelkvinnan en tidigare trend av fördömande skildringar som var vanliga i artonhundratalets rapporter om hook-swinging. Missionärerna kunde, till skillnad från bibelkvinnan luta sig mot en texttradition som existerat sedan 1800-talet, i vilken liknande ritualer utsatts för kraftig kritik samtidigt som de reproducerats om och om igen i missionslitteraturen.[320] För Wilcke får mannens kropp personifiera en massa av kroppar, symbolen för en ogenomtränglig och motståndskraftig hinduism. Hennes sätt att framställa händelsen ansluter till en tradition som genom skildringar av hook-swinging understryker det indiska samhället som

---

[317] Oddie *Popular Religion*, s 51, 99–101, 132–133.
[318] Eva Kugelberg ”Hedendomens makt”, *MT* 1925, s 112.
[319] Kerstin Wilcke ”Avgudafesten i Konakudi”, *MT* 1927:397–398, s 397. Se även rundbrev från Kerstin Wilcke, 1926-03-14, Indien arkiv, SKAU och brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1925-04-06, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU för ytterligare exempel på liknande upplevelser.
[320] Oddie *Popular Religion*, s 2.

annorlunda. ”This society” skriver Oddie, ”was, in their view, not only alien and inferior, but something of an abberation – the criteria for what was normal, natural and rational being reflected in European rather than in Oriental thought and practice”.[321] I sina skildringar av vagnsdragningen faller Wilcke in i en tradition som främmandegör hinduisk religiositet. Men det handlar om just religiositeten här och inte, vilket Oddies citat antyder, ett utdömande av samhället i stort.

Gemensamt för de båda beskrivningarna är att de sätter den fysiska kroppen i centrum, men hos Wilcke kan man återigen se hur ansiktet blir en väg till människans inre. I Wilckes beskrivningar av sitt förlossningsbesök hos ranin av Sivaganga, som nämnts tidigare, ger hon ett annat sådant exempel. I denna scen är den kroppslige Andre närvarande i form av en tjänare ”i vilken ’Guden’ tagit sin boning”. Wilcke fortsätter: ”Det var hemskt att skåda henne. Ögonen stodo nästan ut ur sina hålor, hon skakade i hela kroppen och svettades, och hela tiden mumlade hon besynnerliga ord. Detta var för att hjälpa Ranee.”[322] En annan beskrivning av det förvridna kvinnoansiktet finner vi hos John Himmelstrand, som arbetade som pastor i Tirupattur under några år på tiotalet. Han beskriver anblicken av en folksamling runt en kvinna:

> och när jag frågar, säger man: en kvinna besatt af djävulen. Hon ligger och vrider sig i krampryckningar, ansiktet förvridet på det hemskaste, fradga kring munnen. […] De flestas ansiktet ha ett groft sinnligt intryck, och du ser, att de för tillfället behärskas af en osynlig ond andemakt, trots den heliga askan, som de rikligt stryka på panna och bröst […] Att denna gudsdyrkan inte tjänar till att lyfta upp själ och sinne, utan drar ner och blir till djäfvulsdyrkan, *ser man af deras ansikten*.[323]

Även i Himmelstrands beskrivning spelar ansiktet en avgörande roll för att läsa människan. Genom ansiktet, förklarar han, kan man se att deras själar står långt ifrån Gud. Kroppen och själen är inte separerade från varandra utan sammanlänkade och ansiktet är betraktarens väg till det inre.

---

[321] Oddie *Popular Religion*, s 137.
[322] Wilcke talar om henne som Ranee, vilket dock inte är hennes personnamn utan namnet för drottning (rani), hustru till Duraisingam Raja, raja i Sivaganga. Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 55.
[323] John Himmelstrand ”Mörker och ljus”, i *MT* 1912:290–292, s 290. Min kursivering.

I dessa exempel framställs hinduismen som vidskeplig och irrationell genom att ansikte och ögon representeras – inte som port till själen utan som visuella markörer för hedendom, vidskepelse och djävulsdyrkan. Även här skriver man fram uppgivenheten inför det främmande och annorlunda och framhåller en styrka i hinduismen som ligger utanför de kristnas kontroll. I relation till de patienter som beter sig oförnuftigt betonar läkarna en maktlöshet inför sådant som inte faller inom ramen för missionärernas föreställningar om rationellt beteende. Här gör missionärerna som möter människor utanför sjukhusets ramar på ett liknande sätt. Genom förkroppsligandet av vidskepelse målas motståndaren upp i irrationalitetens form. Samtidigt skiljer sig de här framställningarna från patientberättelserna genom att tala om djävulen och onda andemakter, ett vokabulär som är helt främmande i de medicinska sammanhangen.

I berättelsen om en gammal kvinna, Kamachi, finner vi ytterligare en framställning av den religiösa kroppen: ”Liten och mager satt hon där med korslagda ben på en liten plattform-liknande upphöjning av golvet. På bröstet och pannan hade hon med helig aska strukit Siva-märket (3 vågräta streck).”[324] Ceremonin återges i sin stillsamhet, med böner och gester. En liknande scen utspelar sig i berättelsen om Manikam, ”Ädelsten”, där han under sin bön avbryts av de kristna och väljer att följa deras väg istället. Snarare än att vara laddad med rörelse eller aktivitet, är det just det stillsamma som präglar scenen: ”Manikam – Ädelsten – så kunna vi kalla den sjungande hinduen, böjde också sina knän, men innan han så gjorde, strök han med avigsidan av sin högra hand bort Sivas heliga, vita aska från panna, bröst och armar.”[325] På ett sätt som påminner om de skildringar av begravningar som diskuterats tidigare, låter man här stillhet och reflektion symbolisera en mottaglighet för den kristna tron. Respekten i tonläget liksom skapandet av närhet till det kristna skiljer dessa framställningar markant från dem som fokuserar på religiösa ritualer genomförda av stora människogrupper. Kroppskontroll och individuell reflektion och sökande står i kontrast till de ovan citerade framställningarnas okontrollerade kroppar och en fanatisk icke rationell massa.

I alla dessa skildringar placeras symboler eller uttryck för religiös karaktär utanpå kroppen. Uttrycken och gesterna blir betydelsebärande i

---

[324] Ellen Björlingsson ”’På tröskeln’”, *MT* 1929:103–105, s 103.
[325] Amy Lagerquist ”Ädelsten”, *MT* ”Bilder och brev” 1928:172–175, s 173.

relation till kristen praktik och kristna berättelser. De som arbetade med evangeliserande arbete på missionsstationen reflekterar mer kring detta är de andra och framställer i högre grad än läkare och sjuksköterskor dem de möter med utgångspunkt i deras religiositet. Men man kan också se hur den tidigare diskussionen kring ansiktet som själens port återigen aktualiseras i en av John Himmelstrand beskriven yngling ”med två stora, mörka, mediterande ögon” och en man vars ansikte Uno Almgren skildrar som ”öppet” och ”sympatiskt”.[326]

Berättelserna fokuserar inte bara på (den sjuka) kroppen, utan också på en samläsning av kropp och själ. Kontrasten är påtaglig mellan kroppar som framställs som själsligt sjuka och fysiskt skadade å ena sidan och de som visar på en stillsam, i skribentens ögon balanserad, religiositet där kroppen och själen harmoniserar å den andra är påtaglig.

Den malplacerade missionärskroppen

Den sjuka kroppen: missionären

Om missionärerna generellt är kroppsligt frånvarande i texterna så finns ett sammanhang där de märks: sjuka tar också de fysisk form i berättelserna. Även här finns dock en skarp gräns mellan tryckta källor och brev. De tydligaste konturerna får kropparna i texter av halvprivat karaktär. Under 1918 och 1919 härjade i hela världen den pandemi som i Sverige gick under namnet *Spanska sjukan*. Till Tirupattur kom influensan i två omgångar och under dess första utbrott 1918 drabbades flera i sjukhusets personal.[327] När epidemin återkom i januari 1919 insjuknade Eva Kugelberg. Berättelserna om hennes sjukdomstid under 1919 är kanske det främsta exemplet på framställningar av missionärernas sjuka kroppar och breven från den här perioden utgör en kondenserad berättelse om den sjuka missionären och dennes återhämtning. I ett brev från den 20 januari beskriver Fredrik sjukdomsförloppet och farhågorna under hustruns första sjukdomstid:

[326] John Himmelstrand ”Ärn sishen, en lärljunge”, *MT* 1914:348–351, s 348; Uno Almgren ”Några bilder från Tirupaturtrakten”, *MT* 1918:187–192, s 192. Se även John Himmelstrand ”Brev från missionär Himmelstrand”, *MT* 1914: 76–79, s 77.

[327] Man kommenterar också influensans spridning i Sverige en månad senare. Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-09-15, 1918-09-26, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

”oupphörligt ville hon svimma, & mattigheten var stundtals sådan, att jag fruktade det värsta; ja, en gång sade hon själv: detta går jag inte igenom. Det var svåra ögonblick.”[328] Om tiden då det värsta dragit förbi skriver han ”de hemska svaghetsanfallen åt hjärtat – ty det är det som blivit angripet av influensagiftet – ha gått över lättare, & vi ha alla ljusnat upp.”[329] Efter sjukdomens utbrott följer veckor av osäkerhet, matthet och ”återfall”. Efter ett allvarligt anfall stabiliseras tillståndet och följs av en lång period av svaghet och tillfrisknande. Breven från början av februari till slutet av mars präglas av denna långsamma process av kamp och tillfrisknande. Precis som i de tidigare analyserade patientberättelserna har denna ett starkt fokus i det kroppsliga och fysiska. Utifrån Evas utsöndringar resonerar Fredrik kring hennes hälsotillstånd – transpiration, slemklumpar i lungorna, urinavsöndring, hosta, lättoroade nerver, försvagat hjärta – och kring sin diagnostisering av hennes tillstånd.[330] Att på detta utelämnande sätt diskutera en enskild missionärs hälsotillstånd förefaller helt otänkbart i de tryckta källorna, men i Kugelbergs brev till föräldrarna är det möjligt.

Den medicinska och kroppsliga fixeringen åtföljs av ett fokus på andlig kamp och styrka. Den initiala kampen mellan liv och död och det efterföljande arbetet för att återvinna styrka utspelas på hennes kropp men också i hennes sinne. Genom att bemästra sjukdomen med medicinsk behandling och olika omsorger om den sjuka kan de tillsammans återta kontrollen över Evas kropp. Men om berättelser från behandlingar av indiska patienter på sjukhuset beskrivs som aktiviteter, strategiska och målmedvetna från den svenske läkarens sida, framstår Evas sjukdomsberättelse som mer passiv, utformad utifrån tålamod och väntan. De rumsliga och klimatmässiga förutsättningarna kan manipuleras med vissa medicinska åtgärder, men inte sjukdomens natur. Så beskrivs också influensan i sin globala omfattning av Fredrik Kugelberg såsom en ”sannskyldig digerdöd” vilken härjar och skördar offer världen runt.[331] Det vi ser här är en annan slags representation av patientkroppen än de som inledde kapitlet. Istället för kamp mellan vidskepelse och vetenskap

[328] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1919-01-20, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[329] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1919-01-20, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[330] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1919-01-26, 1919-02-09, 1919-02-18, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1919-01-20, 1919-03-01, 1919-03-09, 1919-03-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[331] Fredrik Kugelberg ”Två år, 1918 och 1919”, *MT* 1920:123–126, s 124.

framträder bilden av maktlöshet och tillit till en högre makt; patientens liv och död läggs i Guds händer. Texternas mer privata karaktär gör att de inte på samma sätt behöver skapa legitimitet för verksamheten, här är det snarare en närståendes sjukdomsberättelse som tar form och i närheten till döden blir den individuella gudstron viktigare, samtidigt som den medicinska vetenskapen fortfarande är en självklar utgångspunkt i beskrivningen av skeendet. Det handlar om den lilla familjesfären och den personliga tron, men även om detta är något som främst rör sig mellan familjemedlemmar så är det också del i en legitimerande berättelse om missionsprojektet, eftersom det handlar om den personliga försakelsen och tilliten till Guds ledning i arbetet.

I sjukdomsberättelser om svenskar eller indier som står missionärerna nära på missionsstationen och sjukhuset kan en oviss utgång eller ett dödsfall sakna rationella förklaringar. De blir, precis som Eva Kugelberg, individuella sjukdomsberättelser, med diagnos, behandling och reflektioner kring den sjukes betydelse för arbetet och det sociala livet. Precis som för svenskarna skildras de indiska medarbetarnas sjukdomsfall främst i brev och infogas därmed i ett Vi, vars kroppar inte utelämnas för anonyma läsare. Till skillnad från de tidigare diskuterade patientberättelserna blir brevens beskrivningar av svenska och indiska medarbetare och närstående inga dramatiska exempel i kampen mot vidskepelse och tradition.[332]

Jag urskiljer två sätt att förklara läkarens oförmåga att råda över sjukdomens utkomst, dels vidskepelse och irrationalitet, dels sjukdomens natur och Guds rådande över liv och död. Representationer av läkaren som ansvarig, genom oförmåga eller bristande kompetens, är däremot en förklaringsmodell som sällan får någon direkt eller framträdande roll. Om självrannsakan och självkritik i andra sammanhang förefaller vara ett accepterat och kanske till och med förväntat förhållningssätt, så framstår den vetenskapliga skickligheten och kompetensen som en förutsättning för upprätthållandet av auktoritet i läkarmissionsarbetet. Detta understryker läkarmissionens dubbelhet som på en gång missionskall och professionell yrkesroll.

---

[332] Det gäller till exempel i en skildring av trädgårdsmästarens hustrus sjukdom 1911 och när bibelkvinnan Pakiam blir sjuk i mitten av tiotalet. Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-10-31, 1915-12-19, 1915-02-06, Fredrik Kugelbergs personarkiv SKAU. Se även Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, *MT* 1920:123–126 samt Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, forts fr föregående nr, *MT* 1921:143–148, angående medarbetare som drabbas av spanska sjukan.

En skildring som i någon mån avviker från detta mönster, handlar om en patient som söker hjälp för hinder i tarmpassagen. Han skickas efter åtskilliga försök hem utan att man lyckats hjälpa honom. På hemvägen välter dock ekipaget och då frigörs tarmhindret. Fredrik Ysander konstaterar: ”Det var ju synd, att vi inte själva kom att tänka på just den metoden, innan stackaren gav sig i väg. Men man kan ju inte tänka ut allt!”[333] Bristande läkarkompetens ställs här mot slumpen, men det berättas med glimten i ögat. Vid ett annat tillfälle berättas om en gravid kvinna där man oroar sig för komplikationer på grund av hennes hälsotillstånd. De anhöriga väljer att istället låta henne förlösas på ett annat sjukhus, där förlossningen avlöper väl. Från Tirupatturs håll är förklaringen att den förlösande sköterskan haft tur i sin okunnighet.[334] Ingenstans ges exempel på att man är beredda att göra avkall på den övergripande konstruktionen av den egna sjukvården som överlägsen.

Beskrivningarna av sjuka missionärer glider ofta mellan sjukdomstillstånd, utmattning och svaghet. Sjukdomens medicinska aspekter återfinns här liksom den gör i patientberättelserna från de indiska patienterna. När det gäller de beteendemässiga och de utseendemässiga aspekterna av sjukdomen, i form av exempelvis trötthet och oförmåga att läsa, liksom av bleka kinder och insjunkna bröst, återfinns dessa i den allra vanligaste framställningen av den dysfunktionella missionärskroppen: den utmattade. Kodaikanals bergsluft och dess roll som klimatmässig motpol till slättlandet figurerar ofta i utsagorna om fysisk och psykisk utmattning. Kodaikanal som plats för återhämtning och hälsomässigt välbefinnande intar en huvudroll i nästa avsnitt: om klimatet och den utmattade missionärskroppen.

Den utmattade kroppen: klimatet och arbetsbelastningen

Låt oss för ett ögonblick återvända till det citat från Märtha Ysanders ankomst till Indien som inledde kapitlet. Hon konkluderar att det inte bara var främlingskapet inför dessa människor, deras utseende och seder som gjorde det svårt att acklimatisera sig. Det var också de klimatmässiga skillnaderna – de torra och dammiga omgivningarna i Tirupattur, hettiden och regnperioderna – som krävde anpassning.[335] Tanken på ett nära

[333] Fredrik Ysander ”Oxvagns-terapi”, *Tirupattur* 1947(2):7–8, s 8.
[334] Helena Eriksson ”Några patienttyper”, *Tirupattur* 1938(1):3–4, s 3.
[335] Ysander & Ysander, s 42–43.

samband mellan klimat, kropp och karaktär fanns redan under antiken. När kontakter mellan världsdelarna ökade från 1500-talets handels- och upptäcktsresanden och framåt, användes klimatläran alltmer som förklaringsmodell för relationer mellan olika människor och samhällen. Även tanken att klimatet verkade degenererande på folk från kulturer utanför den europeiskt vita var då frekvent, vilket i sin tur påverkade representationen av andra människor och de modeller man använde för att förklara beteenden och utseende.[336] Utvecklingen av tanken på ”tropikerna” som geografisk sfär och som koncept tog form i och med att resandet och det vetenskapliga utforskandet av världen fortskred. Tropikerna var en västerländsk definition av ett distinkt men både kulturellt och politiskt främmande klimatområde. David Arnold använder begreppet *tropicality*, tropikalitet, för att beskriva en ”collection of ideas, representations, and experiences” om ”tropikerna” som handlar om en annorlundahet som i högre grad än orientalismen rymmer natur-vetenskapligt och geografiskt förankrade föreställningar.[337] Föreställningen om Indien som tropiskt land etablerades enligt Arnold under artonhundratalet och hjälpte till att formulera bilden av Indien som något farligt och främmande.[338] Tropikalitet är nära förknippat med klimat men också med kropp. I ”tropiska” länder söktes den främsta orsaken till sjukdom i klimatet, och bland européer har indiskt klimat kommit att förknippats med fara:

> The heat, humidity and rapid temperature changes of the tropics were thought to have a grievous effect on European constitutions, to predispose to disease even where they did not actually cause it, just as the abundant and tiresome insects, the rapid processes of putrefaction and decay, and the offensive smells of swamps and rotting vegetation added to the acute, indeed palpable, sense of tropical danger.[339]

I Kugelbergbreven är just denna bild framträdande. Klimatets nedbrytande effekt på den svenska kroppen är ständigt närvarande i texterna, med trötthet och utmattning som följd. I samband med hög arbetsbelastning lyfts

---

[336] Carl Frängsmyr *Klimat och karaktär: Naturen och människan i sent svenskt 1700-tal*, Stockholm: Natur och kultur 2000, s 22–26.

[337] David Arnold ”India's Place in the Tropical World, 1770–1930”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 1998 26(1):1–21, s 2.

[338] Arnold ”India's Place in the Tropical World”, s 2; David Arnold ”Introduction”, i *Warm Climates and Western Medicine: The Emergence of Tropical Medicine, 1500–1900* Amsterdam & Atlanta: Rodopi 1996, s 6; David Arnold *The Tropics and the Traveling Gaze: India, Landscape, and Science 1800–1856*, Delhi: Permanent Black 2005, s 35–37.

[339] Arnold, ”Introduction”, s 7; se även Bernard S Cohn *Colonialism and its Forms of Knowledge: the British in India*, Princeton: Princeton University Press 1996, s 155.

klimatets påfrestningar fram inte bara som sjukdomsorsak utan också som hämmande för den mentala och sociala förmågan att sköta arbetet på ett tillfredsställande sätt: ”Ja, otålig & tråkig har man lätt för att bli härute, mer än hemma”, kraftlösheten är ”en av Indiens prövningar”.[340] Hettan skrivs in på kroppen i form av blåsor, utslag och svettningar.[341]

Under arton- och nittonhundratalen cirkulerade flera teorier kring huruvida den vite mannen kunde acklimatisera sig till ett tropiskt klimat. Exempelvis ansågs anpassning möjlig genom klädsel, byggnadsstil, diet och hygien.[342] I missionstexterna lanserar man en medelväg, när man skriver fram den svenska missionärskroppen som avvikande, men till viss del anpassningsbar. Den svenska kroppen är inte gjord för detta klimat, poängterar Fredrik Kugelberg upprepade gånger om den klimatmässiga dissonansen.[343] Samtidigt gjorde man vad man kunde för att hålla sig hälsosam och sund. Klädsel, byggnader och fysisk aktivitet, liksom anpassning till årstiderna med viloperiod under den heta perioden, var sätt på vilka man försökte acklimatisera sig till de rådande förhållandena.

I Kugelbergbrevens representationer av missionärernas kroppar skildras hur de slits av klimat och arbetsbörda, hur kropparnas motstånd mot stress försvagas och hur tålamod, ork och hälsa tryter.[344] Utöver klimatet och patienter framställs också andra människor i missionärernas omgivning som ett hot mot ork och tålamod. David Arnold påpekar att ”the abundant and

---

[340] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1915-10-24, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[341] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-04-02, 1917-08-05, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1911-04-18, 1916-04-16, 1917-04-15, 1926-03-14, 1926-04-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[342] Cohn, s 155; se även Dane Kennedy ”The perils of the midday sun: climatic anxieties in the colonial tropics”, i *Imperialism and the Natural World*, red John M MacKenzie, Manchester: Manchester University Press 1990.

[343] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-04-07, 1918-07-21, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1909-08-03, 1910-04-25, 1920-05-22, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. För andra exempel, som framför allt rör enskilda personer som inte sägs passa för klimatet, se även brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-03-21, 1909-08-24, 1913-01-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik till Aurore Kugelberg, 1909-05-09, 1910-07-04, 1911-03-28, 1911-04-11, 1918-10-20, 1920-04-28, 1926-07-04, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[344] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-07-12, 1913-01-01, 1913-02-23, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-10-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

tiresome insects" tänktes ha en destruktiv inverkan på den europeiska kroppen men i Kugelbergbreven används insektsangreppen även som analogi. Fredrik Kugelberg skriver om behovet av behärskning inför "alla dessa små tusentals av 'myggstick', som man utsättes för i det dagliga livet" och, på samma linje några år tidigare, men utan insektsanalogi: "Mycket tar det på krafterna & humöret alla dessa småförtretligheter, som alla européer härute få erfara, näml. tjänarnas opålitlighet, folkets benägenheter att söka lura & bedraga en."[345] Främst är det i breven som Kugelberg skriver om arbetsbördan men en artikel i *MT* behandlar också ämnet: "Vissa dagar, då vi ha mycket folk, kunna dessa förstöra all trefvnad och arbetsro för oss genom att skocka sig utanför dörrar och fönster. Och ingen, som icke själf pröfvat på, vet hur nervpröfvande sådant kan verka på en, särskilt då arbetets art och den naturliga värmen i förening göra det hett om öronen."[346] Citaten visar hur kultur och klimat fogas samman på ett sätt som kan beskrivas som uttryck av tropikalitet.

Kombinationen av en hög arbetsbelastning och hetta utgör byggstenarna i bilden av den utarbetade missionären, och kroppens funktionalitet anses bero på möjligheterna att återhämta styrka. Sådana direkta framställningar av utmattning och fysiska och psykiska påfrestningar förekommer framför allt i det otryckta materialet. Däremot finns tryckt material som berättar om den gemensamma viloorten, Kodaikanal, och tacksamheten inför dess existens.[347] Även om man var mån om att understryka vikten av viloperioder och legitimerade detta genom att tala om arbetsbörda och hetta, så saknar dock de tryckta skildringarna brevens tydligt kroppsliga referenser.

Trötthet, överansträngning, klimat och socialt tryck, lösningen för allt detta var Kodaikanal, bergsstationen dit missionärer och andra européer, liksom efterhand allt fler välbärgade indier, sökte sig under värmeperioden. Där spenderade missionärerna årligen några veckor för vila och

---

[345] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-07-21, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-07-10, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-05-10, 1912-10-15, 1925-01-26, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[346] Fredrik Kugelberg "Från sjukhuset i Tirupatur. När vi började igen", *MT* 1916:120–125, s 124.

[347] Helena Eriksson [utan titel], *Tirupattur* 1938(2):1–2; Elsa von Sydow [utan titel], *Tirupattur* 1944(1):6; Olof Sendel "Indiens bergsstationer", *Tirupattur* 1944(1):6–7; Kerstin Wilcke "Kära Vänner!", *Tirupattur* 1944(2):8–10, s 8; Olof Sendel "Kodaikanal, indiasvenskarnas mötesplats", *Tirupattur* 1945(1):9–10, s 9.

återhämtning.[348] Bergsorten blev med sitt svalare klimat en tillflyktsort och en plats för kroppslig återhämtning och det som lockade var ”den härliga svalkan och stillheten [som] skänkt så mången annan sjukling hälsa och krafter åter”.[349] För vila och återhämtning krävdes en fysisk förflyttning till den svala viloplats där man kunde ”njuta av den sköna, svala luften & friheten från de oftast ganska prövande patienterna”.[350] Skildringar av vila och återhämtning på Kodi visar hur platsens betydelse för den fysiska kroppsliga hälsan lyfts fram som viktig. I representationen av Kodaikanal som viloplats och hälsobringare möter en väletablerad kolonial praxis att tillbringa hetperioderna på bergsstationer runt om i Indien en svensk föreställning om naturens och klimatets inverkan på hälsan och avgörande betydelse för rekreation fått ökat inflytande. Tanken på den storslagna naturen som något äkta och oförstört, hade växt sig starkare från slutet av artonhundratalet och sågs, liksom bergen, skogen och havet, som viktiga delar av fosterlandskärleken.[351] Att resa till en annan plats för att på så sätt skapa förutsättningar för kroppslig återhämtning var en vanlig strategi under början av nittonhundratalet och även tidigare. Kurortskulturen som blomstrade under sjutton- och artonhundratalen är ett exempel på en sådan hälsostrategi och nittonhundratalets framväxt av sportstugorna ett annat uttryck för hyllningen av friluftsliv, natur och strävan bort ifrån staden.[352] Både berg och vatten fick från slutet av artonhundratalet allt större betydelse för svenskars syn på hälsa. Fjällturismen var för den framväxande medelklassen en knutpunkt, där idéer om kultur, folklighet och individualism möttes.[353] I det tidiga nittonhundratalets framväxande kritik mot stadens ohälsosamma förhållanden och en ökande industrialisering idealiserades landsbygden som alternativ. Landsbygdskulturen hämtade sin näring i en nationalromantisk sekelskiftesideologi enligt vilken national-

---

[348] Ledighetstiden på en till två månader var bland annat beroende av anställningslängd och kön. Det rörde sig om mellan fyra och åtta veckor, det högre antalet gällde för kvinnor samt för män som arbetat längre än tjugo år. I stadgarna 1921 hade längden stabiliserats till sex veckor för alla. *Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien och på Ceylon*, s 13 §8; *Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien 1921,* s 16 §52.

[349] Fredrik Kugelberg ”Två år, 1918 och 1919”, forts fr föregående nr, *MT* 1920:143–148, s 143.

[350] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-07-26, 1916-02-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-10-09, 1911-05-09 (citat), 1912-01-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[351] Pihl Atmer, s 24–26.

[352] Mansén; Pihl Atmer.

[353] Pihl Atmer, s 49–50.

karaktären skulle odlas genom sunt och hälsosamt leverne på den svenska landsbygden.[354] Bland de svenska missionärerna i Tirupattur ser man spåren av sådana tankegångar i deras vurm för sol, luft, ljus och Kodaikanals hälsobringande kyliga luft. Fysiska symptom på ohälsa tar hos dem, liksom i hemlandet, formen av insjunkna bröst och bleka kinder, men i Indien får det tropiska slättlandet överta rollen som staden hade i hemlandet. I Kugelbergs brev är det värmen som representeras som den största fienden, medan regn, kyla och vind istället ses som vägen till hälsa.

Representationer av klimatets avgörande betydelse för arbete, styrka och hälsan, är alltså återkommande i texterna. Kodaikanal blir till en livsnerv som gör arbetet uthärdligt. Det är med friska vindar, svalka och ro som sekelskiftets natursyn ekar vidare i missionstexterna flera decennier framöver. Inte bara missionsläkaren kunde bota utan också naturen på Kodaikanal, särskilt dess likhet med den svenska naturen hålls fram som läkande.

Kopplingen mellan svenskhet och kyligt klimat kan avläsas i Kugelbergs beskrivningar av Kodaikanal som en för den indiska kroppen främmande plats. Vid ett tillfälle beskrivs hur ett par indiska tjänare följer med till bergsstationen: ”Våra tjänare tycka nog, att de i år kommit till ett riktigt Niflhem, & den ene av dem har förstås redan förkylt sig.”[355] När de tillfälligt placeras i vad missionärerna har markerat ut som ett Sverige i Indien, sparkar deras textuella kroppar bakut. Kodaikanal utmålas just som ett litet Sverige och fråntas sin ”indiskhet”; att stora delar av Indien under vissa årstider också är mycket kallt kommenteras däremot inte. I svensk litteratur nittonhundratalets första decennier ser man tematiken i samband med modet att tala om folklynnen där kopplingen mellan natur och svenskhet var stark och där den svenska naturen och det svenska klimatet presenterades som speciell, olik och bättre än andra länders.[356] Associationen mellan svenskhet och kyligt klimat rymmer en månghundraårig föreställning om klimatets inverkan på karaktären och att just kyligt klimat skulle göra människor starka, hälsosamma, härdade och arbetsamma.[357] I Tirupattur-

---

[354] P Hall, s 218–220; Kerstin Thörn *En bostad för hemmet: Idéhistoriska studier i bostadsfrågan 1889–1929*, Umeå: Umeå universitet 1997, s 144–145.

[355] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-05-19, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[356] P Hall, s 251; Christer Nordlund ”Naturen och det nationella i det tidiga 1900-talets Sverigelitteratur”, i *Sekelskiftets utmaningar*, red Anna-Katrin Hatje, Stockholm: Carlsson 2002, s 74–100.

[357] Frängsmyr, s 22–26.

materialet är tanken om klimatets inverkan på kroppen tydligt närvarande, men inte kopplingen mellan klimat och karaktär. Däremot märks det som Atmer kallar sekelskiftets natursyn ”i ett nötskal”, synen på naturen som en läkare vid sidan av den medicine doktorn.[358]

Kroppar som symptom

I de analyserade texternas framträder olika representationer av kroppar. För det första märks kropparna som symboler för medicinsk praktik. I patientberättelserna används de för att formulera den egna sjukvårdens medicinska kompetens och överlägsenhet i kontrast till inhemska praktiker, och med utgångspunkt i olika patienters sjukdomshistorier kontrasterar man den egna sjukvårdens giltighet och användbarhet mot alternativa praktiker och behandlingsmetoder. För det andra representeras kropparna utifrån kategorier som levandegör berättelserna och skapar bilder för läsarna att hänga upp berättelserna på. Utseenden och klädedräkter blir visuella markörer för olika sociala grupper. Samtidigt utnyttjas kategoriseringarna som språngbräda för att formulera en kritik mot typologiseringarna och ett möjligt överskridande av gränser utifrån kristna principer om universalism och allas lika värde. Det innebär att kropparna kan representeras både som kategorier för levandegörande och för överskridande. Man tar avstamp i skillnadsskapande för att markera överskridande ambitioner, gemenskapssträvanden och viljan att formulera ett alternativ till rådande förhållanden. Slutligen formuleras, med den klimatbundna kroppen som utgångspunkt, ett stöd för den svenska närvarons tillfällighet. Det innebär att kropparna framför allt används som verktyg för att lyfta fram andra frågor. Med några undantag är det inte kropparna i sig som ges värde utan de skrivs i stället fram som symptom på eller symboler för social, religiös eller medicinsk praktik.

I många av kroppsskildringarna formuleras mål som handlar om sjukhusvårdens erbjudanden om västerländsk sjukvård, där hygien framhålls som en central aspekt, liksom att vården riktar sig till alla. Förändringsanspråken tar här utgångspunkt i individuella patienter men riktar sig mot samhälleliga strukturer och väletablerade praktiker. Idealbilderna är de patientkroppar som mottagit både kroppslig och själslig

[358] Pihl Atmer, s 51.

vård och som lämnar berättelserna som individer. Här ryms ideal och motbild ofta i en och samma berättelse, där motbilden är den av alternativa behandlingsmetoder ”misshandlade” kroppen. Helt andra motbilder finner vi i skildringar av okontrollerade kroppar. Högljuddhet, grimaser och kroppsvätskor på fel plats kritiseras kraftigt och konstruerar indirekt, och ibland uttalat, den kontrollerade, lågmälda, stillsamma och rena kroppen som ett ideal. Måttfullhet i klädedräkten är ett annat ideal som framträder i kontrast till både under- och överkläddhet, fåfänga och ett ovårdat yttre. Även den engelska modeintresserade kroppen fungerar som en sådan motbild.

Kvar i ett outtalat centrum står en hälsosam och ordningsam kropp, en kropp som håller sig ren och måttfull och som är väl anpassad till det indiska slättlandsklimatet. De biologiska faktorerna verkar inte predestinerande, snarare tillämpas kulturella och sociala kriterier på en förändringsbar kropp. Vad som däremot förstås som predestinerat, är den biologiska kroppens beroende av klimatet. Svenskarna framställs som malplacerade i Indien, ständigt motarbetade av de klimatmässiga förhållandena. Gränsdragningarna mellan ideal och motbild skiftar, ibland är det i en kristen identitet som idealen förankras, ibland i en svensk och ibland i en klass- eller bildningsgrundad identitet. I dessa skillnader finns en förhoppning om och strävan efter förändring. I andra fall är det snarare så att skillnader konstateras och accepteras, utan att fördömas. Här finner vi framför allt bordsskick, men också festkultur och klädedräkter.

Vad kan man då dra för slutsatser av dessa analyser av skiftande ideal och motbilder som framträder i representationer av kroppar? Det tydligaste resultatet av analyserna är att det inte i första hand är kroppsliga utan sociala ideal som ges betydelse i skildringar av kroppar. Det handlar om värden som placeras på kroppen men som fokuserar på det man *gör med kroppen*, på beteenden och sociala praktiker, på hur man behandlar kroppen, hur man klär den och vad man gör med sådant som kommer från kroppen eller stoppas i den (mat). Kropparna duger i sig själva, men det är vad man gör med dem som är betydelsefullt och som värderas på olika sätt. Kropparna är *behandlingsbara.* Detta har ett viktigt undantag och det är det klimatmässiga beroendet, där missionärerna för fram sina egna kroppar som icke tillhöriga i den indiska kontexten.

Hur ser det då ut med relationerna mellan människor i texterna? Skildringarna av mänskliga kroppar tar sin utgångspunkt i möten mellan människor, men det är i stort sett alltid indier som beskrivs i sina kroppar,

och framför allt när det handlar om personer som inte står skribenten nära. I de tryckta källorna syns de svenska missionärerna och de indiska medarbetarnas fysiska kroppar bara i sina yrkesroller, och då framför allt på fotografier. I källor av halvprivat karaktär, framför allt i breven, framträder missionärerna däremot i sina utmattade och sjukliga missionärskroppar, nedbrutna av ett klimat som motarbetar deras hälsa. Även svenskarnas klädsel är en intern angelägenhet och används inte för att markera tillhörighet i samma utsträckning som de indiska dräkterna.

Det är möten mellan människor som ligger till grund för skildringarna och kontaktzonen i de här texterna är främst Tirupatturs sjukhusområde och olika utomhusmiljöer, samt i några fall indiska hem. De flesta möten mellan svenskar och icke närstående indier skildrades inte som ett ömsesidigt fysiskt möte, i stället är svenskarnas närvaro retorisk, som berättarröst eller som ett betraktande öga. Gentemot läsarna hade missionärerna tolkningsföreträdet och det är deras kroppar som framstår som outtalad norm. Men däremot är det inte deras kroppar som framträder såsom idealet i ett indiskt sammanhang, utan en till indiska förhållanden anpassad kropp på vilken kulturella och sociala beteenden kan appliceras. Idealbilden är i stället den efter svenskt och kristet ideal utformade indiska sjuksköterskekroppen. Missionärerna själva tar plats i de tryckta källorna främst som regissörer, lite utanför bilden där de med sina pennor anför skådespelet för hemmapubliken.

I de texter som skildrar de svenska kropparna, främst i Kugelbergs sjukdomsberättelser, är däremot både betraktaren och den betraktade närvarande och inkluderas i ett gemensamt Vi. I dessa representationer av missionärernas egna, dolda, kroppar sammanstrålar framställningar av kroppen med arbete, egenskaper och det rumsliga. Platsen Kodaikanal framställs som en vilopunkt, ett Sverige i Indien, och dess roll som metafor för hemlandet ger anledning att återvända dit i nästa kapitel som handlar om missionstexternas representationer av hemmet.

HEMMET SOM MÄNSKLIGT RUM

Ljuvliga hem mellan höjderna blå,
avskedet nalkas, och tid är att gå
åter till kampen därnere.
Ljuvliga hem mellan höjderna blå,
svalka och ensamhet bjuder du på,
öppnar din famn för de stora och små
barnen allt flere och flere.[359]

I det föregående kapitlet stod det klart vilken betydelse bergsstaden Kodaikanal hade för missionärernas framställningar av hälsa och vila. Genom att besöka Kodaikanal under hettiden kunde ordningen återställas och balans uppbringas. Svalkan och bergsklimatet förknippas med det svenska och i representationerna av Kodaikanal är likheten till hemlandets klimat betydelsefull. Kodaikanal beskrivs som ett *hem,* men det är bara en av flera representationer av hem som figurerar i missionstexterna från Tirupattur, och de är alla viktiga kanaler för att uttrycka värderingar och ideal.

Hemmet är ett betydelsebärande begrepp med starka kopplingar till föreställningar och ideal om hur man bör och ska leva. Det kan representeras som en fysisk plats där man lever, som en plats som tillhör familjen, men också en större grupp eller gemenskap. "'Hem'", skriver Nils Edling i sin bok *Det fosterländska hemmet* (1996) "har att göra med 'bofasthet', 'identitet' och 'ursprung'".[360] Både hemmet och familjen har använts som metaforer i

[359] Jenny Petersson 1921-11-18, i *Suecias Krönike-Bok*, s 23, "Krönikeböckerna", SKMA, SKAU.
[360] Nils Edling *Det fosterländska hemmet: Egnahemspolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900*, Stockholm: Carlsson bokförlag 1996, s 25.

nationalistisk retorik, med avseende på kön, ras och religion.[361] De olika betydelser som lagts och fortsätter att läggas i begreppet ”hem” är skiftande och kontextbundna, med Antoinette Burtons ord, ”home is neither a stationary place nor a self-evident trope”.[362] I det kommande kapitlet fokuserar analysen på hur man framställer och representerar hemmet i missionärsberättelser från Tirupattur och diskuterar representationerna i relation till samtidens diskussioner kring vad ett hem var och skulle vara. Det inledande citatet talar om hemmet som geografisk plats, men det är bara en av de många, om än sammantvinnade, betydelser som läggs i begreppet.

Hemmet som fysiskt rum och handling

I texterna från Tirupattur berättar missionärerna ibland om hembesök hos indiska familjer. Det finns här anledning att återvända till Spurrs trop *surveillance* och den västerländska blicken. Utöver landskap och kroppar, ser Spurr att den koloniala blicken gärna betraktar och beskriver interiörer. Inträngandet i den Andres fysiska rumslighet är, enligt Spurr, ett sätt att på nära håll konfrontera den Andres kultur, samtidigt som man med betraktarens privilegium själv kan styra berättelsens innehåll.

> The eye remains mobile and selective, constantly filtering the visible for the *sign*, for those gestures and objects that, when transformed into the verbal or photographic image, can alone have meaning for a Western audience by entering a familiar web of signification. The journalist is literally on the lookout for scenes that carry an already established *interest* for a Western audience, thus investing perception itself with the mediating power of cultural difference.[363]

I betraktelser från indiska hem konstruerar missionärerna bilder utifrån sina egna och den förväntade läsarens föreställningar och förväntningar.

---

[361] Se exempelvis Mary Hanock ”Gendering the Modern: Women and Home Science in British India”, i *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*, red Antoinette Burton, London & New York: Routledge 1999, s 149, 153; Patricia Hill Collins ”It's All in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation”, i *Decentering the Centre: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, red Uma Narayan & Sandra Harding, Bloomington: Indiana University Press 2000.

[362] Antoinette Burton ”House/Daughter/Nation: Interiority, Architecture, and Historical Imagination in Janaki Majumdar's Family History”, i *The Journal of Asian Studies*, 1997 56(4):921–945, s 922.

[363] Spurr, s 19–21, citat 21. Kursiv i original.

Representationerna av indiska hem tar sig olika uttryck. I berättelser som beskriver dessa hem som fysiska rum urskiljer jag framför allt tre bilder, för det första de smutsiga och fattiga hemmen, för det andra de välbärgade hemmen och för det tredje de indiska modellhemmen.

Hus och hem

I föregående kapitel diskuterade jag förlossningsberättelser och hur indiska kvinnor ofta tar plats i berättelserna genom skildringar av läkare och sköterskors hembesök. I en text av Elsa von Sydow beskriver hon ankomsten till en byförlossning som en väg från ljus till mörker: ”Man går genom den ljusa verandan, genom nästa skumma rum till det allra mörkaste utan några fönster alls.”[364] Även vid andra slags hembesök är patientens position i det mörkaste hörnet centralt i berättelsen. I de fattiga hemmens interiörer är det smutsen och mörkret som får störst betydelse.[365] Exemplen på de fattiga byhemmen hör till den första kategorin av missionstexternas hem-representationer och i dem framstår det indiska hemmet främst som mörkt, smutsigt och instängt. Man talar inte i termer av hem, utan snarare hus eller rum.

Kerstin Wilckes berättelser om besök i indiska hem, som liksom von Sydows härstammar från tjugotalet, ger exempel på den andra sortens hembeskrivningar, de från välbeställda hem. 1923, nyligen anländ till Indien, åkte Wilcke på sitt första förlossningsbesök till Duraisingam Raja av Sivaganga, vän till doktor Kugelberg och även en generös donator till sjukhuset, och dennes hustru som väntade barn. Erinrande sig sin ankomst till palatset på natten skriver hon: ”Jag vet knappast hur jag skall beskrifva detta hus; hem kan man ju ej kalla det. Det verkade vid första påseende som något sorts möbelmagasin. Möblerna stodo nämligen tillsynes utan någon sorts ordning eller mening.”[366] Wilcke beskriver rummet hon blivit tilldelad som en ”matsal”, där ”ingen gjorde något för att ordna för mig”. Istället var det på hennes eget initiativ som ett hemlikt rum skapades. Med hjälp av ”en säng och några stolar och en madrass & en kudde” blev rummet ”plötsligt förvandlad till ett riktigt bra sofrum”.[367] Wilcke skriver att detta var ett *hus*,

[364] Elsa von Sydow ”Från sjuksystrarnas arbete”, s 35.
[365] Jfr not 162.
[366] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU; se även Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58.
[367] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU.

inget *hem*. Här finns, till skillnad från exemplen ovan, de materiella förutsättningarna för att skapa ett gott hem, men något annat saknas. Med hjälp av två komponenter markerar hon i berättelsen vad hon anser krävas i ett hem. För det första hänvisar hon till den rumsliga ordningen. Möbleringen saknar för Wilcke ”mening” och därmed också hemkänsla och blir i hennes ögon ett lagerutrymme. För det andra tar hennes text upp den sociala interaktionen. Hon framhåller bristen på mottagande och hjälp att känna sig hemmastadd, det är istället hon själv som tillskrivs initiativet för att skapa ett hemlikt rum. Det furstliga hemmet konstrueras som en främmande plats där det är Wilcke själv som med små medel förändrar huset till hem och ger möblerna mening. Mötet blir ett möte på hennes villkor där hon applicerar sina egna hemkriterier på det rumsliga sammanhanget utan att reflektera kring den mening som människorna hon möter investerat i dem.

Vid ett annat tillfälle berättar Wilcke om ett sammanträffande hon haft med en bramin på ett tåg där hon blivit hembjuden till familjen i fråga. Detta är ett exempel på den tredje kategorin, det goda hemmet, det som används för att indikera att förändring är möjlig och som också markerar en gräns mot andra hem genom att framhållas som ovanliga. Hon skriver att detta var den första gången hon besökt något som kunde kallas ett indiskt hem, och att det i Indien inte fanns någon förståelse för hemmet som koncept: ”De hade ett verkligt trefligt hem, det första verkliga hem jag sett i Indien. Eljest säger några att indierna ha inga hem endast hus.”[368] Braminen representeras som ett undantag och liknar de exempel på kristna hem som förekommer, till exempel i ett brev, där Eva Kugelberg skriver om den nyutexaminerade läkaren Arokiam Peter att han ”har det så rart i sitt lilla hem, ordnat med riktig smak och så ordentligt.”[369] I ett senare brev beskrivs det igen: ”Deras lilla hem är så trevligt, ganska olikt de flästa indiska hem, som mäst bestå av några smutsiga väggar & några få trasiga möbler.”[370] Ytterligare ett undantag finns i Märtha Ysanders beskrivning av trädgårdsmästarens pyntade förstukvist:

---

[368] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1926-03-14, Indien arkiv, SKAU.
[369] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1929-07-22, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[370] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1929-10-20, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

> Jag tänker t. ex. på, när jag om morgnarna går över till tjänarefamiljernas bostäder och förbi kockhustruns skräpiga förstukvist kommer fram till trädgårdsmannens bostad, så slående kontrasten är. Den familjen är av god kast, kanske det avgör mycket härvidlag, men den befinner sig dock i minst lika trånga ekonomiska förhållanden som kockens. Och ändå är det alltid så pyntat och rent framför deras hus. Både mannen och hustrun, framför allt kanske hon, ha en ambition och en idoghet, som är ganska ovanlig.[371]

Precis som hos trädgårdsmästarfamiljen poängteras braminfamiljens kasttillhörighet, de är högkastiga. Deras hem, även om inte termen hem används, får ett erkännande som gott. När till exempel bibelkvinnorna i Tirupattur 1912 får en egen bostad, beskriver Fredrik Kugelberg denna som ett ”trefligt hus, som de äro angelägna att hålla fint och putsadt”.[372] När sjuksköterskornas hem invigs knappt tjugo år senare är husets trevliga, praktiska och vackra karaktär han lovordar.[373] Även i dessa fall är det det putsade yttre som förtjänar beröm.

Föreställningen att européer levde i hem medan indier levde i hus, är därmed inte entydig. Snarare kan man se att det finns olika sätt att kategorisera indiska och svenska bostäder på, där kristna, högkastiga eller bildade indiska hem kunde placeras närmare de europeiska hemmen, även om de fortfarande, som i exemplet ovan, kallas ”hus”. Representationer av ett gott hem grundar sig inte bara i föreställningar om kulturella skillnader baserade på etnicitet eller religion utan handlar också om klass och bildning.

Dessa representationer lutar sig mot några av tidens svenska hemideal. Kerstin Thörn visar på betydelsen man inom den filantropiska rörelsen lade vid den goda bostaden och det goda hemmet i Sverige och att man inom den svenska egnahemspolitiken följde i samma spår.[374] Något mer än en byggnad krävdes för att en plats skulle kallas ett hem. Ellen Key, som var en inflytelserik opinionsbildare i hemfrågan, skrev exempelvis om vikten att skapa vackra, bekväma och hygieniska svenska hem.[375] Debatten som rörde det goda hemmet utgick ifrån ideal baserade på klasstillhörighet, de var formade i en borgerlig miljö och präglades därför av en borgerlig syn på hemlivet kombinerat med strävanden att stärka det ”svenska”. I kontrast till

---

[371] Ysander & Ysander, s 50–51.
[372] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1912:272–276, s 276.
[373] Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–115, s 115.
[374] Thörn, s 131.
[375] Ellen Key *Folkbildningsarbetet särskildt med hänsyn till skönhetssinnets odling: en återblick och några framtidsönskningar*, Uppsala: Appelbergs 1906.

det borgerliga ordnade, rena och trygga hemmet stod stadslivet med sina trånga och smutsiga gator och arbetarbostäder.[376] Distinktionen mellan hus och hem var enligt Witold Rybczynski betydelsefull redan på sextonhundratalet, till följd av en förändrad inställning till familjelivet som avskiljt.[377] Denna åtskillnad är uttalad även hos Key och den med henne samtida hemideologen Carl Larsson. För dem kunde en lägenhet i staden aldrig kallas ett hem, ett hem skulle ligga på landsbygden, något som för dem innebar självständighet, frihet och kontakt med naturen. Men samtidigt var det en idealiserad landsbygdstillvaro de förordade, själva levde de i medelklasshem där jordbruksarbetet sköttes av andra. Keys och Larssons retorik skiljer sig från missionstexternas, men de enas kring betydelsen av att ha något som kallades hem och att vissa karaktäristika krävdes för att det skulle kallas ett hem. Idén om det sunda svenska hemmet inbegrep både familjeideal och hälsosamt liv och arbete på landet, vilket också till viss del syns i missionstexternas berättelser från indiska hem.[378] I exemplen från byhemmen ovan blir det tydligt att hälsosamma levnadsförhållanden, med renlighet, luft och ljus i fokus, lyfts även fram som betydelsefulla för ett gott hem, men att den rumsliga ordningen är viktig även på andra sätt. Hur man ordnar hemmet rumsligt kopplas dessutom samman med inredning och inredande. Även handlingen spelar en avgörande roll. De olika skildringarna fokuserar på hur uppvisning och mottagandet var centrala i representationen av hemmet. Hemmet är också en könad plats, en rum för kvinnlig handling.

Hemmet som handling – ett rum för kvinnan

Representationerna av hemmet som bostad byggs upp kring det fysiska rummet och handlingen. Ett gott hem kräver enligt dem trevnad och för trevnaden skulle kvinnan svara. Skapandet av ett hem är något som tillskrivs husmodern. I den lutherska kallelseideologin och borgerlig genusförståelse gavs kvinnan ett huvudansvar för hemmet, och det präglar även missionärernas sätt att skriva om hemmet. Fredrik Kugelberg uttrycker det,

---

[376] Roddy Nilsson *Kontroll, makt och omsorg: Sociala problem och socialpolitik i Sverige 1780–1940*, Lund: Studentlitteratur 2003, s 248; Edling, s 297–301.
[377] Witold Rybczynski *Hemmet: Boende och trivsel sett i historiens ljus*, Stockholm: Bonniers 1988, s 69–72; se även Patrik Åker *Vår bostad i folkhemmet*, Nora: Nya Doxa 1998, s 34–35; Stefan Alenius ”Bomben i hjärtat”, i *Hem*, red Carl Heideken, Stockholm: Stockholms stadsmuseum 1994, s 99.
[378] Edling, s 26, 301, 313–314.

apropå sin hustrus omsorger vid inflyttningen i det provisoriska sjukhuset i Patukota några år före Tirupattursjukhusets grundande, på följande sätt: ”Eva har haft ett styft göra med uppackning & har nu ordnadt allt så särdeles trefligt på alla sätt, att jag som totalomdöme kan säga, att så komfortabelt som nu ha vi aldrig bott förut. Att en god bostad i detta landet spelar en mycket viktig roll, det förstår hvar & en som sett aldrig så litet af Indien.”[379] Representationen av hemmet som ett kvinnligt rum och huvudansvar märks både i missionärernas berättelser om sina egna hem och i berättelser om indiska kvinnors utrymme i deras hem.

I en jämförelse av svenska kvinnliga missionärer i Sydafrika från olika missionsorganisationer runt förra sekelskiftet visar Karin Sarja hur SKM var en organisation med en borgerligt förankrad luthersk kvinnosyn, något som diskussionen kring hem i föregående avsnitt också talar för. Missionens kvinnor, både ogifta och gifta, verkade inom ramarna för vad som förväntades av en borgerlig kvinna. Husmoderskapet och moderskapet stod i centrum och det var som missionärshustrur, lärarinnor, diakonissor, sjuksköterskor eller barnhemsföreståndare som kvinnorna inom SKM arbetade – alla yrken eller sysselsättningar som rymdes inom en utvidgad privatsfär. Alla dessa fanns också representerade i Tirupattur. Sarja menar att kvinnor inom SKM reagerade mot manlig överordning i praktiken, när den inkräktade på deras arbete, snarare än ideologiskt, och att de fogade sig i den etablerade lutherska kvinnosynen. Hos SKM var lutherska borgerliga ideal om kvinnan som hemmavarande husmor rådande, medan det hos anhängarna till väckelserörelserna inte fanns samma ekonomiska utrymme för sådana värderingar.[380] Samtidigt förväntades SKM:s missionärshustrur

---

[379] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1906-04-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[380] Sarja *”Ännu en syster till Afrika”*, s 55, 109–111, 138–139. Kvinnors betydelse för och roller inom nordiska protestantiska missioner har de senaste åren diskuterats flitigt, bland annat i antologin *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, där texter av nordiska forskare undersöker kvinnliga missionsarbetares erfarenheter och handlingsutrymme liksom relationerna mellan kvinnoroll och yrkesliv. Internationellt finns ett stort forskningsläge som behandlar just kvinnliga missionärer i kristen mission med avseende på domesticitet, professionalism och kön. Rhonda Anne Semple *Missionary Women: Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission,* Woodbridge & Rochester: The Boydell Press 2003; *Women and Missions: Past and Present Anthropolgoica and Historical Perceptions*, red Fiona Bowie, Deborah Kirkwood & Shirley Ardener, Providence & Oxford: Berg 1993; *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, red Nupur Chaudhuri & Margeret Strobel, Bloomington: Indiana University Press 1992. Även tidigare refererade Ruth Compton Brouwers *Modern Women Modernizing Men* och Dana Lee Roberts *American Women in Mission* kan nämnas här, liksom Erik Sidenvalls diskussioner av manlighet och

också ta aktiv del i missionsarbetet, vilket innebär att arbete och hemideal krockade. För de ogifta kvinnorna i SKM är hushållet inte något man skriver om. Antingen skapade flera ensamstående kvinnor ett gemensamt hushåll, eller så hölls de i mat av något av de gifta missionärsparen. Hemmets omsorger är framför allt en intern angelägenhet, paret Kugelberg skriver främst om sådant i brev. Bland de tryckta källorna är det i första hand Märtha Ysander som låter det egna hemmet ta någon plats, och till skillnad från de övriga skriver hon aktivt in sig där.[381]

När missionsarbete och hushållsarbete ställs mot varandra ser man hur det skapas friktion. Å ena sidan fanns ett husmodersideal att förhålla sig till, å andra sidan ett missionsarbete som riktade sig mot andra, utanför familj och hem, och som var missionskallets och uppgiftens kärna. Husmoderns omsorger för hemmet fick däremot inte ta överhanden och därmed ta för stort utrymme från arbetet. Att få ägna hemmet uppmärksamhet och att ägna tid åt att skapa hemkänsla genom ”estetisk boinredning” framställs av Fredrik Kugelberg vid ankomsten till Tirupattur som ett privilegium snarare än en plikt.[382] Även Märtha Ysander jämför sig med andra missionärsfamiljer när hon berättar om missionärshemmet: ”Jag har en stor beundran för de missionärsfamiljer, där både man och hustru kunna se bort från detta och avstå från alla anspråk på hemmets trevnad. Men det är inte alla, som har den gåvan.”[383] Detta skriver hon dock strax efter att hon utmålat missionshustruns ”främsta missionsuppgift” i ”den, som hon har i hemmets inre värld, den som ligger i att först och sist vara trogen sin kallelse som maka och mor”. Ett hem skulle ”vara den trygga tillflyktsorten för kroppslig vila, men också det stilla centrum för andlig kraftförnyelse”.[384] Vad dessa båda uttalanden har gemensamt, är att de skapar ett avstånd mellan skribenten själv som hemtrevnadsskapande husmoder och andra missionärsfamiljer som frivilligt eller ofrivilligt avstår ifrån en sådan hemkänsla. När Märtha Ysander å ena sidan beskriver hemmet som sin kallelse, och å andra sidan förklarar sig avundsjuk på dem som förmår sätta detta åt sidan kan det framstå som paradoxalt. Det visar på den ambivalens som ryms i missionsberättelsernas dubbla kvinnoideal – husmodern och den

---

mission. Brouwer, Robert, Sidenvall.

[381] Ysander & Ysander, s 50–59.

[382] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-07-18, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[383] Ysander & Ysander, s 56.

[384] Ysander & Ysander, s 56.

yrkesarbetande kvinnan – där kvinnorna inte alltid förväntades sätta hemmet i första rummet och där olika skribenter kunde uttrycka sig olika inom ramarna för samma missionsprojekt.

Mörker, smuts och domestic degeneracy

I kontrast till de husmodersstyrda missionärshemmen står representationer av indiska hem, där de brister som påtalas också får som konsekvens att kvinnornas sätt att uppfylla sin roll i hushållet underkänns. Där lyfts avsaknad av omtanke, både om det fysiska rummet och om organisationen av hemlivet, fram liksom ett bristande intresse för att hålla hemmet rent och ordningsamt. Mörker och smuts används som markörer för degeneration. När Märtha Ysander beskriver sina intryck av medarbetarnas bostäder, citerat i tidigare stycke, gör hon en tydlig differentiering mellan smuts och renlighet samtidigt som hon associerar utseendet med intresse och ambition.[385] Anne McClintock använder termen *domestic degeneracy* för den koloniala bilden av en domesticitet som inte uppfyller borgerliga hushållningsideal och som riktar sig mot grupper där ”skin colour as a marker of power was imprecise or inadequate”, vilket var fallet med till exempel irländare, prostituerade och arbetarklass.[386] Missionärernas representationer av mörka och smutsiga hus kan också läsas som exempel på hushållsdegeneration genom att de inte enkelt följer de föreställningar som fanns om rasskillnader, utan även är klassberoende. Vissa indiska hem duger, andra inte. Någonting hos kockens familj gör dem till ett föredöme, och Ysander förklarar detta delvis med hänvisning till deras sociala bakgrund som högkastiga. Missionsretoriken från Tirupattur påminner om den som var rådande i inre mission och räddningsarbete bland prostituerade och arbetarklass i Sverige i början av seklet.[387] Och fortfarande på trettiotalet i den uppmärksammade radioserien och efterföljande boken *Lort-Sverige* finner man samma bestörtning över förhållanden i fattiga hem och strävan efter ljus, renlighet och hygien.[388]

Hygiendiskursen har varit betydelsefull i Sverige från sent artonhundratal. Kroppsligt, mentalt och socialt välmående sågs som

[385] Ysander & Ysander, s 50–51, jfr not 371.
[386] McClintock, s 53.
[387] Se exempelvis Jansdotter, s 149–154.
[388] Ludvig Nordström *Lort-Sverige*, Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag 1938, http://runeberg.org/lortsvrg/ (2009-08-05); Nilsson, s 279–280.

beroende av hygien och renlighet och med deras hjälp skulle man bekämpa sjukdomar men också skapa ett ansvarsfullt och stabilt samhälle bestående av personer med goda inre kvaliteter. Detta färgade av sig på hemideologin, hus som uppfyllde renlighetskriterier ansågs också vackra.[389] Vikten av vitkalkade väggar, ljusa och välventilerade rum, högt i tak och lättunderhållna rum underströks av filantroper i Sverige liksom av missionärerna i Tirupattur.[390] I kontrast till beskrivningarna av de fattiga, mörka och smutsiga hemmen framhåller man inte bara det jag valt att kalla indiska modellhem, utan också de olika byggnaderna på missionsområdet, till vilka man kunde räkna olika sjukhusbyggnader, missionärsbostäder, elevhem och bostäder till de anställda. Detta märks också på de olika bilder som publicerats i framför allt *MT*. Ett stort antal av dem visar just sjukhusbyggnadernas vita fasader.

”Det är precis som att vara hemma”: missionärssjukhusets rum

I en artikel med namnet ”Det är precis som att vara hemma”, berättar Ragnhild Eriksson om en tjänare som beskriver sjukhuset just så. ”Sjukhuset”, skriver hon, ”är för dem som ett gott, kärleksfullt, kristet hem, inte en anstalt.”[391] Hon framhåller att vänlighet och kärleksfullhet, tålamod och omsorg i personalens bemötande får patienterna att känna sig som hemma. Här gör sig Eriksson till tolk, inte bara för den tjänare hon citerar, utan också för ”dem”, en obestämd grupp indier som besöker sjukhuset. Hon överför därmed sina egna hemideal på dem och skriver fram det goda hemmets idealitet som något allmängiltigt. Men hon gör det i dialog, inte med den indier hon talar för utan med svenska läsare och utesluter därmed den Andre ur samtalet. Samtidigt, och trots den uppenbara maktförskjutningen i författarens tolkningsföreträde, förankrar den Andres röst uttalandet i en kontaktzon där Eriksson var närvarande och som inför läsaren förser texten med legitimitet.

Det som i Erikssons skildring gör sjukhuset till något särskilt är *bemötandet*. Hemmet representeras inte bara som ett rum utan också som en handling, hemmet är något som *görs*. Även byggnaderna och olika yttre

---

[389] Thörn, s 130–131, 143, 146, 149.

[390] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1906-04-03, 1909-06-28, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, forts fr föregående nr, *MT* 1920:143–148, s 147; Kerstin Wilcke ”Invigningen av ’Gosha-warden’ i Tirupatur”, *MT* 1922:299–303, s 300; Thörn, s 149.

[391] Ragnhild Eriksson ”’Det är precis som att vara hemma’”, *MT* 1940:37–40, s 37.

förhållanden medverkar till det hemlika intrycket. I en översikt från 1928 över sjukhusets utveckling påtalar Fredrik Ysander vikten av att sjukhuset ska kunna erbjuda ett hem för utsatta kvinnor.[392] De vita sjukhusbyggnadernas hemlikhet påtalas även i en artikel av Olof Sendel från 1938, då han tillsammans med sin hustru återvänt från en Sverige-vistelse: ”Denna lilla vita stad i djungeln utanför staden Tirupattur ger besökaren ett intryck och känsla av hemtrevnad och sträcker liksom en välkomnande hand emot främlingen redan då han träder in genom de första grindarna.”[393]

Sjukhusets rumslighet syns framför allt i beskrivningarna av nybyggnader och renoveringar. När en ny operationssal var färdigställd skriver Fredrik Kugelberg i *MT* 1920 att detta ”rymliga, svala och ljusa” rum gjorde stor skillnad jämfört med ”det lilla, kvava rum” man tidigare arbetat i.[394] Om nästa tillbyggnad, den så kallade ”Gosha-ward”, skriver Wilcke att den var ”en stor luftig, vit byggnad i indisk stil. […] Inredningen är helt och hållet i vitt.”[395] Byggnaden, som bekostats av Duraisingam Raja av Sivaganga, var avsedd för kvinnor i avskildhet som ville besöka sjukhuset. Återigen ställs det rymliga, luftiga och ljusa i centrum.

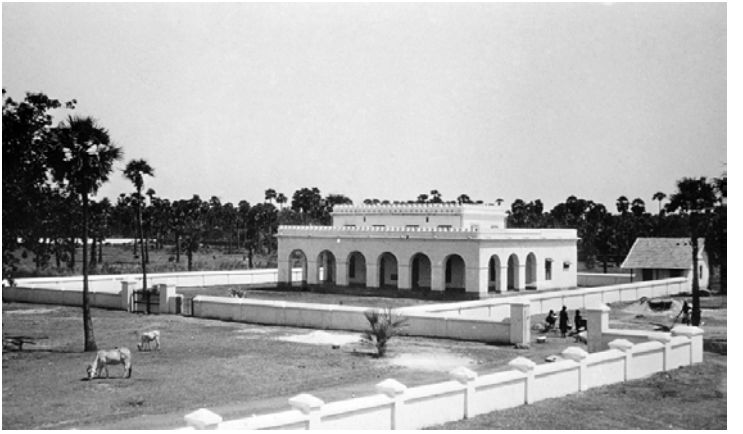


BILD 11.”Gosha-ward” (SKAU).

[392] Fredrik Ysander ”Ännu en milsten”, *MT* 1928:201–209, s 208.
[393] Olof Sendel ”Åter i Tirupattur”, *MT* 1938:41–43, s 41.
[394] Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, forts fr föregående nr, *MT* 1920:143–148, s 147.
[395] Kerstin Wilcke ”Invigningen av ’Gosha-warden’ i Tirupatur”, *MT* 1922:299–303, s 300.

När den gamla operationssalen renoverats 1939, har fokus förflyttats från rymd och ljus till modern utrustning. Visserligen kommenterar Sendel hettan och det bristande utrymmet i det rum som användes som provisorisk operationssal under renoveringen, men det är den tekniska uppdateringen som står i fokus.[396] Samtidigt har, i och med att operationssalens tekniska utrustning betonas starkare, fokus förskjutits från sjukhuset som hemlikt rum mot sjukhuset som professionellt rum. Det ligger nära till hands att söka en kronologisk förklaring till denna förändring, och i sin översikt över läkarmissionens utveckling poängterar David Hardiman hur ökad medicinsk intervention från kolonialstaterna i kombination med en sekularisering inom läkarmissionerna, ledde till en förskjutning i fokus från tro till teknifiering.[397] Samtidigt kan man i Ragnhild Erikssons artikulering av sjukhusets hemlikhet som diskuteras ovan konstatera att det skrevs ett år senare än Sendels artikel, 1940. Hardiman försöker genom generella antaganden beskriva en global utveckling, och han talar inte heller om sjukhuset som rum, men Eriksson och Sendels artiklar visar på en diskursiv ambivalens i relation till Hardimans tes. I överlappningen mellan representationer av sjukhuset som ett professionellt rum och som ett hemlikt rum möts samtidens hemdiskurs och professionaliseringsdiskurs. Det ger en indikation om den förändring Hardiman talar om, samtidigt som det visar på hur förändring sällan sker genom ett brott utan just genom diskursiva överlappningar och ambivalenser.

Att man trycker på att byggnaden var i ”indisk stil” är också betydelsefullt. Representationer av bostadshusens arkitektur och stil handlar framför allt om två saker. Å ena sidan ansluter de sig till ett kolonialarkitektoniskt förhållningssätt där en viss byggnadsstil förordades bland européer bosatta i det koloniala Indien.[398] Det var också på denna privatavdelning som europeiska patienter i fortsättningen huserades. Fokus på kolonialarkitekturen går igen i missionärsbungalowernas arkitektur. Märtha Ysander skriver:

---

[396] Olof Sendel ”Från sjukhuset i Tirupattur”, *MT* 1939:73–75, s 74.
[397] Hardiman ”Introduction”, s 21.
[398] Se exempelvis Metcalf, s 51; Mary A Procida *Married to the Empire: Gender, Politics and Imperialism in India, 1883–1947*, Manchester & New York: Manchester University Press 2002, s 63–65.

> Sovrummen i vår bostad ligga, som i de flesta europeiska hem i Sydindien, i övervåningen, för att den svalare nattluften bättre skall spola igenom, och för att man skall få känna sig fredad för närgångna blickar. I den undre våningen ha vi vardagsrum och matrum samt gästrum och min mans arbetsrum. Tambur finns inte, men en stor veranda löper runt större delen av huset och stänger ute solen från fönstren. Ingen solstråle får på några villkor slippa in i rummen.[399]

Trots att det var en säregen byggnadsstil som gick igen bland många europeiska byggnader i Indien, och säkerligen även var en statusmarkör, är det främst klimatanpassningen som lyfts fram i beskrivningen. Å andra sidan anspelar beskrivningen av den nya privatavdelningen på en strävan att anpassa sig till indiska förhållanden snarare än att pådyvla en ”främmande” byggnadsstil. Det framgår till exempel i Ellen Björlingssons redogörelse från invigningen av det nya hemmet för indiska kvinnliga sköterskeelever 1929, där hon poängterar hur gott intryck den indiska byggnadsstilen gjorde på alla närvarande.[400] Även kyrkorummet framhålls som exempel på hur kristendomen aktivt ska anpassas till ett indiskt sammanhang.[401]

Framställningarna av det rumsliga i sjukhusets byggnader ansluter till samma slags ideal som i föregående avsnitt: renlighet, ordning, ljus och vithet.[402] Men åtskillnaden mellan rumslighet och handling är inte alltid skarp. Helena Eriksson berättar att en hemvändande patient sagt om sjukhuset att ”allting var så rent där, t. o. m. talet var rent”.[403] Att detta med renheten var betydelsebärande märks av att samma citat återfinns nästan ordagrannt i Fredrik Ysanders bok från 1951. Där var det i stället en ”bygumma” som vid sin sjuka flickas säng ”strök med oviga händer över det vita lakanet: ’Så rent här är. Allting är så rent… t. o. m. talet är rent!’”[404] Sjukhusbyggnadens renhet kopplas till det bemötande man fick, och i

---

[399] Ysander & Ysander, s 45.
[400] Ellen Björlingsson ”Elev och sjuksköterskehemmet i Tirupatur”, *MT* 1930:43–46, s 46.
[401] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur. När vi började igen”, *MT* 1916:120–125, s 121; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-12-25, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[402] Se till exempel Fredrik Ysander ”Vid ett silverjubileum”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB, s 8; Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919” (fortsättning) 1920:143–148, s 147; Fredrik Ysander ”Ännu en milsten”, *MT* 1928:201–209. I den sistnämnda är det dock värt att notera att författaren, i en redogörelse som nästan enbart handlar om sjukhusets byggnader, lägger mycket lite vikt vid just renhet, vithet och ljus.
[403] Helena Eriksson ”Tirupattur”, *MT* 1938:248–251, s 250.
[404] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 135.

framställningen flätas handling och rum samman till en av varandra beroende enhet. På så vis blir renheten och hygiendiskursen en samlande länk mellan rumslighet, kroppslighet och handling, och även något som löper som en röd tråd genom delanalyserna.

I samband med tal om sjukhuset som rum tydliggörs ett sammanhang där den indiska bostaden framställs i termer av ett hem. Här saknar polariseringen mellan det goda hemmet och dess motbild betydelse, det är i stället sjukhuset som rum som kontrasteras mot det indiska hemmet. Den vikt patienter och anhöriga la vid hemmet kommenteras gärna i samband med patienternas sjukhusvistelse, särskilt när det handlar om operationer med oviss utgång. Enligt de svenska missionärerna var det vanligt att patienter, där sjukdomsförloppets utgång uppfattades som osäker, fördes hem av sina anhöriga, eftersom man lade stor vikt vid att dö i hemmet. När det gällde operation med oviss utgång kunde anhöriga ställa sig tveksamma eller avvisande till dess genomförandet och föredrog att föra hem patienten. Fredrik Ysander skriver: ”Om vi sväva på målet och ge ovissa utsikter, så blir patienten i 9 fall av 10 åter hemförd till sin by, även om sjukhusvården, eventuellt en operation, var hans enda möjlighet att komma igenom. Hellre en säker död i hemmet än den minsta risk för en sådan olycka borta från hemby och anförvanter.”[405] Här ser man hur den starka betydelse som läggs i hemmet avfärdas som irrationell medan sjukhuset som professionellt rum används som norm.

Ysander skriver i en senare bok: ”Om man tänker på det indiska folkets psyke och mentalitet, som väl inte kan ha helt förändrats, även under seklers förlopp, så kan man knappast tänka sig något mera oindiskt än ett sjukhus fjärran från hemmet.”[406] Och, tillägger han, inte ens i Sverige var sjukhusen särskilt populära tidigare. ”Lägg därtill indiernas för oss nästan ofattbart starka förankring i hemmiljön, och vi skall lätt förstå, att bortförandet från hemmet till en offentlig anstalt just vid sjukdom måste kännas som motsatsen till barmhärtighet.”[407] Legitimeringen av sjukhusets existens formuleras här som en kamp mot indiska föreställningar kring hemmet. Den retorik som lyfter fram sjukhuset som ett hemlikt rum bär spår av en anpassning till sin indiska kontext där man konkurrerar med indiska hemideologier om tolkningsföreträdet. När Ysander lyfter fram fattiga

[405] Ysander & Ysander, s 7.
[406] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 113.
[407] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 113.

indiers behov av sjukhusets förmåga att erbjuda omsorg och hemlikhet visar det på en skillnad gentemot tidigare exempel.[408] I kontrast till tidigare analyserade beskrivningar från indiska bostäder som fokuserar på avsaknaden av ett hem, framställs hem här tvärt som i högsta grad närvarande – inte som fysiska rum, men som symboliska. Indiska hem existerar och sjukhuset konkurrerar med dem om utrymmet. För fattiga indier skrivs sjukhuset fram som något som är bättre än det de redan har, men gentemot andra positionerar man sig i stället som ett professionellt rum, där man genom dess hemlikhet vill framstå som ett legitimt alternativ till det privata hemmet. Samtidigt fungerar det irrationella beteendet som ett argument i texten som ju riktar sig till svenska läsare med vilka missionärerna delar tolkningsramar rörande både hemmet och sjukhusets professionella legitimitet.

Hemmet som rum för tillhörighet och gemenskap

Hemmet, kvinnan och nationen

I kapitel tre diskuterade jag hur vissa grupper av indiska kvinnor utifrån sin klädedräkt skrevs fram som utom räckhåll, som fragmentariska och dolda. Liksom den döljande klädedräkten, har den kvinnliga delen av det indiska hushållet, *zenanan*, fått spela en viktig roll i skildringar av indiska kvinnor som avskärmade och svårtillgängliga för västerländska utbildnings- och evangeliseringsprojekts representanter. Representationer av döljande klädsel och indiska *goshakvinnor* och kvinnor i *purdah* i zenanan visar stora likheter med andra skildringar med fokus på den främmande kvinnans klädsel och bostad.[409]

När Reina Lewis i *Gendering Orientalism* talar om *harem*, poängterar hon begreppets diskursiva dubbeltydighet. Hon beskriver det som ”a set of ideas that had an iconic status in the West at the same time as the word harem also designates the actual (and varied) living arrangements of women in Islamic households.”[410] Vidgar man betydelsen i ”harem” och ”Islamic” fångar Lewis citat väl upp de användningar av zenanan som förekommer bland missionärer i Indien. Zenanan var en viktig plats för missionsarbetet,

[408] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 113.
[409] Både *gosha* och *purda* avser kvinnor i avskiljdhet.
[410] Lewis, s 128.

bibelkvinnornas verksamhet gick delvis ut på att undervisa kvinnor i deras hem, och där fick ordet en instrumentell betydelse. Hemundervisning som riktade sig mot kvinnor i zenanorna blev från slutet av artonhundratalet en viktig missionsstrategi för SKM och andra missioner i Indien, och man talade om den som *zenanamission*.[411] För missionärer var zenanan både en plats för det vardagliga mötet med indiska kvinnor genom bibelundervisningen och ett symboliskt rum. I en redogörelse till hemmastyrelsen 1918, beskriver Ester Peterson hur bibelkvinnorna i sitt arbete besöker olika hem, hur de blir väl mottagna eller avvisade och hur de bygger upp kontaktnät av kvinnor i samhället.[412] Zenanan framstår därmed som en högst fysisk kontaktzon, som till skillnad från sjukhuset definieras på hemmets innehavares premisser.

I skildringar av kvinnor i hemmen bär zenanorna också på stereotypiserade och ikoniska betydelser av det slag som Lewis hänvisar till. När man inom missionen argumenterade för kvinnliga missionärers arbete i zenanorna är det inte bara instrumentellt, för att de som kvinnor *kunde* träda in i dessa rum, dit män utanför familjen inte hade tillträde, utan också symboliskt, zenanan var ett rum att erövra. Kerstin Wilcke målar i sin beskrivning av ankomsten till ranin av Sivaganga upp platsen som främmande. När Mr Phillips som kört dem, lämnats att vänta utanför dörrarna till palatsets zenana skriver Wilcke: ”Om jag också visade mig lugn utåt, så var det i grund och botten en darrande liten svensk sjuksköterska, som i Radjans sällskap *trädde in i denna främmande värld*.”[413] Wilckes uttalande knyter an till den tradition av mystifiering av harem och zenana, bilden av dessa rum som något radikalt annorlunda.

I skildringar från Orienten har, vilket bland andra Lewis och Meyda Yegenoglu visat, slöjan och haremet (eller zenanan) framställts som döljande och utestängande för en västerländsk manlig blick. Bakom dessa fysiska

---

[411] Johnston, s 7; Patricia Grimshaw ”Faith, Missionary Life, and the Family”, i *Gender and Empire,* red Philippa Levine, Oxford: Oxford University Press 2004, s 266–267; Susan Thorne ”Missionary-Imperial Feminism”, i *Gendered Missions: Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, red Mary Taylor Huber & Nancy G Lutkehaus, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1999; Oddie ”Missionaries as social commentators”, s 199. För empiriska exempel, se rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU; Kerstin Wilcke ”I furstens palats”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58.

[412] Ester Peterson [utan titel] Bilaga 201 till styrelsens protokoll d 10/10 1918, A2:31, SKMA, SKAU.

[413] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU; Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s, 52. Min kursivering.

gränslinjer i form av tyg eller väggar, har man föreställt sig att något annat, mer äkta, skulle finnas. Väggarna till kvinnans del av hushållet kom, liksom slöjan, att betraktas som hindret men också vägen till det ”riktiga” Orienten. Haremet, som liksom zenanan var en plats som utestängde främmande män, verkade ofta provocerande på manliga västerländska reseskildrare och utforskare, och utestängningen stimulerade fantasier om ett mystiskt och beslöjat Orienten.[414] Wilckes representation av zenanan som något främmande visar att denna bild präglat även henne. Men medan det beslöjade och exotiserade haremet var en manligt definierad bild är det hos Wilcke en annan trop som får större utrymme, den som framhåller kvinnan som kulturbärare eller nationell symbol. Även om innehållet i kvinnorollen skiftat har kvinnan som symbol för något essentiellt nationellt eller kulturellt förekommit i olika sammanhang. Kvinnan har som stiliserad symbol också getts betydelsen av nyckel till kulturell förändring. För att förändra samhället var man först tvungen att nå bakom kvinnans slöja eller träda in i hemmet.[415]

Bland kristna missionärer av olika nationalitet i Indien riktade man in sig på mission bland kvinnor, eftersom kvinnorna sågs som vägen till familjen och därmed också till förändring av samhället i stort.[416] Samtidigt representerades indiska kvinnor också som en bromskloss. I en artikel som bland annat diskuterar bibelkvinnoverksamheten, skriver Fredrik Kugelberg att deras betydelse ”ej [bör] underskattas, ty i de flesta fall är det nog så, att det är kvinnorna, som i hemmen äro kristendomens ifrigaste motståndare”.[417] Uno Almgren skriver: ”Men i Indien mer än annorstädes är det kvinnorna, som regera hemmen. Bli kvinnorna påverkade av kristendomen, är nästan hälften vunnet.”[418] Bland missionärer sprang det som kallats ”Woman’s Work for Woman” ur en liknande retorik. Denna teori är en del av den första feministiska vågen och har också varit utsatt för

---

[414] Lewis, s 111–113; Yegenoglu, s 40, 42, 48–51.

[415] Partha Chatterjee *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993, s 116–134; Partha Chatterjee ”The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, i *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History,* red Kumkum Sangari & Sudesh Vaid, New Brunswick: Rutgers University Press 1990; Yegenoglu, s 39–40.

[416] Eliza F Kent *Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, New York: Oxford University Press 2004, s 129–130.

[417] Fredrik Kugelberg, ”Från sjukhuset i Tirupatur. Ett och annat från 1916”, *MT* 1917:133–140, s 139.

[418] Uno Almgren ”Från Tirupaturs församling”, *MT* 1918:233–235, s 235.

senare kritik. Genom att representera världens kvinnor som systrar intog dess företrädare, västerländska kvinnliga missionärer och filantroper, en position där de definierade ramarna för vad det innebar att vara kvinna. Dana Lee Robert beskriver ”Woman’s Work for Woman” som ”based on a maternalistic, albeit idealistic, belief that non-Christian religions trapped and degraded women, yet all women in the world were sisters and should support each other.”[419]

Mystifieringen av harem och zenanor har framför allt tagit sig uttryck i representationer av dem både som exotiska och sexualiserade rum och som rum för sysslolöshet och vidskepelse.[420] Både Sara Mills och Thomas R Metcalf har visat hur bilden av den indiska kvinnan i zenanan som moraliskt degenererad, sexualiserad och passiv använts som motbild till den brittiska kvinnan: ”Confined to a life of languid idleness in closed rooms, hidden from view, India’s women were seen as suffused with an unhealthy sexuality and a disabling passivity.”[421] Om behandlingen av kvinnan kopplades samman med ett lands grad av civilisering, så förvandlades slöjan och zenanan i brittisk föreställningsvärld snarare till ett tecken på moraliskt förfall och brist på civilisering.[422] I de svenska berättelserna från Tirupattur är de sexualiserade bilderna helt frånvarande. Däremot ansluter sig missionärernas berättelser till representationen av zenanan som en plats för sysslolöshet och vidskepelse. När Kerstin Wilcke berättar om besök i indiska hem återkommer hon till sina intryck av religiös fattigdom och bristande utbildning och kultur.[423] I sina redogörelser för förlossningsbesöket hos ranin av Sivaganga skriver Wilcke om lättjefulla och slarviga tjänare och en sysslolös tillvaro bland kvinnorna i palatset. De indiska kvinnorna i hushållet representeras som passiva och ”intellektuellt slöa”, och skulden till detta sägs vara deras instängdhet. De passiviseras följaktligen som offer under en patriarkal tradition. Wilcke utbrister:

---

[419] Robert, s 133; Mohanty, s 33-57.

[420] Lewis, s 149. Exempel på starkt sexualiserade orientalistiska stereotypiseringar av haremet finns i målningar, pornografiska vykort och skönlitteratur. Se till exempel Alloula.

[421] Metcalf, citat s 94; Mills *Discourses of Difference*, s 60–61. Representationer av den indiska zenanan som sexualiserad finns också i flera av Rudyard Kiplings noveller, vilket analyserats i Nancy L Paxton ”Secrets of the colonial harem: gender, sexuality, and the law in Kipling’s novels”, i *Writing India 1757–1990: The literature of British India*, red Bart Moore-Gilbert, Manchester & New York: Manchester University Press 1996.

[422] Metcalf, s 94.

[423] Brev från Kerstin Wilcke till Hanna Wilcke, 1923-03-15, Indien arkiv, SKAU; rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU.

> Stackars kvinnor, vilket liv de leva! Jag beklagar dem ur djupet av mitt hjärta och önskar innerligt, att jag kunde göra något för dem. Hur fattigt och innehållslöst är ej livet i en sådan zenana! Vad göra dessa kvinnor hela dagen, vad tänka de, vad leva de för? De varken arbeta eller läsa och tyckas ej ha något behov av eller längtan efter något, vare sig andligt liv eller verksamhet. Från vår synpunkt sett är det en tröstlös tillvaro, men de själva känna nog inte bördan så tryckande, därom vittna deras glada skratt och pladder alltsomoftast.[424]

Utan att reflektera kring vad hustrun till en raja, som hörde till samhällseliten, tilläts sysselsätta sig med, beskrivs ranin av Wilcke som oföretagsam och ointresserad av sin omgivning.[425] I detta kan man läsa in en kritik mot ett passivt kvinnoideal i de övre samhällsklasserna, vilket var uttalat även i Sverige, men Wilcke kommenterar det inte i relation till samhällsklass utan kopplar bara deras kvinnoroller till zenanan. För Wilcke ter sig detta liv utan arbete som innehållslöst, utan mening och mål vilket understryks av hennes sätt att framställa deras tal som meningslöst pladder, och hon beklagar sysslolösheten och passiviteten. I Wilckes ögon saknar deras liv mening och mål, eftersom de saknar arbete, bildning och andlighet. Som intressant kontrast till denna bild av en förslöad och sysslolös kvinna, framstår en mening i Wilckes rundbrev om besöket i palatset, en passus som inte finns kvar i den tryckta versionen. Där skriver hon om en mrs Phillips, som får antas vara hustru till rajans chaufför mr Phillips. Denne Mrs Phillips var sjuk vid Wilckes ankomst och, skriver hon, ”eljest hade hon säkert ordnad [sic] med allt”.[426] Mrs Phillips framstår därmed som en driftig aktör snarare än ett passivt offer och utgör därmed en länk mellan det indiska hus som texten handlar om och bilden av det goda hemmet som hon konstruerar som dess motsats.

Trots att stora grupper i samhället inte praktiserade purdah kom zenanan av missionärerna att användas som symbol för ett utbrett kvinnoförtryck.[427] Ester Peterson beskriver till exempel hur ”flertalet indiska

---

[424] Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 52–53.
[425] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU; Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 53, 57.
[426] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU.
[427] Bruket av zenanor var mest utbrett i Indiens norra delar. Se Janaki Nair ”Uncovering the *zenana*: visions of Indian womanhood in Englishwomen's writings, 1813–1940”, i *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the empire in the nineteenth and twentieth centuries: A Reader*, red Catherine Hall, Manchester: Manchester University Press 2000, s 227.

flickor" "stängas tidigt in i zenanorna".[428] Samtidigt var, vilket ju blev tydligt i föregående kapitel, många kvinnor synliga i Tirupattur, men även om svenskarna torde varit högst medvetna om zenanapraktikens klassaspekter så är detta inte uttalat i texterna. Både bland brittiska kolonialadministratörer och kristna missionärer konstrueras det kvinnliga rummet som en symbolisk plats speglande samhällets grad av civilisering, medan de indiska kvinnor som bebodde dessa rum, gjordes till offer snarare än aktörer.[429] David Arnold påtalar att stereotypiseringen och framställningen av indiska kvinnor som "intrinsically ignorant, backward, oppressed by their own menfolk and dependent on European initiative for their moral and physical well being" var vanligt förekommande i koloniala diskurser och Tirupatturtexterna visar hur också de ansluter till en sådan stereotypisering.[430] Utifrån föreställningar om hemmet som en kvinnlig sfär och hushållet som kvinnans största kallelse innebär avfärdandet av kvinnor som förtryckta, okunniga och oförmögna att ta hand om sitt eget hem, ett omyndigförklarande av och nedvärdering av indiska kvinnors uppfyllelse av sin roll som kvinna.

Samtidigt, eftersom kvinnorna utmålas som just offer, är det möjligt, både från kolonialmaktens och missionärernas sida, att frammana sympati och medkänsla för "den förtryckta kvinnan", och på så vis göra henne till nyckelfigur i ett civiliseringsprojekt.[431] Detta syns också tydligt i de svenska missionstexterna där den indiska kvinnans otillräcklighet kan motivera och legitimera strävan efter att fostra en "ny kvinna" genom utbildning utifrån svenska och kristna ideal. Mot slutet av perioden dyker dock Maria Säfwenbergs upprop för *bibelmän* upp, något som avviker från bilden av kvinnan som enda vägen till familjen: "Mitt ständiga tema är ju: *bibelmän i vår mission* för att om möjligt även männen och därigenom familjerna måtte vinnas för Kristus."[432] Hennes sätt att sammanlänka *familjernas* omvändelse med evangelisering särskilt för män bryter på ett intressant sätt av både mot tidigare representationer från Tirupattur och mot forskningens fokus på kvinnans betydelse som nyckel till familjen.[433]

---

[428] Ester Peterson "Något om Indiens ungdom", *MT* "Bilder och brev" 1925:4–10, s 5.
[429] Chatterjee *The Nation and Its Fragments*, s 118–119.
[430] Arnold *Science, Technology and Medicine in Colonial India*, s 89.
[431] Chatterjee *The Nation and Its Fragments*, s 119.
[432] Maria Säfwenberg "Sjukvård och själavård: Bibelkvinnoarbete", *MT* 1944:363–364, s 363, kursivering i original.
[433] Se vidare diskussionen kring manliga och kvinnliga sjuksköterskor i kapitel sex.

Kvinnorna i avskildhet skrivs också fram som ett hinder i det medicinska arbetet, eftersom de inte kunde ta emot medicinsk hjälp av manliga läkare. Både Helena Eriksson och Fredrik Ysander berättar om hur muslimska och högkastiga hindukvinnor i purdah förväntade sig en diagnos genom att hålla ut armen från ett skynke och få pulsen undersökt.[434] Gränsen till hemmet blev därmed även en symbolisk gräns att överskrida i arbetet för att sprida västerländsk medicin. Vi känner igen avfärdandet av alternativa medicinska praktiker från de patientberättelser som diskuterats tidigare. Men läkarmissionens roll i öppnandet av indiska dörrar handlade inte bara om kvinnliga läkares väg in i hemmen utan också om sjukvårdsarbetets förebyggande betydelse. Särskilt i läkarmissionens inledningsskede används den dörröppnande funktionen som argument för dess existensberättigande. Människor som blivit hjälpta av missionens sjukhus, argumenterar man, skulle bli mer benägna att lyssna och släppa in missionens evangelister och bibelkvinnor.[435]

Själva inträdandet blir därför en betydelsefull del av berättelsen och vikt läggs vid att beskriva dörrar och trösklar till de indiska hemmen. En artikel av Eva Kugelberg heter just ”Öppnade dörrar och slutna”, och talar om sjukhusverksamheten som en dörröppnare, ett sätt för bibelkvinnorna att få tillgång till hemmen. Uttrycket används inte bara för att hänvisa till möjligheten att fysiskt träda in i ett rum, utan också metaforiskt för att visa på en öppenhet och en vilja eller ett intresse.[436] En annan artikel, skriven av Ella Björlingsson, har titeln ”På tröskeln”, vilket på ett liknande sätt visar på ”hemmets port” som en symboliskt viktig gräns att överskrida.[437] Likaså är mottagandet viktigt. Huruvida dörrarna stod öppna eller inte framställs visserligen delvis som sjukhusarbetets och bibelkvinnornas förtjänst, men det är också i hög grad en aktiv handling från en mottagare. Dörren till hemmet skulle *öppnas inifrån*.[438] Mottagandet av missionens undervisning och

---

[434] Helena Eriksson ”I koleratider”, *Tirupattur* 1943(1):5–7, s 7; Ysander & Ysander, s 19; Fredrik Ysander *Där allt är annorlunda*, s 107. Jfr Forbes *Women in Colonial India*, s 170 n 1.
[435] Fitzgerald ”Clinical Christianity”, s 111–114.
[436] Eva Kugelberg ”Öppna dörrar och slutna”, *MT* 1928:212–216.
[437] Ellen Björlingsson ”På tröskeln”, *MT* 1929:103–105. För andra exempel där arbetets framgång representeras av öppnade dörrar, se Ester Peterson ”Bref från Patukota”, *MT* 1907:412–416, s 414; Fredrik Kugelberg ”Arbetet bland de sjuka”, *MT* 1907:170–175, s 174; Eva Kugelberg ”Byarbete”, *MT* 1927:181–184, s 182; ”Missionsredogörelse”, *MT* 1915:26–41, s 31; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-02-17, Fredrik Kugelberg personarkiv, SKAU.
[438] Fredrik Kugelberg ”Sållningstider”, *MT* 1912:222–225, s 223; Fredrik Kugelberg ”Från

evangelisering representeras därmed som självvald, emottagandet av missionärernas besök konstrueras som en aktiv handling. Vi kan dra oss till minne de patientberättelser som diskuterades i föregående kapitel, där patienter representerades som individer först efter att ha transformerats kroppsligt. Även här kan man se hur skillnaden mellan passiv och aktiv spelar en avgörande roll. Aktiv handling framstår som en förutsättning för mottaglighet – mottaglighet för missionens förändringsprojekt.

Missionsgemenskapen och svenskhetens ambivalens

Om zenanan i texterna representeras som ett symboliskt rum så skrivs missionärernas privata hem istället fram som ett rum för vila och återhämtning. När Fredrik Kugelberg beskriver parets hem i Tirupattur, är det tryggheten som står i fokus:

> Våra andra missionärer, som när som hälst kunna bli förflyttade till en annan station, bry sig ej mycket om att lägga an på det estetiska i sin boinredning, men vi ville gärna försöka att ha det lite vackert också i vårt hem, & det är ju det enda, man äger, som lite ersätter, vad förlusten av hemlandet innebär. Det är också den enda fläck i ett land som detta, där vi kunna känna oss ifred & njuta trygghet.[439]

Men efterhand flyttas talet om ett hem från Tirupattur till bergsstationen Kodaikanal och hemmet där som en plats för trygghet. Kodaikanal var ett alternativt rum för vila och återhämtning, inte ett privat hem men fortfarande symboliskt avgränsat från det omgivande slättlandet, genom både sitt klimat, sitt geografiska läge och sin status som bergsstation för européer. Det var en återhämtningsplats, en oas dit man reste för att fylla på energi och hämta kraft. Likheten med det svenska klimatet och den svenska naturen framhålls som en av platsens kraftbringande egenskaper. Men likheten med hemlandet tar sig också andra uttryck och platsen representeras som ett hem, det liknas till exempel vid flyttfågelns ”kända näste”.[440] Både platsen Kodaikanal och själva bostadshuset framställs som rum som ger styrka, energi, stillhet och lugn. Men vistelsen i bergsstationen innebär också

---

sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1912:272–276, s 276.

[439] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-07-18, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Jfr brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1925-01-02, 1925-05-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[440] Pauline Karlmark 1907-10-06, i *Minnes-bok*, s 66, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU; Ester Peterson 1908-07-02, i *Minnes-bok*, s 73, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

åtskilliga sociala förpliktelser. Missionärernas firande av svenska högtider, middagar och te hos varandra, liksom badminton och utflykter, var alla viktiga moment som också tar stort utrymme i missionärernas egna gästböcker på Kodaikanal.[441] Vikten av vila och socialt umgänge understryks i brev och artiklar, men krönikeböckerna visar en mer ambivalent bild, där missionärerna uttrycker kritik över de intensiva sociala förpliktelserna under säsongen.[442]

I skildringarna av dessa många sociala aktiviteter understryker missionärerna sin svenska tillhörighet; i sånger och verser uttrycks en stark längtan till och hyllning av födelselandet de hade lämnat bakom sig för att tjäna Gud.[443] Hemmet konstrueras i dessa texter inte bara som en fysisk plats, ett rum för familjen och den privata sfären, utan också som en identifikation med födelselandet. Kodaikanal blir en länk till Sverige och till det svenska, som används för att skapa kontrast till det vardagliga missionsarbetet. Men den svenskhet som formuleras är resultatet av deras ambivalenta position som svenskar i Indien. David Bexell, sedermera biskop i Tranquebar, och hans hustru Ruth Bexell uttrycker denna ambivalens i missionärernas krönikebok: ”fastän fosterlandet drar med starka band, – komma vi nog att där känna oss som gäster och alltid längta ut till hemmet i Indien med dess kallelse.”[444] Vid återkomsten från en vistelse i Sverige skriver Fredrik Ysander: ”Tillbaka hem. Så kände vi det verkligen, när vi nu vände åter till allt det, vi lämnat härute vid vår Sverigeresa, både hemmet och arbetet och de bruna vännerna.”[445] Hemma är där man lever och arbetar och hemma är Sverige.

---

[441] Se till exempel Eva & Fredrik Kugelberg 1912-06-20, i *Minnes-Bok,* s 130, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU; Fredrik Ysander 1925, i *Suecias Krönike-Bok*, s 44, ”Krönikeböckerna”, SKM, SKAU; Bror Tiliander 1926, i *Suecias Krönike-Bok*, s 57–63, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU; ”Introduktion”, *Tirupattur* 1938(1):1–2; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1910-04-25, 1910-05-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[442] Eva & Fredrik Kugelberg 1921-07-05, i *Suecias Krönike-Bok,* s 14–15, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU; Fredrik Ysander 1925, *Suecias Krönike-Bok,* s 38–39, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

[443] Ett uttryck för denna svenskhetsiver var bildandet av *Svenska föreningen, Kodaikanal,* 1929, där Fredrik Ysander var ordförande. Utskick medföljande brev från Fredrik Ysander till missionsdirektor Dahlqvist, 1929-02-19, E I f:12, SKMA, SKAU.

[444] Ruth och David Bexell 1922-05-21, i *Suecias Krönike-Bok,* s 27, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

[445] Rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU.

De ambivalenta tillhörigheterna är närvarande även i Tirupattur-texterna. I ett nyhetsbrev från 1938, skriver Helena Eriksson: ”Jag kan inte säga ’främmande land’ med full sanning. Man blir hemma här, jag känner så intensivt, trots allt som är främmande och alltid kommer att så förbli. Känner mig hemma och lycklig i den uppgift min Herre här givit mig.”[446] De framhåller sitt dubbla utanförskap som främlingar både i Sverige och i Indien, men samtidigt tillhöriga i båda. I essäboken *Andra platser* (1995) reflekterar Stefan Jonsson kring hemlöshet och identitet och beskriver rörelsen mellan olika hem som ett dubbelseende. Som stöd för sitt resonemang hämtar han ett välanvänt citat från Salman Rushdie: ”Our identity is at once plural and partial. Sometimes we feel that we straddle two cultures; at other times, that we fall between two stools.” [447] Visserligen handlar Rushdies text framför allt om den påtvingade landsflykten, men uttalandet fångar väl upp den bild av dubbel tillhörighet som präglar missionärernas representation av sin relation till de båda hemländerna.[448] Denna dubbelhet är också en legitimitetsmarkör i texterna till svenska läsare. Genom sina anspråk på samtidig förtrolighet med både det svenska och det indiska förser missionärerna sina texter med en försäkran om trovärdighet.

Missionärsbarnens uppfostran är ett exempel där den ambivalenta tillhörigheten framstår som särskilt tydlig. Det finns en uttalad strävan bland missionärerna att inte skapa avstånd mellan sig själva och indier. Som en strategi för att motverka ”rashögfärd”, beskriver Märtha Ysander hur hon lät sina barn välja ut två indiska lekkamrater. Men när barnen sedan utvecklade indiska manér, som att sitta med korslagda ben på golvet och äta med händerna, liksom att prata obehindrat på Tamil med tjänstefolk och lekkamrater, uttrycker hon svårigheter med denna dubbla tillhörighet. Hon önskar sina barn en svensk tillhörighet.[449] I hennes text blir bordsskick och språklig hemmastaddhet markörer för en tillhörighet som alienerar hennes barn från hennes egen hemkultur. Bland brittiska familjer i det koloniala Indien var barnens uppfostran en viktig fråga, något som Elizabeth Buettner

---

[446] Helena Eriksson ”Bygga och bo”, *Tirupattur* 1938(4):5–6, s 6.

[447] Stefan Jonsson *Andra platser: En essä om kulturell identitet*, Stockholm: Norstedts förlag 1995, s 57. Citat från Salman Rushdie ”Imaginary Homelands”, i Salman Rushdie *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*, London: Granta 1991, s 92.

[448] Även om landsflykten drastiskt skiljer sig från missionärernas självpåtagna flytt, omgavs den senare också av en religiös kallelseretorik där plikten i kallelsen till viss del hade en tvingande prägel. Då detta rör missionärernas individuella erfarenheter och identiteter är det en diskussion som faller utanför avhandlingens ramar.

[449] Ysander & Ysander, s 57.

diskuterar i boken *Empire families: Britons and late imperial India* (2005). Buettner uppmärksammar hur relationen mellan barnet och *ayahn*[450] i många familjer kunde växa sig väldigt stark och detta uppfattades som hotande: ”Developing affection for, and learning habits from, Indian servants during a time when they were ideally meant to inculate characteristics that reinforced a superior status was repeatedly singled out as one of the most contemptible results of colonial childhood.”[451] Diskussionerna om relationerna mellan barnet och barnflickor och tjänstefolk jämför Buettner med de som uppstod i Storbritannien där barn fick nära relationer till kvinnor ur arbetarklassen genom sin uppväxt. Även detta uppfattades som hotfullt och degenererande.[452] Märtha Ysanders uttalande är ett uttryckligt avståndstagande från just den slags föreställningar om ”superior status” som Buettner refererar till. Samtidigt kan man se hur den önskade tillhörigheten rörande manér och språk som Ysander talar om inte bara handlar om svenskhet utan också om klasstillhörighet och social status. I ett sammanhang där missionärsbarnens tillhörighet är under hot, så framställs bergsstationen Kodaikanal som särskilt viktigt för missionärsbarnens identifikation med det svenska: ”den obegripligt stora välsignelse, som Kodi är i synnerhet för de små vita människobarn, som utan all egen förskyllan råkat att komma till världen i det heta Indien.”[453] Kodaikanal, med sitt klimat, sin svenska skola Solvik (grundad 1922) och sitt ”Swedish Settlement”, blir ett *litet Sverige*, en symbolisk och enande plats för missionsgemenskapen. Hemmet i Tirupattur och hemmet i Kodaikanal representeras som ett mellanrum och ett alternativt hem som missionärerna omväxlande knyter an både till det främmande Indien och till det avlägsna Sverige.

---

[450] Barnflicka/hembiträde.

[451] Elizabeth Buettner *Empire Families: Britons and Late Imperial India*, Oxford & New York: Oxford University Press 2004, s 40.

[452] Beuttner, s 39–40; se även Ann Laura Stoler *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*, London & Berkeley: University of California Press 2002.

[453] Fredrik Kugelberg 1910-05-30 i *Minnes-Bok,* s 98, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

Hemmet som relation

Missionssamfundet representeras som en källa till styrka och trygghet. Umgänget kunde visserligen avfärdas som ett ”kalasande”,[454] men i skildringarna från Tirupattur framstår de sociala sammankomsterna som en familjär sammankomst. Svenskarna träffades ofta hemma hos varandra, samlades till middag, musik, läsning, handarbeten och bön.[455] Svenskarna på sjukhuset beklagar sig också över ensamhet och avsaknad av umgänge under perioder då de var fåtaliga. Även från Kodaikanal uttrycks det sociala livet som källa till styrka, exempelvis av Eva och Fredrik Kugelberg: ”Dessa läsaftnar gåvo oss en sådan känsla av hem & sent skola vi glömma den lilla kretsen kring lampan: damerna med sina handarbeten & fader Blomstrand med sin stora intrasslade trådhärva.”[456] De svenska medarbetarna bjuds således i berättelserna in att dela det familjära rummet såsom familjemedlemmar, och jämförelser med familjerelationer används. Missionärerna likställer sina förhållanden med dem av bröder och systrar.[457] Vid ett annat tillfälle uttrycker paret Kugelberg sina förhoppningar att missionärerna, under vistelsen i Kodaikanal, borde söka komma varandra närmre, så att ordet *missionssyskon* skulle komma att bli mer av en realitet och mindre ett uttryckssätt.[458] Detta visar på att det var ett brukligt sätt att tala inom missionsgemenskapen.

Både det symboliska hemmet i Kodaikanal och missionshemmet på sjukhuset är rum där familjen utgör dess främsta medlemmar. Om familjen och familjeideal skriver Patricia Hill Collins i artikeln ”It’s All in the Family”, där hon utforskar användningen av metaforer och hur ras, genus och nation länkas samman i familjebegreppet. Inom den sociala sfären som hemmet utgör konstrueras familjen som dess kärna. Om representationer av hemmet

---

[454] Eva och Fredrik Kugelberg 1921-06-05, *Suecias Krönike-Bok,* s 14–15, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU; Fredrik Ysander 1925, *Suecias Krönike-Bok,* s 38, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

[455] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1927-09-06, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Ysander & Ysander, s 58.

[456] Eva & Fredrik Kugelberg, 1907-10-06, i *Minnes-bok,* s 64, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

[457] Se till exempel J Sandegren 1912-05-30, i *Minnes-Bok,* s 129, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU.

[458] Eva & Fredrik Kugelberg, 1911-06-14, i *Minnes-Bok*, s 117, ”Krönikeböckerna”, SKMA, SKAU. Se även Hjalmar Danell ”I Tirupatur”, *Tillkomme ditt rike* 1921:74–81, s 76.

tar sig uttryck i olika rum, såsom hushållet eller födelselandet, så kan familjen på ett liknande sätt åsyfta olika grupper. Medlemmar av en grupp tillhör ett specifikt hem, som erbjuder säkerhet och intimitet, eller som Hill Collins skriver, ”Family space is for members only – outsiders can be invited in only by family members or else they are intruders.”[459] I det svenska missionssamfundet representeras relationerna med hjälp av familje-terminologi. Utrymme, hushåll och mathållning delas och kollegorna bjuds in i hemmen som familjemedlemmar. I sin text *Missionärens psykiska jämvikt*, där Fredrik Kugelberg skriver om hur man som missionär bör tänka och vara för att hålla sig frisk och hälsosam, skriver han om hemmets betydelse: ”Och är ett *hem*, när det i sanning gör skäl för det namnet, något att tacka för framför allt annat, så blir förhållandet därute i ensamheten ännu mera så.”[460] För att undgå ensamheten bör man sträva efter att leva tillsammans i en familj, skriver han, och därför bör även ogifta kvinnor ”sluta sig tillsammans och bilda, vad vi i Indien brukar kalla, ’ogifta familjer’”.[461]

Hemmet och familjen är viktiga markörer för tillhörighet, men det blir trots allt tydligt att hemmets och familjens gränser och dess funktioner är både kontextbundna och föränderliga. Missionsbungalowen beskrivs som en hemlik plats för både familj, missionsgemenskap och, vilket blir tydligare längre fram, en svensk-indisk kristen gemenskap. Syskonskapet används främst för att representera relationen mellan de europeiska missionärerna, men ett par undantag från detta måste framhållas. Helena Eriksson använder systerskapet för att beskriva sin relation till en av patienterna, Valli. Hos Valli, berättar hon, fann hon ”en så älskad liten syster” under kvinnans sista dagar.[462] I representationen av deras relation utifrån den gemensamma gudskärleken och gemenskapen i omvändelsen saknas det skillnadsskapande som annars utmärker missionstexternas skildringar av relationerna mellan svenskar och indier. Vid ett annat tillfälle berättar Helga Larsson om en patient, en äldre kvinna, som föreslås en operation. Istället för att, som brukligt var, tillkalla släktingar för att rådgöra om huruvida operationen skulle genomföras, säger kvinnan ”Ni är mina bröder och systrar och har

[459] Hill Collins, s 157, 161, citat s 161.
[460] Kugelberg *Missionärens psykiska jämvikt*, s 22–23.
[461] Kugelberg *Missionärens psykiska jämvikt*, s 22–23.
[462] Helena Eriksson ”Somt föll i god jord”, *MT* 1944:274–276, s 276. Eriksson skriver också om mötet med Valli i sin självbiografi, Helena Eriksson *Så var det*, s 51–52.

bestämt operation, och då rättar jag mig efter det."[463] Där handlar det istället om att framhäva att den indiska kvinnan godkänt missionens beslut och man kan istället se en glidning mellan syskonskap och auktoritet.

Om bilderna av missionsgemenskapen tar sig formen av syskonskap så är det annars främst föräldraskapet som används för att beskriva de hierarkiska relationerna mellan missionärer och indier. Om Amy Lagerquists arbete bland patienter och anhöriga skriver Fredrik Ysander att "Hon har varit som en mor för dem, alltid välkommen vid sina talrika besök."[464] Att, som de svenska missionärerna, tala om sin relation till indier i termer av föräldraskap är ett exempel på vad som brukar kallas *infantilisering*, en kolonial trop som utgår ifrån liknelsen av folk från andra kulturer vid barn. Tropen präglas av ett hierarkiskt synsätt, där den västerländska kulturen framställs som överlägsen, och utgör på det sättet en viktig komponent i tanken på ett civiliserande uppdrag.[465] Nicholas Thomas har diskuterat hur man inom missionen liknat infödda vid barn och på så sätt inordnat dem i en hierarkisk familjestruktur. Han konstaterar att missionstexter präglas av detta, men också att familjemetaforerna inte förstods statiskt utan användes för att illustrera strävan efter social förändring.[466] Skillnaden mellan de båda representationerna av relationer, syskonskap och föräldraskap, fångar in den dubbelhet som är återkommande i missionens framställningar av sitt uppdrag och relationen till andra. Familjemetaforiken lyfter fram gemenskap, men visar samtidigt på en människosyn som är både hierarkisk och universalistisk. Syskonskapet anknyter till tanken på en universalistisk gemenskap, men i mötet med indiska Andra präglas framställningarna i stället av en hierarkisk skillnad mellan ett handlande Vi och en mottagare för missionens fostransprojekt, ett (indiskt) Andra.

Stereotypiserade representationer av den indiska familjen har inte någon framträdande roll i missionstexterna. Människor beskrivs främst som grupp eller som enskilda individer.[467] Skildringar av familjeliv förekommer i

---

[463] Helga Larsson "När regnet kom", *MT* 1940:75–77, s 76.
[464] Fredrik Ysander "Tirupattur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus, Årsberättelse för år 1933, s 4, K5.10A, SKMIA, SKAU. Jfr s 169.
[465] Se exempelvis Stuart Hall "The Spectacle of the 'Other'", i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997, s 262; Helen Kanitkar "'Real true boys': Moulding the cadets of imperialism", i *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, red Andrea Cornwall & Nancy Lindisfarne, Routledge 1994, s 190.
[466] Thomas, s 377, 380.
[467] Se diskussionerna i kapitel 3 och 5.

Wilckes reflektioner kring hennes vistelse hos ranin av Sivaganga. Där funderar hon över huruvida barnet som hon möter vid sin ankomst är son till rajan eller inte. Hon skriver ”Här lekte en liten barnunge, som såg rätt näpen ut. Jag vågade inte fråga hvems barn det var.”[468] När hon ser rajan leka med pojken, förmodar hon att det är hans son med sin tidigare hustru, men får senare veta att det är en son till hans svägerska. Bruket med månggifte som man från missionens sida tar starkt avstånd ifrån står i centrum för denna beskrivning. Men när Wilcke redogör för de olika konstellationerna inom familjelivet, beskriver första och andra hustruns förväntningar på sig att ”skänka sin gemål en son” och risken att bli förskjutna om de inte gör det ter sig snarare etnografiska än moraliskt avfärdande.[469] I beskrivningarna av dessa, för missionärerna främmande äktenskapstraditioner, kan man utläsa ett intresse för indiska kvinnors villkor som präglar flertalet av Wilckes texter.

Hyllningarna av det svenska som diskuterades i föregående avsnitt och skildringarna av missionsgemenskapen i familjetermer som lyfts fram här har det gemensamt att de främst härrör från texter av en mindre offentlig karaktär. Med några undantag är det dels frågan om brev skickade till familjen och dels om de gästböcker i Kodaikanal som författades av missionärerna och riktades till de kommande årens besökare, det vill säga de skrevs av missionärer, för missionärer. I de texter som riktade sig till en större publik framhölls en större inkluderande familjegemenskap på sjukhuset liksom en gemenskap som inneslöt både läsare och skribenter. De mer exkluderande gemenskaper som tar form i de slutna rummen är inte på samma sätt del av en större legitimerande berättelse utan verkar snarare fungera bekräftande i familjetermer, dels gentemot missionskollektivet och dels gentemot familjen i Sverige som på så sätt försäkrades om att livet i Indien skapade egna alternativa gemenskapsformationer när de tidigare lämnats i Sverige.

[468] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU.
[469] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-03-23, Indien arkiv, SKAU.

Hemmet som scen och förebild

Missionshemmet

I forskning kring svenska hemideal har framhållits hur ett gott hushåll och ett gott hem också har relaterats till skapandet av ett gott samhälle. Ett gott hem och därmed även ett gott samhälle krävde ansvarstagande och ordningssinne.[470] I de tidigare analyserna av hemrepresentationer visar missionstexterna på liknande tankemönster. Med hemmet som del av det nationella projektet var det möjligt för svenskar att värdera vissa karaktäristika som typiskt svenska och ideala och som konsekvens avvisa andra hem som mindre kvalificerade.[471] Även i Tirupatturtexterna ser man hur representationen av det goda hemmet baseras på argument som handlar om svensk moral och svenska ideal om rationalitet och hygien. När indiska hem framställs som dåliga, bristfälliga eller obefintliga och i behov av förändring, är det som retoriska motbilder till dessa. De hem som representeras som goda lyfts fram som förebilder och indikatorer på att förändring har påbörjats eller kan inledas.

När Märtha Ysanders beskriver missionshustruns tillvaro framträder hemmet som en plats för det privata. Men det är inte dess enda funktion. I ett väl underhållet och kärleksfullt hem, argumenterar hon, kunde andra människor lära sig hur ett hem skulle se ut.[472] Hemmet formuleras alltså som en nyckelinstitution och en förebild, ett rum för fostran av människor utanför den nära familjen. Missionärerna skulle aldrig gå utanför sin yrkesroll, deras hem skulle vara öppna för alla och utgöra en plats för samhörighet, något som påminner om hur prästhemmet har fungerat som förebild och gott exempel i det svenska samhället.[473] Missionsbungalowen skulle hållas öppen för besökare som ville ”passa på att se på de vita människornas underligheter.”[474] Om man framför allt representerar indiska hem som dysfunktionella och använder dem som exempel för att visa på vad man ville förändra, beskriver bilderna av missionshemmen ett mer fostrande

[470] Thörn, s 17, 131.
[471] Åker, s 57.
[472] Ysander & Ysander, s 56.
[473] Alexander Maurits ”Trestsåndsläran och den lutherske prästmannen”, i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, red Yvonne Maria Werner, Lund: Nordic Academic Press 2008, s 53.
[474] Ysander & Ysander, s 53.

drama: här blir hemmet till en scen som skulle förevisa centrala värden och funktioner i kristet familjeliv. Märtha Ysander skriver:

> Och jag tror också, att ett med kärlek vårdat hem kan ha en stor fostrande betydelse för de bruna, som dagligen få tillfälle att blicka in i det. De ha en god iakttagelseförmåga och göra säkert sina reflexioner och jämförelser. Det kan hjälpa dem att ställa högre både etiska och estetiska anspråk på sina egna hem, som nog oftast ingenting annat äro än en oordnad förrådsplats för deras ägodelar och ett skydd under natten.[475]

Ett svenskt idealhem från början av nittonhundratalet var en plats där människor fostrades till att bli ansvarsfulla medborgare.[476] Denna hemideologi härrörde ur en borgerlig kultur där hemmet både var ett fysiskt rum och ett moraliskt och socialt projekt. Liksom prästhemmet var det borgerliga hemmet, och här känns representationerna av missionärshemmet igen, både en plats för det privata och en scen. Hemmet som rum hade en social funktion i gränslandet mellan det privata och det offentliga.[477] Även om denna svenska borgerliga hemideologi främst härrörde ur det sena artonhundratalets formering av borgerskapet, så lever den kvar under nittonhundratalet.

I Tirupatturtexterna sammanfaller bilderna av hemmet som rum, som handling, som skådeplats och som socialt projekt. Vid sidan av de rumsliga hemideal som handlar om renhet, luft och ljus, och de sociala ideal som husmodern ålades som värdinna och skapare av hemkänsla, framhålls hemmet även som moraliskt projekt. Hemmet blir till en plats där missionsvärderingar kan ställas ut till allmän beskådan, en öppen och välkomnande plats för alla oavsett kast.[478] När man beskriver besökare till missionsbungalowen understryks deras olika sociala bakgrund med illustrationer av deras beteende vid ankomsten, vissa var blyga och gjorde lite väsen av sig, andra tog för sig och gjorde sig hemmastadda, men alla skulle känna sig välkomna.[479] Missionärshemmet representeras som ett idealhem, dit indier skulle välkomnas för att lära sig att skapa och upprätthålla ett hem utifrån missionens ideal och på så sätt bli respektabla medborgare. Märtha Ysander skriver:

---

[475] Ysander & Ysander, s 56.
[476] Thörn, s 17.
[477] Nilsson, s 203.
[478] Ysander & Ysander, s 50; Fredrik Kugelberg ”Hur vi började”, i *Boken om Tirupattur,* s 40; Gertrud Frykholm ”Ett smärtsamt dödsbud”, *MT* 1946: 104–105.
[479] Ysander & Ysander, s 53–54.

> Men ”det vita hemmet” är minst av allt missionärens privatbostad, där han kan stänga sig inne i den trygga känslan, att ”mitt hem är min borg”. Missionären bor ju i folkets mitt, och folket älskar att känna, att det i det hemmet har sitt andliga centrum och sin fasta punkt. De vilja känna, att dörrarna där ständigt stå öppna för dem, så att de få komma dit, när helst de önska, kanske bara för att hälsa på och visa sin samhörighet med familjen där, men också för att där få tröst och råd i sina stora och små bekymmer.[480]

Genom att tillskriva ”folket” vilja och tankar, skapar texten ett konstruerat tolkningsföreträde för den Andre, vilket i sig ger missionshemmet legitimitet som rum för förändring. I citatet målar Märtha Ysander upp ett andligt hemideal, hon fortsätter att beskriva att idealhemmet ”skall ju vara den trygga tillflyktsorten för kroppslig vila, men också det stilla centrum för andlig kraftförnyelse”.[481] De renlighetsideal som framträdde ovan samsas med moraliska och andliga kvaliteter. Genom att framhålla hushållets ”fostrande betydelse för de bruna” legitimerar hon sin egen roll som husmor inom missionsprojektet.[482] Idén om det goda hemmet knyter många av missionsarbetets ideal till sig: det skulle vara ursprunget till hushållets dygder, ordningsamhet och renlighet, centrum för andlighet, och den kristna familjens starkaste fäste.[483] Det går också att se hur motsatsparet vita/bruna i de olika citaten används för att betona skillnad mellan missionärshemmet och de Andra som är tänkta att lära av eller besöka det. Det ”vita” skrivs här, på ett tydligare sätt än någon annanstans i materialet, fram som liktydigt med en förebild eller ett föredöme. I ”det vita hemmet” ska ”de bruna” finna en fast punkt, råd, stöd och samhörighet. Konstruktionen av hemmet som inbjudande rum visar stora likheter med det rum för familjen som diskuterades i tidigare avsnitt, men här används det inte exkluderande utan inkluderande: människorna positioneras i kontaktzonen som å ena sidan fostrande föräldrar (missionärerna) och å andra sidan som läraktiga barn (”folket”). Den stora vikt som läggs vid hemmet som central institution för den kristna familjen och ett kristet liv synliggörs i ett citat av Wilcke:

---

[480] Ysander & Ysander, s 50.
[481] Ysander & Ysander, s 56.
[482] Ysander & Ysander, s 56.
[483] Kerstin Wilcke ”Kära vänner!”, *Tirupattur* 1943(1):s 4–5, s 5.

> Allt börjar i och med hemmet och den fostran och livsinställning de unga få där, innan de gå ut till sin livsgärning. Därifrån utgå de goda krafterna, där fostras individerna. Och jag tror att vi i vårt missionsarbete måste ta sikte härpå, så att vi hjälpa våra indiska kristna att bygga upp goda hem.[484]

Den vikt som läggs vid hemmet som förebild och läroplats märks inte minst i skildringar av de elevhem som både sjuksköterskeskolan och blindskolan hade.

Elevhemmen

Det sköterskehem som grundlades på sjukhusområdet 1929 skapades utifrån tanken att missionärerna hade ett praktiskt ansvar som förebilder och förmyndare för sina studenter. I *Boken om Tirupattur* skriver Wilcke om detta sköterskehem som då redan funnits i sex år: ”Ett hem är ju inte bara ett hus, där man bor och äter, ett hem vill också erbjuda den rätta miljön för fostran och utveckling av sina medlemmar. Det vill skänka den anda av lugn och ro, som kräves för en harmonisk utveckling.”[485] Wilcke börjar redan åren före 1929 att förespråka ett elevhem, och fortsätter att tala varmt om det även efter dess grundande. Existensen av ett sköterskehem finner hon avgörande. Det som krävs, är enligt Wilcke ett *hem*, inte en *bostad,* ett resonemang vi känner igen sedan tidigare. Förtroende och ansvar gentemot föräldrarna utgör utgångspunkterna för Wilckes resonemang om sköterskornas behov av ett hem, det är hemmet som trygghet och rum för fostran som placeras i första rummet framför hemmet som fysisk plats.[486] Men detta betyder inte att rummet är obetydligt, nej snarare representeras det fysiska rummet som mycket betydelsefullt för att skapa trygghet. I ett inlägg från sjukhusets årsrapport 1930, framhåller Wilcke den mur som omger sköterskehemmet som en trygghetsskapande faktor: ”En mur omhägnar hela platsen, så att flickorna kunna känna sig ostörda.”[487] Liksom Wilcke, betonar Fredrik Kugelberg förälderns skyddsansvar i samma årsrapport genom att framhålla betydelsen av ”det rent yttre skydd som detta

---

[484] Kerstin Wilcke ”Kära vänner!”, *Tirupattur* 1943(1):4–5, s 5.
[485] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 111.
[486] Kerstin Wilcke ”Indiska sjuksköterskor”, *MT* 1928:210–211; Ellen Björlingsson ”Elev och sjuksköterskehemmet i Tirupatur”, *MT* 1930:43–46; Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–117; Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 111.
[487] Kerstin Wilcke, i Fredrik Kugelberg ”Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur”, 1930-01-17, s 5–6, K5.10A, SKMIA, SKAU.

hem erbjuder åt våra unga indiska kvinnor, och som varje fader eller moder fordrar som en första förutsättning för att de skola tillåta sin ogifta dotter att ge sig in på något i detta land ännu så nymodigt som sjuksköterskans levnadsbana, varom ytterst grumliga föreställningar råda, icke minst bland våra kristna".[488] Föräldraansvaret framträder även vid ett bröllop i Nurses home "då hvarken brud eller brudgum hade sina föräldrar i lifvet".[489] Genom att sammanföra representationerna av sköterskornas elevhem med talet om föräldraskap fogas sköterskorna in i en familjemetaforik. I samma årsberättelse betonar Wilcke också sköterskehemmets placering nära de svenska sjuksköterskornas hus, "så vi kunna nu känna oss som en stor *familj*".[490]

Mot slutet av undersökningsperioden uttalas också önskan om att skapa ett permanent hem för blinda. Detta skulle vara kopplat till en industriskola eller hemindustri där de blinda skulle kunna föra en meningsfull tillvaro. Det är Hanna Sendel som skriver, detta sedan ett försök att skicka hem blinda för eget arbete i sina byar, inte slagit väl ut.[491] Blindskolan i Tirupattur hade sedan tidigare ett elevhem och de manliga studenterna i sköterskeskolan fick ett i mitten av trettiotalet. Skillnaden mellan hur de olika studentbostäderna tar plats i berättelserna är iögonfallande. Medan det kvinnliga sköterskehemmet ägnas åtskillig uppmärksamhet av Wilcke, omnämns de två pojkhemmen endast mycket kortfattat.[492] Deras nödvändighet konstateras, byggnader byggs, de praktiska förhållandena ordnas. De utförliga motiveringarna kring fostran och förtroende, kring ansvar och skydd, som Wilcke ger uttryck för i texterna kring de kvinnliga studenternas bostad, saknas helt för de andra två. För flickornas del framstår hemmet och hushållet som en självklar del i deras fostran, även om deras yrkesutbildning står utanför hemmets ramar. För pojkarnas del är detta däremot helt osynligt. Blindskolepojkarna har en "mamma" och ett hem, men det enda som skrivs om detta är att de bedriver en trädgårdsodling och

---

[488] Fredrik Kugelberg "Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur", 1930-01-17, s 6, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[489] Fredrik Ysander "Redogörelse på Tirupatur Sjukhus elevskolas verksamhet 1930", s 5, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[490] Kerstin Wilcke, i Fredrik Kugelberg "Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur", 1930-01-17, s 6, K5.10A, SKMIA, SKAU. Min kursivering.

[491] Hanna Sendel "Pojkarna i blindskolan", *MT* 1945:320–322, s 322.

[492] "För våra kvinnliga elever ha vi kunnat ställa det bättre än för våra manliga. Vi hoppas varmt att också åt dem så småningom kunna ge ett trevligare hem." Kerstin Wilcke "En ny väg", i *Boken om Tirupattur*, s 111; Olof A Johansson "Svenska kyrkans mission i Sydindien 1937", i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937*, Uppsala 1938, s 50.

förser hushållet med grönsaker. Deras bidrag handlar alltså om att förse hemmet med mat, snarare än att vara delaktiga i en fostransprocess.[493]

Hemmet som görs

I analyserna av Tirupatturtexternas representationer av hem står det klart att det är ett begrepp med många och ibland motsägelsefulla innebörder. Hemmet är en plats, ett fysiskt rum, men som plats förutsätter det aktiv handling, hem är något som görs. I skildringar av hem motiverar de svenska missionärerna sitt projekt och sin närvaro genom att formulera det ideala hemmet och dess motbilder. I representationer av indiska hem framträder både fattiga, enkla hem och välbärgade hem som motbilder till idealhemmet. I båda fallen är det omsorgerna som framställs som bristfälliga. I det ena fallet är det hygien och renlighet som saknas, i det andra är det en särskild ordning eller omsorg som saknas för att den rätta hemkänslan ska infinna sig. Hemkänsla däremot får man i de svenska hemmen. En ännu starkare symbol för hemmet utgör bergsstationen Kodaikanal, där svenskarna samlades under årets varmaste månader. Det som ger Kodaikanal sitt särskilda värde som hem är dess natur- och klimatmässiga likhet med Sverige. Hemmet blir här en geografisk tillhörighet, förankrad i klimat och naturvärden. Frisk luft, berg och skogar framställs som synonyma med något svenskt. I Kodaikanal firas svenska högtider och upprätthålls och odlas en svenskhet som annars inte ges så stor betydelse. Utöver svalkan och bergsluften är det framför allt missionsgemenskapen som framhålls som värdefull, men också Kodaikanal som plats för vila och andlig återhämtning. Det är de huvudsakliga innebörderna i hemrepresentationerna: hemmet som plats för vila och återhämtning, gemenskap och tillhörighet. Men förutsättningarna för att dessa kriterier ska kunna tillgodoräknas är att grundpremisserna, renlighet, ordning, ljus, är tillgodosedda.

Ett gott hem framställs som något som görs, och det är framför allt kvinnan som är ansvarig för denna handling. Hennes plikter formuleras utifrån rumslig ordning och social interaktion med utgångspunkt i vissa normer. De indiska icke kristna hem som skrivs fram som icke-hem, stereotypt illustrerade med smuts, mörker, oordning eller ett bemötande som

[493] Hanna Sendel ”Pojkarna i blindskolan”, *MT* 1945:320–322, s 321.

inte faller inom ramarna för det förväntade, lyfts fram som exempel på att ett behov av förändring existerar och att missionsarbetet är legitimt. Samtidigt innebär det, eftersom görandet av hem framställs som en kvinnlig plikt och en husmoders ansvar, ett omyndigförklarande av indiska kvinnors uppfyllelse av sin kvinnoroll. Både fostran av kvinnors husmodersskap och ordnandet av hemmet skrivs därmed in i missionsuppdraget. Strävan efter att skapa förutsättningar för att flera indiska hem ska falla inom ramen för de uppställda normerna uttrycks i de texter som talar om hem i form av förebilder. Missionärshemmet blir därmed ett moraliskt projekt, en förebild där värderingar skulle ställas ut till beskådan och där alla, oavsett kast, skulle kunna ta intryck. Men bilden som missionärerna skapar av sig själva och sin roll är här ambivalent. Å ena sidan är det de som ska stå för och skapa förebilder i sina egna hem, i interaktion med bybor, patienter, besökare eller sjuksköterskeelever. Å andra sidan är framställningen av deras hem tvetydig, både det skötsamma husmodersidealet och den yrkesverksamma kvinnan bristande möjligheter att till fullo uppfylla sina husmoderliga plikter representeras och respekteras. Texternas olika representationer visar vilken retorisk betydelse ett begrepp som hemmet kunde ha. De ideal som utmålas som eftersträvansvärda i tryckta källor formulerar en tydlig gräns mellan det som är och det som borde bli, mellan svenska och kristna ideal och hinduiska eller muslimska och indiska motbilder. De få föredömen som lyfts fram beskrivs som undantag. Ser man däremot till icke publicerade källor som brev och krönikeböcker så får representationerna av hemmet en något annorlunda form, de lyfts där fram som betydelsefulla för missionärerna snarare än för missionsarbetet som helhet. Det är deras egna relationer till hemlandet och till hemmets härd som poängteras snarare än hemmet som missionsuppdrag och symbolvärde i relationen till indiska blivande kristna och kristna.

En retorisk inklusion av olika grupper till det hemlika rummet uttrycks också genom familjeterminologi. I talet om missionsgemenskap är det syskonskapets metafor som används, i relationerna till medarbetare, elever och patienter är det i stället föräldraskapet som får stå symbol. I de exkluderande gemenskaperna mellan svenskarna sluter man hemmet och familjekretsen utåt och hämtar kraft från varandra, men de gemenskaperna tar inte plats i de stora legitimerande berättelserna utan i de som formuleras snävare. De är fokuserade på att måla upp ett alternativ till det Sverige och de släktförhållanden man lämnat bakom sig för att arbeta i Indien. Hem- och gemenskapsberättelserna från missionärshemmet och hemmet på

Kodaikanal formulerar också en ambivalent tillhörighet, där missionärerna både är del av Indien, något för dem välkänt men för hemmapubliken främmande, och Sverige, som var dem både avlägset och med läsarna gemensamt. I och med det befäster de sin auktoritet samtidigt som de understryker sin tillfälliga roll i missionsprojektets långsiktiga ambitioner för förändring. På så vis blir också de mer privata berättelserna del i en legitimerande framställning av missionsprojektet.

Hemmet framställs också som en gränsmarkör till det Indien de svenska missionärerna ville få tillgång till. Gränsen till hemmet är en gräns att överskrida, för både vetenskapen, den kristna tron och bibelundervisningen. Hemmets ingång ges en central roll, dörren skulle öppnas inifrån så att mottagandet av missionens företrädare skedde frivilligt. Missionärerna skulle inte behöva tränga sig på utan bli inbjudna. På så vis skildras kontaktzonen som någonting definierat på mottagarens villkor, vilket också framstår som en förutsättning för att förändringsambitionerna ska få legitimitet. Den aktiva handlingen spelar en stor roll här, vilket överensstämmer med den kristna tro som de förespråkade: den fria viljan, det egna valet och individens centrala roll.

Det indiska hemmet framställs också som en konkurrerande plats för det kristna sjukhusarbetet. Genom att framhålla sjukhuset som både hemlikt och professionellt rum positionerar man sig som ett alternativ till den vård som skedde i hemmiljö och försöker befästa anspråken på att erbjuda ett bättre alternativ än det befintliga. I detta blir både rummet och handlingen viktiga komponenter i presentationen av den egna sjukvårdens som ett fördelaktigt val för de människor man strävade efter att nå. Hur de människor som var anställda på sjukhuset handlade är alltså något som framställs som betydelsefullt, hur de betedde sig och vilka egenskaper de hade är något som skrivs in som en del i missionsprojektet. Det är mot representationerna av människors egenskaper och vilken betydelse de ges i texterna om ett svenskt missionsuppdrag i Indien som analysen nu riktar sin strålkastare.

EGENSKAPER OCH KARAKTÄR

I föregående kapitel handlade en del av diskussionerna om hemmet som ett rum för kvinnan, både symboliskt och praktiskt. Hemmet framstod där inte bara som ett rum utan också en kvinnlig handling. Mänskligt handlande, både i hemmet och på andra platser, står på många sätt i fokus för missionsprojektet, det var genom handling missionsprojektet skulle genomföras. I missionstexternas skildringar av människor som arbetar inom och utanför missionsprojektets ramar representeras människor med utgångspunkt i hur de är, i deras karaktärsdrag och deras egenskaper. Tidigare kapitel har kretsat kring kroppen och hemmet, men här berör analyserna i stället representationer av mänskliga egenskaper och hur de artikuleras och värderas som ideal och motbilder. Liksom förut handlar det om hur gränser dras mellan det egna och det främmande, om vad som bör förändras – och till vad.

Det hägrande målet för de svenska missionärerna var att skapa en självständig indisk protestantisk kyrka och, i Tirupatturs fall, ett sjukhus under indisk ledning. Den indiska sjukhusstaben hörde till dem som skulle uppfylla kraven för självständighet. Men hur framställs de goda medarbetarna? Finns en idealbild av medarbetaren och vilka motbilder förekommer i så fall som gör gränserna mellan önskvärda och oönskade egenskaper tydligare? I detta kapitel diskuterar jag hur Tirupatturtexterna representerar både medarbetare och andra indier utifrån egenskaper och beteenden.

Drönare som syndabockar

Den lättjefulla orientalen

På behörigt avstånd från missionsgemenskapens översyn pågick bylivets vardag. I Tirupatturtexterna används just detta byliv som retorisk motbild till de ideal de svenska missionärerna själva förespråkar och som stereotypiserad symbol för ett Indien i behov av förändring. Den indiske mannen på landsbygden får statuera exempel och han framställs som lättjefull och med bristande framförhållning. Stereotypa representationer av en lättjefull oriental eller indier (eller afrikan) har andra forskare lyft fram som en vanligt förekommande kolonial trop och man kan se att den även förekommer bland de svenska missionsarbetarna.[494] Grunden till sådana föreställningar finner man i artonhundratalets europeiska teorier om evolutionism och rasläror, där slöhet i Herbert Spencers tankevärld förvandlades till en rasinstinkt.[495]

I artikeln ”Rural Reconstruction”, skriven av läkaren Olof Sendel 1938, ger författaren en lång beskrivning av sin uppfattning om just arbetet på landsbygden som inleds på följande sätt: ”En tid av året skall man finna byarna så gott som tomma på folk; arbete på fälten med plöjning, sådd och skörd tar hela folkets tid i anspråk. Men i väntan på skörden finner man oftast hela byns befolkning hemma – och sysslolösa.”[496] Stycket formulerar en kritik mot bristande driftighet och företagsamhet som tar sin utgångspunkt i en arbetsordning som tillåter sysslolöshet. Samme skribent uppmanar sju år senare till satsning på arbetsterapi för långliggare på sjukhuset, i ett inlägg som uttrycker en liknande kritik: ”Varje steg i denna riktning är att uppmuntra, ty det är ingenting det finns så gott om i detta land som fritid. Större delen av året är ju landsbefolkningen utan någon som helst sysselsättning.”[497] Trots att det är just under dessa perioder som

[494] Elleke Boehmer *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford: Oxford University Press 2005, s 38; Ann Whitehead ”The ’Lazy Man’ in African Agriculture”, i *Men at Work: Labour, Masculinities, Development*, red Cecile Jackson, London & Portland: Frank Cass 2001; Leigh Dale & Simon Ryan ”The body in the library”, i *The Body in the Library*, red Leigh Dale & Simon Ryan, Amsterdam & Atlanta: Rodopi 1998, s 5.
[495] Stocking, s 236.
[496] Olof Sendel ”Rural Recontruction”, *Tirupattur* 1938(1):4–5, s 4.
[497] Olof Sendel ”Arbetsterapi”, *Tirupattur* 1945(1):6–7, s 7. Se även Olof Sendel [Utan titel], *Tirupattur* 1938(1):1–2, s 1; Sonja Persson ”Indiska högtider och deras inverkan på

missionens evangelister har möjlighet att hitta människor som vill lyssna vid deras besök i byarna och människor kan ta sig tid att uppsöka missionssjukhuset så uppfattas alltså stillasittandet som provocerande. Missionärernas representationer rymmer inga bilder av hälsosam fritid. Detta märks också i uttalanden om deras egen verksamhet, där de ondgör sig över tillfällen då de ofrivilligt måste avhålla sig från arbete. Från den första tiden i Tirupattur, berättar Fredrik Kugelberg om arbetet med bygget där. På grund av hettan orkade de inte mer än inspektera bygget: ”Det blev ett nödtvunget latmansliv, som vi hjärtligt avskydde, ju mera det drog ut på längden.”[498] En tydlig skillnad framträder här mellan representationer av indier som sysslolösa och deras egen sysslolöshet som ett påtvingat icke-arbete. Kritiken visar på en syn på arbete som plikt och samhällsansvar; att då avhålla sig från arbete blir för missionärerna ett tecken på avsaknad av pliktmedvetande. Men missionärerna själva hade också viloperioder, man vistades under hettiderna i Kodaikanal och reste ibland till andra platser för att vara lediga. Dessa resor motiveras utifrån klimat, arbetsbörda, stress och hälsa, såsom framkommit i ett tidigare kapitel. I dessa berättelser ges vilan betydelse som kraftåterhämtning och kunde därmed fylla sin funktion utan att hota arbetet såsom givande livet mening och riktning. Kontrasten mellan representationerna av indiers och svenskars rättighet till ledighet blir särskilt tydlig i ett utdrag ur ett brev från Fredrik Kugelberg. Där skriver han om sin egen nödvändiga vila över julen, men fortsätter med att konstatera att ”ledighet må de f.ö. aldrig väl af, det är då säkert.”[499] Genom att hämta legitimitet i pliktkänslan gentemot arbetet, rättfärdiggör man sin egen vila såsom den nödvändiga och goda vilan, samtidigt som man avfärdar den indiska vilan som lättjefull.

Fredrik Kugelberg skriver om lättjan som en naturgiven egenskap: ”Säkert är, att de må bra af att hållas till träget arbete, fastän sådant ligger mycket emot den österländska naturen, som helst tar allt med ro.”[500] Även om denna sysslolöshet eller lättja presenteras som en indisk egenskap, är det framför allt mannen som åsyftas. När Kugelberg i ett brev från Patukota 1906 skriver ”på förstukvistarna råder oftast lättjan”, är det med hänvisning

---

sjukhuslivet”, *Tirupattur* 1947(2):4–6; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1917-04-29, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[498] Fredrik Kugelberg ”Hur vi började”, i *Boken om Tirupattur*, s 31.

[499] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1917:75.

[500] Fredrik Kugelberg ”Vår indiska läkaremission 1911. Årsberättelse”, *MT* 1912:254–263, s 255.

till männen.[501] Även Märta Ysander omnämner männens morgonbestyr; de ”diskutera med varandra om dagens möjligheter, under det de framför husknuten förrätta morgontoalettens viktigaste bestyr, den invecklade tandborstningen”.[502] Men i hennes beskrivning finns även kvinnorna närvarande, de ”äro i färd med att sopa framför husen”.[503] Det är alltså en dikotomisk framställning av stillasittande män och arbetande kvinnor som framträder genom att mannens lättja kontrasteras med kvinnans ansvar för hemmet och det husliga arbetet.

Den vikt som läggs vid pliktmedvetenhet och ansvarskänsla liksom strävan att förändra människors arbetsbeteenden kan läsas mot bakgrund av luthersk kallelselära och strävan efter att utföra goda gärningar. Tanken på människans kallelse som en plikt att uppfylla sin roll i samhället och hemmet är central inom luthersk kristendom.[504] När missionssjukhusets assistenter varit på ledighet 1911, påpekar Kugelberg att de torde vara glada över att återvända till arbetet efter vistelsen i hemmet ”där makligt vilande på en veranda, under det att husets fruntimmer gräla, ofta utgör enda sysselsättningen”.[505] Han gör sig till tolk för de anställdas erfarenheter och tillskriver dem en sådan pliktkänsla och arbetsmoral som eftersträvas. Deras missnöje, som ju här bara antas, presenteras som en indikator på en förändrad inställning, och framstår som en legitimitetsmarkör för missionsarbetets framsteg.

Kritiken mot bristande pliktkänsla och arbetsmoral framförs även i relation till sjukhusets verksamhet:

---

[501] Brev från Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg, 1906-02-24, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[502] Ysander & Ysander, s 45.
[503] Ysander & Ysander, s 45.
[504] Det är en av tre betydelser som läggs i kallelsen: kallelsen till den kristna tron, kallelsen till att bli präst och kallelsen att uppfylla sin roll i samhället. Tanken på kallelsen har sin grund dels i tanken på två regementen – det andliga regementet som handlar om människans frälsning och det världsliga regementet som beskriver upprätthållandet av den världsliga ordningen – och dels i läran om de goda gärningarna. Carl-Henric Grenholm *Arbetets mening: en analys av sex teorier om arbetets syfte och värde*, Uppsala 1994, s 151–155, 159. För en tillämpad studie av den lutherska kallelsetanken, se Cecilia Nahnfeldt *Kallelse och kön: Schabloner i läsning av Matteusevangeliets berättelser*, Karlstad: Karlstad University Studies 2006.
[505] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1911-06-20, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

> De gifta kvinnorna, och det är ju de flesta, är i hög grad slavbundna av hemmets bördor. Skall de kunna tänka sig att för några dagar vara borta från hemmet för sjukvård, måste mannen helt enkelt följa med, om inte någon av de äldre kvinnorna kan överta hushållsbekymren. Ofta blir det så, att hela hushållet tillfälligt flyttar till sjukhuset, om hustrun måste dit för vård. Det ser vi dagliga exempel på vid vårt sjukhus. Och det är få ting, som verkar så irriterande på oss vita, som åsynen av dessa manliga anförvanter, lättjefullt förödande sin tid i varandras sällskap dag efter dag, medan deras hustrur ligger därinne på avdelningen. Begreppet ”förlorad arbetsförtjänst” tycks ha en reell betydelse endast för den grupp av arbetare, som slavar för daglön hos jordägare och kommunala myndigheter.[506]

Det är dock inte att förstå som en generell kritik av arbetsfördelningen så till vida att männen uppmanas ta del av hushållsarbetet, utan snarare framstår det som en kritik av oföretagsamheten från männens sida. Även Wilcke påtalar detta och skriver att det visserligen ”ligger något vackert i” att hela familjen följer med till sjukhuset, men att det ”visar [...] på brist på pliktkänsla och lättsinnighet.”[507] Denna manlighetskritik var utbredd bland britter när kolonialtiden nådde sin kulmen. Till skillnad från de så kallade *martial races*, till vilka man bland annat räknade sikher och nepalesiska *gurkhas*, framställdes andra indiska män som feminiserade.[508] Men, medan bilden av den feminiserade indiske (framför allt bengaliske) mannen kontrasterades mot ett brittiskt krigarideal från sent artonhundratal, så verkar maskulinitetsidealen i Tirupatturtexterna handla om något annat, om ansvar, pliktkänsla och driftighet.[509]

Slöhet och en bekymmerslös inställning till tid är ett tema som missionsarbetarna även skriver in sig själva i. I samband med den tidigare diskuterade skildringen från Sivagangapalatset frågar sig Wilcke: ”Vad betyder tiden för henne? Och vad betyder den egentligen för mig här i Ranees palats? Man kunde nästan glömma bort, att det existerade en värld full av liv och rörelse, intresse, kamp, sorg och glädje, en strävan mot ett mål.”[510] Att på detta sätt sammankoppla upplevelsen av ineffektivitet och

---

[506] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 31–32.
[507] Rundbrev från Kerstin Wilcke, 1924-11-01, Indien arkiv, SKAU.
[508] Brittiska konstruktioner av den indiske mannen som feminiserad har exempelvis undersökts i Mrinalini Sinha *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester & New York: Manchester University Press 1995; se även Ashis Nandy *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University Press 1988; Metcalf, s 110–112.
[509] Jfr Wollacott, s 88, 96.
[510] Kerstin Wilcke ”I ett indiskt furstehem”, *MT* ”Bilder och brev” 1924:51–58, s 54.

slöhet i konkreta situationer med en generell kulturell stagnation och tidlöshet är Wilcke ingalunda ensam om. Koloniallitteratur från arton- och nittonhundratalen fylls av just dikotomiseringar mellan stagnation och progression. Slöhet, ineffektivitet, stagnation och tidlöshet ställs mot progression, evolution, aktivitet och framåtskridande.[511] Det är ett tydligt exempel på hur missionärerna genom att skriva fram en motbild framhåller det västerländska som just framåtskridande och i förändring.

Ett försök att nyansera detta gör Helena Eriksson i en artikel i kvartalstidskriften 1940 när hon förklarar slöheten med undernäring, sjukdomar och hetta.[512] När hon för in klimatet som bidragande faktor, inkluderar hon även svenskarna i slöheten: ”Jag vill genast säga ifrån, att när jag nämner detta sista ord, slöheten, gör jag det inte med kritik i mitt sinne, jag höll på att säga, att jag bara slött konstaterar ett faktum.”[513] Klimatets inverkan på karaktären och hälsan och föreställningen om en degenererande funktion hos tropiskt klimat har diskuterats tidigare. Genom att skriva in sig själva i sammanhanget, vilket både Wilcke och Eriksson gör, så representerar de slöheten och tidlösheten snarare som situationsbunden än som biologisk. Men trots kontextanknytningen hos dem båda kvarstår bilden av indier som passiviserade och i behov av andras handlingskraft. Och Eriksson fortsätter, trots sina försök att förflytta fokus från individen till strukturen, med att ge plats för en karaktärssyn som känns igen: ”Jämsides med alla dessa olika faktorer står det fast, att det i folkets själva väsen ligger en viss indolens samt en brist på sinne för kooperation och en konservatism, som ofta betyder hinder för förändringar till det bättre, som faktiskt kunde åstadkommas eljest.”[514] Även det sociala systemet och religiösa traditioner används för att förklara slöhet och bristande ansvarskänsla: ”Lågkastfolket är så förslöat genom månghundraårigt förtryck, att de helt enkelt i många fall ej fatta kristendomens budskap.”[515] Olof Sendel redogör i en annan artikel för sin syn på de hinder som missionen står inför i sin strävan efter att förändra folkets mentalitet:

---

[511] Se exempelvis Michael Pickering *Stereotyping: The Politics of Representation*, Basingstoke & New York: Palgrave 2001, s 148; Spurr, särskilt s 76.
[512] Helena Eriksson ”Några funderingar”, *Tirupattur* 1940(1):4.
[513] Helena Eriksson ”Några funderingar”, *Tirupattur* 1940(1):4.
[514] Helena Eriksson ”Några funderingar”, *Tirupattur* 1940(1):4.
[515] Uno Almgren ”Från Tirupaturs församling”, *MT* 1918:233–235, s 235. Se även Olof Sendel ”Rural Recontruction”, *Tirupattur* 1938(1):4–5, s 4.

> Stora och nästan oöverstigliga äro hindren och de bottna nästan alltid i byfolkets stora och ofta skrämmande okunnighet i mångt och mycket. Bymannen är oerhört ologisk! […] Han vet mycket väl att han får en bättre bomullsskörd om han sår i rader i stället för att strö ut fröna utan system. Men han fortsätter att följa den urgamla metoden. […]
>
> Han klagar alltid över att det är för litet regnfall, men han gör ingenting för att samla upp det vatten, som verkligen kommer. Han klagar över att han fryser tidigt på morgonen och i stället för att fatta en hacka och arbeta sig varm sätter han sig ner tillsammans med andra kolleger omkring en eld, som göres upp och underhålles med allt möjligt skräp från fälten. Han ödslar bort både tid och bränsle, som istället skulle grävas ner i jorden och omvandlas till gödsel.[516]

Rationalitet och flit är de egenskaper som här målas fram som ideala. Rådande religiösa och sociala system konstrueras som strukturellt förlamande samtidigt som ansvaret för handling förläggs till individen. Det är också gentemot individen som missionen riktar in sitt arbete. Samtidigt innebär detta att individen *utan* missionens inblandning frånskrivs alla möjligheter att själva förändra sin tillvaro. Att hinduismen får stå som syndabock märks i följande citat från en artikel av Uno Almgren från 1918:

> Som far och farfar och förfäder sedan urminnes tid gjort, så gör ännu var man. Ingen tänker på att försöka förbättra metoden. Vad skulle det tjäna till? Bara extra kaschdam, extra möda. Vill gud, att vi skola få det bra, så sänder han några duktiga regn i rättan tid ett par år i rad. Men att själv förbättra sina villkor genom något slags nymodiga inrättningar, nej, det vore rent av ogudaktigt.[517]

Här ansluter Almgren till en väletablerad orientalistisk trop, nämligen den som kontrasterar ett föränderligt och framåtsträvande Väst med ett statiskt och ahistoriskt Öst. Fredrik Kugelberg ger uttryck för en liknande tankegång när han beklagar sig över att när det gäller människors vidskepelse vara sig ”försatt tillbaka till medeltidens vidskepelse och halfmörker”.[518] Människorna beskriver han, liksom Almgren ovan, som ”osjälvständiga”. Genom att framhålla religionens fatalistiska drag positionerar de indiern som passiviserad av den religiösa traditionen. Associationen mellan fatalism och lättja gör sig också påmind i skildringar av den hinduiske *sadhun* som arbetsovillig:[519]

---

[516] Olof Sendel ”Rural Recontruction”, *Tirupattur* 1938(1):4–5, s 5.
[517] Uno Almgren ”Från Tirupatur”, *MT* 1919:303–309, s 304.
[518] Kugelberg *En missionsläkares erfarenheter*, s 8.
[519] Hinduisk ”helig man”, asket eller mystiker.

> Där ligger en annan av dessa Indiens ”mångmillionärer i ohyra”, som dessa heliga med en viss rätt kallats. Mitt i vägen ligger han, och när han vill fortskaffa sig framåt, bara rullar han sig. Små slantar regna ned i en liten bössa, som står vid sidan av honom. Han har sitt rikliga levebröd i sitt ”handtverk”.[520]

Även här är det den passive indiern som skrivs fram. För att tydligt markera avståndstagande väljer Almgren att representera en hinduisk helig man genom ironiserande anspelningar på dennes bristande ansvarstagande och arbetsmoral. Han fortsätter sedan med att positionera kristendomen gentemot detta: ”Kristendomen är naturligtvis som salt i surt öga för alla dessa drönare. Vinner kristendomen insteg, så är det slut med deras lättfångna levebröd. Att de äro våra motståndare är därför helt naturligt.”[521] Han skapar därmed en tydlig polarisering mellan inhemska religiösa traditionen och kristendomen, där den senare målas ut som symbol för driftighet, individuellt ansvarstagande och utveckling. På så sätt skriver han in missionärerna i en europeisk tradition där ett västerländskt Vi likställs med modernitet, utveckling, aktivt handlande och rationalitet. Men genom att betona kristendomen som förutsättning för driftighet och utveckling, markerar han också en gräns gentemot den brittiska kolonialmakten.[522] Samtidigt kan man observera hur kritiken mot fattigdom, arbetsfördelning och sociala förhållanden placeras i människors egenskaper och religiös tradition, snarare än i en politisk eller ekonomisk kontext. Förmåga att förändra tillvaron tillskrivs den enskilde individen.

Lättjans motbild och drönarens skräck

Missionsframställningarna differentierar inte alltid mellan människor med utgångspunkt i nationalitetstillhörighet. Kristna (indiska) medarbetare tillskrivs ofta både goda och eftersträvansvärda egenskaper och tar plats i texterna som individer. Exempel lyfts gärna fram som talar för möjligheten till förändring, eftersom missionsprojektet omfattar en strävan efter att överlämna ansvar och skapa en indisk kristenhet som kan stå på egna ben. Det är dock inte bara de indiska kristna i missionens närhet som får positiva omdömen. Författaren till ovanstående citat om sadhun som drönare, Almgren, tillägger att det inte är alla heliga män som bör räknas dit: ”Men

[520] Uno Almgren ”Några bilder från Tirupaturtrakten”, *MT* 1918:187–192, s 191.
[521] Uno Almgren ”Några bilder från Tirupaturtrakten”, *MT* 1918:187–192, s 191–192.
[522] Jfr s 207.

liksom det ej är guld allt som glimmar, så äro ej heller å andra sidan alla, som bära sannyasins gula dräkt, hycklare och skrymtare."[523] Den hinduiska traditionen inbegriper, enligt Almgren, även "ärliga sanningssökare, som med iver lyssna till sanningen", något som framkom i tidigare kapitels diskussion av ansiktet som själens port.[524] Sundar Singh, en kristen profet som blev mycket omtyckt och omtalad både i Indien och i Europa, framför allt under tjugotalet, liksom andra som på liknande sätt predikade kristendom i samma form som sadhun, "under den vandrande tiggarmunkens dräkt", lyfts fram som exempel.[525] I kontrast till "de mäst inpiskade skälmar och latmaskar", tillskrivs deras uppträdande ärliga intentioner.[526]

Inte bara landsbygdsbor och heliga män får statuera exempel på lättjefullt beteende. Kristendomen som lättjans fiende framhålls även i relation till chettiar. Kritiken mot denna grupp gäller främst deras yrke, många var köpmän, vilket uppfattades som ohederligt. Yrket används som förklaring till deras kritiska inställning mot kristendomen: "De äro naturligtvis rädda att förlora sitt feta levebröd."[527] Chettiar skrivs inte som sadhus in i en direkt religiös position, men de kritiseras med utgångspunkt i i social status och sysselsättning. Både chettiar och sadhun (eller sannyasin) utnyttjas således på olika sätt som stereotyper i en social kritik som bland annat riktar sig mot kastsystemet. De kontrasteras mot en kristenhet som sätter ära i arbetet:

---

[523] Uno Almgren "Några bilder från Tirupaturtrakten", *MT* 1918:187–192, s 191–192. Se även Helena Eriksson "Några funderingar", *Tirupattur* 1940(1):4.

[524] Uno Almgren "Några bilder från Tirupaturtrakten", *MT* 1918:187–192, s 192. Jfr ovan, s 118–119.

[525] Sundar Singh (1889–?) levde ett kringvandrande liv som kristen och han tillbringade mycket tid i Tibet och Indien. Två gånger besökte han Europa och USA (1920 och 1922) och på ärkebiskopen Nathan Söderbloms inbjudan besökte han Sverige 1922. Under tjugotalet översattes flera böcker, föredrag och predikningar av Singh till svenska och böcker om honom publicerades både i svensk översättning och av svenska författare. A J Appasamy *Sundar Singh*, Cambridge: The Lutterworth Press 2002 (1958).

[526] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-11-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Eva Kugelberg "Hedendomens makt", *MT* 1925:279–283, s 282.

[527] Uno Almgren "Från Tirupaturs församling", *MT* 1918:233–235, s 234.

> En s.k. ”sannyasi”, som strängt taget kanske inte gör någon nytta alls blir höjd över allt och tilltalad ”Swami, Swami”, då däremot en man, tillhörande renhållningskasten, som verkligen gör samhället en ovärderlig tjänst, knappast blir behandlad som en människa, snarare som en oren hund. Det är här som Jesu krav på likställighet och broderskap så skarpt bryter sig mot hinduistisk uppfattning.[528]

Kastsystemets relation till religionen debatterades livligt bland kristna missionärer i Indien, framför allt under slutet av artonhundratalet. Olika fraktioner intog skilda positioner i frågan och viss missämja rådde.[529] I Tirupattur-texterna presenteras kastsystemet som religiös och social institution framför allt i relation till olika samhällsgrupper och som social kritik men ibland tas också frågan om kasttillhörighet som hinder för dop upp.[530] Mer systematiska utläggningar över kastsystemets struktur ur ett teologiskt perspektiv återfinns däremot bland andra indienmissionärer inom SKM, vilket påminner om att tyngdpunkten i Tirupattur främst låg på socialt arbete och att de teologiska spörsmålen där hade en mindre framträdande roll än på missionsstationer där teologiskt skolade präster präglade arbetet.

Social kritik var ett framträdande drag inom olika kristna missioner, och de intog gärna ett perspektiv där de ställde sig på de svagas sida.[531] Men textanalyserna visar samtidigt hur den sociala kritiken också är villkorad. Kritiken riktas mot de sociala strukturerna men varje individs skyldighet att uppträda moraliskt formuleras som ett krav ställt utan hänsyn till social position. Analyserna visar att kraven på beteende och karaktärsdrag är formade utifrån en luthersk borgerlig tolkningsram, vilket medför att det ofta är samma grupper som representeras både som offer för en förtryckande tradition och som otillräckliga i sig själva. Individer från en bildad samhällsklass kan däremot fogas in i en Vi-tillhörighet formulerad utifrån en borgerlig tolkningsram.

---

[528] Kerstin Wilcke ”Kära Vänner!”, *Tirupattur* 1942(1):3–4, s 4.

[529] För en introduktion till denna diskussion, se Cederlöf ”The Politics of Caste and Conversion”.

[530] Ett exempel på ett sådant undantag är dopet av sjukhusets sopare 1947, där omgivningens motvilja angavs som skäl ett av skälen till att dopet skjutits upp. Kerstin Wilcke ”En minnesrik dag i Tirupattur”, *MT* 1948:12–15. Se även Harald Frykholm ”Meddelande från Tirupatur”, *MT* 1914:319–322, s 319.

[531] Oddie ”Missionaries as social commentators”, s 200.

Medarbetare som exempel – föredömen och besvikelser

På sjukhuset i Tirupattur omgavs de svenska missionärerna av indiska medarbetare. I texterna uppmärksammas dessa genom både lovord och kritik. Om patienterna framför allt representeras utifrån sina sjukdomar och med fokus på deras kroppar, så framställs medarbetarna med ett större fokus på sysselsättning, och i framställningarna av kollegorna värderas deras insatser utifrån missionärernas tankesystem. Flera av de anställda figurerar återkommande i texterna och till några av dem knyts mer utförliga berättelser. Under sjukhusets första år dyker en mycket väl omtyckt och uppskattad anställd, James, upp i källorna, och berättelsen om honom får inleda detta avsnitt. Redan vid flytten från det provisoriska sjukhuset i Patukota till Tirupattur 1909 skriver Kugelberg första gången om ”compoundern” James i ett brev till sina föräldrar. Vi får egentligen inte veta så mycket om James bakgrund förutom att han tillhör *Kallerna* och är ”amerikanare”, med sin bakgrund i ett amerikanskt missionssällskap.[532] Han arbetade på sjukhuset men hjälpte också till med det evangeliserande arbetet, bland annat följde han med Harald Frykholm på dennes byresor.[533] I början av 1912 sade James upp sig för att studera till läkare, men Kugelberg övertalade honom om att stanna kvar fram till deras hemresa senare samma år.[534] Efter 1912 försvinner han ur källorna.

”Sållningstider”: Lögn, olydnad och den pålitlige medarbetaren

Första gången Fredrik Kugelberg berättar om James är det med lovord för hans ovärderliga hjälpsamhet och pålitlighet vid flytten till Tirupattur 1909.[535] Under de kommande åren återvänder han ofta till sin duglige medarbetare i breven, men plötsligt, i april 1912, händer något. I brev till

[532] *Kaller* är namnet på en av Tamilnads jatis. Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-05-10, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[533] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1910-03-27, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[534] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-01-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-01-09, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[535] Brev [avsändare saknas] till Aurore Kugelberg 1909-03-31, 1909-04-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

sin mor berättar Kugelberg att James avskedats.[536] Förtroendet hade förverkats så abrupt och allvarligt att han omgående förvisats från sjukhuset. Vad var det för svek som förorsakat en sådan reaktion hos arbetsgivaren och hur framställs det i källorna? Fredrik Kugelberg skriver i *MT* om sina ”förkänningar” under rubriken ”Sållningstider”:

> Redan i slutet af förra året märkte jag, att det inte i allt var så med mina infödda medarbetare, som det borde vara. Min bäste man, apotekaren J., var ej längre så mån om sitt apotek som förut och kom ofta dragande med hedniska vänner, som syntes mig tvifvelaktiga, och de två kvinnliga biträdena i förbindnings- och behandlingsrummet – båda yngre änkor – föreföllo tidvis mer än lofvligt sömniga och likgiltiga. Sången, som förr ofta ljöd om kvällarna från våra inföddas hyddor och lifvade upp äfven oss, tystnade af mer och mer.[537]

I tidskriftsartikeln, liksom i brev hem till modern, beskriver Kugelberg hur han haft förkänningar om att något var på tok, och det historien handlade om var utomäktenskapliga förbindelser mellan två av de anställda assistenterna på sjukhuset och två kvinnliga biträden. När relationerna uppdagades tog den ena av kvinnorna sitt liv. Båda de manliga assistenterna skickades iväg och den andra kvinnan fick anställning i missionshushållet.[538] Som unga änkor tillhörde de båda kvinnorna en oerhört utsatt grupp i samhället. I andra sammanhang beklagar missionärerna änkornas utsatthet och det hinduiska samhällets behandling av dem, men i detta fall kommenteras inte deras sårbarhet alls.

Kugelberg skriver om händelsen i både brev och en artikel. I artikeln ges de inblandade viss anonymitet genom att initialer används, men i övrigt är skillnaderna små. Det inträffade förefaller angeläget att förmedla till läsekretsen trots att det framställs som ett stort misslyckande att bli sviken av den medarbetare som han hyst så stora förhoppningar om och återkommande lovordat. Det är intressant eftersom det visar ett brott i en genre där mycket av det som skrivs faller väl in i en legitimerande berättelse. Även Harald Frykholm, som liksom Kugelberg hade en personlig relation till James, skriver om det inträffade: ”Visst ledo vi redan en vecka efteråt ett nederlag, som nästan lamslog oss, då ett kvinnligt biträde på sjukhuset

---

[536] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-04-08, 1912-05-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[537] Fredrik Kugelberg ”Sållningstider”, *MT* 1912:222–225, s 222.
[538] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-04-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Sållningstider”, *MT* 1912:222–225, s 222–223. Se även John Himmelstrand ”Bref från missionär Himmelstrand”, *MT* 1914:76–79, s 77.

dödade sig själf med gift för att undkomma följderna af sedlighetsbrott med vår högt betrodde apotekare, som nu befanns under lång tid ha varit en religiös hycklare af gräsligaste slag."[539] Förtroendet var brutet, den betrodde gick inte längre att lita på och bedömdes därför inte längre kunna arbeta kvar.

Hos Frykholm framställs sedlighetsbrottet som det mest klandervärda i situationen. Det handlar dock inte bara om missionärernas egna reaktioner utan också om reaktionen från det omgivande samhället och även där står sedligheten i centrum. Från missionens sida framhålls oron för hur de uppdagade relationerna skulle påverka omgivningens respekt för deras arbete. Efter att ha registrerat uppskattning över att sjukhuset markerat avstånd från det som skett reagerar svenskarna med lättnad – det rapporteras att förbindelserna varit allmänt kända men att man från det omgivande samhället inte vetat hur missionen ställt sig till de utomäktenskapliga förbindelserna. Fredrik Kugelberg skriver: "Våra bibelkvinnor, som en lång tid mötts med misstroende och ofta fått höra anspelningar på de kristnas dåliga lif, blefvo åter vänligt mottagna i hemmen och gärna hörda."[540] Människors karaktärsdrag i arbetet representeras som betydelsefulla inte bara i relation till missionärernas egna ideal, utan också som ett led i att behålla sin legitimitet i lokalsamhället. För de båda männens räkning diskuteras inte rimligheten i bristande sedlighet och pålitlighet som skäl för uppsägning, de presenteras snarare som försanthållanden.

För Fredrik Kugelbergs del är det dock inte främst sedeslösheten och självmordet han uppehåller sig vid. Det är istället den personliga relationen med James som framstår som berättelsens kärna. Kugelberg berättar hur James, till skillnad från den andre assistenten som erkänt direkt, hölls kvar i väntan på ett erkännande men slutligen sändes iväg från sjukhuset. Senare kontaktade han Fredrik Kugelberg via brev för att be om ursäkt och framställningen vittnar om försoning. Kugelberg skriver: "Han hade trott sedan, att 'det var nog att bekänna för Gud', men en liten traktat, som under en tågresa föll i händerna på honom, brakte [sic] honom på andra tankar, & så kunde han inte uthärda längre, utan måste bekänna." Han fortsätter:

---

[539] Harald Frykholm "Mina sista månader i Indien", *MT* 1912:173–178, s 177. Se även John Himmelstrand "Bref från missionär Himmelstrand", *MT* 1914:76–79, s 77.
[540] Fredrik Kugelberg "Sållningstider", *MT* 1912:222–225, s 223.

> Vi se sålunda, att Gud fått makt även över den, som till det yttre föreföll hårdare, än ngn jag sett. Och jag tror, att hans stolta sinne hädanefter skall bli ödmjukt, & han åter skall få bli till välsignelse, som han förr var. Hit kommer han ej mer förstås, men kan jag nu hjälpa honom till en ny plats så gör jag det gärna ty en sådan duktig karl finns inte många [sic]. Det är säkert också en ovanlig karaktär.[541]

Han hjälptes sedan till arbete och lön på en annan plats och artikel- och brevläsare informerades om deras korrespondens.[542] Det är en historia om den förlorade sonen som utspelas i Kugelbergs brev och när James i ett brev ber om förlåtelse kan gemenskapen återupptas. Kugelbergs fokus på det brutna förtroendet, lögnen och erkännandet vittnar om en hög värdering av lydnad men framför allt av tillit och ärlighet.

I det inledande citatet misstänkliggör Kugelberg avtagande entusiasm inför arbetet. I representationen av medarbetarnas förändrade inställning till sitt arbete skrivs detta bristande engagemang samman med trötthet, likgiltighet och umgänge. I sin roll som arbetsgivare bedömer Kugelberg inte bara apotekarens och de andra medarbetarnas arbetsprestationer utan också deras karaktärsdrag och beteenden. Medarbetarna förväntas upprätthålla vissa ideal för att tillräknas legitimitet som goda arbetare. Kugelbergs framställning representerar medarbetarnas insats som något betydligt mer omfattande än utförandet av en arbetssyssla, de blir del av en större process. Han skriver: ”Där något till synes friskt och frodigt är på väg att växa upp, där är också masken redo, fastän dold, att begynna sitt förstörelseverk.”[543] Liknelsen med maskens förstörelseverk liksom den korrespondens han sedan refererar med James tydliggör en bild av denne som offer för frestelser utifrån. När de involverade anställda bryter mot normen och hotar progressionen, är det också missionsprojektets trovärdighet och status i det omgivande samhället som hänvisas till, snarare än de enskilda anställda.

Tjugofem år senare finner vi på nytt i skildringar av hur ett brutet förtroende ges stora konsekvenser. I Fredrik Ysanders årsberättelse står att läsa att ögonläkaren Dr Joseph Gnanadikams efterfrågat förändringar i arbetsförhållanden för den indiska staben på sjukhuset. Då man enligt

---

[541] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-04-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[542] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-04-08, 1912-05-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Sållningstider”, *MT* 1912:222–225, s 224–225.

[543] Fredrik Kugelberg ”Sållningstider”, *MT* 1912:222–225, s 222.

Ysander inte hade ekonomiska möjligheter att genomföra en löneförhöjning, beviljades han avsked. Gnanadikam grundade istället ett eget sjukhus i Trichinopoly, en bit ifrån Tirupattur, och från missionssjukhuset ser man hur han i sin flytt då också tar med sig en av sjukhusets källor till inkomster, välbeställda chettiarpatienter från trakten.[544] De ökade lönekraven från Gnanadikams sida å personalens vägnar diskuteras inte närmare utan avfärdas som omöjligt ekonomiskt. Att inkomstskillnaderna är stora mellan svensk och indisk personal är ingenting som lyfts fram som betydelsefullt i sammanhanget utan tas som en given och nödvändig skillnad motiverad utifrån levnadssätt, något understryker att tolkningsföreträdet är svenskarnas. Snarare ser man det som en förutsättning att man som missionsarbetare ska arbeta utan några stora krav på ekonomisk ersättning. Att kräva ökad lön blir därmed tabubelagt och ett tecken på girighet. När detta inträffade hade Fredrik Kugelberg gått i pension och Gnanadikam var överläkare på ögonavdelningen. Att han som sjukhusets mest kompetente ögonläkare lockar med sig en avsevärd del av ögonpatienterna ter sig inte särdeles förvånande, men avfärdas av Ysander som ett stort svek. Återigen ser man hur en medarbetare som inte upprätthåller ett av de svenska missionärerna önskvärt beteende representeras som svekfull. Det brutna förtroendet resulterar i bitterhet över hur missionsprojektet hejdats av en betrodd medarbetare. Ytterligare några år senare skriver Ysander i en årsberättelse: ”Liksom under föregående år gavs under detta gågna år rikliga tillfällen till omprövning av arbetets halt och surdegens kraft.”[545] De enskilda medarbetarna och deras förmåga att utföra arbetet utifrån vissa ramar tillskrivs en stor betydelse för missionsprojektet som helhet. Genom skildringar av opålitlighet, osedlighet, girighet och likgiltighet, konstrueras den goda arbetaren som dess motbild: tillitsfull, lojal och pålitlig.

[544] Trichinopoly är britternas benämning på staden Tiruchirappalli. Fredrik Ysander ”Tirupattur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus. Årsberättelse för år 1934”, s 3, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[545] Fredrik Ysander ”Årsberättelse för Sv.Sjukhuset i Tirupattur år 1937”, s 1, K5.10A, SKMIA, SKAU.

Praktisk läggning och driftighet

I skarp kontrast till 1912 års skriverier står de tidigaste årens framställningar av apotekaren James. Vikten man inom missionen lade vid att knyta till sig utvalda allierade i arbetet blir särskilt tydlig i lovordandet av den unge medarbetarens pålitlighet, ovanlighet och förträfflighet. Kugelberg skriver att James var till stor glädje, som ”en ovanligt trevlig & duktig pojke, värkligen ej lik andra tamuler”.[546] Han skildras vidare av Kugelberg som en ”ovanlig tamul, [han] drar sig aldrig undan en möda & har stor förmåga för att vara en så ung pojke. Det finns ingenting, vi bättre behöva, än goda medarbetare bland de infödda – men sådana köper man ej för pängar.”[547] Att Kugelberg så ivrigt lovordar egenskaperna driftighet, pålitlighet och händighet hos James och samtidigt lyfter fram dem som ovanliga får som retorisk konsekvens att de framstår som å ena sidan berömvärda och eftersträvansvärda, å andra sidan sällsynta. Genom att framhålla James som ”ej lik andra tamuler” och som en ”ovanlig tamul” skrivs tamilska Andra fram som en stereotypiserad motsats till detta, som det han inte är.

Driftighet, villighet och förmåga till praktiskt arbete framställs av Kugelberg som en eftersträvansvärd egenskap, inte bara hos James utan även hos andra assistenter.[548] Om en ny underläkare som börjar arbeta på sjukhuset under dess inledningsfas skriver Kugelberg med besvikelse att denne var okunnig, långsam och opålitlig och mannen fick mycket riktigt också sluta.[549] Ytterligare en assistent som arbetade på det första sjukhuset i

---

[546] Brev [avsändare saknas] till Aurore Kugelberg, 1909-03-31 (citat), 1909-04-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1909-01-13, 1909-10-31, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-05-04, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. För andra referenser till James goda egenskaper, se brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1910-05-03, 1910-03-27, 1912-01-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1912-01-09, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[547] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1909-07-27, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[548] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-06-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även Fredrik Kugelberg ”Missionssjukhuset i Tirupatur 1920: Ett av våra bästa och lyckligaste år”, *MT* 1921:136–139, s 137, där assistenterna beröms för sin ”villighet och driftighet”.

[549] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-10-31, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från [bortklippt avsändare] till Aurore Kugelberg, 1909-10-10,

Patukota, beskrivs som ”en karl att lita på, och det är mycket värdt i detta land”, samt med ”den äfvenledes ovanliga egenskapen härute att ej vara rädd för *något slags arbete*”.[550] Tonvikten som missionärerna lägger vid att de anställda ska kunna göra alla slags arbetsuppgifter måste läsas mot bakgrund av den lokala arbetsordningen, där särskilt tabubelagda arbetsuppgifter utfördes av vissa sociala grupper. Det Kugelberg framhåller som en personlig egenskap är i själva verket knutet till grupp- och yrkestillhörighet. Att Kugelberg på detta sätt representerar individens möjlighet att välja som på en gång ovanlig och eftersträvansvärd, bör nog inte läsas som okunskap om de långtgående konsekvenser ett sådant val kunde få socialt, utan snarare som uppskattning för dem som valde att bryta mot de sociala strukturer han och hans svenska kollegor kritiserade.

Arbetsovilligheten som en nationell eller kulturell markör utgör ett centralt element i dessa framställningar. Även i en artikel från 1918 lyfter Kugelberg fram egenskaper i arbetet som typiska eller icke typiska för indier: ”På det hela taget ligger ej kirurgien för de indiska fingrarna, liksom hos de flesta sinne saknas för mekanik och praktiskt arbete. En av våra unga män är dock begåvad härmed och tillkallas därför alltid såsom ’lagman’, när något är på tok med primuskök och annat i den vägen.”[551] Även om den mycket uppskattade bibelkvinnan Pakiam berättas att hon är ”mycket road av praktiskt arbete”.[552] Hon omnämns liksom James som ovanlig, ”en eldnatur, så olik de flästa härute”.[553] Hos flera av medarbetarna framhålls just villighet till praktiskt arbete som en positiv egenskap.

Till dem som tillskrivs de goda och eftersträvansvärda egenskaperna hör de bibelkvinnor, underläkare, apotekare och, från slutet av tjugotalet även sjuksköterskor och elever, som med liv och lust tog sig an arbetet och som anpassade sig till de normer som de svenska missionärerna efterfrågade.

Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[550] Fredrik Kugelberg ”Från vårt indiska missionsfält: Arbetet bland de sjuka”, *MT* 1907:170–175, s 172. Min kursivering.

[551] Fredrik Kugelberg ”Från vårt indiska missionsfält: Från sjukhuset i Tirupatur arbetsåret 1917”, *MT* 1918:143–148, s 147.

[552] Fredrik Kugelberg ”Från vårt indiska missionsfält: Från sjukhuset i Patukota”, *MT* 1907:375–382, s 376.

[553] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1915-12-19, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även, om Pakiam och Kristina, brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1909-10-31, samt om en bibelkvinna som ”är nu vår mäst brinnande, nitiska hjälp”, brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-02-28, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

Trohet och villighet i arbetet är egenskaper som bibelkvinnorna har, skriver exempelvis Maria Säfwenberg och om två av sjuksköterskorna berättar Kerstin Wilcke att de ”sträva som alltid och äro en verklig prydnad för sjuksköterskekåren”.[554] Men det är inte enbart i relation till indiska medarbetare som praktisk förmåga, hängivenhet och villighet påtalas. De uppmuntrande tillrop som återkommande ges till indiska missionsarbetare med praktisk läggning, förekommer även i texter som behandlar de svenska missionärerna. Exempelvis omtalas Ester Peterson med uppskattning för att hon, trots ”hennes rätt så föga praktiska läggning”, skött husmodersplikterna under Eva Kugelbergs sjukdom 1919.[555] Men bland missionärerna kontrasteras den praktiska läggningen främst med bildning. Kugelberg beskriver frälsningsarmémissionären Larssons egenskaper med tillägget: ”Jag skulle önska, att vi hade några praktiska förmågor som han i vår mission – vi äro för lärda.”[556]

Utbildning betonas särskilt för missionärer i Indien och Kina, i motsats till missionen i Afrika. Detta förklaras bland annat med hänvisning till Indien och Kina som tidiga skriftkulturer och forna civilisationer, och man framhåller vikten av att som missionär kunna argumentera med Indiens religiösa ledare och lärda för att verka förtroendeingivande. Missionären Uno Almgren påtalar detta som ett ovedersägligt faktum i en allmänt hållen artikel om missionärens utbildning i *MT* 1915: ”att missionärer, som gå ut till något af de gamla kulturlanden, Indien, Kina eller Japan, ha behof af en riktigt grundlig boklig bildning, ligger ju i öppen dag.”[557] Vidare skriver han att missionärerna kommer till ”folk med urgammal kultur och en filosofi, som icke är några få bildades egendom bara, utan hvars hufvudtankar trängt

---

[554] Maria Säfwenberg ”Bibelkvinnoarbetet”, *Tirupattur* 1938(3):4–6, s 6; Kerstin Wilcke ”Kära vänner!”, *Tirupattur* 1943(1):4–5, s 5.

[555] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1919-01-03, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[556] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-03-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[557] Uno Almgren ”Något om missionärsutbildning”, *MT* 1915:38–45, citat s 39. Se även Gunnar Brundin ”Våra kvinnliga missionsarbetares uppgifter och utbildning”, *MT* 1915:51–53, s 53; brev från Nils Tilander till Fredrik Kugelberg, Dundee 1923-05-19, Vol I, Fredrik Kugelbergs personarkiv, UUB. Även vikten av bildning för att kunna lära sig Tamil poängteras, Kugelberg påtalar i ett brev att elementärutbildning krävs, folkskola räcker inte. Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-10-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Uno Almgren arbetade som missionär i Tirupattur. Gunnar Brundin var missionsdirektor i Stockholm.

ut till och blifvit den stora massans egendom".[558] Den protestantiska missionens syn på hinduismen beskrivs av Geoffrey Oddie som "an all-embracing brahmanical system", en syn präglad av europeiska orientalister som Sir William Jones och H H Wilson. De Bengalenbaserade indologerna etablerade under sjutton- och artonhundratalen bilden av hinduismen dels som ett enhetligt indiskt religiöst system, baserat på sanskrit och kontrollerat av braminer och dels utifrån tanken på en tidigare guldålder som följts av tillbakagång.[559] Erkännandet av hinduismen som "urgammal kultur" har alltså sin grund i denna förståelse av indisk religion. I kontrast till dessa mer eller mindre uttalade representationer av Indien som kulturland framställs Afrika som "primitivt" eller "naturligt", så till exempel hos Fredrik Kugelberg när han i ett brev från 1912 kommenterar *Svenska Missionsförbundets* bok *Dagbräckning i Kongo* (1911): "Mången gång känner jag, att jag skulle långt bättre passa i en sådan 'fri' & praktisk mission, & jag undrar vad det var för mening, att vi skulle komma här bland de lärda & ej alltid så praktiska. Att det är stor skillnad på Indiens filosofiska & intelligenta folk & Kongos naturmänniskor, det inser man, om än många drag gå igen."[560]

Synen på Indienmissionen som bildningspräglad var alltså väl etablerad och Kugelbergs citat kan läsas mot bakgrund av detta. Då ter sig det tidigare uttalandet om frälsningsmissionären Larsson och Kugelbergs funderingar kring arbetets karaktär som en markering, inte bara mot en temporär sammansättning av opraktiska missionsarbetare, utan mot ett mer generellt fokus på intellektuellt arbete inom SKM:s mission i Indien. I sin kritik av indienmissionärerna som opraktiskt lagda lutar sig Kugelberg mot den bilden av indienmissionären som bildad samtidigt som den förstärks med hans egen erfarenhet. Resonemangen visar på hur väletablerad föreställningen om indier som opraktiska och filosofiskt lagda var, men också på att just praktisk läggning inte tas för givet utan även betraktas som en eftertraktad och uppskattad egenskap hos missionärerna själva.

---

[558] Uno Almgren "Något om missionärsutbildning", *MT* 1915:38–45, s 39.
[559] Oddie *Imagined Hinduism*, s 95–104. Bilden av hinduismen som enhetligt panindiskt och braminstyrt religiöst system är ifrågasatt. Oddie och andra med honom framhåller orientalisternas delaktighet i konstruktionen av hinduismen som begrepp.
[560] Brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-09-24, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

Självständighet och ansvar

I kapitlets inledande avsnitt diskuterade jag de svenska Tirupattur-missionärernas höga värdering av ärlighet och pålitlighet. Dessa egenskaper var betydelsefulla i representationen av missionärernas tillit till och ansvar för sina anställda. Ett av målen med SKM:s arbete i allmänhet och sjukhusets drift i synnerhet var att skapa verksamhet som drevs i indisk regi, en självständig indisk kyrka och ett sjukhus där de svenska missionsarbetarna gjort sig själva överflödiga.[561] I skildringarna från Tirupattur framträder denna strävan att skapa en självständig indisk kyrka allt tydligare efterhand som tiden går, samtidigt som man finner en orubblig tro på de egna kunskapernas och värderingarnas överlägsenhet. De goda egenskaperna utgör en viktig del i representationen av ett missionsuppdrag där självständigheten lyfts fram som ett mål i arbetet och förutsättningarna för självständighet formuleras utifrån vissa förväntningar på karaktär och moraliskt ansvar. Tanken på ett ansvar att förmedla sitt eget samhälles grundläggande värderingar genom att bygga upp institutioner, utbilda och sedan dra sig tillbaka känns igen ifrån den civiliseringsretorik som präglade både brittisk och fransk kolonialpolitik under slutet av arton- och början av nittonhundratalet.

I diskussionerna kring detta ansvarsöverlämnande fokuserar missionstexterna i hög utsträckning på indiska kristna och indiska medarbetare och deras kapacitet och förmågor. I kapitlets tidigare delar har olika sätt att tala om medarbetare och andra människor i missionärernas närhet utifrån deras egenskaper, främst i relation till arbetet, uppmärksammats. I texterna resonerar bland andra Fredrik Kugelberg kring hur en medarbetare borde vara och bete sig. I återstoden av kapitlet kommer jag att förflytta fokus mot just ansvarsöverlämnande och självständighet som strävan och mål för missionsarbetet och vilken roll medarbetarnas egenskaper ges i representationerna av denna strävan. Under missionärernas överinseende ville man skapa en indisk arbetsstyrka av individer mogna att själva överta och ansvara för arbetet. Denna ambition var synlig redan från början av undersökningsperioden, men kom efterhand att framställas mindre som en utopi och mer som en nära förestående realitet.

---

[561] Se till exempel Agnes Friberg ”Med indiska systrar i Tirupattur”, *MT* 1935: 199–202, s 202.

Ansvar i vardagen och de goda exemplen

Tidigare avsnitt har visat hur läkarnas representationer av indiska kollegor fäst särskild vikt vid vissa egenskaper. Skildringar av det dagliga arbetet på sjukhuset struktureras kring assistenternas kompetens och hjälp, arbetsfördelningen på sjukhuset och de anställdas personliga utveckling och utbildning.[562] Kugelbergs framställningar av ansvarstagande i det vardagliga arbetet lyfter fram utbildning och träning som sätt att förstärka medarbetarnas utveckling. Han skriver till exempel:

> Så mycket jag kan, lämnar jag receptskrifningen åt min infödde underläkare och tar själf blott hand om de viktigare fallen. Det är nödvändigt att begränsa sig och ej spilla tid och krafter på sådant, som andra kunna göra åtminstone i det närmaste lika bra. Och ju mer vi kunna fostra våra infödda medarbetare till självständighet, dess bättre både för dem och oss. Långt ha de, tyvärr, ej kommit på den vägen, men endast genom att låta dem få pröfva på ett arbete under ansvar, kunna vi hoppas att föra dem verkligen framåt.[563]

Här framstår självständighet som en eftersträvansvärd egenskap, men vad innebär det? Några år senare förklarar han att han varit mindre trött och att han för detta har

> nog ej så litet att tacka den villighet och den ökade duglighet, mina indiska assistenter ådagalagt i att själva ombesörja behandlingen av en stor mängd sjuka, som jag förr fått lov att själv lägga handen vid. Det hela har gått med en betydligt bättre ordning än förut, alldeles som ett maskineri, där den ena kuggen tar in i den andra.[564]

Villighet och duglighet är sådana egenskaper som Kugelberg lyfter fram som förutsättningar för ett självständigt arbete. Den träning som Kugelberg försiktigt introducerar som nödvändig representeras av Ysander trettio år senare som en väl implementerad praktik. Då går allt ”sin gilla gång” och

---

[562] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-10-03, 1916-01-22, 1916 (odaterat), 1916-05-02, 1920-05-29, 1920-06-22, 1920-06-27, 1920-08-15, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-07-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-03-12, 1916-09-04, 1916-10-31, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg 1919-10-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[563] Fredrik Kugelberg ”Vår indiska läkaremission 1911. Årsberättelse”, *MT* 1912:254–263, s 261; se även Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1912:272–276, s 274.

[564] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur arbetsåret 1917”, *MT* 1918:143–148, s 143, även 146; se även Ysander *Där allt är annorlunda*, s 80, för en kommentar i efterhand. Angående diskussionen kring klimat och den utarbetade missionären, se kapitel 3.

staben ”klarar sin uppgift till vår fulla belåtenhet”.[565] Duglighet och ansvarstagande framstår här i högre grad som för givet tagna sanningar och tilltron till den indiska staben förutsätts i större utsträckning än tidigare. Även i samband med bergsvistelserna omnämns ansvarsöverlämningen redan tidigt som viktigt.[566] 1911 beskriver Kugelberg hur sjukhuset håller öppet ett par veckor efter de rest för att alla ska hinna läka, men också för att ”det är bra att de få lära sig litet att reda sig på egen hand”.[567] Särskilt under 1916, då Kugelbergs nyligen återvänt från en Sverigevistelse, aktualiseras frågan om eget ansvar, ett tema som är återkommande särskilt i breven.[568] Texterna frammanar bilden av en duglig medarbetare, redo att överta ansvaret. I fokus står mognad och lämplighet, liksom möjligheten att lära genom erfarenhet.

De goda exemplen, förebilderna, är utgångspunkten för flera berättelser om missionsarbetets framgångar. Vi har tidigare mött den uppskattade men sedan uppsagde och ivägsände apotekaren James. I den och andra skildringar konstrueras en idealbild av den indiska missionsarbetaren som pålitlig, arbetsvillig och självständig i kontrast till lättjefullhet, slöhet, opålitlighet och ovilja att arbeta. Genom fostran och övervakning skulle idealen frammanas hos medarbetarna. Några av de indiska kollegorna framstår i skildringarna som nära och betydelsefulla kollegor, snarare än assistenter och medarbetare. I dessa fall har målet uppnåtts, och de representeras som värdiga efterträdare när de svenska missionärerna en gång ska lämna.

År 1920 fick Fredrik Kugelberg en ny medarbetare och i skildringarna av honom, Dr Gurubatham finner vi exempel på en sådan högt skattad kollega. 1928 grundades ytterligare ett missionssjukhus, denna gång i staden Coimbatore i västra Tamilnad. Det nya ögonsjukhuset drevs av Gurubatham fram till 1940.[569] Han var anställd i Tirupattur 1920–1928 innan han ensam tog ansvaret för arbetet i Coimbatore. 1948 utnämndes han till

---

[565] Olof Sendel ”Kära Tirupattur-vänner!”, *Tirupattur* 1942(1):1. Se även Olof Sendel [Utan titel], *Tirupattur* 1946(2):1.

[566] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-06-25, 1916-07-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1913-01-08, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[567] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-04-18, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[568] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916 (odaterat), 1916-05-02, 1916-05-30, 1916-07-09, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-03-12, 1916-05-15, 1916-06-19, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[569] I *A Survey of Medical Missions in India* lyfts Dr Gurubathams självständigt drivna sjukhus fram som exempel. *A Survey of Medical Missions in India*, s 43.

socialminister i den sydindiska provinsregeringen i Madras. Redan tio år tidigare hade han dock lämnat över ansvaret för sjukhuset till Dr Pichai Robert, även han från Tirupattur, för att själv arbeta bland fattiga på landsbygden. Gurubatham arbetade också periodvis på den medicinska högskolan i Vellore, trots att han inte kunde bli anställd där eftersom han saknade formell examen.[570] Dr Gurubatham är alltså ett exempel på när målet för självständighet i arbetet bland indiska kristna på ett högst konkret sätt realiserades. Hur framställs Gurubathams egenskaper? Redan 1921 ger Kugelberg honom ”bästa vitsord för samvetsgrant och intresserat samarbete” i *MT*.[571] I ett brev hem skriver Kugelberg om sin nye assistent att han är nöjd med dennes läraktighet och utpräglade missionssinne, att de trivs ihop i arbetet och i umgänget med honom och hans fru.[572] Några år senare, 1928, förklarar han, apropå vikten att uppmuntra indier till ansvar och självständighet, att Gurubatham efter åtta år som underläkare ”borde vara professionellt fullt kompetent att sköta ett företag som detta. I all synnerhet som han har gjort sig känd som en god och säker operatör.”[573] Vidare påtalar Kugelberg sin kollegas ”ytterst självständig[a] natur, icke utan ett visst temperament”, vilket gjort att han ”ibland kommit i konflikt med andra”.[574] Med ett oberoende arbete, menar Kugelberg, skulle hans egenskaper komma bättre till sin rätt. Till hans egenskaper räknas ingenjörsbegåvning liksom ”ärlighet, reda och sparsamhet” upp.[575]

---

[570] S Pichai Robert ”Ögonsjukhuset i Coimbatore”, *Svenska kyrkans mission sjuttiofem år,* Svenska kyrkans missionsstyrelse, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949, s 384-385; Sigfrid Alm ”Indisk minister – f.d. Tirupattur-läkare”, *MT* 1948:273–274.

[571] Fredrik Kugelberg ”Missionssjukhuset i Tirupatur 1920: Ett av våra bästa och lyckligaste år”, *MT* 1921:136–139, s 137.

[572] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-01-15, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[573] Fredrik Kugelberg ”Hur vårt ögonsjukhus i Coimbatore kom till”, *MT* 1928:357–365, s 359.

[574] Fredrik Kugelberg ”Hur vårt ögonsjukhus i Coimbatore kom till”, *MT* 1928:357–365, s 359.

[575] Fredrik Kugelberg ”Hur vårt ögonsjukhus i Coimbatore kom till”, *MT* 1928:357–365, s 360.

BILD 12. Bilder av Dr Gurubatham understryker hans kompetens och professionalitet i läkarrollen. Jfr bild 5 (SKAU).

Efter att ha diskuterat den tilltänkta läkarens lämplighet och de ekonomiska förutsättningarna, liksom platsens och byggnadens potential övergår Kugelberg till att tala om missionsuppgiften. ”Såsom en missionärs allra viktigaste uppgift, näst hans egna ansträngningar att med sitt liv förkunna och förhärliga Kristus, har det alltid synts mig vara detta, att han söker fostra fram och entusiasmera sådana av landets egna barn, som kunna bland sitt eget folk fortsätta arbetet.”[576] Kugelbergs text kopplar därmed samman professionell och individuell lämplighet med den större missionärsuppgiften. Gurubatham skrivs fram som individ och kollega med eget uppdrag att självständigt driva en verksamhet. Utöver liknande goda egenskaper som tidigare diskuterats, såsom pålitlighet och praktisk läggning, poängteras hans professionalitet, ledarskap och medicinska kompetens.[577] Det är intressant att observera hur Gurubatham i dessa texter på en gång

[576] Fredrik Kugelberg ”Hur vårt ögonsjukhus i Coimbatore kom till”, *MT* 1928:357–365, s 363.

[577] Se även brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Brundin 1928-08-15, E I f:11, SKMA, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist 1929-01-15, E I f:12, SKMA, SKAU.

görs till en individ med individuella egenskaper och till ett exempel på missionens framsteg. I brev till missionsdirektorn framhåller Kugelberg också läkarens umgänge som föredömligt, vilket även om det yttras i en privat brevkorrespondens kan vara värt att uppmärksamma. Här skriver Kugelberg att han ”aldrig härute råkat en sådan samling stiligt folk, vilket är ett starkt bevis, skulle jag tro, för uppfattningen om vederbörandes egen karaktär”.[578] Detta står i skarp konstrast till det som skrevs om James ”tvifvelaktiga” umgänge tidigare.

Under parets Kugelbergs första Sverigeresa på tiotalet stängde sjukhuset ner, men under deras Sverigevistelse 1922–1923 fungerade Gurubatham som chefsläkare i Tirupattur.[579] Fredrik Ysander (som dock ännu inte hade börjat arbeta i Tirupattur då) skriver om detta att det ”tycks ha gått bra”, och fortsätter med att liksom Kugelberg framhålla självständigheten som ett missionsuppdrag: ”Läkaremissionen har ju bl. a. till mål att fostra fram inhemska läkare av den rätta kvaliteten och att genom sitt arbete tvinga fram en strävan hos de omgivande kollegerna därute att få den rätta blicken på arbetet och en högre fordran på sig själva.”[580] Långt senare skriver han att Kugelberg, när han återvände till Sverige för gott, hade ”fostrat fram en liten skara duktiga ögonläkare bland sina assistenter”.[581] De goda egenskaper som Gurubatham och andra med honom beskrivs utifrån representeras här som både förutsättningen för och frukten av missionens fostransprojekt.

En läkare som i ännu högre grad presenteras som frukten av missionsarbetet är Arokiam Peter. När han 1929 avlagt full läkarexamen, bekostad av stipendiemedel från svenska givare, skriver Fredrik Kugelberg i årsberättelsen: Arokiam Peter ”är sålunda, kan man säga, en direkt frukt av läkarmissionen. Han har nu från juli varit anställd som dr. Ysanders underläkare. Ännu behöver han mogna mycket både i år och medicinsk erfarenhet, men vi glädjas, när vi få skåda så inför våra ögon något av Guds plan i en ung människas liv uppenbarad.”[582] Arokiam Peter kom till Tirupattur redan som pojke och gick då på grund av en fotskada under

---

[578] Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Brundin 1928-08-15, E I f:11, SKMA, SKAU.
[579] Sjukhuset fick sin första permanenta indiska chefsläkare, Dr D S Manuel, 1957. *Swedish Mission Hospital*, s 2.
[580] Ysander & Ysander, s 39.
[581] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 80.
[582] Fredrik Kugelberg ”Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur”, 1930-01-17, s 9, K5.10A, SKMIA, SKAU.

namnet ”fotgossen” i den svenska missionstidningen. Han placerades i skola hos Harald Frykholm och återvände till Tirupattur på loven. 1916 döptes han. Hans medicinutbildning finansierades av stipendier från Sverige och han tog sin första examen i Bombay 1925. Under sommarledigheten när denna var avklarad bodde han tillsammans med paret Kugelberg i deras hus Rosetta i Kodaikanal och de skrev hem att han var ”som barn i huset”.[583]

I representationerna av medarbetarna som föredömen märks hur den den hierarkiska relationen mellan svensk överläkare och indiska läkare och assistentläkare mjukas upp. De utbrott mot barnslighet och omognad som vi kommer att se prov på i nästkommande kapitel syns inte här; det är istället hierarkier som utgår ifrån yrkesrelationerna. Sjukvårdssystemet i Sverige präglades av hierarkier mellan läkare, underläkare, assistentläkare och sjuksköterskor, och så var fallet även i Indien. Överläkare och ansvariga var i regel svenskar och de svenska läkarna stod i toppen av hierarkierna. Under dem fanns de indiska underläkarna och avdelningsläkarna, och de representeras både som ett fostransansvar och som kollegor, både som en börda och som en frisk fläkt: ”Det har varit i högsta grad upplivande och nyttigt att mottaga dessa intresserade yngre kolleger på sådana besök.”[584] De besökande läkarna kom ifrån olika platser och det är värt att notera att Kugelberg här inte skiljer på svenska (eller andra europeiska) och indiska läkare. Det är tydligt att relationerna mellan svenska och indiska läkare representeras utifrån hierarkiska modeller där klass, kön, generation, bildning och yrkestradition blandas samman. Ras, hudfärg eller nationell

---

[583] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-01-02, 1925-05-11, 1925-05-25 (citat), Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1909-04-07, 1909-04-18, 1925-04-13, 1925-05-19, 1925-06-02, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1926-05-24 (”som en snäll och hjälpsam son”), Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Eva Kugelberg ”Patienter”, *MT* 1908:415–418, s 416; Ester Peterson ”Berättelse om en liten patient på sjukhuset i Patukota”, *MT* 1909:63–68; Fredrik Kugelberg ”Vår läkarmission under 1908. Årsberättelse”, *MT* 1909:266–271, s 270; Fredrik Ysander ”Årsberättelse från Svenska Kyrkans Missions sjukhus i Tirupattur, Ramnad Dst, för år 1930”, s 4, K5.10A, SKMIA, SKAU; Fredrik Ysander ”Tirupatur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus. Årsberättelse för år 1932”, s 4, K5.10A, SKMIA, SKAU; Fredrik Ysander ”Tirupatur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus. Årsberättelse för 1933”, s 1, K5.10A, SKMIA, SKAU; Rundbrev från Fredrik Ysander ”Till Tirupatur-sjukhusets vänner och stödjare i Sverige 19 februari”, 1933-02-23, K5.10A, SKMIA, SKAU; Fredrik Ysander ”Årsberättelse från Svenska Kyrkans Missionssjukhus, Tirupattur, för år 1935”, s 4, K5.10A, SKMIA, SKAU.

[584] Fredrik Kugelberg ”Årsberättelse för 1929 från Svenska Kyrkans missions sjukhus i Tirupatur”, 1930-01-17, s 9, K5.10A, SKMIA, SKAU.

tillhörighet är en faktor men den får sin betydelse när den kopplas till egenskaper eller karaktärsdrag som har sin grund i exempelvis bildningsgrad. Angela Wollacott, som i *Gender and Empire* diskuterar koloniala konstruktioner av arbete, talar om att tillit på arbetsplatsen handlar både om ras och skicklighet. Genom skicklighet kunde den indiska medarbetaren få respekt och förtroende. I de analyserade texterna är just skicklighet något som tillskrivs dem som omtalas med störst respekt. Wollacott kopplar också detta till manlighet. Om konstruktionen av manlighet på arbetsplatsen, skriver hon att ”race, nationality, class, education, technical, logistic and administrative skills, and physical strenght were all in play in shaping the hierarchies of masculinity and authority.”[585] Att ett av de ytterst få tillfällen som manlighet kommer på tal i materialet är just i ett brev där Kugelberg hyllar Gurubathams goda egenskaper tyder på att Wollacotts resonemang skulle kunna ha bäring även på missionssjukhuset som arbetsplats.[586] Skicklighet är något som står i fokus bland männen, men inte alls på samma sätt uppmärksammas bland kvinnliga medarbetare. Att skicklighet och respekt sätts i samband kan förefalla mindre förvånande – men detta är tydligt förknippat med manlighet. Bland kvinnor är det andra egenskaper som får större betydelse, något som kommer att utvecklas i nästa kapitel.

Detta kapitel har uppmärksammat representationer av egenskaper och beteenden hos indiska män. Kvinnor är närvarande, men i betydligt mindre omfattning. Agerande kvinnor har istället förekommit i tidigare kapitel – som husmödrar utgjorde de en central del av hemrepresentationerna och som praktiserande barnmorskor en del av representationer av kropp. Det ter sig alltså som att det finns en avgörande skillnad här, mellan framställningen av kvinnliga egenskaper som fysiskt och rumsligt förankrade och manliga egenskaper som förknippade med individuellt handlande. Men en stor grupp kvinnor som är närvarande i materialet och som sammankopplas med just individuellt handlande är sjuksköterskorna, vilka kommer att uppmärksammas i nästa kapitel där sjuksköterskeutbildningen som fostrande institution behandlas.

---

[585] Wollacott, s 85–86, citat s 86.
[586] Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist 1929-07-06, E I f:12, SKMIA, SKAU.

Förebilder och föränderliga gränser

Utifrån de här analyserade texterna framträder tillit, driftighet, praktisk förmåga och individuellt ansvarstagande som högt värderade egenskaper hos en (främst) manlig medarbetare. Dessa egenskaper framträder både direkt, genom hyllningar av goda medarbetare, och indirekt, genom att de konstrueras som motbild till andra, icke eftersträvansvärda egenskaper. Dikotomierna blir mer meningsfulla om vi betraktar dem i relation till den lutherska läran om de goda gärningarna. Att människan bara kan få guds nåd genom tro hör till den luthersk-evangeliska lärans grundsatser, människan kan inte göra sig förtjänt av rättfärdighet inför Gud genom sina gärningar. Däremot bör den som är kristen utföra goda gärningar, inte för att vinna nåd utan för att tjäna sina medmänniskor.[587] I missionstexternas framställningar av indiers handlande ser man hur fatalism, stagnation, passivitet, lättja, opålitlighet och slöhet kontrasteras mot rationalitet, progression, aktivitet, pålitlighet, ansvar och pliktkänsla. Läser man dessa dikotomier i ljuset av den lutherska kallelsetanken ser man att de gärningar och dygder som i första hand används för att beskriva föredömliga och närstående individer i missionsarbetet också är de som värderas högt enligt en evangelisk-luthersk lära. De som associeras med för missionärerna positiva egenskaper är också de som i stor utsträckning får illustrera förändringspotential och ge röst åt framtidsoptimism. De som däremot tillskrivs de motsatta, lågt värderade förmågorna blir tvärtom främmandegjorda och avindividualiserade. Det är inte ovanligt att beteenden förklaras på sätt som markerar en gräns mellan ett ”dygdigt” kristet, implicit västerländskt, sätt att vara och ett indiskt eller tamilskt. Att de goda exemplen lyfts fram som undantag understryker detta. Missionsretorikens användande av dikotomier sammanfaller således väl med hur de används i både kolonial och orientalistisk retorik.

Människors karaktärsdrag och egenskaper i skildringarna är i stor utsträckning förknippade med deras förmåga att sköta sitt arbete på ett tillfredsställande sätt. I de enskilda medarbetarnas egenskaper, arbetsmoral

[587] Carl-Henrik Grenholm beskriver Luthers tolkningar av vilka mänskliga karaktärsegenskaper som bör betraktas som goda: ”Buden anger inte vad som kännetecknar en rätt handling, utan de anger vissa dygder, exempelvis tro, lydnad, renhet och givmildhet. Omvänt anger de också vad som är laster, exempelvis otro, olydnad, okyskhet och begär efter ägodelar.” Goda gärningar definierades alltså enligt Luther inte främst av handlingar utan dygder som exempelvis lydnad och givmildhet, tolkade utifrån dekalogen. Grenholm, s 151–159, citat s 155.

och karaktärsdrag läggs förhoppningar för framtiden. Genom att framställa egenskaper som pålitlighet, driftighet och lojalitet som avvikande och ovanligt konstrueras det egna projektet som något radikalt annorlunda i relation till det omgivande samhället. På så sätt faller man in i en dikotomisk argumentation där gränserna mellan Vi och den Andre framstår som distinkta. Till skillnad från den Andre, som utmålas som lättjefull, opålitlig och slö, blir Vi:et den sfär där idealen finns. Detta Vi representeras dock inte i första hand upp som något ”svenskt” eller ”vitt” utan som något kristet. På så sätt står själva ramarna för vad som är ideal och motbilder fast medan de som inkluderas i den första kategorin förändras. Med tiden blir det allt mer självklart att i representationer av goda egenskaper inkludera indiska medarbetare i Vi:et. De tidiga exemplen där ett föredömligt beteende lyfts fram som icke representativt för indier eller tamiler har gett vika för ett mer inkluderande Vi-tilltal. Om Kugelbergs tidigare texter målar upp en skillnad mellan att vara indier och att vara en god kristen medarbetare så har sådana distinktioner tappat mark under de senare åren. I skildringarna blir sjukhuset som kontaktzon i allt högre grad ett rum där svenskarna utgör en integrerad del av staben, dock en del som i stor utsträckning behåller tolkningsföreträdet i textförfattandet. Bara undantagsvis är artiklarna författade av andra än svenska skribenter.

De ideala egenskaperna tar bland annat form genom att kontrasteras med andra egenskaper, sådana som framställs som mindre eftersträvansvärda. Det gäller exempelvis i de första årens skildringar av de nära medarbetare som diskuterats i kapitlet, där enskilda individer kan tillskrivas både lojalitet, opålitlighet och osedlighet. När anställda bryter mot normer som de svenska missionärerna själva ställt upp blir domen hård. Men domen faller över samhälleliga strukturer snarare än över den enskilde individen, och det rymmer både en sorg över det upplevda sveket från enskilda medarbetarna och en uppgivenhet i fråga om missionsarbetets progression. Samtidigt påminner vikten man lägger vid omgivningens respekt för arbetet om att det inte bara var frågan om att komma med sina egna normer utan också att anpassa sig till de normer som fanns i omgivningen. Att respekt och legitimitet skulle upprätthållas, inte bara gentemot hemmapubliken utan också i relation till det lokalsamhälle där man levde och verkade märks också i texterna.

Anpassningen till omgivningen visar att bilden av indiska Andra som retorisk motpol inte är så distinkt som man kan tro om man i materialet bara söker efter ideal och motbilder. Klass- och yrkesidentiteter skär genom

texterna och formar alternativa tillhörigheter. Men bilden av anonyma indiska Andra som distinkta och stabila kategorier finns också, framför allt som just en retorisk motpol, och är betydelsefulla i framställningen av det berättigade missionsuppdraget. Genom att måla upp indiska bybor som obildade, lättjefulla vanemänniskor fast i en förtryckande traditions grepp, skapar man en legitimitet för sitt eget arbete. För dem som delar de svenska missionärernas syn på vad som gör en människa till en mogen och ansvarsfull individ ger de stereotypa bilderna arbetet legitimitet, kristendomen skrivs fram som en lättjans motbild och drönarens skräck och missionsarbetets strävanden framstår som det enda möjliga alternativet. Hur egenskaper och beteenden skildras visar också på skärningspunkter mellan diskursiva meningsskapanden. Sättet de förmedlar arbetslöshet i byarna eller kärleksrelationer mellan anställda på säger något om inom vilka ramar de tolkar och förmedlar sina erfarenheter. Andra tolkningsmöjligheter skulle också vara möjliga, till exempel att tolka relationerna mellan medarbetare som övergrepp, eller ”sysslolösa bybor” som offer för socioekonomiska missförhållanden. Här är det istället mot individen man riktar sig och individens möjligheter till förändring. Individen placeras inom ramarna för en samhällelig struktur som utsätts för hård kritik, men det är i den individuella människan som varje förändring ska ske.

Det är främst i form av goda egenskaper som de närstående människorna i missionärernas närhet tar plats i texterna, snarare än genom skildringar av den fysiska kroppen. I de goda exempel som framhålls, några exempel har tagits upp till diskussion i kapitlet, framställs det förestående målet, att skapa en grogrund för ett framtida kristet Indien i sina medarbetare, som både genomförbart och påbörjat. Strävan efter lokal självständighet i en Indisk folkkyrka understryks i konkreta exempel. Indiska kristnas arbete för ökat medbestämmande eller självständighet, socialt engagemang och de svenska missionärernas mål i fråga om ansvarsöverlämning är också de viktiga komponenter i representationen av missionsuppdraget som ett fostrande uppdrag för förändring. Det är med hjälp av fostran som eftersträvansvärda egenskaper och mognad ska tas tillvara och odlas fram. Om detta, formuleringen av missionsarbetet som ett uppdrag för fostran till förändring, handlar nästa kapitel.

VÄGAR TILL FÖRÄNDRING

Hittills har analysen fokuserat på representationer av människor och mänskliga rum utifrån hur skribenterna, Tirupattur-missionärerna, värderar, kategoriserar och representerar sina erfarenheter och sitt arbete inför sina läsare. Undersökningen har tagit fasta på hur missionärerna förmedlar ideal och motbilder, hur de skriver fram hur människor är eller bör vara, se ut och bete sig. Alla dessa representationer skapar tillsammans legitimitet för missionsarbetet och motiverar arbetet svenskarna lagt ner, både för dem själva och för engagerade missionsvänner i Sverige. Tidigare kapitel har visat på hur idealbilder konstrueras med stereotypa beteenden, utseenden och egenskaper som retoriska verktyg för att understryka behovet av fortsatt missionsarbete i Indien. Men hur formulerar man sig kring själva förändringen? Hur skulle den komma till stånd? Om tidigare kapitel fokuserat på hur man i representationer av kroppar, hem och egenskaper konstruerar bilder av vad som är idealt och eftersträvansvärt så flyttar jag nu uppmärksamheten mot hur man framställer en eftersträvad samhällsförändring och hur människorna i deras omgivning tar plats i skildringarna som förbättringsprojekt utifrån dessa ideal. Genomgående i materialet framträder ett fokus på *fostran*. Det är genom fostran man vill förändra både individer och samhälle; fostran av patienter, elever, medarbetare och andra människor man interagerade med i vardagen. Förändringen har dock genomsyrat även de tidigare kapitlen och diskussionerna som berört förändring och fostran följer med vidare in i detta kapitel.

”En alldeles särskild uppgift”

Av de olika utbildningsprojekt som genomfördes inom ramarna för missionen i Tirupattur så hörde sjuksköterskeskolan till ett av de mest omfattande. Om skolan, som grundades 1926 med Kerstin Wilcke som drivande kraft, skriver Wilcke: ”Missionens sjukhus ha ju också en alldeles särskild uppgift: att fostra kristna unga kvinnor, för vilka ’ett blivit det enda nödvändiga’ – det att få tjäna sin Herre och Mästare i sjukvårdskallet.”[588] Sköterskeskolan är ett intressant exempel på hur förändrings- och fostransprojektet tog konkret form och de många Tirupattur-texter som handlar om just sköterskan och hans eller hennes kallelse, utbildning, kön och roll i det indiska samhället kommer därför att utgöra utgångspunkten för den inledande delen av detta kapitel. Föregående kapitel diskuterade hur de manliga medarbetarna framställdes och där låg fokus på deras egenskaper och karaktärsdrag snarare än vägen dit. När det gäller kvinnorna på sjukhusområdet är det i stället sköterskeelevernas fostransprojekt som ställs i fokus, men även här kommer karaktär och egenskaper spela en stor roll.

1923 anlände sjuksköterskorna Kerstin Wilcke och Elsa von Sydow till Tirupattur. De var båda ogifta och hade fått sin utbildning vid Ersta diakonissanstalt.[589] I Sverige hade sjuksköterskeyrket växt fram i en kristen kontext i nära relation till diakonin och var därmed också starkt präglad av den lutherska kallelsetanken.[590] De första femton åren av Tirupatturs historia ägnades inte mycket uppmärksamhet åt de kvinnliga medarbetarna på sjukhuset, men mot slutet av tjugotalet blev det i stället tvärt om, beroende på att Wilcke snart efter sin ankomst började driva frågan om en sjuksköterskeskola på sjukhuset. Hon skrev flitigt om behovet av indiska sjuksköterskor utbildade efter kristna riktlinjer som ett led i förändringen av Indien.

---

[588] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 112.
[589] Jfr Appendix. Om institutionernas tillkomsthistorier, se Andersson, s 63–102.
[590] Andersson; Iris Erlöv & Kerstin Petersson *Från kall till personlighet: Sjuksköterskans utbildning och arbete under ett sekel*, Lund: Lunds universitet 1992, s 5–6.

> Vårt innerliga hopp är, att våra sjuksköterskor skola lära sig att förstå, att glädje i livet inte består i att gå sysslolösa, utan i att arbeta, men inte för sig själva utan för andra. Ha de kunnat lära något av detta, då har förvisso tiden i Tirupattur ej varit förgäves. Det är ju tanken med vår lilla sjuksköterskeskola, att vi skulle kunna fostra våra ungdomar här till att gå ut i livet med denna önskan att få tjäna, att få bli till nytta och välsignelse.[591]

Några år efter deras ankomst, 1926, antogs de första eleverna till en nygrundad sjuksköterskeskola på sjukhuset. Arbetsglädje, önskan att tjäna, att arbeta för andra och att vara till nytta och välsignelse beskrivs som utbildningens huvudsakliga syfte. Det är alltså inte främst förmedlingen av medicinska kunskaper som framhålls när utbildningen motiveras för läsarna. Vikten man lade vid vetenskaplig kompetens framgår visserligen tydligt men det är utifrån yrkets moraliska aspekter som Wilcke och hennes kollegor argumenterar för missionens specifika uppgift att fostra sjuksköterskor.[592]

Detta framgår särskilt tydligt när framför allt Kerstin Wilcke argumenterar kring sjuksköterskeyrkets ställning i det indiska samhället. Låt oss för ett ögonblick återvända till de tidigare diskuterade exemplen på hur regeringssjukhusens sjuksköterskor används för att markera ett gemensamt avståndstagande mot osedlighet.[593] I dessa exempel tar man fasta på sjuksköterskornas moral, vilken avfärdas som bristfällig. Moralen används sedan för att markera en skillnad gentemot Tirupatturs sjuksköterskor, för att på så sätt lyfta fram den missionsdrivna utbildningens värde. Det är utifrån den kristna prägeln man ser sin särart och argumenterar för behovet av den egna verksamheten, framför allt efter hand som den statliga sjukvården blir alltmer utbredd. Fredrik Kugelberg framför exempelvis argumentet att det är missionens uppgift att frambringa ”en helt annan sjuksköterskekår, som skall skapas fram, icke blott med högre kvalifikationer i professionellt avseende, utan också med högre och framför allt renare etiska

---

[591] Kerstin Wilcke ”Kära Vänner”, *Tirupattur* 1942(1):3–4, s 4; se även Kerstin Wilcke ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskeetidning*, 1928:75–84, s 82.

[592] Vikten av vetenskaplig kompetens framgår till exempel i beskrivningar av utbildningens upplägg, innehåll och examina, samt i frågan om erkännandet som utbildningsanstalt. Se exempelvis Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupatur”, *MT* 1927:102–106, s 105–106; Kerstin Wilcke ”Indiska sjuksköterskor”, *MT* 1928:210–212, s 211; Fredrik Kugelberg ”Ett års arbete i Tirupatur”, *MT* 1930:109–117, s 112–113.

[593] Se kapitel 3, där jag diskuterar framställningar av angloindiska regeringssjuksköterskor som omoraliska. När man ska förklara varför sjuksköterskan har så låg status i det indiska samhället, gör det bland annat med hänvisning till regeringssköterskornas ”bristfälliga” moral.

och moraliska ideal".[594] Behovet av kristet utbildade sjuksköterskor framhölls inom andra missioner redan på artonhundratalet. Genom att tidigt involvera sig i utbildningen av indiska sjuksköterskor kom kristna missioner att få inflytande över den framväxande sjuksköterskekåren. I slutet av trettiotalet hade åttio procent av Indiens sjuksköterskor utbildats på missionssjukhus och nittio procent var kristna.[595]

Men uttalandena om de angloindiska regeringssjuksköterskorna kan också ses i relation till den diskussion som pågick i Sverige under åren runt 1920, då Kerstin Wilcke fick sin utbildning, en diskussion som rörde sjuksköterskeutbildningens framtid. Ett ökat behov av sjuksköterskor och en snabb utbyggnad av det som kallades lasarettsskolor låg till grund för strävan att likrikta utbildningen i landet. Bland annat i *Svensk Sjuksköterskeetidning* drevs frågan aktivt. Från de privata sjuksköterskeskolornas håll oroades man av konkurrensen från sköterskor som examinerats vid lasarettsskolorna, där utbildningstiden var kortare.[596] I *Ett högt och ädelt kall* söker Åsa Andersson en förklaring till det stora engagemanget i frågan om utbildningens roll för inskolningen i sjuksköterskekallet. I *Svensk sjuksköterskeförening*, som bildats 1910 med avsikten att skydda yrkets status och höja dess utbildningskvalitet och kåranda, satt framförallt representanter från de stora sjuksköterske-skolorna, *Sophiahemmet*, *Röda korset* och *Södra Sveriges sjuksköterskehem* som hade lång utbildningstid och stark ideologisk förankring. Snarare än att utgå ifrån en terminologi som handlade om *skolning* talade man istället på *fostran*, elevens insocialisering i en yrkesroll som inte bara fokuserade om kunskap utan kanske framför allt om dess moraliska och etiska aspekter.[597] När Wilcke och andra med henne argumenterar för missionssköterskeskolans viktiga uppgift i relation till regeringssjukhusen, är det med argument som påminner om *Svensk sjuksköterskeförenings* försvar av sjuksköterskans roll som moralisk förebild. I texter om sjuksköterskeutbildningen i Tirupattur ligger fokus på sköterskekallet som något förankrat i den kristna karaktären, det är sinnelaget snarare än arbetsuppgifterna som ägnas utrymme.

---

[594] Fredrik Kugelberg "Ett års arbete i Tirupatur", *MT* 1930:109–117, s 115. Se också Ysander *Där allt är annorlunda,* s 133, 136–138, som kommenterar behovet av sjukvård av "etiskt hög kvalitet" (s 133), de kristna sjukhusens karaktär med "krav på personlig hängivelse, på yttre och inre renhet, på kunskap och effektivitet" (s 137), samt att folk söker sig dit "där 'allt är annorlunda'" (s 138).
[595] Hardiman "Introduction", s 33.
[596] Erlöv & Petersson, s 59–62.
[597] Andersson, s 110–112, 154.

”Det rätta tjänarsinnet”

Att den kristna grunden är en självklar utgångspunkt i representationer av sjuksköterskeyrket på missionssjukhuset i Tirupattur är kanske inte särdeles förvånande. Men det var inte bara för missionssköterskorna som den kristna tron var en utgångspunkt för yrkesutövningen. Hela det svenska sjuksköterskeyrket hade kristna rötter och Ersta, Sophiahemmet och Röda korsets utbildningar stod alla på en kristen grund. Särskilt diakonissanstalten i Ersta, där flera av Tirupatturs missionssköterskor hade sin bakgrund, hade utbildningen en stark religiös prägel, men även i de senare genomsyrades utbildningen av ett kristet förhållningssätt och missionssköterskorna skolades därför in i att se den kristna grunden för sitt yrke som en självklarhet.[598] Att yrkesidentiteten för sjuksköterskeeleverna i Tirupattur skulle vila på en stabil kristen föreställningsgrund, som inte kunde särskiljas från den vetenskapliga och medicinska skolningen, var därför en självklarhet inte bara för att det var ett missionsdrivet sjukhus. De kristna sjuksköterskornas moraliska kvaliteter presenteras som särskilt viktiga och utöver medicinska kunskaper måste de indiska kvinnorna rätt förstå kallet. Andersson beskriver hur man inom svensk sjuksköterskeförening framhöll ”tjänarsinne, offervillighet och självförglömmelse” som viktiga ideal för en sjuksköterska. Genom att arbeta helhjärtat för andra och i arbetet glömma sig själv skulle arbetet bli lätt och kallelsen stark.[599]

Representationerna av sjuksköterskearbetet i Tirupattur som ett oegennyttigt och självuppoffrande tjänande hämtar sin näring särskilt i liknelsen om den barmhärtige samariern. Liknelsen, som återfinns i Luk. 10:25–37, berättar om hur en överfallen man som blivit lämnad åt sitt öde av en präst sedan tas om hand av en samarier. Samariern för honom till ett värdshus och betalar där för hans vård. Genom en kristen utbildning vill Wilcke skapa sköterskor med ”det rätta tjänandesinnet” och ”med den barmhärtige samaritens sinnelag”.[600] Frälsningsbudskap och sjuksköterskeuppgift vävs samman och det oegennyttiga tjänandet fortsätter att prägla framställningarna. 1942 beskrivs tanken bakom skolan som en strävan att

---

[598] På Röda korset fanns dock de kristna influenserna främst på individplan, kristen mission var inte ett mål och Andersson beskriver utbildningen på Röda korsets som ”den första sekulära vårdutbildningen för kvinnor”, Andersson, s 89–90, 97, 102, citat s 90.
[599] Andersson, s 118.
[600] Kerstin Wilcke ”En hälsning från missionsfältet”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1927:259–260, s 260; Kerstin Wilcke ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1928:75–84 s 82.

eleverna ska ”gå ut i livet med denna önskan att få tjäna, att få bli till nytta och välsignelse”.[601] Sjuksköterskan förväntas att, liksom samariern, behandla alla lika oavsett bakgrund.

En sådan retorik märks också hos Fredrik Ysander, när han skriver om inställningen hos de sydindiska kristna:

> Exempel med uppoffrande personliga omsorger äro inte heller sällsynta bland våra tamuler. Men det är handlingar och inställningar, dikterade av traditionen och visade mot samhöriga familjer i deras egenskap av släktingar. Vad vi skulle önska vore en liknande inställning gentemot hjälpbehövande oskylda.[602]

Fredrik Ysander använder liknelsen för att argumentera för missionens särställning och försvara behovet av verksamheten i länder ”där folket i stort nått en viss standard i socialt och administrativt avseende, och där missionssjukhusen inte längre äro folkets enda eller väsentliga resurser i sjukvårdshänseende, såsom fallet är i våra dagars Indien”.[603] Där, skriver han, ”gör sig samaritmissionens uppgifter gentemot den uppväxande kristna församlingen allt mera gällande såsom något lika väsentligt och nödvändigt”.[604] Missionärernas berättelse om den barmhärtige samariern används flitigt som symbol för den osjälviska kärlek till nästan som man ville skulle genomsyra arbetet. ”Samaritgärningen” används i missionstexterna för att motivera verksamheten och ambitionen att vidareförmedla dessa ideal framstår som kärnan i arbetet. Barmhärtighetstanken spelar en central roll i retoriken och både i relation till missionärernas egen inställning till arbetet och till de nya kristna indiska medarbetare man vill knyta till sig anspelas på dess vikt. Ysander skriver till exempel om dess betydelse för församlingsbyggandet: ”Uppfattningen av samaritverket som en kyrkans och församlingens livsfunktion måste med det kristna budskapet bäras ut till missionsländerna och växa fram som ett konstitutionellt drag i de unga församlingarna därute.”[605] I ett annat sammanhang är det missionens verksamhet som står i fokus: ”Det kristna barmhärtighetskravet, i sig självt motiv nog för en internationell kärleksverksamhet, får i läkaremissionens vardagsgärning något av sin ursprungliga färg och styrka, när det paras med det personliga budskapet om den Barmhärtige.”[606]

---

[601] Kerstin Wilcke ”Kära Vänner!”, *Tirupattur* 1942(1):3–4, s 4.
[602] Ysander & Ysander, s 65.
[603] Ysander & Ysander, s 63. Även i ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur*, s 122.
[604] Ysander & Ysander, s 63. Även i ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur,* s 122.
[605] Ysander & Ysander, s 64. Även i ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur,* s 123.
[606] Fredrik Ysander ”Vid ett silverjubileum”, i *Boken om Tirupattur*, s 10. Ytterligare exempel

Både i relation till sjuksköterskeskolan och till den lokala församlingen talar man om vikten att väcka en kallelsekänsla som utgår ifrån tjänandet. De moraliska principerna skulle odlas genom utbildning och förankras genom praktisk erfarenhet. Fredrik Kugelberg skriver om sjuksköterskeskolans elever:

> På omläggningsrum och sjuksalar blir de unga medarbetarna, män och kvinnor, fostrade till en högre etisk uppfattning av samaritgärningen och en fördjupad kunskap om hälsovård och sjukvård. Ute i byarna få de sedan, efter avslutad utbildning, omsätta i praktisk gärning den nya synen på lidandet och tjänandet.[607]

Fostran har två steg, först ska samarierns sinne väckas bland de indiska kristna sjuksköterskorna eller i församlingarna och sedan ska de i sin tur fostra, ”kunna bli folket till en förebild och fostran” och ”oegennyttigt tjäna och hjälpa”.[608] Det handlar alltså inte enbart om att framställa missionärernas eget arbete som präglat av barmhärtighetstanken utan också av en strävan att förmedla den vidare, att fostra.

Barmhärtighetstanken och samaritgärningen framstår således som de mest centrala idealen i missionsretoriken. Genom att understryka dessa ideal i sköterskornas utbildning lägger missionärerna tyngdvikten vid sköterskans kristna kallelse. Samtidigt visar texterna också hur en del av fostran handlar om emancipation som del av en kvinnlig frigörelse och förändring. I representationer av sjuksköterskornas utbildning går fostran in i kristendom och fostran in i kvinnorollen hand i hand, vilket ibland resulterar i motsägelsefullheter. I och med detta distanserar sig missionärerna från ett kolonialt projekt genom att kategorisera civiliseringsträvanden utan kristen grund som otillräckliga. I sköterskeutbildningen appliceras ett eurocentriskt kristet synsätt på emancipation på arbetet bland indiska kvinnor. Samtidigt visar exemplet på den kristna sjuksköterskeskolan på hur detta perspektiv inte nödvändigtvis iscensätts som ett etniskt räddningsprojekt utan snarare är format utifrån liknande ramar som i hemlandet och utgår ifrån liknande hierarkier i fråga om kön och generation.

---

på den barmhärtige samariten finns i: Fredrik Kugelberg ”Hur vi började”, i *Boken om Tirupattur,* s 41–42.

[607] Fredrik Ysander ”Vid ett silverjubileum”, i *Boken om Tirupattur,* s 10. Se även Ysander & Ysander, s 67.

[608] Ysander & Ysander, s 67; ”Samarittjänsten, i *Boken om Tirupattur,* s 126.

Pionjäranda och emancipation

I samband med den berättelse som tog form kring de fyra medarbetarnas relationer som diskuterades i föregående kapitel uttryckte missionärerna oro för att framstå som omoraliska gentemot det omgivande hinduiska samhället. Det innebar en indirekt anpassning till och uttryck för acceptens för rådande moraliska principer i det indiska lokalsamhället. I de här diskuterade exemplen rörande sjuksköterskevården ser man istället uttryck för en moralisk kritik, både gentemot regeringsutbildade sjuksköterskor utan kristen förankring och gentemot hinduisk vårdtradition.[609] Missionärerna kritiserar hinduismen och markerar avstånd genom att kontrastera den ideala sköterskan mot bilden av en indier som bara tjänar och vårdar sina närstående. Man frånskriver inte det omgivande samhället vård av sjuka, men kritiserar bruket att inskränka vården till sina närmaste och att sätta släkten i första rummet. Fredrik Ysander skriver till exempel: ”Och våra nu utexaminerade sköterskor ha visat sig vara både kunniga rutinerade och pliktmedvetna arbetare, som utföra en missionsgärning i sin osjälviska beredvillighet att tjäna hög och låg, även med sådant, som särskilt för det indiska sinnet är i hög grad motbjudande och förnedrande.”[610] Med anledning av ett föredrag om ”att hålla arbetet i ära” skriver Wilcke att detta var angeläget just i Indien, där sysslolöshet värderas högre än samhällsbärande renhållningsarbete och att det ”är här som Jesu krav på likställighet och broderskap så skarpt bryter sig mot hinduisk uppfattning”.[611] Kritik riktas både mot indisk arbetsmoral och mot kastsystemet: de färdigutbildade sköterskorna skulle lära sig att hjälpa även dem utanför familj och kast. Skolan rättfärdigas inför sina läsare med hänvisning till glädjen att ”få bereda vår kristna kvinnliga ungdom en ny väg till arbete och tjänande glädje i livet”.[612] Genom sjuksköterskeskolan vill man långsamt bryta den befintliga kritiska inställningen och ”visa dem kallets härlighet”.[613] Även i Sverige hade frågan om sjuksköterskans vård av främlingar debatterats flitigt. Fredrika Bremers *Hertha*, ett av de första inläggen i debatten om den svenska sjukvården som ett för ogifta kvinnor ur de högre klasserna lämpligt arbetsområde, väckte kritik just därför att hennes

---

[609] Jfr not 258.
[610] Ysander & Ysander, s 22. Se även Ysander *Där allt är annorlunda*, s 136; ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur*, s 125.
[611] Kerstin Wilcke ”Kära Vänner!”, *Tirupattur* 1942(1):3–4, s 4.
[612] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 112.
[613] Kerstin Wilcke ”Indiska sjuksköterskor”, *MT* 1928:210–212, s 210 (citat); Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 105.

huvudperson vårdat en man som inte hörde till hennes släkt. Det påminner om närheten mellan frågan om vård av andra utanför familjen och frågan om sjuksköterskeyrkets lämplighet som kvinnligt kall. När man från Tirupattur skriver om sjuksköterskornas arbete som barmhärtighetsverk riktat mot andra än den egna familjen ansluter man sig till en diskussion som förts under det sena artonhundratalet, då sjuksköterskeyrket etablerades i Sverige, och som handlade om kvinnans kall och möjligheten för kvinnor att arbeta utanför familjen. Florence Nightingale hade stor betydelse som förebild i denna process. När Röda korset ville initiera en utbildning för sjuksköterskor på 1860-talet, skickades svenska kvinnor för utbildning i London med Florence Nightingales hjälp.[614]

Mytbildningen kring Florence Nightingale som hjältinna och föregångare var stark och även i Tirupattur förekommer hon som symbol för pionjäranda och strävsamt arbete i motvind. Kerstin Wilcke skriver om en förändrad inställning till sköterskeyrket ”tack vare de modiga kvinnor, som vågade trampa upp de nya stigarna. De ha visat en ny väg för sina medsystrar. De ha tänt ’Florence Nightingale’s lilla lampa’ och vandra dristigt före för att lysa upp i mörkret i lidandets värld.”[615] Metcalf beskriver hur Nightingale och hennes lampa fungerade som symboler för brittiska missionärers och läkares arbete bland Indiens kvinnor och som en feminiserad omskrivning av aggressiv imperialism, men här ser vi exempel på hur indiska, snarare än brittiska (eller svenska), kvinnor ikläds rollen som Nightingale.[616]

Wilckes framställning av sjuksköterskans roll i Tirupattur och av de indiska kvinnorna som modiga och starka pionjärer bör ses i ljuset av det svenska sjuksköterskeyrkets formeringsprocess under senare delen av artonhundratalet. Genom retoriska anspelningar på denna utveckling understryks vikten av och möjligheterna i att utveckla ett sådant arbete. I ytterligare ett exempel från Wilcke framträder bilden av den indiska kvinnan som föregångare: ”Det nutida Indiens främsta kvinnor har tagit som sin

---

[614] Debatten om sjuksköterskeyrkets lämplighet som kvinnligt kall kan ses mot bakgrund av de framväxande sjukvårdsinstitutionerna som vid 1800-talet hade svårt att dra till sig personal på grund av de dåliga anställningsförhållandena. Enligt Qvarsell var de som anställdes på sjukhusen ofta sådana som inte kunde få andra arbeten. Debatten som sökte etablera kvinnans lämplighet för vårdyrket pågick samtidigt som Diakonissanstaltens grundläggande 1851 och den efterföljande utvecklingen av utbildningar för diakonissor och sjuksköterskor. Andersson, s 78–88; Qvarsell, s 121–123.

[615] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 105.

[616] Metcalf, s 109.

uppgift att i olika samhällsskikt söka skapa fram en omvärdering av sjukvården och en större villighet bland de kvinnliga studenterna att välja sjuksköterskans yrke."[617] Den ideala sköterskan framstår här som en stark och självständig kvinna, dristig och modig, en pionjär som bryter av mot traditionens ström på samma sätt som artonhundratalets europeiska sköterskor med Nightingale i spetsen. Tjänandet och barmhärtigheten är de ideal som ska prägla en sådan kvinnas inställning till arbetet.

Framställningarna av den nya sköterskan formas av en retorik som fokuserar på den enskilda sköterskans roll som föregångare för en samhällsförändring av större proportioner. Kvinnan skulle genom detta yrke förändra sig själv utifrån uppställda ideal och därigenom även det omgivande samhället. Wilcke skriver att "den indiska kvinnan öfverhufvudtaget är ju så litet van att stå på egna ben. […] Men vi skola innerligen hoppas, att kristendomen mer och mer skall få fostra dem till starka, varma personligheter, villiga att gå ut i lifvet för att tjäna sina lidande medmänniskor."[618] Här finns en tydlig emancipatorisk retorik, där utbildningen målas in som ett betydelsefullt led i en uppfattad nödvändig utveckling för den indiska kvinnan. För Wilcke blir det ett sätt för indiska kvinnor att lära sig "stå på egna ben" och att på ett korrekt sätt både ta hand om sitt hushåll och ta aktiv del av arbetslivet inom ramarna för vad som ansågs lämpligt för en kvinna.[619] Gärningen sätts i konstrast till ett generaliserat övrigt Indien, där kvinnan konstrueras som passiv och förtryckt: "våra unga elever utvecklas till att iakttaga och bedöma livet och människorna omkring dem på ett långt rikare sätt än *deras instängda systrar* förmå."[620] Här framträder återigen bilden av den indiska kvinnan som beroende av svensk hjälp för att få ett rikt liv. Sköterskeutbildningen legitimeras genom strävan att skapa en grupp indiska kvinnor som utöver

---

[617] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 126–127.

[618] X [Kerstin Wilcke] "Bref från Tirupatur", *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1925:170–176, s 176.

[619] För diskussioner kring kvinnors yrkesroller och vad som ansågs lämpligt, se exempelvis *Rummet vidgas: Kvinnor på väg ut i offentligheten 1880–1940,* red Eva Österberg & Christina Carlsson Wetterberg, Stockholm: Atlantis 2002; *Erobring og overskridelse: De nye kvinnene inntar verden 1870–1940,* red Tone Hellesund & Inger Marie Okkenhaug, Oslo: Unipub forlag 2003.

[620] Wilcke, "En ny väg", i *Boken om Tirupattur,* s 112. Min kursivering. För en diskussion kring missionsfeminism och tankar om ett globalt systerskap, se Thorne "Missionary-Imperial Feminism"; Lisbeth Mikaelsson "Gender Politics in Female Autobiography", i *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940,* red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning.

kunskaper i västerländsk sjukvård också arbetar utifrån ett kristet tjänande och en uppfyllelse av kristen kvinnlig kallelse. Detta sätt att framställa sjuksköterskeutbildningen visar på representationer av arbete inte bara som en livsuppgift eller kallelse utan även som emanciperande.

Bilden av den indiska kvinnan som instängd framträder här som motbild för att understryka behovet av en utbildning för indiska kristna sjuksköterskor. Tidigare har både Sindhu Menon och David Arnold citerats när de beskrivit hur indiska kvinnor i brittisk kolonialretorik framställts som en passiv och förtryckt grupp i behov av ”räddning” från kolonisatörerna.[621] Även missionärerna framställer sig som agenter, som tar initiativ till den indiska kvinnans emancipation och driver på en förändring från passivitet till framåtskridande och självständighet på ett sätt som stämmer överens med samtida koloniala idéer om ett civiliseringsuppdrag. Men undersökningen av missionsmaterialet visar att denna bild av den indiska kvinnan som instängd och passiv och missionären som aktiv inte är allenarådande. Det är inte bara missionärerna själva som framställs som aktörer och drivande i förändringsprocessen utan även de indiska sjuksköterskorna själva. I texter kring elevernas antagning till sköterskeskolan förtäljer berättelserna hur de aktivt sökt upp sjukhuset och bett att bli undervisade även innan någon utbildning stod till buds, och hur de genom denna handling också skapade förutsättningarna för skolans grundläggande.[622] Det är ingen renodlad Andre som träder fram, utan individer tillhörande en grupp invävd i ett svenskt civiliseringsprojekt, positionerad mellan den Andre och det Egna, både en passiv mottagare av hjälp och en aktiv formare av sin egen framtid.

Kvinnligt kall och manliga sjuksköterskor

De kristna indiska sköterskorna beskrivs i termer av pionjäranda och mod och deras uppgift skulle vara att gå i bräschen för förändring mot ett bättre samhälle.[623] När Wilcke skriver om sjuksköterskornas väg i mörkret är det framför allt kvinnorna hon talar om. I beskrivningar av hinder för att indier rätt ska uppskatta sköterskans arbetsinsats övergår behovsbeskrivningarna i

[621] Menon, s 110–111; Arnold Science *Technology and Medicine in India*, s 89.
[622] Elsa von Sydow ”I palmhyddan”, *MT* 1928:73–76, s 74; Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupattur”, *MT* 1927:102–106, s 105; Ellen Björlingsson ”Elev- och sjuksköterskehemmet i Tirupatur”, *MT* 1930:43–46, s 43.
[623] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 105. Jfr ovan, not 615.

motiveringar av varför just detta yrke lämpar sig så särskilt för kvinnor: ”Det finns i sanning ej många arbetsgrenar för den indiska unga kvinnan, där hon kan försörja sig själv och få känna glädjen av att vara en samhällsnyttig medlem. Sjukvården är ju då alldeles särskilt lämplig för den kvinnliga begåvningen och läggningen.”[624] Manliga elever togs emot som elever i skolan, men detta var ett beslut som snarare ursäktades som en nödvändig eftergift ”till följd av förhållandena i Indien”, där män undersöktes av män.[625] Att både Wilcke och hennes kollegor såg det som nödvändigt att kommentera och försvara förekomsten av manliga sjuksköterskor visar tydligt att sjuksköterskeyrket för läsarna var kvinnligt könskodat och att en avvikelse från denna norm måste motiveras.[626] Att Wilcke resonerar kring vad man bör kalla de manliga sjuksköterskorna ger också vid handen att deras förekomst kunde uppfattas som iögonfallande eller olämplig för en svensk publik. Att ”kvinnor bättre lämpa sig för sjuksköterskekallet än män”, är en inställning missionärerna tagit med sig från Sverige.[627]

Representationer av sköterskeyrket som särskilt lämpligt för kvinnor vilar på inställningen till arbete som könskodat. Inom luthersk kallelselära sågs kvinnans roll som den av maka, moder och husmoder, och det var genom dessa roller hon förväntades uppfylla sina plikter inför samhället och inför Gud.[628] Under det sista decenniet har flera forskare diskuterat den borgerliga kvinnans förändrade position och utrymme i offentligheten under slutet av artonhundra- och början av nittonhundratalen. Snarare än att bryta mot rådande normer föreslår författarna i antologin *Rummet vidgas* (2002) att kvinnor vidgade sitt utrymme inom ramarna för rådande värderingar. Det var med utgångspunkt i rollerna som moder och husmoder man runt förra sekelskiftet argumenterade för kvinnors särskilda lämplighet för

---

[624] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 112.

[625] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur,* s 106. Se även Ellen Björlingsson ”Elev- och sjuksköterskehemmet i Tirupatur”, *MT* 1930:43–46, s 44; Kerstin Wilcke ”Våra sjukvårdare i Tirupattur”, *MT* 1933:18–22; Olof Sendel ”Läkarmöte i Tirupattur”, *Tirupattur* 1938(1):5–6, s 6.

[626] Agnes Friberg ”Två röster från Tirupattur. 2 Glöm inte bort oss!”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1934:265–270, även tryckt i *MT* 1934:318–322; Kerstin Wilcke ”Våra sjukvårdare i Tirupatur”, *MT* 1933:18–22, s 18; Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupatur”, *MT* 1927:102–106, s 102.

[627] Kerstin Wilcke ”Våra sjukvårdare i Tirupatur”, *MT* 1933:18–22, s 18; Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupatur”, *MT* 1927:102–106, s 102; Qvarsell, s 121–123.

[628] Hammar, Inger *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Lund: Carlsson bokförlag 1999, s 23–24.

omvårdnad och fostran.[629] I artikeln ”The Lady Missionary: A New Woman in Disguise” tar Seija Jalagin upp detta i relation till kvinnans roll inom luthersk mission. Enligt Jalagin går tanken på kvinnan som lämpad för omsorgssysslor igen i missionen och hon diskuterar hur man talade i termer av ett ”socialt moderskap” för att legitimera kvinnans roll i missionsarbetet.[630] Det sociala moderskapet framträder särskilt tydligt i texter som rör sjuksköterskornas elevhem (se ovan, s 169), där husmodern och missionssystrarna ikläder sig moderns roll i ungdomarnas fostran.

Men diskussionen om kvinnans särskilda lämplighet för sjuksköterskearbetet rör sig framför allt på en principiell nivå. I texternas skildringar från skolan figurerar manliga såväl om kvinnliga elever som individer snarare än som en exemplifierad genusordning. Wilcke skriver att kvinnor principiellt är bättre, men att ”pojkarna är utmärkta nu”, och både kvinnliga och manliga elever ges individuellt utrymme och positiva omdömen.[631] Den i texterna självklara närvaron av manliga vårdare, sjuksköterskor och medhjälpare som kan tillgodogöra sig utbildningen visar också på hur retoriken gentemot hemmapubliken formas både av ideal och med utgångspunkt i den praktiska verksamheten. Sjuksköterskeyrket som kvinnligt kall var den norm som de svenska sjuksköterskorna var fostrade in i och som de i sin tur ville förmedla vidare. Men på missionsstationen korsades olika föreställningar, något som missionstexterna vittnar om. Att sjuksköterskorna som vårdade manliga patienter skulle vara av manligt kön

---

[629] *Rummet vidgas,* jfr ovan not 619.

[630] Genom att representera sköterskeyrket, liksom läraryrket, som ett legitimt sätt att uppfylla sin kallelse som moder och husmoder gentemot barn och studenter, kunde missionens ogifta yrkesarbetande kvinnor skriva in sig själva och sin egen yrkesroll i de normer av husmodersskap och familjebildande som de genom sitt leverne bröt emot. Jalagin påpekar att detta sociala moderskap inte bara behöver ses som ett sätt för missionsarbetarna att motivera sitt arbete och livsval inför andra, utan även som ett sätt för dem att handskas med det egna livsvalet där arbete *och* äktenskap inte fanns som en möjlig kombination. Visserligen förväntades man arbeta även som gift, men hushåll och familj prioriterades fortfarande högst. Genom att identifiera sig med modern i sin yrkesroll, bland annat i barnhem och skolor, skapade missionsarbetaren ett alternativ till den värld hon valt att avstå ifrån. Seija Jalagin ”The Lady Missionary: A New Woman in Disguise”, i *Erobring og overskridelse: De nye kvinnene inntar verden 1870–1940,* red Tone Hellesund & Inger Marie Okkenhaug, Oslo: Unipub forlag 2003, s 194–195.

[631] Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupatur”, *MT* 1928:102–106, s 102; ”En hälsning från missionsfältet”, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1927:259–260; Célie Brunius ”Våra sjukvårdare i Tirupatur”, *MT* 1933:18–22, Kerstin Wilcke ”Svensk sjukvård i Sydindien. Syster Kerstin Wilcke berättar om livet i Tirupattur”, *Tidskrift för svenska sjuksköterskor* 1949:393–395.

var den samhällsnorm som man hade att anpassa sig till för att kunna bedriva sjukvård, och därutöver fick man förhandla med rådande normer kring kast, kön och arbetsfördelning i det indiska samhället. Samtidigt förhöll man sig till svenska kvinno- och yrkesideal där sjuksköterskeyrket var kvinnligt könskodat fram till mitten av nittonhundratalet. Framställningarna rör sig därmed mellan olika principer och praktiker med inre motsägelser som följd.

Sjuksköterskans fostran: motstridiga ideal

Gentemot den kvinnliga sjuksköterskeeleven formulerar missionärerna sitt uppdrag: hennes karaktär skulle fostras enligt deras ideal. Det är dock inte något nytt som ska skapas utan något medfött som ska tas tillvara och odlas fram. Agnes Friberg förklarar:

> Dessa små indiska systrar ha mycket i sitt väsen, som kan göra dem till bra sjuksköterskor. Jag tänker först på deras mjuka, behagliga sätt att röra sig. Men de ha inte de kunskaper, som en folkskola hemma meddelar, och de äro alla lågkast-flickor, en del varken vana att tvätta sig eller att bära kläder. Varför all den fostran, som ligger bakom det arbete, man kan få se dem så nätt och trevligt utföra, kan man snarare förstå än finna ord för [sic!].[632]

Citatet inrymmer flera lager, i grunden en föreställning om något naturligt och oförstört, därefter det av traditionen förstörda (vanor, brist på kunskap) samt slutligen det fostrande arbete som representeras som en missionsplikt. I skola och arbete skulle de lära sig att forma sin kropp och sköta sitt hem, som framkommit i tidigare kapitel, men också fostras till att anamma den syn på arbete som missionärerna förmedlar. I berättelserna förses eleverna med ett stilla väsen och ett ordnat yttre; ambitiösa och arbetsvilliga. Kanske presenteras de också vid namn och med några detaljer om den personliga bakgrunden. I en reflektion över elevernas arbete gör Wilcke en genomgång över alla kvinnliga sköterskor och här återfinns beskrivningar som uthållig, viljekraftig, självständig, karaktärsfast och läraktig – alla egenskaper som refererar till en ambitiös och kunnig yrkeskvinna. Men sköterskan framställs också som tyst, behaglig, villig och omtänksam, karaktärsdrag som snarare syftar till den ödmjuka och omtänksamma tjänaren och därför kan tänkas

[632] Agnes Friberg ”Två röster från Tirupattur. 2 Glöm inte bort oss!”, *Svensk Sjuksköterske-tidning* 1934:265–270, s 270, även tryckt i *MT* 1934:318–322.

höra mer till det kristna barmhärtighetsidealet.[633] Utsagorna ger uttryck för en dubbelhet, å ena sidan ett undergivet tjänarinneideal och å andra sidan ett ideal som hänvisar till en självständig och kunnig yrkesutövare.

Motsägelsefullheten i representationerna av sjuksköterskans yrkesroll kan läsas mot bakgrund av den diskussion som pågick i Sverige och som rörde förhållandet mellan yrke och kall. Mot slutet av tjugotalet blossade debatten kring lönefrågan upp, en fråga som fick stå symbol för brytningen mellan inställningen till sjuksköterskans arbete som yrke eller kall. Den känsliga debatten rörde bland annat frågan om huruvida sjuksköterskor skulle hävda rätt till bättre utbildnings- och arbetsförhållanden och högre lön eller försvara kallelsen och dess moraliska aspekter. Diskussionen kom att röra alltifrån boendeförhållanden, arbetstider och uniformering under utbildningstiden, till inställning till ansvar och frihet, vetenskap och kunskap. Av denna debatt, som fördes under åren runt 1930, märks inte mycket i texterna från Tirupattur. Kallelseidealen om disciplin, uppoffring, kärleksfullhet, allvar och ansvar genomsyrar framställningarna. Liksom Wilcke framhöll försvararna av kalltanken det glada och kärleksfulla tjänandet och offerviljan, och ett ödmjukt, stilla sinne.[634] Men även egenskaper som uthållighet och styrka kunde införlivas i detta kallelseideal. En sjuksköterska förväntades arbeta hårt och mycket, med regelbundet nattarbete, samtidigt som undervisningen skulle genomföras när tillfälle gavs, ofta på kvällstid eller när lärarna hade tid över.[635] Även i frågan om lön genomsyrades av kallelsetanken; en kristen missionssjuksköterska skulle inte ha för stora anspråk.[636]

Men Wilckes representation av kvinnan som självständig yrkeskvinna måste också ses i relation till hennes egen roll som självständig, ogift missionär. Sköterskeidealet inkluderade en undergivenhet gentemot den manliga läkaren. I brev från Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist 1929 och 1931, diskuterar han hur förste underläkare Joseph tar över driften över sjukhuset i skarven mellan hans egen hemresa och Ysanders återvändande till

---

[633] Kerstin Wilcke ”Våra sköterskeelever”, *MT* ”Bilder och brev” 1931:54–58, s 56–57; Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 103, 107.
[634] Andersson, s 192–193.
[635] Kerstin Wilcke ”Vår sjuksköterskeskola i Tirupattur”, *MT* 1927:102–106, s 105; Gustav Eriksson ”Årsberättelse över missionsarbetet i Sydindien 1936”, i *I mästarens tjänst: Svenska kyrkans mission år 1936*, s 48; Elsa von Sydow ”I palmhyddan”, *MT* 1928:73–76, s 75; jfr Erlöv & Petersson, s 96.
[636] Kerstin Wilcke ”En hälsning från missionsfältet”, *Svenskt Sjuksköterskeetidning* 1927:259–260, s 259.

Tirupattur. Där framgår att de svenska sjuksköterskorna inte enbart fogade sig i sjukhushierarkin, utan att särskilt Wilcke hade svårt att underordna sig de indiska manliga läkarna.[637] Kugelbergs framställning visar hur sjuksköterskekallet i sin svenska tappning i ett indiskt sammanhang modelleras i mötet med andra föreställningar. Många forskare har framhållit den komplexa relationen mellan kön- och rasföreställningar i en kolonial diskurs, där den västerländska kvinnan blir en mellanfigur, som genom sitt kön underordnas mannen, men utifrån rastillhörighet överordnas den Andre. Nair beskriver detta: ”Gender was a constitutive element of colonial discourse but always ’overdetermined’ by the ideology of race, which in the Indian context also conferred a superior class position on the English *vis-à-vis* the Indian.”[638] Kugelbergs uttalande om Wilckes problem att underordna sig en indisk läkare bör läsas med detta i åtanke. Det visar på hur koloniala tankestrukturer också närvarar i svenskarnas meningsskapande. Samtidigt vittnar Kugelberg om en praxis där den svenska kvinnan faktiskt förväntades arbeta under en indisk man, vilket uppmärksammar en ambivalens där både föreställningar om likhet och överlägsenhet konkurrerar om tolknings-företrädet. Kugelbergs framställning kan också läsas tillsammans med Wilckes tystnad angående relationen till läkaren. I hennes representationer av sköterskans yrkesroll är läkaren frånvarande. De passerar visserligen revy i beskrivningar av undervisningen, där de fungerar som föreläsare, men i övrigt representeras de inte i relation till varandra utan främst i egen rätt. Detta tillför ytterligare en dimension; i Wilckes strävan efter att skapa en indisk sjuksköterskekår är det kvinnorna som står i centrum och männens roller, både svenskars och indiers, intar en undanskymd plats i hennes skildringar. Det påminner om att inga av tolkningsmodellerna för hur de svenska missionärerna skapar mening i sina texter är exklusiva, utan att olika diskursiva spår sammantvinnas, samexisterar, konkurrerar och bidrar till den stora textkroppens komplexitet.

---

[637] Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist, 1929-10-01, E I f:12, SKMA, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist, 1931-03-01, E I f:13, SKMA, SKAU. Ytterligare kommentarer rörande svårigheten att komma överens finns i brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Brundin 1924-03-30, E I f:9, SKMA, SKAU.
[638] Nair, s 229. Kursiv i original.

BILD 13. Rond (SKAU).

Fostran för förändring

Missionären som trädgårdsmästare

Svenskarna i Tirupattur opponerar sig mot resultaträkning i form av antal döpta och hänvisar istället till tecken på mottaglighet och förändring. Eftersom patienterna ofta bara stannade en kortare period och sedan återvände till sin hemby, är det uttalade målet för de svenska läkarmissionärerna inte i första hand att omvända och döpa utan att influera människor med kristna levnads- och tankesätt. Omvändelsen var dessutom något mellan individen och Gud, missionärernas uppgift var att bereda vägen för omvändelsen.[639] Ester Peterson skriver:

[639] Se till exempel en kommentar till frågor om missionens resultat i årsboken 1937, med en hänvisning till ordsp. 21:31: ”Men låt oss inte giva dem alltför stor plats. Ha vi i vår uppgift gått till verket med trons öga inriktat på Krisus, trons begynnare och fullkomnare […] så bliva andra frågor av mindre betydelse för oss, ty från Herren är det segern kommer.” Olof A Johansson ”Svenska kyrkans mission i Sydindien 1937”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937,* Uppsala 1938, s 63.

> Steg för steg påverkas Indien av kristendomen och kristligt tänkesätt. […] Se på törnbusken, som står med sin rot i frusen jord. Skall den alltid förbli bara ett törne? Nej, våren kommer och vilken härlig förvandling undergår den ej, verkad av solen. Så skall det gå när hedendomens isande skugga får vika för kärlekens sol. Då förvandlas hemmen, de vreda rösterna och hjärtskärande skriken tystna och även änkan skall få känna tjänandets lycka.[640]

Den utopiska bilden av ett framtida Indien genomsyrat av kristendomen framhålls i olika sammanhang för att understryka vikten av arbetet även utan någon iögonfallande statistik i form av nya kristna. Representationer av samhällsförändring och av ett framtida kristet Indien knyts samman. Förändringen är i missionärernas skildringar beroende av kristna influenser. Fredrik Kugelberg skriver i en artikel från 1912 om sina förhoppningar inför framtiden:

> Det ord, som sålunda på flera sätt förkunnas på vårt sjukhus, skall väl än gång bära frukt. Än se vi ej någon direkt verkan däraf, men det blir ändå ett vägrödjningsarbete, som ej får underskattas. Få därhemma ha någon aning om, hvad ”Indien” vill säga, och de tycka ”det går så långsamt där”, men det kan också här komma en dag, då detta Indien vaknar upp och kastar af sig den gamla dräkten, såsom nu Kina gjort till världens stora öfverraskning, och Japan redan därförut.[641]

Både Peterson och Kugelberg använder sig av liknelser i exempeltexterna ovan. Peterson skriver om rötter, kyla, skugga och sol och Kugelberg skriver om arbetet som vägröjare. Liknelser är ett användbart och populärt sätt att beskriva missionsarbetets mål, både i utopiska termer och med avseende på det vardagliga arbetet. Inspiration till liknelserna hämtas ofta från bibliska berättelser, arbetet som vägröjare känns exempelvis igen från berättelsen om Johannes döparens arbete att gå före och röja vägen inför Jesus ankomst.[642] Ett annat betydelsebärande begrepp som återkommer i missionstexterna är syrningen. När Kerstin Wilcke skriver ”Men Kristi surdeg verkar sakta men säkert och det lilla senapskornet föll ej förgäves i jorden. Det ska en gång bli ett stort träd och sträcka sina grenar ut över hela jorden” så är det en parafras på Nya Testamentets liknelse om senapskornet och surdegen.[643] Där liknar

---

[640] Ester Peterson ”Något om Indiens ungdom”, *MT* ”Bilder och brev” 1925:4–10, s 9–10.
[641] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1912:272–276, s 276. Jfr Kugelberg *En missionsläkares erfarenheter,* s 12–13. Se även Gertrud Frykholm ”Från de första fem åren”, i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 51.
[642] Matt 11:10; Luk 7:27.
[643] Kerstin Wilcke ”Sjuksköterskeskolan i Tirupattur”, *Tirupattur* 1938(1):2–3, s 3. Se även ”Missionsredogörelse”, *MT* 1915:26–41, s 30; Eva Kugelberg ”Indiens nationella missionssällskap”, *MT* 1929:208–213, s 213; Fredrik Ysander ”Minnestavlorna”, i *Boken om*

Jesus Guds rike vid det oansenliga senapskornet som växer till ett stort träd och vid kvinnan som arbetar in mjöl i surdegen tills allt blir syrat.[644] Även missionstexternas användning av sådd och skörd som metaforer för arbetet lutar sig mot de nytestamentliga liknelser som återfinns i Matteusevangeliets trettonde, Markusevangeliets fjärde och Lukasevangeliets åttonde kapitel. I *Boken om Tirupattur* återkommer liknelserna vid växtlighet: ett träd som blivit lummigt[645] och frukter som tar tid för att mogna.[646] Wilcke beskriver hur ”förunderligt [det] är att se, hur det lilla frö, som lades ned under mycken bävan och bön, ändå har fått spira och växa.”[647] I *MT* liknas arbetet i Tirupattur vid ett träd eller plantor som blommar och bär frukt, vid gudomlig säd, stenbrytning, plöjning, såningstid och skördetid.[648] I *Tirupattur* skriver Maria Säfwenberg att bibelkvinnornas arbete bär frukt och att bibelläsning även hos de som senare gifter sig ”ligger där som ett frö. Särskilt i svåra tider gror och växer det.”[649] Hon fortsätter med att beskriva

---

Tirupattur, s 70; Fredrik Ysander ”Årberättelse för Sv. Sjukhuset i Tirupattur år 1937”, s 1, K5.10A, SKMIA, SKAU; Fredrik Ysander ”Sjukhuset i Tirupattur”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937,* Uppsala 1938, s 63, för andra ställen där liknelser vid surdeg och senapskorn förekommer.

[644] Matt 13:31–33, Luk 13:18–21, Mark 4:30–32.

[645] Fredrik Ysander ”Vid ett silverjubileum”, i *Boken om Tirupattur,* s 11; Fredrik Ysander ”Minnestavlorna”, i *Boken om Tirupattur*, s 70.

[646] Gertrud Frykholm ”Från de första fem åren”, i *Boken om Tirupattur*, s 50.

[647] Kerstin Wilcke ”En ny väg”, i *Boken om Tirupattur*, s 102.

[648] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur”, *MT* 1912:272–276, s 276; Ester Peterson ”Från arbetet i Tirupatur”, *MT* 1914:59–62, s 62; Harald Frykholm ”En hälsning från Tirupatur”, *MT* 1914:136–139, s 138; John Himmelstrand ”Gud gifve, det icke varit förgäves! Årsberättelse från Tirupatur 1913”, *MT* 1914:290–292, s 291; Eva Kugelberg ”En dröm”, *MT* 1916:308–310, s 310; Uno Almgren ”Från Tirupaturs församling”, *MT* 1918:233–235, s 233; Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, forts fr föregående nr, *MT* 1920:143–148, s 145; Ester Peterson ”Byresor”, *MT* 1921:292–294; Ester Peterson ”Något om Indiens ungdom”, *MT* 1925:4–10, s 9; Eva Kugelberg ”Indiens nationella missionssällskap”, *MT* 1929:208–213, s 208; Ellen Björlingsson ”Elev och sköterskehemmet i Tirupattur”, *MT* 1930:43–46, s 44, 46; Sonja Key-Åberg ”Håller synen?”, *MT* ”Bilder och Brev” 1930:35–37, s 36, 37. Se även Fredrik Ysander ”Några sidor ur årsberättelsen för år 1946”, *Tirupattur* 1947(1):1–4, s 3; rundbrev från Kerstin Wilcke 1924-11-01, Indien arkiv, SKAU; även tryckt som X [Kerstin Wilcke] ”Bref från Tirupatur”, *Svensk sjuksköterskeetidning* 1925:170–176, s 174; ”Om arbetet vid sjukhuset i Tirupatur”, ur föredrag av Kerstin Wilcke, *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1928:75–84, s 83; brev från Kerstin Wilcke till Hanna Wilcke, 1926-12-12, Indien arkiv, SKAU; Fredrik Ysander ”Årsberättelse från Svenska Kyrkans Missionssjukhus, Tirupattur, för år 1935”, s 9, K5.10A, SKMIA, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1918-02-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även Fredrik Kugelberg ”Arbetet bland de sjuka”, *MT* 1907:170–175, s 174 från tiden i Patukota.

[649] Maria Säfwenberg ”Bibelkvinnoarbetet”, *Tirupattur* 1938(3):4–6, citat s 5.

hur mycket hon beundrar ”dessa våra enkla bibelkvinnor för villigheten och troheten i gärningen”, liksom att deras arbete är ”stort men krävande”, och att det ”bär frukt, fastän vi endast få se en del därav”.[650] Det är gärningen och troheten i kallelsen, snarare än det konkreta resultatet som Säfwenberg uppmärksammar som eftersträvansvärt. Även i artiklar av Ellen Björlingsson och Helena Eriksson poängteras bibelkvinnornas särskilda uppgift som vägröjare och såningsmän.[651]

Metaforer om växande hängs också på berättelser om misslyckande eller motgångar i arbetet. Fredrik Kugelberg skriver till exempel: ”Många gånger känns arbetet nedslående. Men så kommer en liten ljusglimt, ett litet spirande nytt skott på den unga plantan som ändå visar att där finns lif. Trygg och förtröstansfull kan man arbeta vidare och lämna växandet i Guds händer.”[652] På så sätt flyttas fokus från resultat som kan räknas i omvändelser till missionsarbetet som en process. Om en dophögtid 1934 skriver Fredrik Ysander ”Eljest äro dylika påtagliga missionsresultat sällsynta i ett arbete, som icke syftar till församlingsbildning men endast är ett tyst sående på en förhoppning.”[653] I texter om missionärer, sjuksköterskor, evangelister och bibelkvinnors arbete representeras en yrkesroll som handlar om att bereda jorden. Denna organiska samhällssyn vilar på en protestantisk syn på omvändelsen till kristen tro som något som sker mellan den enskilda människan och Gud.[654]

Missionärernas, bibelkvinnornas och evangelisternas uppgift fram-ställs därför gärna i termer av att väcka intresse, att ”så ett frö”. Liknelserna fokuserar på själva handlingen, spridandet av förutsättningarna för omvändelse. Den organiska syn på arbetet som formuleras i texterna utgår ifrån tanken att kristenheten ska växa sig stark och spridas och att missionärerna i detta arbete fungerar som katalysatorer. Detta går hand i hand med den strävan efter att göra sig själva överflödiga som präglade kyrkomissionen SKM redan från start.[655] Man ville att församlingar och institutioner efterhand skulle bli självstyrande. Även om det slutgiltiga målet var en självständig kyrka hade många emellertid svårigheter att erkänna en

---

[650] Maria Säfwenberg ”Bibelkvinnoarbetet”, *Tirupattur* 1938(3):4–6, s 6.
[651] Ellen Björlingsson ”På förklaringsberget”, *MT* 1936:199–202, s 199; Helena Eriksson ”Somt föll i god jord”, *MT* 1944:274–276.
[652] Fredrik Kugelberg ”Sjukhuset i Tirupatur 1931” 1932-01-14.
[653] Fredrik Ysander ”Tirupatur I och Svenska Kyrkans Missionssjukhus. Årsberättelse för år 1934”, s 7, K5.10A, SKAU.
[654] Gustaf Wingren *Luthers lära om kallelsen,* Skellefteå: Artos 1993, s 23–25.
[655] Se exempelvis Agnes Friberg ”Med indiska systrar i Tirupattur”, *MT* 1935:199–202.

sådan autonomi. Texterna visar på en paradoxal motsättning mellan strävan efter självständighet och en ovilja att erkänna indiska kristnas beredskap och mognad som tillräcklig. I representationerna av missionsuppgiften i Tirupattur och i Indien fick därmed denna mogenhets-fostran en framskjuten roll.

Fostran, disciplinering och övervakning

Fostran definieras av Pia Lundquist Wanneberg som ”den process som formar individen enligt önskemål från omgivande samhälle”.[656] I Lundquist Wannebergs avhandling är det skolans fysiska fostran som står i centrum, men även familj, vänner och arbetsplats kan ha fostrande ambitioner och roller. Inom missionen är just fostran ett centralt och återkommande begrepp. Genom olika formeringsprocesser hade man för avsikt att förändra individerna utifrån sina ideal och ambitioner. Vikten man lade vid utbildning är ett av de uttryck detta fokus på fostran tog sig. I argumentationen kring grundandet och upprätthållandet av både sjuksköterskeskola och blindskola, i samband med de undervisningsprojekt och sjukvårdsprojekt riktade mot olika sociala grupper som initierades under hela undersökningsperioden och i det vardagliga arbetet med patienterna återkommer ambitionen att låta de olika verksamheterna präglas av fostrande aktiviteter. Hur patienterna togs emot och hur väntrums-proceduren organiserades motiverades både i termer av effektivitet och av fostran.

Diskussioner av fostran kan föras med olika utgångspunkter. Institutionaliserad disciplinering och övervakning och den maktutövning och normaliseringssträvan som ryms där är en aspekt av fostran där Michel Foucault varit tongivande för senare forskning. Genom sina studier av bland annat sexualitetens och brottslighetens historia har han visat på den nära kopplingen mellan disciplinering och formandet av vår förståelse kring normalitet och avvikelse. Disciplinerande och övervakande institutioner som fängelser och vårdinstitutioner utgår ifrån och formulerar gränser för vad som är normalitet och avvikelse och har i sin utformning haft som uppdrag att befästa dessa normer.[657] I *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och*

[656] Pia Lundquist Wanneberg *Kroppens medborgarfostran: Kropp, klass och genus i skolans fysiska fostran 1919–1962*, Stockholm: Stockholms universitet 2004, s 42.
[657] Foucault *Vansinnets historia*; Michel Foucault *Övervakning och straff. Fängelsets födelse*, Lund: Arkiv förlag 2001 (1974).

karaktärsdaning i Sverige 1700–1950 (1993) uppmärksammar Claes Ekenstam närheten mellan karaktärsdaning och disciplinering i en svensk kontext och dessa båda företeelsers centrala betydelse för våra idéer om kroppen.[658] Om vi drar oss till minnes det tredje kapitlet så fanns där citat som handlade om väntrummet och de väntande kropparna där. I framställningar av sjukhusarbetet hölls patientkontakten fram som en viktig aspekt av uppdraget att förändra människors sätt att vara och på så sätt skapa en grogrund för ett kristet tänkande. Disciplineringen av patienternas kroppar i väntrummet skildras som en möjlig väg till förändring av människors vanor. Men i dessa citat står inte kropparna i fokus, i skildringarna av väntrummet sammanfaller flera av mål som man formulerade och som tagits upp till diskussion: kroppens disciplinering, karaktärens formande och rummets ordning. Fredrik Kugelberg beskriver de disciplinerande fostransanspråken:

> Ett otroligt besvär förorsakade folkets fullständiga brist på väntrumsdisciplin. Vi försökte först med nummer lappar. Hopplöst! Alla trängdes vid ingången i en klunga utan all hänsyn till siffrorna på lapparna. En person posterades vid dörren att hjälpa till med innanläsningen. Samma elände! Lappar med olika färger utdelades, och så ropades de väntande in gruppvis en 15–20 åt gången: ”Gröna lappar in!” ”Röda lappar”, o s.v. Då de kommit in i konsulatationsrummet, kommenderades: ”Alla sitta ner på golvet!” Och så plockades den ene efter den andre fram, sorterades, utfrågades och undersöktes i allas närvaro, när så utan olägenhet kunde ske, samt fick sin medicin i luckan. Detta system gick allra bäst, höll de väntande relativt stilla och tysta, tjänade som god underhållning och medförde även en viss uppfostran. Hur olika mot nu för tiden i väntsalen på vårt sjukhus, där ordning och stillhet råda, visserligen ingalunda efter västerländska begrepp, men så långt Indiens livliga, omedelbara barn förmå att behärska sina känslor![659]

Framställningen av väntrumsprocessen framträder här som en disciplineringsprocess, där den egna förmågan till ordning framhålls och de till en början obehärskade indiska patienterna formas till ordning och stillhet. Tjugo år tidigare var detta system mindre väletablerat, men fungerande. Samme författare beskriver då processen:

---

[658] Claes Ekenstam *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*, Hedemora: Gidlunds Bokförlag 1993, s 12.

[659] Fredrik Kugelberg ”Så började det”, i *Boken om Tirupattur*, Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936, s 43–44.

> Våra patienter har också mer och mer lärt sig att gå in under den väntrumsdisciplin, som är absolut nödvändig på en poliklinik, men som å andra sidan är så ytterligt främmande för det indiska folklynnet. Patienterna finna dock så småningom, att alla må bäst av ordning, och att det också går fortast undan med sådan.[660]

De givna citaten visar disciplinerande åtgärder motiverade av viljan att åstadkomma social förändring genom det institutionella arbetet. Redan vid ankomsten till sjukhuset introduceras försöken att styra patienterna in i disciplinerande åtgärder med avsikten att bryta kaststrukturerna. Braminernas traditionsvunna rätt att behandlas först avfärdades och varje tecken på brott mot denna tradition lyfts fram som tecken på förändring: ”Det hände sig i början, att braminerna trängde sig närmast dörren för att bli först insläppta, men de lärde sig snart annat, när dörren öppnades och man frågade efter numren.”[661]

Ett exempel på förändrade attityder ges vid tre olika tillfällen av Ester Peterson, Fredrik Kugelberg och Fredrik Ysander, dels från ett av SKM:s läkarmissions första år i Indien, dels över fyrtio år senare. De berättar om hur en braminänka som, i ett försök att acceptera att lågkastiga ibland behandlas före högkastiga, jämför väntrumsprocessen med en järnvägsstation där den som anländer först får biljett först.[662] Kvinnan framhåller sjukhusets likhet med järnvägen, en institution där reglerna definierats av britter och där den som ville utnyttja tjänsterna måste göra det på deras premisser, trots att reglerna kanske gick emot vedertagen praxis i lokalsamhället. Exemplen från mottagningsrummet visar å ena sidan på hur de svenska läkarmissionärerna framhåller en successiv anpassning och förändring, där patienterna över tid fogats in i och accepterat de disciplinerande åtgärderna och sjukhusets uppsatta ramar för hur mötet mellan patienter och sjukhuspersonal skulle ske. Å andra sidan är de i sin återupprepning ett tydligt exempel på intertextualitet – liknelsen med järnvägen anses efter fyra decennier inte tappat sin relevans för att förmedla föreställningen om kastsystemets strukturer och potentiella förändring samtidigt som återanvändningen av historien konstruerar bilden av ett Indien där vissa saker inte alls förändras.

---

[660] Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur arbetsåret 1917”, *MT* 1918:143–148, s 143.

[661] Ester Peterson [utan titel], *Tirupattur* 1946(1):1–3, s 1; Olof Sendel ”Från Karaikudi Kliniken”, *Tirupattur* 1945(1):8–9, s 8.

[662] Fredrik Kugelberg ”Arbetet bland de sjuka”, *MT* 1907:170–175, s 171; Ester Peterson [utan titel], *Tirupattur* 1946(1):1–3, s 1; Ysander *Där allt är annorlunda*, s 40–41.

BILD 14. Väntrumsdisciplin. Dr Gurutbatham tar emot patienter (SKAU).

Till skillnad från det ideal som framträder i skildringarna från väntrummet så finns hos Ragnhild Eriksson även ett exempel där disciplineringsidealet placeras i andra hand, vilket visar på andra, konkurrerande, ideal. Tidigare patienter, berättar hon, uppskattade valfriheten att kunna använda sina egna kläder och slippa sjukhusuniform. Däremot hade många varit missnöjda med den rikliga förekomsten av ohyra. Men, skriver Eriksson, ohyrans ”framfart och därav störda nattsömn var tydligen det pris patienterna fingo betala för sin frihet. De följde förstås med i deras kläder, då de kommo, och kära anförvanter, som kommo på besök eller voro med patienten, hade också sådana små minnen med sig.”[663] Trots ett tydligt avståndstagande mot kläder fulla med ohyra, lyfts i denna text patienternas valfrihet fram som viktigare än hygienen och strävan efter disciplinering.

Ett annat sådant exempel där förändring över tid uppmärksammas är då Kerstin Wilcke 1942 beskriver personalens utseende. I denna översikt tydliggörs en annan aspekt av sjukhusarbetet, disciplineringen av renhållningspersonalen: ”Pånnen, Chitran, Raman och Lakshmanan. Alla med kortklippt hår och iklädda mörkblå arbetskläder. Så de se riktigt snygga

[663] Ragnhild Eriksson ”’Det är precis som att vara hemma’”, *MT* 1940:37–40, s 39.

ut nu för tiden."[664] Hon skriver vidare att den dagliga morgonbönen, hållen av Syster Savariammal, "är ett utmärkt tillfälle att se att alla komma i tid, att de äro tvättade, kammade och se snygga ut".[665] Renhållningspersonalens sociala status hörde till samhällets lägsta och förändringen från ovårdat till välvårdat lyfts fram som en seger i arbetet för social förändring. Beskrivningen av personalen blir en uppvisning av disciplineringens framgångar, ett bevis på att strävan efter ett prydligt yttre bland de anställda burit frukt över tid. Att morgonbönen då kontrollen genomförs leds av Syster Savariammal, talar samtidigt om en ansvarsförskjutning, där övervakningsrollen delvis flyttats över på en indisk sjuksköterska.

Tillsynsmannen och föräldern

I *Imperial Bodies* (2001) diskuterar Elisabeth M Collingham tjänstefolket i brittisk-indiska hushåll och de sammanstötningar som kunde uppstå när brittiska och indiska domesticitetsideal möttes. En sådan orsak till problem var skillnaden mellan ett indiskt bruk där tjänare förväntades finnas ständigt till hands och passa upp, medan en brittisk tjänstefolkskultur underströk vikten av att separera tjänstefolk och arbetsgivare rumsligt. Collingham beskriver olika strategier för att distansera sig till ständigt närvarande tjänstefolk. Namngivning var en sådan strategi; bara vissa kallades vid sitt förnamn och de flesta namngavs istället utifrån sin position. Dessa positioner typifierades också gärna utifrån vissa karaktärsdrag. Collingham beskriver hur kocken ofta målades upp som tjuvaktig: "a cheat who would try to squeeze as much money as possible out of you through the vehicle of the grocery bill."[666] Huruvida tilltalsnamn användes i den dagliga kommunikationen med tjänstefolket bland svenskarna i Tirupattur framgår inte i källmaterialet, men när de omtalas i texter är det främst utifrån position. Även den typifiering som Collingham exemplifierar förekommer. Märtha Ysander skriver:

---

[664] Kerstin Wilcke "Kära vänner!", *Tirupattur* 1943(1):4–5, s 4; se även Sonja Persson "Jul i Tirupattur, 1946", *Tirupattur* 1946(2):5–7, s 6.
[665] Kerstin Wilcke "Kära vänner!", *Tirupattur* 1943(1):4–5, s 5.
[666] Elisabeth M Collingham *Imperial Bodies: the Physical Experience of the Raj, c. 1800–1947*, Cambridge: Polity Press 2001, s 106–107, citat s 107.

> Köket är ett litet fristående hus, några meter från huvudbyggnaden, men skafferiet är i gott förvar inomhus och hålles under säkert lås. Inga förråd kunna anförtros åt kocken. Då skulle åtgången genast stiga till det dubbla. Det ingår så att säga i den vedertagna kockmoralen att förse sig med så mycket, som är möjligt, utan att husmodern lägger märke till det.[667]

Tilltalsnamn förekommer, men används för särskilt omtyckta eller betydelsefulla medarbetare, så som i fallet med apotekaren James som diskuterats tidigare. Inte heller som individuella kroppar framträder tjänstefolket i hemmen. Som framgick i tidigare kapitel konstrueras hemmet som en plats för husmoderns arbete, men tjänstefolket ges visst utrymme i Kugelbergbreven där Fredrik Kugelberg beskriver sin hustrus bekymmer med kock och ”innetjänare”.[668] Huruvida tjänstefolkets arbetsuppgifter hade den relativt intima art, det vill säga var närvarande i missionärernas sovrum, vid påklädning och liknande, framgår inte utan förbigås med tystnad. Den fokusering på kroppslighet i relationen mellan arbetsgivare och tjänstefolk som Collingham uppmärksammar i brittiska källor förekommer inte i missionstexterna. På fotografier från missionärernas hemmiljöer är de frånvarande, trots att det ofta var i dessa rum som tjänarna arbetade. Deras närvaro är inte fysik och kroppslig i texterna, utan representeras snarare genom deras arbete och karaktärsdrag.

Bruket av tjänstefolk var en självklar del av brittiska kolonialhushåll och välbeställda indiska överklasshushåll och även missionärerna verkar i regel ha anslutit sig till detta. Gentemot läsarna anser de sig dock nödgade att motivera behovet och legitimera närvaron av tjänstefolk. Detta gör man genom att betona arbetet – både tjänstefolkets och deras eget. Redan i något av sina första brev från Indien reflekterar Eva Kugelberg över tjänarfrågan: ”Det är ju rysligt med 7 tjänare till 6 personer. Ni tro nog att vi ha ett riktigt latmansarbete här, men det är inte det lättaste arbetet att hålla reda på dessa.”[669] Skribenterna återkommer till bruket att hålla sig med tjänare under hela perioden – från ovan nämnda reflektion vid Kugelbergs ankomst 1906 till ett inlägg i *Tirupattur* från 1946. Då skriver Ester Peterson: ”Nu kanske någon frågar varför vi inte tvättade själva, sydde våra egna kläder,

---

[667] Ysander & Ysander, s 47.

[668] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1915-11-01, 1925-05-11, 1926-03-14, 1929-01-21, 1929-02-24, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1925-04-06, 1925-04-28, 1925-06-02, 1925-06-16, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[669] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg 1906-01-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

kokade vår egen mat. Det skulle bli så mycket billigare, men vi skulle inte orka med och inte få någon tid över för missionsarbetet. Vi lärde oss snart, att vi fick pruta på våra svenska krav."[670] Ett svenskt krav således, enligt Peterson, är att sköta sitt eget hushåll. När detta krav inte gick att efterleva måste det motiveras. Två faktorer lyfts fram, som för att avstyra misstankar om ett lättjefullt leverne; dels anpassning till lokala förhållanden och dels arbetsgivarrollen som missionsgärning. Behovet av ett stort antal tjänstefolk med skilda funktioner förklaras med hänvisning indisk arbetsfördelning. Ett exempel ges vid en beskrivning av frågan om ansvarsfördelningen av städningen på gårdsplan:

> Denna situation är typisk för tjänareförhållanden därute och ger förklaringen till, varför man måste ha så många tjänare. Var och en har sin mycket bestämda uppgift, och det skulle inte falla honom in att göra något, som inte hörde honom till. När man då också betänker, att allt, vad de göra, måste i detalj övervakas och ofta göras om av en själv, så förstår man kanske, att bekvämligheten med att ha så många tjänare i grunden blir mycket illusorisk.[671]

Arbetsfördelningen skrivs således in i den indiska sociala strukturen som en yttre faktor för missionärerna att anpassa sig till. Citatet rymmer också en andra faktor som gärna påtalas. Tjänstefolket framställs nämligen inte bara utifrån det arbete de förväntades utföra i hushållet, utan också utifrån den arbetsbörda de sägs utgöra för missionärerna själva. Både Eva Kugelbergs och Märtha Ysanders citat ovan är exempel på texter där tjänstefolket görs till en börda för husmodern – i fråga om tålamod och övervakning.

I brev urskuldar Kugelbergs sig angående antalet tjänare med hänvisning till övervakningsbehovet, inte bara med referenser till indisk arbetsfördelningen utan också som en kommentar till antalet tjänare: "Indiska tjänare behöva ständigt att ha ett vakande öga över sig, kunna de lata sig eller smussla undan något till de egna grytorna, så göra de det gärna. Nöjsamt är det inte att jämt vara polis på sina egna, men det är precis detsamma överallt härute."[672] I sammanhanget skrivs två motsatspar fram, dels den aktive missionären och den passive tjänaren, dels den rättrådige missionären och den otillförlitlige tjänaren. Det första motsatsparet föregriper kritik mot missionären själv som lättjefull, det andra paret för in

---

[670] Ester Peterson [Utan titel], *Tirupattur* 1946(1):1–3, s 2.
[671] Ysander & Ysander, s 49–50.
[672] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-08-01, se även 1918-08-28, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

en dimension av ansvar och fostran gentemot den indiske tjänaren. Båda två motverkar därmed bilden av en passiv missionär genom att framställa relationen till tjänstefolket som en ansvarsfull handling från missionärens sida. Snarare än att luta sig tillbaks och slappna av måste missionären vara aktiv gentemot tjänstefolket. Genom att konstruera relationen på detta sätt, vänder missionären på förhållandet så att denne gör tjänaren en tjänst genom sin aktiva övervakning och fostran. Indierna tillskrivs rollen som opålitliga och passiva, på ett sätt som känns igen från tidigare kapitels exempel, med skillnaden att missionären här skriver in sig själv som ansvarig för att skapa en förändrad arbetsmoral hos de anställda. Bruket att ha tjänstefolk ges legitimitet genom att skrivas fram som en aktiv missionshandling.

Övervakning är en återkommande representation av missionärernas eget arbete. Tematiken sätter inte bara spår i framställningar av relationer till tjänstefolk, utan återkommer även i relationerna till andra anställda på sjukhuset. I tidigare kapitel framkom att utmattning periodvis präglade missionsarbetet vid sjukhuset. Vid sidan av klimatet och arbetsbördan, förklaras denna också med rollen som ständig övervakare. I Fredrik Kugelbergs brev använder han sig av både polis, kontrollant och övervakare som liknelser för att beskriva sin roll på sjukhuset.[673] Även beskrivningar av indier som barn, alltså användningen av infantilisering som trop i representationerna, kan ta sig uttryck i anspelningar på övervakning och disciplinering. Kugelberg skriver: ”men jag hoppas att de skola bli spaka nu. Det är nödvändigt att ibland visa dem, att man har ett maktmedel, ty de äro som barn & behöva att ha något att frukta för.”[674] I ”Sållningstider” där Fredrik Kugelberg 1912 berättar om sin apotekare James och den händelse som kom att leda till hans avsked skriver han att ”Indiens söner och döttrar […] sakna i så hög grad fasthet i karaktären och ansvarskänsla, äfven när de äro som bäst, och mera som barn än som fullvuxna tänka och handla de – och få lof att behandlas. Vi förstå också, att de nog mera behöfva att

[673] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-04-04, 1915-12-19, 1917-07-15, 1918-04-14, 1918-08-18, 1918-08-28, 1918-09-05, 1920-06-16, 1929-02-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev [avsändare bortklippt] till Aurore Kugelberg, 1909-10-10, 1920-02-29, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[674] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1910-10-17, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1912-06-19, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; Fredrik Kugelberg ”Från sjukhuset i Tirupatur. När vi började igen”, *MT* 1916:120–125, s 122.

individuellt omhändertagas, rådas och förmanas, än hvad vi hittills gjort."[675] Det är framför allt i allmänna ordalag som övervakningssysslan beskrivs i ovan nämnda brev, men då övervakningen riktas mot någon särskild person handlar det särskilt om patienter eller anställda som inte står de svenska missionsarbetarna närmast. Det kan vara icke-kristna indier, tillfälligt anställda eller människor med lågstatusarbeten: "sopgubben och latrinpojken"[676] liksom murare, andra byggarbetare och patienter eller anhöriga som utför någon arbetsuppgift.[677] Det råder dock inga tvivel om att denna position kunde gälla även gentemot andra medarbetare och kristna och ett inlägg från S Gurubatham under rubriken "Mannen bakom verket" i *Boken om Tirupattur*, vittnar om en sträng och krävande hållning från Fredrik Kugelbergs sida gentemot de anställda underläkarna.[678]

Precis som när det gäller anspelningar på missionärens bristande tålamod eller hälsotillstånd uttrycks denna roll som övervakare främst i brev. Undantag finns emellertid både i "Sållningstider" och i Kugelbergs årsberättelse i *MT* från samma år. I den sistnämnda beskriver han hur de inte strävar efter att ha många anställda, eftersom "det ofta blir spring utan motsvarande nytta och svårare att hålla ordning på de infödda, om de äro för många. Säkert är, att de må bra af att hållas till träget arbete, fastän sådant ligger mycket emot den österländska naturen, som helst tar allt med ro."[679] Att Kugelberg trycker särskilt hårt på karaktärslöshet och behov av en fast styrande hand just under 1912 bör förstås i ljuset av händelsen med James. I årberättelsen fortsätter han: "men vi må betänka, att vi ha ej kommit hit för deras fullkomlighets, utan för deras skröplighets och stora bortkommenhets skull. Såsom i all uppfostran är det kärleksfullt tålamod, som mer än något

---

[675] Fredrik Kugelberg "Sållningstider", *MT* 1912:222–225, s 224.

[676] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-04-04, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[677] Fredrik Kugelberg "Hur vi började", i *Boken om Tirupattur*, s 31; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1917-07-15, 1918-04-14, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Carl Vilhelm Kugelberg, 1919-10-01, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

[678] För exempel, se brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1911-04-04, 1915-12-19, 1918-07-05, Fredrik Kugelberg s samling, SKAU; brev [avsändare saknas] till Aurore Kugelberg, 1920-02-29, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU. Se även S Gurubatham "Mannen bakom verket", i *Boken om Tirupattur*, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: SKDB 1936.

[679] Fredrik Kugelberg "Vår indiska läkaremission 1911. Årsberättelse", *MT* 1912:254–263, s 255.

annat göres oss behof af."[680] Bland anspelningar på övervakningsrollen i tryckt material förekommer annars humoristiska inslag, exempelvis i Fredrik Ysanders berättelse om en patient som behövde övervakas av de äldre kvinnliga biträden som saknade sjukvårdsutbildning. Han skriver: "Intet bud kom, men syster Elsa började fram på natten känna sig orolig och gick ned för att titta till henne. Till sin förskräckelse finner hon gumman stående på golvet bredvid sängen i full färd med att söka få liv i någon av de tre ljuvligt sovande väkterskorna!"[681] Men även här hänvisas till deras position och utbildning: "de gamla kvinnliga biträdena, vilkas enda kvalifikation var trofasthet och årslång vana att lyda, så långt de förstodo."[682] Deras tillräknelighet avfärdas med hänvisning till bristande utbildning och intellekt på ett sätt som påminner om tidigare kapitels diskussioner kring kvinnors passivitet och instängdhet i hemmen. Kvinnorna behöver, enligt denna föreställning, både övervakning och fostran under missionärernas och bibelkvinnornas överinseende. Ytterligare en passage då ett humoristiskt anslag används för att förmedla otillräcklig självständighet återfinns senare i samma bok av Ysander:

> Innebörden och vikten av temperatur- och pulskurvor t. ex. var till en början svår att få in i deras medvetande. Man fick väl snarast ta det som bevis på nitiskhet, då vi en gång funno, att en av de manliga eleverna, som fått löfte om två dagars ledighet, förberedde denna genom att i förväg utrita temperatur- och pulskurvorna på sin sal för de dagarna.[683]

Något olika till sina uttryck anspelar dock dessa två skrivsätt på samma sak, de legitimerar missionärens närvaro och fostrande uppgift. Även Uno Almgren påtalar behovet av uppsikt, denna gång för lärare i avlägsna byar. För utan sådan, skriver han, "sjunker även den bäste lärare lätt ned i slöhet och lojhet".[684]

Representationen av missionsarbetet i termer av övervakning och disciplinering utgör en aspekt av det uppfostringsprojekt som bland annat familjeretoriken anspelar på och som kunde inrymma alltifrån disciplineringsförsök till skydd och omsorg. I rollen som förälder, polis eller

---

[680] Fredrik Kugelberg "Vår indiska läkaremission 1911. Årsberättelse", *MT* 1912:254–263, s 262.
[681] Ysander & Ysander, s 21.
[682] Ysander & Ysander, s 20.
[683] Ysander & Ysander, s 22. Se också Fredrik Kugelberg "Sjukhusbygget i Tirupatur", *MT* 1918:23–24, s 23.
[684] Uno Almgren "Från Tirupatur", *MT* 1919:303–309, s 308.

lärare representerar missionärerna sig som katalysatorer för självständighet, mognad och uppväxt, och i centrum av allt detta står föreställningen om ett uppdrag att fostra. I texterna från Tirupattur är just detta element framträdande: indierna representeras som barn vilka skulle fostras till självständighet. I ett brev av Eva Kugelberg skriver hon att de kristna ”länge nog varit som barn ledda av sina lärare”, men nu börjar ”vakna upp och inse sina förpliktelser”.[685] Det är alltså något av en process som framställs: barnet ska utsättas för fostran och formas till mognad och självständighet för ett senare ansvarsöverlämnande. Framställningen följer en trappstegsliknande process, där det första trappsteget presenterar en omogen, osjälvständig indier, det andra visar en indier i förändring under missionärens inflytande och det tredje en självständig, mogen indier som inte längre är i behov av missionärens överinseende. Författarna målar gemensamt upp bilden av ett indiskt folk som utan missionärernas övervakande, disciplinerande, utbildande och fostrande ambitioner, faller till föga för ett lättjefullt, osjälvständigt och irrationellt beteende. De dygder som missionärerna framställer som en förutsättning för ett väl genomfört arbete måste påtvingas tjänstefolk och medarbetare genom övervakning, disciplinering och fostran. Missionären skriver därmed in sig i en roll som agent för förändring med uppdrag att genom övervakning och fostran forma en mer eller mindre villig mottagare.

Självständighet och samhällelig förändring

Förändring representeras inte bara som Tirupatturmissionärernas eget projekt, utan också som något som pågick i samhället runt omkring dem. Under nittonhundratalets början höjdes allt fler indiska röster för självständighet gentemot brittiskt kolonialstyre. Detta var en förändringsprocess som de svenska missionärerna hade att förhålla sig till. Man för också fram kristendomen som ett argument i diskussionen om det framtida Indien och talar om kristendomens betydelse som katalysator för självständighetskampen och om de kristnas roll i rörelsen mot ett självständigt Indien. I föregående kapitel diskuterade jag hur indiska medarbetare lyftes fram som förebilder och goda exempel och hur de i

[685] Brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-07-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

texterna fick illustrera missionsarbetets förändrande potential. Ovan har också tanken på sjuksköterskan som föregångare i ett framtida kristet Indien introducerats, liksom de fostrande ambitionerna bland andra medarbetare och patienter på sjukhuset. De rörelser för ökad självständighet som pågick både i det indiska samhället i stort och inom missionens och kyrkans ramar fogades även de in i berättelserna om ett framgångsrikt och nödvändigt missionsprojekt. Kyrkans relation till missionen och framtida förhållanden mellan svenskar och indier i institutionernas organisation var frågor som debatterades i olika forum och dessa diskussioner handlar om hur man ska förhålla sig till självständighet som mål för missionen och ansvarsöverlämning som missionsstrategi.

Självständighet i luften – vilja till medbestämmande

Det går att se en förändring över tid i hur beredskapen för ansvarsöverlämning och grad av självständighet formuleras. I de tidigare texterna påtalas övertagandet av ansvar som nödvändigt. Samtidigt bemöts de indiska medarbetarna med kritik för bristande förmåga att leva upp till de krav missionärerna ställer på deras beteenden. Svenskarnas inställning förändras sedan, självständigheten blir i växande grad en realitet att anpassa sig till. Även om kritiska röster fortfarande hörs, är de inte lika framträdande. Denna förändring har olika orsaker, där erfarenheten från det dagliga samarbetet torde vara en liksom frukterna av de olika utbildningsprojekten. En annan, och troligtvis mer avgörande orsak, är den förändring som Indien genomgick under hela undersökningsperioden. Självständighetsrörelsen med Gandhi som ledargestalt påverkade inställningen till självständighet både i Europa och bland missionärerna i Indien. Vid sidan av denna nationella rörelse fanns också många andra grupper som gör sig påminda i Tirupatturtexterna, grupper med intresse av politisk, religiös och social förändring.

Ett av de grundläggande målen med SKM:s mission var att upprätta nya folkkyrkor i de länder där man arbetade. I Indien strävade man därför efter att lägga grunden för en självständig sydindisk folkkyrka. Folkkyrkotanken hade bland annat sprungit ur svenska nationalromantiska föreställningar om en folklig gemenskap, föreställningar som fått stor spridning decennierna runt sekelskiftet nittonhundra och som gav den lutherska trosgemenskapen både en universell och en lokal, territoriell och

etnisk förankring.[686] Inom SKM var man överens om att den indisk-lutherska kyrkan skulle fjärmas från europeiskt och västerländskt inflytande men det rådde delade meningar om hur långt man skulle sträcka sig i sin strävan efter en ”indifierad” kyrka.[687] Tirupatturtexterna visar prov på denna strävan efter lokal anpassning, vilket framkommit i tidigare kapitel. När man i texterna lyfter fram konkreta exempel på vardagliga seder som musik, bordsskick, kyrkodekorationer och firanden, liksom mer strukturella anpassningar i form av byggnader och språkbruk understryker man den indisk-lutherska kyrkans egenhet gentemot den svenska kyrkan. Dessa praktiker representeras varken som hotfulla eller ickekristna. Medicinsk praktik, kaststrukturer, kvinnoroller, hemideologi och i viss mån klädedräkt räknas däremot till sådant som inte kunde accepteras i vilken form som helst utan där missionärerna formulerar tydliga gränser för vad som var acceptabelt. De representationer av självständighetssträvanden som framträder i Fredrik Kugelberg brev visar på en ambivalent inställning till ”indifieringen” av kyrkan i allmänhet och sjukhuset i synnerhet. I de tidigare kapitlens textanalyser framträder en djupt förankrad föreställning om vikten av att skapa lokalt präglade institutioner, men också en ovilja att släppa ifrån sig det övergripande ansvaret och tolkningsföreträdet för vad som skulle utgöra kriterierna för ett eftersträvansvärt beteende.

Bland missionärerna förs både rent principiella diskussioner om missionens ledning och organisation och diskussioner som rör det praktiska arbetet och de enskilda individer man arbetade och umgicks med i Tirupatturs församling och bland sjukhusets personal.[688] I föregående kapitel

---

[686] En inflytelserik gestalt i formuleringen av en folkkyrkoteologi var Henry William Tottie, SKM:s förste direktor. Cederlöf ”Anticipating Independent India”, s 523, 527–528; Kajsa Ahlstrand ”Folkkyrka och missionsteologi”, *Tro & Tanke* 1996 7:112–119, s 112, 114–115; Furberg s 193.

[687] Se exempelvis Gunnel Cederlöfs undersökning av bröderna Johannes och Paul Sandegren, som båda var SKM-missionärer i Tamilnad, och deras syn på en nationell kyrka. Cederlöf ”Anticipating Independent India”, s 532.

[688] Exempelvis i Ysander & Ysander, s 64–66; Fredrik Ysander ”Vid ett silverjubileum”, i *Boken om Tirupattur*, s 11; Fredrik Ysander ”Minnestavlorna”, i *Boken om Tirupattur*, s 59, 62, 63; ”Samarittjänsten”, i *Boken om Tirupattur*, s 122–127; brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-02-06, 1916-07-02, 1916-07-09, 1918-06-29, 1918-08-02, 1919-05-16, 1920-02-11, 1920-11-09, 1920-11-14, 1929-06-30, 1929-10-13, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Eva Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1916-07-30, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg 1920-11-21, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU; brev från Fredrik Kugelberg till vän [ej namngiven] 1921-01-12, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

blev det tydligt att tal om eget ansvar bland de indiska medarbetarna på sjukhuset för Kugelberg särskilt aktualiserades i samband med återkomsten från parets Sverigevistelse 1914–1915. Men det var inte bara återkomsten som föranledde missionsskribenterna att diskutera självständighet och ansvar. 1916 bildades ett nationellt missionssällskap, något som många lyfte fram som tecken på förändring. Under åren från slutet av tiotalet och framåt blev den indiska självständighetsrörelsen allt mer synlig och inflytelserik. Självständighetssträvandena tog sig många uttryck, både i strävanden för en nationell självständighet från Storbritannien och i arbetet för en kyrklig självständighet från missionen inom den sydindiska lutherska kristenheten. När strävan efter en indisk kyrka sammanföll med hotet om en statlig konfiskering av missionens byggnader så länge de var svensk- och tyskägda blev resultatet att TELC, grundades 1919 med relativ självständighet i relation till missionen.[689]

I brev och artiklar från Fredrik Kugelberg är det tydligt att denna fråga var angelägen under åren runt 1920. Han skildrar ett Indien i uppbrott. Strävan efter självständighet tar utgångspunkt i en vilja och en drivkraft från indiska grupper, något som skiljer dessa citat från tidigare diskuterade representationer av lättja och fatalism. Men kritiken finns också här. Han lyfter fram indiska kristnas strävan efter självbestämmanderätt men visar samtidigt en tveksamhet inför vad han ser som bristande mognad och ekonomiskt ansvarstagande. 1920 skriver han i *MT*: ”Indiens kristna yrka nu på att mer och mer få bli ’självständiga’ och slippa att gå i Västerlandets ledband, och jag sympatiserar mycket med den rörelsen. Dock tror jag ingalunda, att den dag nu skulle vara kommen, då de vita missionärerna kunna säga farväl och anse sin uppgift avslutad härute.”[690] I brev från samma år står att läsa att indierna ”vilja komma till ledningen. Vi unna dem det gärna, men vi se, hur inkompetenta de ännu äro att stå på egna ben. Intet skulle vi ju hellre vilja än att lämna allt i händerna på landets egna söner och döttrar.” Vidare: ”Våra pängar vill de gärna ha, men vi själva kunna hälst säga farväl – så tänka de nog innerst, vilket ju icke mycket vittnar om tacksamhet, en dygd som Indien icke mycket vet om.”[691] Ett år senare skriver han i brev till en vän i Sverige: ”Man vill blott gärna se lite mindre barnsligt

[689] Se vidare kapitel 2.
[690] Fredrik Kugelberg ”Indien, två år 1918 och 1919”, forts fr tidigare nummer, *MT* 1920:143–148, s 147.
[691] Brev från Eva & Fredrik Kugelberg till Aurore Kugelberg, 1920-02-11, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.

övermod och lite mer av villighet och förmåga att bära det ansvar, som åstundas."[692] Den häftiga kritiken av motiven bakom självständighetssträvandena rimmar illa med missionsprojektets strävan efter lokal självständighet. Den uppenbara motsägelsefullheten mellan att å ena sidan sträva mot självständighet och å andra sidan vara ovilliga att släppa kontrollen är intressant och fångar något av den ambivalens som uttrycks i texterna. Där ryms både universalistiska anspråk på likhet och gemenskap och det västerländska tolkningsföreträdets maktposition.

Debatten kring självständighet återkommer sedan under de kommande decennierna. Ett citat som kan lyftas fram finns i en årsberättelse från 1931 och även där är det ansvarsöverlämningen som står i fokus: "För de svenska sköterskorna betyder det en stor lättnad att nu kunna överlåta en stor del av det rent rutinmässiga åt landets egna barn och att mera få ägna sig åt vad som bör vara deras egentliga gärning, nämligen att övervaka och leda det hela."[693] Här definieras missionsuppdraget som ett övervakande och ledande arbete där ansvar successivt lämnas över, men där det överordnade ansvaret för organisation och drift behålls av de svenska missionärerna, en representation av arbetet som känns igen sedan tidigare. Detta citat förstärker intrycket av en temporal rörelse mot allt större erkännande av inhemsk kompetens och förmåga, samtidigt som det, till skillnad från de tidigare citaten representerar den indiska staben som passiviserad och beroende av svensk ledning. Det visar hur representationer av indiskt övertagande av ansvar och ledarskap är ambivalenta och skiftar mellan tilltro och skepsis. Ytterligare tjugo år senare skriver Fredrik Ysander i *Där allt är annorlunda* om hur nationalistiska strävanden tog sig uttryck, både i Indien i allmänhet och i kyrkan och på sjukhuset i synnerhet:

[692] Brev från Fredrik Kugelberg till vän [ej namngiven], 1921-01-12, Fredrik Kugelbergs personarkiv, SKAU.
[693] Fredrik Kugelberg "Sjukhuset i Tirupatur 1931", s 2.

> När man försöker ställa prognosen för läkarmissionen i Indien, kan man dessutom inte förbise den ganska starka nationalistiska andan inom de inhemska kristna samfund, som missionen är anknuten till. Där är det den västerländska dominansen, som irriterar mest. Den indiska kristna kyrkan kräver att utlänningarna i hastigast möjliga tempo ersättes med kvalificerade inhemska krafter. Här är övergången ”från Väst till Öst” en fastställd programpunkt. Och den gäller i lika hög grad sjukhusen som varje annan form av missionsverksamhet.
>
> […]
>
> Ingen av Indiens kristna kyrkor vill å sin sida avvara de vitas hjälp, förrän det finns garantier för att arbetet kan fortgå på samma standard och efter samma kristna principer, som under deras personliga ledning. Men avvecklingen har i själva verket redan börjat. Allt fler indiska läkare och sköterskor står nu i ledningen för missionssjukhusen. Östern har redan börjat skifta arvet från Väster.
>
> Om det finns vita medarbetare eller ej vid de indiska missionssjukhusen är alltså inte längre väsentligt. Det enda viktiga är, att sjukhusets karaktär bevaras, deras krav på personlig hängivenhet, på yttre och inre renhet, på kunskap och effektivitet.[694]

Citaten skiljer sig över tid och man kan också se hur självständigheten i den senare texten på ett tydligare sätt förläggs i en nära förestående framtid. Indier representeras i båda dessa texter som aktörer snarare än inlemmade i ett passiviserat beroende av kristen initiativkraft. Och handlingsvilja och driftighet får hos de båda svenska missionärerna ett uttryckligt stöd. Men om Ysander representerar skiftet utan pekpinnar så finns i Kugelbergs tidigare framställning ett förbehåll, för honom ligger skiftet i framtiden. Ju tidigare man tittar, desto mer avlägsen ter sig också villigheten att erkänna en sådan förändring.

Massrörelser, engagemang och indiska förebilder

Indiens självständighetssträvanden blev under tjugo- och trettiotalen alltmer närvarande i europeisk media. Gandhi, som till en början kritiserats och avfärdats möttes efterhand av allt större respekt. Detta gällde även bland kristna missioner med verksamhet i Indien. Trots att Gandhi var mycket kritisk till en evangeliserande kristen mission i Indien (han uppmuntrade

[694] Ysander *Där allt är annorlunda*, s 136–137.

däremot socialt arbete av missionsorganisationer), tolkades Gandhis levnadssätt och hans villighet att diskutera den kristna religionen av många kristna som ett tecken på en mottaglighet för kristendomen, och han liknades till och med vid en kristusgestalt.[695] Även bland svenskar i SKM fanns en respekt och ett intresse för Gandhi som person. Från Dresden 1930, på väg till Sverige, skriver Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlqvist om oroligheter i norra Indien och om självständighetssträvanden: ”Vi främlingar kunna ej underlåta att sympatisera med ett folk som kämpar för att vinna frihet, även om man ser dess egna defekter, av vilka bristen på enighet o organisation torde vara den mäst framträdande. Men att Gandhi är en stor människa genom sin oerhörda självuppoffring för sitt lands sak är intet tvivel om.”[696] I ett brev till samme författare skriver Carl Löwenhjelm om Gandhi och tidigare nämnde Sundar Singh, en annan indisk gestalt som rönte stor uppmärksamhet och respekt bland svenska kristna, att de fått honom att inse att ”Indien har mycket att gifva oss”, och vidare att ”det kännes som om Sundar Sing stod den verklige historiske Kristus mycket närmare än vi och att Gandi i sin politik har mera af Kristus tankar, än vad vi hafva i vår politik i Vesterlandet.”[697] I ett tidigare brev, från 1918, skriver Kugelberg till missionsdirektor Brundin om Sundar Singh att han vandrat i Tibet och att det ”har varit oerhört, obetingat allvarligt och djupgående” för indierna att se kristna ideal förverkligade, liksom att ”även vi främlingar ha djupt gripits” av denna ”verkligt helgade människa”.[698]

Gandhi besökte också missionssjukhusen i Tirupattur och Karaikudi under sin rundresa i Sydindien 1927. Inför missionstidningens läsare berättar Kerstin Wilcke hur hon innan hon sett honom varit skeptisk, men att hon efter besöket ändrat inställning: ”Intrycket av den lille mannen med den brinnande anden var outplånligt. Han höjde sina händer till fridshälsning för dem, som stodo omkring honom, och man hade en

---

[695] Susan Billington Harper *In the Shadow of the Mahatma: Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2000, s 293; Sigfrid Deminger *Evangelist på indiska villkor. Stanley Jones och den indiska renässansen 1918–1930*, Örebro: Libris 1985, s 71. Angående Gandhis syn på kristendomen, se Chandra Mallampalli *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937*, London & New York: Routledge 2004, s 160–163, s 230 n 2.

[696] Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Dahlquist, 1930-05-24, E I f:13, SKMA, SKAU.

[697] Brev från Carl Löwenhjelm till Fredrik Kugelberg, ?-07-01, trol 1924–25, Vol I, Fredrik Kugelbergs personarkiv, UUB.

[698] Brev från Fredrik Kugelberg till missionsdirektor Brundin, 1918-01-31, E I f:7, SKMA, SKAU.

förnimmelse av en andlig storhet, som var gripande och överväldigande."[699] Om besöket i Karaikudi skriver Ellen Björlingsson hur en av de nyblivna kristna, Tibam, inspirerades av hans tal vid besöket, beslöt sig att bli kristen och därför sökte upp Tirupattur för dopundervisning.[700] På så sätt görs Gandhi, trots att han själv var kritisk till religiös omvändelse och därmed till kristet missionsarbete, till en kristen symbol. Både Gandhi och Singh är populära exempel på en andlighet som representeras som på en gång indisk och Kristus-lik. I deras gestalter konstrueras förebilder för ett känslomässigt engagemang och med hjälp av dem formulerar de svenska missionärerna ett indiskt alternativ som tar fasta på en andlighet i självständighetskampen. Gandhi och Singh blir förebilder i missionens strävan att forma en indisk kristenhet med ett större oberoende gentemot den svenska kristna traditionen. På ett sätt står detta i kontrast till andra ideal som framträtt: rationalitet, vetenskaplighet och hygien. Men samtidigt kan man konstatera att det som här framhålls som indiskt, det vill säga andlighet och kollektiv uppslutning kring en andlig gestalt, egentligen inte avviker från tidigare kritiska framställningar av religiösa strukturer i hinduismen. Dikotomiseringen, mellan rationalitet, vetenskaplighet och individualitet å ena sidan och andlighet, kollektivism och religiösa traditioner å den andra, kvarstår.

Men texterna om självständighetsrörelsen handlar inte bara om stora förebilder som Gandhi och Singh. Uppror, massrörelser och engagemang uppmärksammas också. Om självständighetskampen som en ungdomsrörelse skriver Ester Peterson 1925: "Men det måste man säga: det är så mycket nu, som börjar vakna, där är rörelse och där är oro, Swadesi- och Swaraj-rörelse, Gandhi-entusiasm och där talas stora ord om att sparka ut engelsmännen, om att sätta igång uppror. Då sover inte ungdomen längre, den vill offra liv och blod för Indiens ära."[701] När hon kommenterar kvinnligt engagemang i kampen, avfärdas de som beundrande men passiva: "Åhjo, även zenana-ungdomen lyssnar till tidens röster och fylles av stora känslor. De beundra männens underbara tal och framtida dådkraft, som de redan skönja. Men att de skulle taga någon aktiv del, skulle bli rösträttskvinnor och kämpa med – en sådan tanke har ännu icke väckts inom dem."[702] Det är alltså en i huvudsak manlig rörelse som representeras,

---

[699] Eth K "Två röster från Tirupatur. 1. Syster Kerstin Wilcke berättar", *Svensk Sjuksköterskeetidning* 1934:261–265, s 262; även tryckt i *MT* 1934:303–306.
[700] Ellen Björlingsson "Från mörker till ljus", *MT* 1931:140–142, s 140–141.
[701] Ester Peterson "Något om Indiens ungdom", *MT* "Bilder och brev" 1925:4–10, s 4.
[702] Ester Peterson "Något om Indiens ungdom", *MT* "Bilder och brev" 1925:4–10, s 4.

och en rörelse som skildras genom stora känslor och kollektivt engagemang, snarare än rationella överväganden. Detaljerade redogörelser för politiska mål i den nationella kampen saknas däremot. En anledning till detta kan vara att missionärerna förväntades hålla låg profil i politiska ärenden. Eftersom missionen verkade i ett kolonialt land och verksamheten var beroende av både den inhemska befolkningens och kolonialmaktens välvilja så höll man sig i regel ifrån att ge sig in i politiska diskussioner som rörde till exempel kolonialstatens framtid. Ett annat exempel på hur den politiska diskussionen hämmades hittar vi i Ester Petersons påpekande att eleverna i skolorna, både regeringens och missionernas, inte fick diskutera Gandhi-politik. Dessa, skriver hon, ”måste vara fullt lojala”.[703]

Den kollektiva rörelsen för medbestämmande och självständighet är närvarande även i texter som handlar om det lokala sammanhanget, om engagemanget bland de indiska kristna som levde i Tirupattur och hörde till församlingen och sjukhuset. Om skildringar med mer lokalt fokus snarare än att handla om Indiens framtid utgår ifrån det lilla sammanhanget, så associeras också deras engagemang till ett större perspektiv, till kristendomens inflytande i det framtida Indien. Till den nationella rörelsen förhåller man sig med distans och viss skepsis, men när det gäller det lokala engagemanget är tonen en annan. Särskilt under trettio- och fyrtiotalen handlar flera texter om kristnas olika projekt. Bland annat grundas inom TELC en indisk nationell mission till norra Indien finansierad av insamlade pengar.[704] På sjukhuset togs initiativ till egna projekt och satsningar, bland annat startades en KFUM-verksamhet och man ägnade sig åt socialt arbete i byarna runt Tirupattur. I det arbetet framhålls särskilt kuratorn Mr Sundram som en centralgestalt. Fredrik Ysander skriver uppskattande om staben på sjukhuset att ”den unga läkargenerationen har en stark ambition och politisk målmedvetenhet”.[705] Sådana initiativ lyfts fram som goda exempel på ansvarsfullt och lovande beteende och som ett tecken på verksamheternas framtida potential.

---

[703] Ester Peterson ”Något om Indiens ungdom”, *MT* ”Bilder och brev”1925:4–10, s 5.
[704] Diehl, s 53–54.
[705] Ysander & Ysander, s 39; Fredrik Ysander ”Sjukhuset i Tirupattur”, i *Vittnesbördets vägar: Svenska kyrkans mission år 1937*, Uppsala 1938, s 64–65; M Sundram ”1. Social environment of the hospital”, ”2. Village work” och ”C. [3] Social activities within the compound”, under ”List of Statements compiled for the Visitation. 5) Extent of Service”, K5:10 D, SKMIA, SKAU.

Förändring är således inte bara något som sprungit ur missionens egna initiativ, utan även sådana rörelser som strävar efter självständighet och som ibland formulerar sig i motsättning till missionsprojektet inkluderas i missionsstrategierna genom representationer som byggs upp kring kristendomen som social förändringskraft. De organiska metaforer som diskuterades tidigare i kapitlet återfinns här, missionärerna skriver om kristendomens potential att genomsyra Indien och de indiska kristnas möjlighet att ha en positiv roll i förändringen mot ett framtida självständigt, och kristet, Indien.

Fostrande förändring

Förändringsanspråken formuleras genom ett fostransprojekt där många olika former av påverkan fogats samman: disciplinering, bildning, insocialisering och yrkesfostran. Det är en berättelse där strävan både efter att väcka kristen tro och efter att skapa en yrkeskår och en medicinsk institution ryms inom dess ramar. Överlämnandet av ansvar är ett centralt tema i texterna och det återkommer under hela undersökningsperioden. Övervakning av patienter och anställda, förebilder i vardagen, utbildning av sjuksköterskor och blinda, på olika sätt konstrueras arbetet som ett förändringsprojekt. Även i det vardagliga sjukhusarbetet skrivs detta projekt fram, liksom det slutgiltiga mål som blev tydligt redan i föregående kapitel: att dra sig tillbaka och lämna efter sig en väl fungerande institution som stod på egna ben, oberoende av missionärernas närvaro. Detta självständighetssträvande för arbetskåren byggs retoriskt upp kring medarbetarnas förmåga att själva kunna sköta arbetet på sjukhuset. Representationen av missionens arbete som projekt mynnade ut i att indiska kristna skulle ta över missionens strävan och föra den vidare. Som inramning till missionsprojektet framträder missionärernas representationer av sig själva som fostrare och som förändringens katalysatorer där organiska liknelser en bärande komponent. Genom metaforer som utgår ifrån odling och växande formas bilden av missionären som en trädgårdsmästare som varsamt sköter sina plantor tills de blir livskraftiga och klarar sig själva. I egenskap av lärare och föräldrar, övervakare och arbetsgivare skriver man fram missionshandlingen som ett arbete för förändring genom fostran. Målet är mognad, ansvarsöverlämning och självständiga institutioner där de svenska missionärerna gjort sig överflödiga. Samtidigt rymmer representationerna av ansvarsöverlämning en

synbar motsägelsefullhet då man å ena sidan framställer självständighet som något eftersträvansvärt och å andra sidan uttrycker kritik mot bristande mognad och avsaknad av egenskaper som anses nödvändiga för förändringsprocessen. Denna ambivalens är intressant eftersom den så tydligt visar hur olika former av meningsskapande konkurrerar. Där finns både viljan att erkänna självbestämmande och motståndet mot desamma. Representationerna av strävan efter självständighet har två sidor, å ena sidan visar de på en stark ovilja att släppa ifrån sig kontroll och tolkningsföreträde och i stället erkänna alternativa tolkningsmodeller, å andra sidan rymmer de en vilja att skapa något gemensamt, något som både är nationellt definierat och universellt. Men detta universella formuleras utifrån de svenska missionärernas egna tolkningsramar. Här ser man hur missionärerna skriver in sig i ett västerländskt civiliseringsprojekt där strävan efter att skapa mognad för framtida självständighet var ett uttalat mål, vilket ger prov på diskursiva överlappningar med en kolonial retorik. Genom att betona kristendomen och varje individs egenskaper som en nödvändig förutsättning för denna utveckling, och genom att lägga fokus på individuell förändring, markerar man emellertid avstånd från den brittiska kolonialmaktens anspråk. Idealen, vad som representeras som moget och ansvarsfullt, formuleras utifrån svenska och kristna värderingar och synsätt, delvis anpassade till indiska förhållanden.

En för den fostrande retoriken central företeelse är familje-metaforiken. Det kristna universella syskonskapet möter här föräldraskapets infantiliseringsretorik vilket på ett tydligt sätt åskådliggör de relationella hierarkierna mellan å ena sidan svenskar eller kristna och å andra sidan indier eller icke-kristna. Men inte bara nationell och kulturell tillhörighet är avgörande för de hierarkiska relationerna, utan också klass- och könstillhörighet och statusposition i yrkeshierarkin. Användandet av familjemetaforik känns igen från analysen av gemenskaper i kapitel fyra, i beskrivningar av missionärernas inbördes relationer och i relationen till andra grupper. Skillnaden mellan de båda relationella representationerna, syskonskapet och föräldraskapet, fångar väl in den dubbelhet som är återkommande i Tirupatturmissionärernas framställningar av sitt uppdrag och relationen till andra. Mötet med indiska Andra präglas dels av föreställningen om ett gemensamt Vi baserat på religiös tillhörighet eller bildning och dels av skillnaden mellan ett stereotypt svenskt, kristet Vi och indiska Andra mot vilka missionens förändringsprojekt riktades. I familjemetaforiken ryms både uttryck för en universalistisk och en hierarkisk människosyn, men trots att syskonskapet som metafor ibland används även

för relationerna mellan indier och svenskar så är det framför allt det fostrande föräldraperspektivet som präglar de flesta framställningar av indisk-svenska familjerelationer. Infantiliseringen förekommer bland annat i relation till tjänstefolk, patienter och medarbetare, vilka framställs som opålitliga barn, inte själva kapabla att ta ansvar för sina handlingar. Med utgångspunkt i detta kan missionärerna konstruera och legitimera sin egen uppgift av aktiv övervakan och fostran. På så sätt avvärjer missionären risken att själv framstå som lättjefull och passiv, samtidigt som han eller hon skriver fram bruket av tjänstefolk som en aktiv missionshandling.

Att missionären skriver in sig i en roll som agent för förändring genom fostran och övervakning märks tydligt i texter som handlar om sjukhusets sköterskeskola, ett institutionaliserat försök att förändra inställningen till arbete genom fostran och utbildning. Den kristna sjuksköterskans kallelse att tjäna utifrån ett kristet sinnelag används som argument för att lyfta fram missionssjukhusets särart i relation till andra sjukhus. Tjänarsinne och barmhärtighetsideal framstår som de centrala dygder utifrån vilka en god kristen skulle utföra sina arbetsuppgifter, samtidigt som sköterskeidealet genomsyras av föreställningar om kvinnlig läggning och lämplighet. Sammankopplat till retoriken att fostra fram kristna tjänare finns också en emancipatorisk ambition. Kvinnorna i sjuksköterskeskolan skulle inte bara uppfylla kraven på ett tjänande sinnelag utan framställs också som pionjärer och föregångare för en förändrad inställning till sjukvårdsarbete. Självständighet, styrka och ambition framhålls som föredömliga egenskaper, kontrasterade mot en passiviserad, instängd och intellektuellt svag indisk kvinna. Framför allt konstrueras missionärerna själva som agenter för förändring, men även de indiska sjuksköterskorna framstår som aktiva i förändringsprocessen.

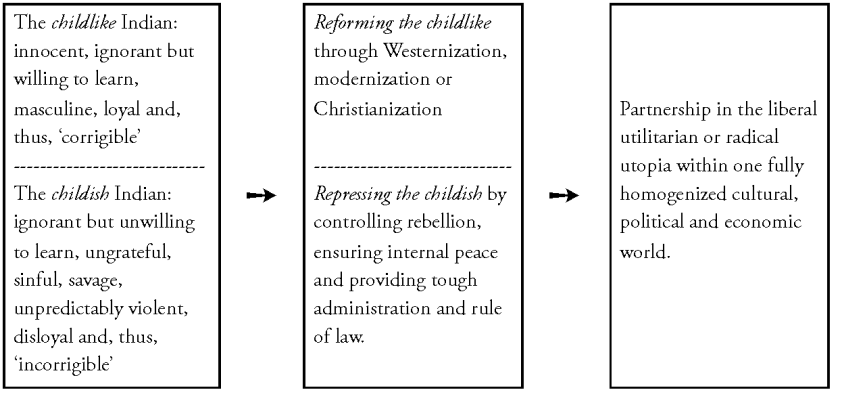
Så hur representerar då de svenska missionärerna sitt uppdrag för förändring? Vad framhåller de som eftersträvansvärt att uppnå och vilka strategier lyfter de fram som vägar dit? Som övergripande långsiktigt mål framträder en indisk kristenhet som genomsyrar samhället och sprider värderingar, moral och ideal baserade på svenskarnas egna föreställningar om hur man bör vara och bete sig som god kristen och människa. Genom fostran vill de förbättra den indiska människan utifrån sina ideal. Både storslagna och abstrakta mål om samhällsförändring och konkreta mål fokuserade på individuella förändringar är del av deras strävan. Särskilt kan man uppmärksamma ett genomgående fokus på individen som mål för ansträngningarna. I skildringar av mötet med den Andre i kontaktzonen

märks en skillnad i hur indier representeras. I bland annat patientberättelser och berättelser om bibelkvinnoundervisning förekommer det direkta mötet mellan individer först med de indier som visar prov på mottaglighet för missionens förändringsförsök. Patienter, kvinnor i bibelundervisningen, medarbetare och elever i sjuksköterskeskolan eller blindskolan blir till individer med namn och historia, medan andra – människor på gatan eller i byarna, på tåg och i vänthallen, istället representerar den stora massan, de som utgör den oöverskådliga, outtömliga reservoaren av människor i väntan på missionens arbete. Individen i kontrast mot förtryckande strukturer genomsyrar berättelsestrukturerna. De mer uttryckliga uttalanden som ställer modernitet mot tradition, kristendom mot hinduism och vetenskap mot vidskepelse har individens kamp mot strukturer som gemensam nämnare. Här möts artonhundratalets liberala idéer om individens rättigheter med protestantismens fokus på individens frälsning och direkta relation med Gud.

I analyserna av Tirupatturtexterna urskiljer jag fyra sätt att representera strategier för förändring. För det första handlar det om utbildning av de unga män som efter hand tar över allt mer av ansvaret för sjukhusets drift och som också grundar nya sjukhus i egen regi. I dessa tar man fasta på de personliga relationerna och förhållandet mellan den svenska läkaren, för detta märks särskilt i Fredrik Kugelbergs texter, och de indiska assistentläkare och läkare som tränats av honom. För det andra skrivs de indiska sjuksköterskorna fram som en viktig förändringsstrategi, ett systerskap där de svenska sköterskorna fungerar både som föräldrar och lärare. För det tredje syns en förändringsfostran som riktades mot patienter, andra medarbetare och människor som man mötte i de indiska hemmen och i byarna, en fostran med inslag av både bildning, övervakning och disciplinering. Slutligen finns en mer generell diskussion kring kristendomens förändringskraft i det framtida Indien, där alla de tre tidigare, mer konkreta strategierna, vävs samman med en större samhällelig förändring. Här handlar det inte längre om individer utan om ett större sammanhang där olika enskilda individer hjälpts åt att skapa grogrunden för ett framtida Indien genomsyrat av kristen moral och kristna värderingar, värderingar som gjutits i en form där även vetenskapliga ideal spelat en avgörande roll.

Hur skulle man då på ett överskådligt sätt kunna åskådliggöra hur de svenska missionärerna representerar sitt arbete som ett förändringsprojekt? I *Intimate Enemy* föreslår Ashis Nandy en teoretisk modell för det koloniala projektet som han kallar en *theory of progress*. Han tar fasta på likställandet

mellan ”infödingen” och barnet. I hans modell särskiljer kolonialismen mellan ”childlike” och ”childish”, där den första representerar en okunnig men lojal indier som är villig att lära, medan den andra istället är en okunnig men oförutsägbar, illojal och ovillig indier. Den första gruppen definieras därmed som förändringsbar genom kristen, västerländsk och modern skolning, medan den andra genom repression måste infogas i de koloniala strukturerna. Slutmålet är ett partnerskap, där världen homogeniserats utifrån någon rådande princip.[706]

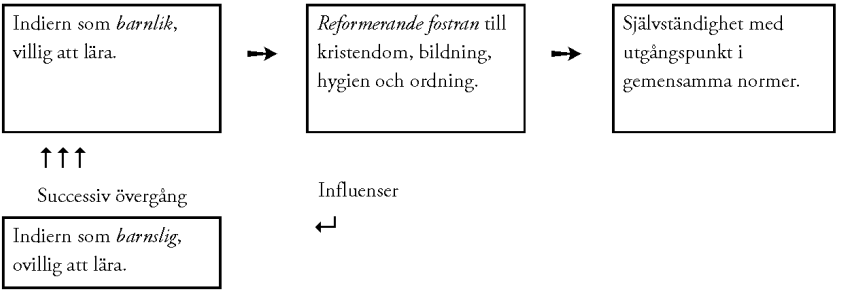


FIGUR 1. Theory of progress (Nandy, s 16).

Jag kommer här inte vidare diskutera Nandys slutsatser, men i hans modell över det koloniala projektets teori om framsteg ser jag likheter med mina egna resultat och ett möjligt sätt att åskådliggöra de legitimerande berättelser som Tirupatturtexterna formulerar. Jag tar därför Nandys modell till hjälp för att illustrera missionens framställningar av sitt arbete som förändringsprojekt. Men, medan Nandys modell utifrån ett kolonialt perspektiv föreslår två grupper, där den ena formas genom reformation och den andra genom repression, visar analyserna av Tirupatturtexterna på en annorlunda kategorisering. För missionärerna står just reformerande fostran utifrån kristna, västerländska och moderna principer i fokus. Även övervakning och rumslig och fysisk disciplinering förstår jag som en del av ett reformerande fostransprojekt. Med utgångspunkt i läkarmissionärernas texter skulle modellen därför behöva ritas om. I de tre tidigare analyskapitlen, där riktlinjerna drogs upp mellan missionsideal och

[706] Nandy, s 16.

motbilder framträder tydligt hur vissa grupper av indier skrivs samman i en grupp av Andra, stereotypt representerade som bland annat lättjefulla, opålitliga, smutsiga och vidskepliga. Dessa anonymiserade indier positioneras så att säga utanför missionens räckvidd och för dem framställs förändringsmetoden i organiska termer, genom odling, sådd och syrning. Inflytandet över dessa grupper skulle ske indirekt. Men jämte dessa anonyma Andra finns en grupp av individer som korrelerar med den kategori Nandy kallar reformeringsbara indier. Det utopiska målet för de svenska protestantiska kyrkomissionärerna i Tirupattur var en ”indifierad” folkkyrka, ett indiskt ledarskap och en självständig indisk arbetskår, både på sjukhuset och inom TELC. Det innebär att Nandys modell i sin nuvarande form inte är tillämpbar här. Samtidigt framstår strävan mot ett partnerskap i den kristna tron som en central utopi. Infantiliseringstropen speglar där något av den organiska människosyn som framträder i missionsskildringarna. Som västerländska, protestantiska och svenska män och kvinnor skriver missionärerna i Tirupattur in sig i rollen som förälder, med ansvaret att fostra barnet till mognad och självständighet. Ett alternativ till Nandys *theory of progress*, anpassad till Tirupatturtexterna, kan istället formuleras med den ”reformerbara” indiern som centralgestalt. Det är mot de indier som är villiga att lära och som själva välkomnar förändring som fostransprojektet i första hand riktar sig. Det är de som utgör kärnan i den framtida utopi av självständighet utifrån gemensamma normer i en universell kristen gemenskap.



FIGUR 2. Fostrande förändring.

Det är till vänster i modellen vi finner de flesta av både ideal och motbilder som är uttalade i skildringarna. Egenskaper och beteenden som representeras

som föredömliga eftersträvansvärda förknippas med de indier eller som tillskrivs förändringsbarhet. Som kontrast till dem framställs indiska Andra som motbild, sådana som hör hemma i den nedre gruppen. Representationen av missionärernas egen position i processen består i själva transformeringen mellan den villige indiern och den självständige. Föreställningen om ett uppdrag eller en plikt är temporalt bunden och ändlig. Samtidigt har analyserna visat att föreställningen om uppdragets tillfälliga karaktär ser olika ut. Representationer av indiska medarbetare visar på en ambivalent hållning till hur processen och målen för självständighetsprocessen skulle utformas och på en tveksamhet inför att släppa ifrån sig tolkningsföreträdet och makten att definiera när förutsättningarna för självständighet hade uppfyllts.

I stället för att tala om ideal i termer av det missionärerna själva stod för och motbilder hos den Andre så kan man istället se hur missionärerna själva placerar sig lite utanför scenen, deras ideal är outtalade, deras kroppar osynliga. Det är istället indier i deras omgivningar som exemplifierar idealen. Samtidigt har de själva tolkningsföreträdet och allt tolkas utifrån deras normer. Idealen är långt ifrån entydiga. Å ena sidan framhåller de vikten av att de indiska kristna ska beakta sin särart och inte ”västanpassas”. Å andra sidan är det de själva som definierar vad som är att betrakta som förändringsbart och vad som kan beaktas. Var gränserna skulle dras för den egna folkkyrkans särart var något som debatterades flitigt av många involverade under den sydindiska kyrkans formeringsprocess, men i texterna till Sverige är det missionärerna själva som har formuleringsprivilegiet gentemot indier i sin omgivning, samtidigt som de har sina föreställningar kring moral, tro och kyrka i ryggen, liksom sina läsare och organisationens olika företrädare att förhålla sig till. De har makten att formulera vilka ideal som bör räknas som universella och vilka som hör till de nationella men vad som för dem uppfattas som rimligt, riktigt eller påbjudet är beroende av diskussioner i styrelse och missionskollektiv, liksom av konventioner och genrekrav.

Som en viktig förutsättning för förändringsbarhet i skildringarna framstår individen. Det är först när människor i skildringarna ges plats som individer som de skrivs fram som mottagliga för förändring. Förändringen har visserligen element av disciplinering och övervakning i sig och även indirekt fostran genom sådana disciplinerande åtgärder som väntrumsföreskrifter förekommer, men i första hand är det individens aktiva välkomnande av förändring som framställs som det centrala verktyget för

arbetet. I detta skiljer sig missionärerna från kolonialmakten i sina strävanden.

Avslutning

Smutsiga trasor och skabb och elände
ängslig blick under ovårdat hår,
snoriga ungar vart man sig vände,
svält och nöd och vanskötta sår
sida vid sida om siden och gull,
syfilissmittat och osunt hull.

Karlarna stirra slött och spotta
blodröda strålar av betelsaft,
ungarna klia lössmängda tottar,
kvinnorna skrika med ögon på skaft;
vitklädda systrar här och där
skymta i nödens avgrundshär.

Nöd skall bekämpas i stinkande hetta,
plåga lindras med stadig hand.
Dag efter dag skall de leva i detta
förtruppens kämpar från fjärran land
biträdda blott av en sviktande trupp,
dragen ur mörkret och eländet upp.[707]

Denna dikt stod att läsa i sjukhusets kvartalstidskrift 1945, alltså relativt sent i undersökningsperioden, och den var skriven av Birgitta Aneer, som inte själv arbetade på sjukhuset.[708] Trots att Aneers dikt publicerades i sjukhusets

[707] Birgitta Aneer ”Tirupattur i Poliklinikklientelet”, *Tirupattur* 1945(1):10. Fortsätter med del II ”Lördagskväll” och del III ”Gemenskap”.
[708] Birgitta Aneer var i Indien som missionär 1939–1958 tillsammans med sin make Rune Aneer. Sandblad, s 218.

egen tidskrift är det en selektiv och svartvit bild hon ger av läkarmissionsarbetet i Tirupattur. Det är en dramatisk och polariserad värld som beskrivs, full av kontraster mellan nöd och överflöd, mellan passiva offer och aktiva kämpar, mellan när och fjärran. Den rymmer mycket lite av den komplexitet som ett av syftena med min analys varit att synliggöra. Istället utgår den ifrån tydliga gränser mellan ett svenskt Vi och ett indiskt Andra. Att jag valt att lyfta fram denna dikt beror på att den på ett tydligt sätt visar på nödvändigheten av en fördjupad studie där inte enbart vissa texter plockas upp och analyseras. Den som läser bara denna dikt får förvisso ta del av en text om Tirupattur, men dikten förmedlar bara en begränsad del av alla de möjliga bilder som föreliggande studie visat på. Genom att fokusera på ett område och göra en djupdykning i de källmaterial som producerades i Tirupattur har jag velat få en sådan möjlighet till fördjupning, inte som en strävan efter att hitta en ”sann” eller ”fullständig” bild, utan för att upptäcka mer av alla de överlappande och motsägelsefulla sätt på vilka de svenska missionärerna skapade mening kring sitt arbete i Indien. De läsningar av missionstexter ifrån Tirupattur som undersökningen är uppbyggd kring visar hur mycket som ryms i texterna och hur många tankestrukturer de uttrycker. *En* text kan knappast rymma allt detta och risken blir så mycket större att man läser in just det man förväntar sig att den ska uttrycka. En läsning av flera närliggande texter öppnar i stället upp för möjligheten att upptäcka mer i texterna samtidigt som blotta mängden material också ställer högre krav på analyser och urval. De svenska missionärerna i Tirupattur formulerade sig utifrån sina tankesystem, där många av samtidens diskursiva strömningar möttes. Skildringarna är en ständig kommunikation med läsarna, med etablerade föreställningar och praktiker och med tidigare texter. Det märks inte minst på återanvändningen av tidigare berättelser och skildringar och de återkommande publiceringarna av texter i flera medier eller forum. De är också del av en ständigt pågående legitimeringsprocess av missionsarbetet och ett forum för upprätthållandet av den sociala kontakten mellan missionärer och hemlandets släkt, vänner och anhängare. I skildringar av händelser och upplevelser från tillvaron i Tirupattur märks genomgående hur beskrivningarna rör sig runt förändringen som tematik. Hur ska Indien förändras? Till vad? Vilka beteenden bör uppmuntras, vilka bör avvisas? Så blir den samlade läsningen av missionstexterna från det svenska missionssjukhuset en berättelse om missionsarbetet som ett förbättrings-projekt, en strävan att fostra och förändra utifrån ideal baserade på svenska, kristna, indiska och västerländska normer, ibland samstämmiga, ibland motsägelsefulla. Som kristna svenskar i det koloniala Indien, tog

missionärerna intryck av rådande föreställningar om Indien och om ”Orienten” som var trögrörliga och hade funnits under lång tid, samtidigt som de påverkades av och i viss utsträckning själva deltog i debatter som pågick i samtiden. Den ökade kampen för självständighet, både inom kyrkan och nationellt, var ett sammanhang där båda dessa perspektiv tog sig uttryck; där trögrörliga föreställningar om ”tamilers” eller ”indiers” egenskaper och mentalitet uttrycktes sida vid sida med anpassningar till förändringar i verksamhetens förutsättningar och praktik.

Syftet med den här studien har varit att undersöka hur självförståelse formuleras i ett specifikt sammanhang, nämligen i texter från svenska missionärer i Tirupattur under första hälften av nittonhundratalet. De svenska missionärerna skriver in sig själva som nödvändiga delar i ett förändringsprojekt och legitimerar därmed både sin egen närvaro i Indien och det större missionsprojektet. För att undersöka de legitimerande berättelserna och representationen av missionen som ett uppdrag för förändring har textanalysen varit mitt främsta verktyg. Min ontologiska grund har jag i poststrukturalismens förståelse av språkets betydelse för att skapa mening. Språk är kulturell praktik, där delade tankestrukturer och idéer kommuniceras utifrån vissa gemensamma ramar. Språkliga representationer laddar orden med mening och sätter in dem i sammanhang där de både återupprättar och omformulerar de meningsskapande system som avsändare och mottagare delar. Dessa språkliga representationer knyter an till en mängd intertextuella och interkommunikativa former för meningsskapande och rör sig inom ramarna för olika och överlappande diskurser. Svenska missionärer var skrivande människor och i deras texter formuleras och legitimeras deras arbete och deras sätt att leva. Att jag har valt att titta på just missionstexter beror på att de skrev i en genre där de hela tiden tvingades att formulera sig kring arbetet och framställa det som något nödvändigt och angeläget. Jag har arbetat utifrån tanken att missionsuppdraget och plikten att förändra sin omgivning är centrala meningsskapande faktorer i missionstexternas representationer. Det är med kallelsen i ryggen man argumenterar för missionsarbetets tvingande karaktär. Det är en plikt inför Gud. Samtidigt är det också ett arbete för att förändra människors vardag, med svenska institutioner som ramar för hur arbetet skulle genomföras. I texterna skildrar man tillvaron, men de bilder som förmedlas av Indien och livet där är filtrerade genom just deras tankesystem, deras sätt att skapa mening. De föreställningar om Indien som upprätthålls och vidareförmedlas i missionstexterna är formade utifrån missionärernas

tolkningsramar, där strävan efter förändring och tanken om en plikt att genomföra denna förändring är några av de viktigaste utgångspunkterna. Omvärldsbilderna de formulerar har självbilden som utgångspunkt; tanken på vad de som svenska kristna var ålagda att utföra i Indien. Dessa tolkningsramar utgör själva kärnan i analysen.

I texter om vardagligt arbete och erfarenheter formulerar de svenska missionärerna sig med utgångspunkt i det uppdrag man hade tagit på sig, det uppdrag som missionsföreningarna bidrog till med engagemang och finanser. Det var ett uppdrag med syftet att få människor att finna vägen till en kristen tro, men uppdraget formuleras inte bara utifrån den kristna omvändelsen; även människors levnadssätt utgjorde ett mål för förändringssträvan. Närvaron i Indien legitimeras utifrån skiftande och komplexa positioner. Kristen tro och moral står i fokus, men också västerländsk vetenskap och tänkande. Både undervisning, sjukvårdsarbete och evangelisering är integrerade delar av missionsarbetet och mellan tro, tänkande, vetenskap och moral går inga vattentäta skott. Inbyggt i föreställningen om ett uppdrag att förändra finns tanken på att de svenska missionärerna själva hade något viktigt att bidra med, att deras tro och leverne, utbildningssystem och sjukvård var överlägsna och därför något att dela med sig av. Genom sina fostrande projekt ville de *förbättra* sin omgivning. I skildringarna formulerar de hur detta projekt fortskrider, de legitimerar dess uppbyggnad och motiverar dess existensberättigande. Allt detta gör missionärerna genom att berätta om med- och motgångar, måla upp behoven och föreslå strategier för förändring. I texterna konstruerar missionärerna en bild av att de som svenska kristna har något att dela med sig av till sin omvärld och att det är deras plikt att göra detta. Hur detta uppdrag eller denna plikt formuleras säger något om svenska och kristna självförståelser; om hur man borde leva och efter vilka principer, vilka ideal som var eftersträvansvärda och vilka som var tagna för givet. De delar med sig av sin egen förståelse av sin uppgift i Indien och påverkar därmed också sina läsares självförståelse. Deras intryck av Indien, av hinduism, kast, indisk medicin och sociala strukturer, är tolkade, verbaliserade och vidareförmedlade utifrån deras tolkningsramar. Det är tolkningsramar genomsyrade av föreställningen om ett uppdrag, en plikt inför Gud, och tanken att deras egna värderingar och ideal var överlägsna och värda att dela med sig av till andra.

För att undersöka hur dessa föreställningar formuleras och artikuleras har jag i textanalyserna tittat efter hur de svenska Tirupattur-missionärerna

berättat om tillvaron i Indien utifrån vissa teman. I de tre första analyskapitlen ligger fokus på socialt och kulturellt bearbetad och artikulerad mening, i en undersökning av vilka ideal och motbilder som formulerats i representationer av kropp, hem och egenskaper. De ideal och motbilder som framträder i de tre första delanalyserna skapar ett ramverk som framställer missionsprojektet som legitimt och angeläget. Tillsammans utgör dessa tre analyser en enhet där ståndpunkterna har en mer statisk och ofta stereotyp karaktär. För de avslutande frågorna, som handlar om missionsstrategier och hur texterna representerar medel och mål i arbetet, står istället förändring i fokus och där blir meningsskapandets beroende av politiska och temporala faktorer tydligare.

I det första analyskapitlet står det klart att de fysiska kropparna framför allt representeras som symptom på eller symboler för social, religiös eller medicinsk praktik. Det är inte kropparna i sig som sägs behöva förändring utan det samhälle i vilket kropparna finns. Fokus ligger på hur kroppar tas om hand, både när det gäller hur läkare behandlar sjuka kroppar och hur människor sköter sina egna kroppar, utseenden, kläder och kroppsliga utsöndringar. Kropparna duger i sig själva, men det är vad man gör med dem som är betydelsefullt och som värderas på olika sätt. Kropparna är inte biologiskt determinerade utan behandlingsbara. Detta har ett viktigt undantag och det är det klimatmässiga beroendet, där missionärerna för fram sina egna kroppar som icke tillhöriga i den indiska kontexten.

I analyserna av hem-representationer framträder flera olika och ibland motsägelsefulla sätt att representera hem på. Bland annat framställs hemmet som ett påverkningsbart rum, en plats för aktiv fostran. Denna plats är knuten till vissa på förhand formulerade värden. Hemmets retoriska betydelse blir framträdande, det finns ett tydligt idealt hem som kontrasteras mot tydliga motbilder, ”icke-hem”. I skildringar av mer privat karaktär blir hemmets retoriska betydelse som missionsstrategi inte alls lika synlig. Snarare är det där en fråga om att lyfta fram den egna tillhörigheten och gemenskapen med vänner och familj i Sverige. Hemmets mening verkar därmed bli dubbel i texterna: å ena sidan ställs idealhemmet mot en retorisk motbild och frammanar därmed ett förändringsbehov som ger legitimitet åt missionsarbetet, å andra sidan fungerar det identitetsförstärkande genom att ställa missionärernas egen gemenskap i fokus och låta hemmet blir en symbol för deras band med hemlandet och med varandra. Gemensamt för dem är att det finns tydliga ideal – där plikten att dela med sig och förändra

hemidealen i samhället runt omkring formuleras utifrån vad de själva bär med sig från Sverige.

Om kroppar representeras som behandlingsbara symptom snarare än någon mänsklig essens så framställs egenskaper tvärtom som människors själva kärna. Människors egenskaper sammankopplas med hur de är och bör vara och blir därmed också en central del i framställningarna av missionsarbetet. Medan kropparna främst används som verktyg för att beskriva andra fenomen så är goda egenskaper tätt knutna till individerna; det är enskilda personer som framställs med goda och eftersträvansvärda egenskaper. De indiska kristna beskrivs framför allt utifrån hur de är och beter sig, utifrån sin karaktär och arbetsmoral, inte efter hur de ser ut eller klär sig. Mindre eftersträvansvärda egenskaper uttrycks i stereotypa motbilder som inte i första hand berättar om mänskliga möten utan istället används som retoriska konstruktioner. Det är som individer människor framställs som mest förändringsbara och därför är det också karaktären som allra tydligast knyts till missionsarbetet som förändringsprojekt.

När jag i det sjätte kapitlet övergår till att diskutera olika aspekter av fostran blir det tydligt att individen spelar en betydelsefull roll i fostransprojekten. Individens egen vilja till förändring och aktiva deltagande i förändringsprocessen framstår som avgörande i framställningen av missionsprojektet. Trots att repression också var del av fostransprojektet är dess betydelse i arbetet, i form av disciplinering, nedtonad och underordnad andra metoder. Därigenom uppvisar Tirupattur-missionärerna i sitt sätt att formulera sig kring sitt arbetes legitimitet och mål stora likheter med hur koloniala civiliseringsprojekt legitimerats. Däremot saknas kolonialmakternas uttalat repressiva metoder. De olika strategier för förändring som framträder har olika fokus. Indiska sjuksköterskor inlemmas i ett fostransprojekt som har karaktär av familjefostran. Vetenskaplig skolning är visserligen en viktig del av utbildningen men i representationerna får den en underordnad roll. I stället är det hemmet, systerskapet och den gemensamma emancipatoriska uppgiften som ges den största betydelsen. Även de indiska läkarna fostras in i yrket, men inte genom formell utbildning som sjukvårdspersonal och sjuksköterskor, utan i ett personligt förhållande till läkaren som snarast kan liknas vid en guru-lärljungerelation. En tredje förändringsstrategi är den fostran som riktar sig mot större grupper: patienter, anställda vid sjukhuset och människor man möter i hemundervisning och i byarna. Här omtalas förändringen som en blandning av övervakande, disciplinerande och bildande fostran. Den sista formen för

förändring handlar om social förändring på större skala där både den indiska staben på sjukhuset, den indiska kristenheten i stort och den indiska nationen kan inkluderas. Missionärerna själva, men också de individer som framför allt de två första strategierna strävar efter att skapa, inkluderas i processen av långsiktig och storskalig förändring där influenserna kläs i organiska termer som handlar om sådd, odling och syrning.

Den lutherska missionens huvudrollsinnehavare var individen och det aktiva individuella ställningstagandet för en direkt relation mellan människa och Gud. De indiska kristna eller potentiella kristnas eget aktiva deltagande i fostransprocessen framträder därmed som en förutsättning för projektets genomförande. Som individer ges de utrymme i missionsberättelsen och träder in i kontaktzonen tillsammans med svenska missionärer. Från analyskapitlen känner vi i det inledande citatet igen det överklädda och underklädda, smutsen, nöden och ohälsan, de okontrollerade kropparnas spott och snor, slöhet, oväsen och ett ohälsosamt klimat. Det är stereotyper som utgör viktiga delar av kropps-, hem- och egenskapsrepresentationerna. Men där Aneer skriver fram svenskarna som förtrupp och indiska medhjälpare som ”uppdragna” så visar analyserna av de andra texterna hur indiska medarbetare och kristna tillskrivs egen handlingskraft och egen vilja. De indiska medarbetarna framställs inte bara som passiva mottagare av svensk hjälp utan också som aktiva medarbetare i arbetet på sjukhuset, både i relationen till andra indier och i relationen till de svenska medarbetarna. Deras karaktärer framhålls som förebilder och i texterna är det inte svenskarnas vita sjuksköterskedräkter som skymtar förbi i sjukhusets korridorer, utan de indiska sköterskornas. I sköterskor och assistentläkares kroppar och handling gestaltas det svenska missionsprojektets framtid och dess syfte; de presenteras som fostransprocessens adressater men också som dess aktörer i den förändringsprocess mot självständighet som framträder som missionsprojektets främsta mål. Det är inte svenskarnas initiativ som efterfrågas utan de indiska medhjälparnas och i fokus för de senaste årens texter står det gemensamma arbetet, framstegen på sjukhuset och det successiva överlämnandet av ansvar. Nöd och hetta, ohälsa och smuts är visserligen betydelsefulla i konstruktionen av en legitimerande berättelse om missionsuppdragets nödvändighet, men det är bara i Aneers dikt de används för att demonisera Indien. I stället för trångsynta karikatyrer av det land de svenska bosatt sig i för att arbeta är det hela tiden en fråga om olika bilder som kontrasteras mot varandra. Motbilder och stereotyper används återkommande, men det gör också andra slags bilder som uttrycker betydligt

mer positiva tongångar. Motgångar, framgångar och självkritik var, inom vissa ramar, alla en del av de legitimerande missionsberättelserna från Tirupattur.

Vad säger då detta om svensk självförståelse? Det de svenska lutherska missionärerna skriver fram som värdefullt eller nödvändigt att dela med sig av handlar om mycket mer än kristen tro. De organiserar sitt sjukhus, bygger sitt yrkeskunnande på och värderar gott beteende utifrån värderingar de bär med sig ifrån Sverige. Det är också sådana ideal de strävar efter att vidareförmedla. Klädedräkt, bordsskick och arkitektoniska dekorationer accepteras, medan däremot vissa egenskaper avfärdas som omoraliska eller på andra grunder oförenliga med ett gott leverne. I de svenska missionsskildringarna från Tirupattur skapar man mening kring sin egen roll i Indien genom att formulera bilden av en svensk plikt att göra skillnad. Denna skillnad består i att förändra människor genom fostran, en fostran som ska vara självvald. De två nyckelorden är *villighet* och *fostran*. Den självförståelse som framträder handlar om ett ansvar att väcka vilja till förändring, en förändring baserad på ideal med grund i det svenska och det kristna men som i viss utsträckning anpassats till lokala förhållanden. Genomförandet av förändringen är också det en del av ansvaret. I denna förändringsprocess framstår utbildning, disciplinering, föräldrafostran och föredömet i det egna levernet som de centrala formerna för fostran.

Med utgångspunkt i dessa olika strategier konstrueras idealen de bär med sig hemifrån som centrala och betydelsefulla; det handlar exempelvis om spridandet av svensk medicinsk praktik, svenska hem- och husmodersideal och luthersk kristen moral. Att egenskaper som skildras som föredömliga har sin grund i läran om de goda gärningarna och tio Guds bud förefaller inte särdeles förvånande. Inte heller att Tirupatturmissionärerna såsom utbildade läkare och sköterskor var starkt förankrade i vetenskapliga, medicinska och yrkesmässiga föreställningar och försanthållanden medburna från utbildning och praktik i Sverige och på andra ställen. Men det är när man läser dessa olika aspekter tillsammans som det blir riktigt intressant. I representationerna av missionsuppdragets förändringssträvan vävs alla dessa olika trådar samman och det blir plötsligt relevant och angeläget att tala om goda husmödrar, hygienismens betydelse, sjuksköterskors ödmjukhet, assistentläkares lojalitet och kristen stillsamhet inom ramarna för ett och samma projekt. Delaktiga i skilda, men samtidigt överlappande diskurser, formulerar de svenska missionärerna sitt uppdrag med utgångspunkt inte bara i religiositet utan också i föreställningar om moral, arbete och

vetenskap. Det var dock inte föreställningar som var allenarådande i sin samtid och det sätt som de lutherska SKM-missionärerna i Tirupattur sammanfogar och framställer sina strävanden är särskilda för just dem. Analyserna har visat att ett så begränsat material, skrivet av några få svenska missionärer från ett sjukhus i södra Indien, kan innehålla många trådar att ta fasta på och diskutera, något som påminner om att även de mest hårddragna dikotomier och svartvita orientalismer är delar av betydligt mer komplexa tankestrukturer. Även om det i vissa fall kan vara intressant att diskutera sådana polariteter, och även om det är nödvändigt att förenkla och generalisera för att överhuvudtaget kunna tala med varandra, så är det också viktigt att sträva efter att krångla till egna försanthållanden och vända och vrida på det som framstår som på förhand givet.

Mitt intresse har varken varit att fördöma eller heroisera missionärer och deras strävanden. Snarare har jag velat visa på hur de stereotyper och föreställningar som de svenska missionärerna gav uttryck för i sina texter var en integrerad del av deras samtid. Även om de senare årens svenska forskning visat åtskilliga prov på motsatsen, har det under lång tid varit en gängse uppfattning att kolonialism varit någonting som handlat om andra. Kolonialkritik är något som ofta uppfattats som en icke-fråga från en svensk horisont. Man har tagit skydd bakom bilden av det svenska som neutralt, icke kolonialt, solidariskt och som en global förebild. Den här undersökningen är ett försök att problematisera ett sådant perspektiv. Det är viktigt att dra uppmärksamhet till det faktum att det i Sverige faktiskt fanns ett tidigt och utbrett internationellt engagemang och intresse för omvärlden genom den kristna missionen. Många människor var involverade i arbetet, både i Sverige och i arbetet utomlands. De texter som producerades av missionärer lästes av många och bidrog till en medvetenhet och en kännedom om förhållanden långt hemifrån och långt ifrån städer och områden som bevakades av medier och reseskildrare. Men i detta engagemang rymdes också föreställningar om en plikt att förändra som var fast rotade föreställningar om det egnas överlägsenhet. Jag har visat hur de svenska Tirupattur-missionärernas representationer på många sätt påminner om representationer i koloniala texter, men också hur de ibland ger uttryck för avvikande perspektiv. På så sätt är de svenska missionärerna i Tirupattur i allra högsta del av ett internationellt sammanhang där diskurser som kan kallas koloniala ständigt delas, kommuniceras och omförhandlas. Men undersökningen visar också hur sådant, som i en diskussion i relation till brittiska och amerikanska texter framstår som samstämmigt med andra

koloniala uttryck, när det läses utifrån en svensk kontext inte lika självklart kan förknippas med koloniala anspråk men ändå uttrycker liknande tankestrukturer. De svenska missionärerna i Tirupattur formulerar ett missionsuppdrag i termer av ett tillfälligt uppdrag att fostra till förändring. Den självbild de förmedlar handlar om en plikt att dela med sig av medicinska och moraliska ideal, att genom tillfällig närvaro sätta igång en förändringsprocess på individnivå, där fostran står i fokus för hur förändringen ska genomföras. Intresse för den kristna tron är något som missionärerna kan hjälpa till att väcka, men tron i sig är något mellan individen och Gud. De svenska missionärerna representerar i stället sin uppgift i individens förändringsprocess, en uppgift som handlar om att sprida kristen moral men också om att väcka ordning, pliktkänsla och lojalitet. Svenskarnas arbete framställs som tillfälligt och nödvändigt. Läkarmissionen representeras som ett övergångsprojekt, men innan den sista fasen uppnåtts, självständighet utifrån vissa normer, formuleras missionsprojektets närvaro i Indien som en nödvändig förutsättning för Indiens fortsatta utveckling mot ett framtida utopiskt kristet Indien.

SUMMARY

Fostering obligations: Representations of a mission in South India in the first half of the 20th century

In 1909 a Swedish hospital was founded in the small South Indian town of Tirupattur. Belonging to the missionary organization *Church of Sweden Mission* (CSM), the Swedish missionaries in Tirupattur were part of a missionary project that aimed not only at converting people to Christianity, but also to spreading moral and scientific values and to creating the foundations of an Indian Lutheran folk church. This included the building of educational and medical institutions, both of which were present at the hospital grounds in Tirupattur. In letters, articles and books directed to friends and supporters in Sweden, the missionaries wrote extensively of their work and life. These narratives, written between 1909 and 1950 when the leadership was formally transferred to the local Lutheran church, stand in focus for this thesis.

Missionaries were continuously forced to communicate through texts and these texts had to convey the project as something both meaningful and essential to the people who contributed with both economic means and social support. These missionary texts telling about life and work in India helped to shape their readers' images of India. However, the texts were not only informative and entertaining stories of exotic places, but also narratives that mediated perceptions of a Christian and Swedish duty to help others, a vocation to share what they believed to be better ways of life. The aim of this study is to analyze these narratives as expressions of Swedish self-understanding as it has been shaped and reproduced in a particular historical and geographical context. Through the study of how Swedish missionaries write about their ideals, counter-ideals and strategies in letters, articles and

books, this book explores how they legitimize their presence in India and make it intelligible and meaningful.

In their texts written to supporters in Sweden, the missionaries convey their experiences and driving forces interpreted through their systems of understanding and structures of thought. Rather than individual perceptions and thoughts, it is the articulated mission adjusted to demands of written text that is analyzed. This mission was expressed through representations that made events and processes understandable within larger systems of meaning. The analysis rests on a post-structuralist understanding of meaning as constructed, and of language as a cultural practice communicated within shared systems of thought and frames of reference. Theoretical influences are drawn from post-colonial theory and cultural studies.

The aim of the mission work was to prepare the grounds for conversion to a Christian faith, and for the Lutherans this conversion was something that happened in the individual relationship between a person and God. Thus, it was towards people the missionaries directed their attention, and people played a central role in the missionary narratives. People are situated within these narratives through different relationships – with each other and with the writer. Mary Louise Pratt has called this space where people meet and grapple with each other the *contact zone.* Here the contact zone has been used in a discussion of how people have been represented within the narrative framework. In the missionary texts the writers have the power of interpretation and the privilege of formulation. They take control over what is written and consequently also control how people are represented. In their legitimizing narratives, people are assessed in relation to the ideals and values of the missionaries.

Two kinds of questions might be raised. The first concerns the articulation of meaning and what kind of ideals and counter-ideals that are represented as important within the narratives. The second is concerned with questions of how meaning is produced and focuses on how ideals are used to legitimize the mission, how the vocation and duty of the mission project is represented and how change is to be attained. To answer these questions the texts have been analyzed thematically. Within the texts, humans take form through their physical bodies, the rooms they inhabit and the ways they act, and these representations are invested with meaning. On basis of this, three analytical themes have been defined corresponding mainly to the first question. Firstly, representations of physical bodies have been analyzed. Secondly, representations of a particular room invested with and

dependent upon human presence – the home – is considered. Thirdly, evaluation of the ways people act can take form through descriptions of human character, which is the third analytical theme. In order to more extensively assess the second set of questions, the last chapter explores representations of missionary strategies for change.

The first analysis explores representations of bodies and identifies a number of bodily representations. Physical bodies are mainly represented as symptoms or symbols of social, religious or medical practices. One example of this is the different patient narratives where patients or birthing mothers are described mainly as physical bodies, with wounds or conditions that have been mistreated by local practitioners. Their physical wounds become arguments in the propagation of Western medicine. Bodies are also represented as social categories, and with the help of looks or clothing they are situated within a social hierarchy. These classifications are used to make the descriptions come alive, but also to criticize and dissociate themselves from the social structures in India. The bodies are not right or wrong in themselves, but are used to refer to and evaluate the society in which they are situated. Focus lies on the ways in which bodies are treated – both by doctors, by social structure and by people themselves. It is what people do with their bodies that becomes meaningful. Bodies are *treatable*. This has one exception. Perceptions of climate and its effects on the body firmly situate missionary bodies as anomalous in the Indian environment, something that is used to stress the temporary nature of the missionary project.

The second analysis focuses on representations of home, showing how the home is used to define a space that fulfils certain criteria. This place is tied to beforehand given values, and dichotomized representations of ideal homes and non-homes are used as rhetorical images to underline the missionary ideals as both natural and desirable. Differentiating between homes and houses, the missionaries invest representations of home with meaning concerning cleanliness and order, but also with the creation of homeliness. Homemaking is represented as an action and this is something that could and should be taught. Missionary homes are thus constructed as spaces for learning. In narratives that represent homes of a more private nature, their meaning as a missionary strategy is far less visible. There, it is more a question of emphasizing the identification with friends and family in Sweden and within the missionary community. This gives the home a double meaning: both as a rhetorical image and counter-image underlining

the necessity of the missionary work, and as an image for the bonds between the missionary workers and bonds to Sweden, strengthening missionary and national identities.

If bodies are depicted as treatable symptoms, character on the contrary is represented as something that is both essentially human and changeable. Expressions of human character concern the way people are as well as perceptions of how they should be and thus become important for the expressions of missionary ideals. Whilst bodies are used mainly as tools to describe and evaluate social and religious phenomena on a larger scale, character is intimately tied to individuals and their potential. Highly valued members of staff and friends are characterized through descriptions of positive and desirable character or behavior rather than by means of looks or clothes. Willingness to work, reliability, rationality and responsibility are highly valued, while the opposites – laziness, fatalism and unreliability – are used as rhetorical counter-images to underline the necessity of good co-workers. Character is tied to individuality and individuality to change; thus, it is through character that the missionary project as a project of change is most clearly accentuated.

When the analysis turns towards different aspects of fostering in chapter six, it becomes even clearer that the individual plays an important role in the missionary narratives of a fostering mission. The active participation and the willingness of the individual in the process of change are crucial. Even though discipline and supervision can be interpreted as repressive methods, the missionary project is represented as one of reformation rather than repression. The willingness of the individual thus becomes prerequisite for the project as legitimate. Through their stress of reformation the missionary representations show similarities with how colonial projects were justified as a "white man's burden" to civilize and educate, but while colonial powers often used repression as a complement to reform, repression was never a valid argument within the missionary project, rather the contrary.

The strategies for reform that are articulated in the narratives are aimed at different groups. The education of nurses is represented as a process where family relations and cultivation are emphasized rather than their scientific schooling. Womanhood and emancipation are equally stressed. The internal bonds between the nurses are talked about in terms of sisterhood. For the assistant doctors, the fostering process is similarly represented in terms of family, but here the relationship is focused on the personal bond between the Swedish doctor as a father figure or guru and the student as a son and

apprentice. The third strategy is aimed at a far more diverse group: patients, hospital staff and people approached in village homes. Here, fostering change is talked about as a combination of education, discipline and supervision. Finally, change is also represented as something that takes place on a larger scale, mainly through the metaphors of sowing and gardening.

This thesis explores Swedish missionary narratives from South India and has drawn attention to the fact that Sweden saw an early and widespread commitment to and interest in the surrounding world through the Christian mission. It argues that mission texts contributed to the production of knowledge of other countries and people, but that this knowledge production was shaped by strong ideas about their own duty and vocation to make the world a better place according to their own standards, ideals and values. The missionary vocation was firmly rooted in the conviction of a duty to God and of the demanding nature of missionary work. But it was also a work that strived to change the everyday life and work for people according to Swedish guidelines in terms of work ethics and institutional structures. The Swedish missionaries in Tirupattur represented their task in India in terms of a temporary but necessary fostering mission for change rather than as a race for conversion. Christian faith and morals were part of the focus, but so were Western science and thoughts. Education, medical care and evangelization were well integrated in the missionary work and there were no sharp fault lines between faith, ideas, science and moral. The self-understanding they conveyed calls on a duty to share both moral ideals and medical knowledge through fostering, supervision, guidance and discipline. The idea that the missionaries themselves had something important to share with others and that their faith, their way of life, their system of care and their educational system were superior to the systems present, is an intrinsic thought of a mission for change. Through their fostering projects they wanted to *embetter* their surroundings. Voluntarism is also an important part of the image: their help must to be received willingly rather than by coercion or force. Representations of anonymous unwilling Indians as stereotype Others play an important rhetorical role as counter-images in the narratives, while Indians willing to learn or who are open to change directed by the missionaries become included as individuals. Willingness to learn becomes a condition of individuality and inclusion in the Us of the Swedish missionaries and the mission project.

The study has drawn attention to the missionary narratives as expressions of Swedish understandings of their role in the world and how

this understanding has contributed to the formulation and understanding of Swedish worldviews. Long before the critique of colonial exploitation and global engagement of the 1960s and 1970s, there existed in Sweden a widespread international engagement, and the missionary texts played an important role in this. But this engagement was firmly rooted in a belief that they as Swedish Christians had a duty to foster others after their own principles and values, and that these principles were superior to those already existing in other places. The missionaries' representations of their aims and their work thus in many ways share perceptions with others writing within a colonial world, but they also show differing perspectives. They were part of an international context where discourses were constantly shared, communicated and negotiated.

APPENDIX

Översiktlig sammanställning över SKM:s missionärer i Tirupattur (1909–1950):
Informationen är sammanställd från flera olika källor. Olika uppgifter om antagnings- och anställningsår. Endast uppgifter fram till 1950 har beaktats.

Almgren, Uno 1913–1926, gift 1915 m Elisabeth Gertrude Hermine Risch, pastor i Tirupattur 1916-1920, 1916 föreståndare Tirupattur

Berthelius, Ruth antagen 1920, d 1921, sjuksköterska, utbildad vid Sophiahemmet i Stockholm (1907–1910)

Björlingsson, Ellen antagen 1924, husmor, bibelkvinnoarbete, föreståndare för stationsskolan i Tirupattur 1927–1928, 1930–1932, 1933–

Eriksson, Helena 1935–, läkare

Friberg, Agnes 1933–1934, sjuksköterska, gift 1935 m Carl Gustav Diehl

Frykholm, Harald 1902–1933, gift 1907 m Gertrud Augusta Magdalena Lange, pastor i Tirupattur 1908–1912, 1914-1915, ledde det första byggnadsarbetet

Frykholm, Gertrud 1907–1933, gift m Harald Frykholm, bibelkvinnoarbete

Himmelstrand, John antagen 1910, gift 1912 m Elsa Nygren, pastor i Tirupattur 1912-1913, 1915

Holm, Greta gift Pleijel, sjuksköterska, utbildad vid Allmänna och Sahlgrenska sjukhuset i Göteborg (1912–1913), gift 1921 m missionär Per Pleijel

Key-Åberg, Sonja 1929–1936, sjuksköterska, utbildad vid Sophiahemmet i Stockholm (1922–1926)

Kugelberg, Eva 1905-1930, sjuksköterska, utbildad vid Ersta diakonissanstalt, gift

1903 m Fredrik Kugelberg

Kugelberg, Fredrik 1905–1932, läkare, gift 1903 m Eva Rogberg

Lagerquist, Amy 1904–1934, bibelkvinnoarbete, sjuksköterska i Tirupattur 1913, 1927–1930, 1931–1933

Larsson, Helga i tjänst 1936–, sjuksköterska, utbildad vid Kungliga Akademiska sjukhuset i Uppsala (1926–1929).

Ohlson, Alma 1917–1919, sjuksköterska, utbildad vid Allmänna och Sahlgrenska sjukhuset i Göteborg (1908–1910)

Persson, Sonja 1944–, sjuksköterska, utbildad vid Ersta Diakonissanstalt, Stockholm

Peterson, Ester i tjänst 1890-1935, bibelkvinnoarbete, lärarinna och biträdande sjuksköterska i Tirupattur 1911–1931, återvände till Tirupattur efter pensionering 1935

Pleijel, Per antagen 1915, gift 1921 m Greta Holm, pastor i Tirupattur 1921-1923

Sendel, Olof 1934–1954, ögonläkare och kirurg, gift m Hanna Sendel

Sendel, Hanna 1934–1954, sjuksköterska, gift m Olof Sendel

Sydow, Elsa von 1922 –, sjuksköterska, utbildad vid Ersta diakonissanstalt

Säfvenberg, Maria i Tirupattur 1927, bibelkvinnoarbete

Wilcke, Kerstin 1922–1948(1949), sjuksköterska, utbildad vid Sabbatsbergs sjukhus, Stockholm (1913–1915). Stannade ett år efter sin pension 1948 för att färdigställa en kursbok för sjuksköterskeskolan.

Waern, Stina 1911–1913, sjuksköterska, utbildad vid Sophiahemmet i Stockholm (1907–1910)

Ysander, Fredrik 1925–1950, läkare, gift m Märtha Ysander

Ysander, Märtha 1925–1950, sjuksköterska, gift m Fredrik Ysander

Österlind, Ellen i tjänst 1913–1937, bibelkvinnoarbete i Tirupattur 1923–1924

Källor: *Svenska Kyrkans Missionsarbetare 1876–1916: Porträttalbum,* Stockholm: SKDB 1917; ”Siffror som kan tala”, i Fredrik Kugelberg et al *Boken om Tirupattur*, Stockholm: SKDB 1936; Brundin; *Svenska Kyrkans Mission: Sjuttiofem år,* Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949; Elsa von Sydow ”Från sjuksystarnas arbete”, i *Bland kvinnor och barn i Indien,* s 24–25; ”Ny missionsarbetare”, *MT* 1928:196; Alma Ohlssons ansökningshandlingar, Bilaga D 31/8 1915, Missionsstyrelsens protokollsbilaga A2:25, SKMA, SKAU; Greta Holms ansökningshandlingar, Bilaga

35 17/3 1920, A2:34, SKMA, SKAU; Intyg av Maria Planck, Stina Waerns antagningshandlingar, Bilaga B 13/10 1910, A2:17, SKMA, SKAU; Intyg av Maria Planck, Ruth Berthelius ansökningshandlingar, Bilaga 5 5/2 1920, A2:34, SKMA, SKAU; Intyg av O Woldermann, Sonja Key-Åbergs ansökningshandlingar, Bilaga 106 24/5 1928, A2:50, SKMA, SKAU; Intyg av H Wetterdahl, Kerstin Wilckes ansökningshandlingar, Bilaga 350 15/12 1921, A2:37, SKMA, SKAU; Intyg av Gunnar Nyström, Helga Larssons ansökningshandlingar, Bilaga 207 5/9 1935, A2:65, SKMA, SKAU; Angående Sonja Perssons tjänstgöring i missionens tjänst, Bilaga 361 8/4 1943, A2:79, SKMA, SKAU.

Ordlista

I källmaterialet förekommande ord på tamil eller hindi (den svenska stavningen inom parentes)

Ayurveda indiskt medicinskt system med grund i Vedaskrifterna

Bramin den högsta klassen inom varnasystemet och jati, kast av hög social status, traditionellt präster, förvaltare av tempel

Chettiar (”chetties”) en av de dominerande jatis i Sydindien, traditionellt involverad i jordbruk och handel

Dai barnmorska

Dalit förtryckt. Tidigare oberörbara jatis

Gosha kvinnor i *purda*, se nedan

Hakim muslimsk läkare, tränad i Unani-systemet

Jati Vardagligt: kast. Sydasiatiskt socialt system, associerat med yrke/sysselsättning, ej knutet till religion. Grupptillhörigheten baserad på endogami.

Kallar (”kaller” eller ”rövarkasten”) relativt hög jati, framför allt i Sydindien

Kuli (”kulier”, engelska ”coolie”) daglönare

Panchamas ”den femte kasten”, beteckning på tidigare oberörbara kaster utanför varnasystemet. Grupper med låg rituell status. Nu: *dalits* (förtryckta) eller *scheduled castes* (ursprungligen klassifikation inom folkräkningen)

Paraiyar (”paria”, ”pariah”) dalitkast, i vissa regioner även *Adi-dravida*

Payasam efterrätt baserad på ris, mjölk och socker

Purda praktiserandet av avskildhet för kvinnor

Sadhu hinduisk ”helig man”, asket eller mystiker

Sannyasi se sadhu

Sati en kvinnas yttersta bevis på trohet till sin make då hon som änka bränner sig till döds på sin makes dödsbål

Vaidya Ayurvediskt tränad läkare

Varna idealtypiskt socialt system i fyra klasser (braminer, kshatriya, vaishya, sudra) som bestämmer rituell status, tidigast beskrivet i Rigveda

Zenana kvinnans del av hushållet

Förkortningar

SKAU Svenska Kyrkans Arkiv i Uppsala
KB Kungliga Biblioteket
LELM Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig
MT Missionstidningen/Svenska Kyrkans Missionstidskrift
SKDB Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag
SKM Svenska kyrkans mission
SKMA Svenska Kyrkans Missions Arkiv
SKMIA Svenska Kyrkans Mission i Indien Arkiv
TELC Tamil Evangelical Lutheran Church
UUB Uppsala Universitets Bibliotek

ILLUSTRATIONER OCH KARTOR

Bild 1. Eva och Fredrik Kugelberg. SKMA, SKAU

Bild 2. Läkarna Krupa Asirvadam och Helena Eriksson. K3e:12-0034, SKMA, SKAU

Bild 3. ”Swedish Mission Hospital”. K3e:04-0017, SKMA, SKAU

Bild 4. ”Patienter”. K1e:b, SKMA, SKAU

Bild 5. En starroperation. Doktor Fredrik Kugelberg, underläkare Arookiasaami, Rettinam och fröken Waern. K3e-01-0095, SKMA, SKAU

Bild 6. ”Patienttyper”. K3e:04-0037, SKMA, SKAU

Bild 7. Porträtt av en änka av Fredrik Kugelberg. K1e:d, SKMA, SKAU

Bild 8. Utexaminerade sjuksköterskor. Syster Babu, syster Janaki, syster Chellabai, syster Vesamani, syster Devairakkam utanför ”Nurses Home”. K1e:b SKMA, SKAU

Bild 9. Syster Kerstin Wilcke, sjuksköterskeelev Savariammal, syster Elsa von Sydow. K3e-06-0060 SKMA, SKAU

Bild 10. Syster Kerstin och assistenten Adeikelados i operationssalen. K1e:b SKMA, SKAU

Bild 11. ”Gosha-ward”. K3e:04-0062, SKMA, SKAU

Bild 12. Dr Gurubatham under ögonoperation på sjukhuset i Coimbatore. K3e:02-0083, SKMA, SKAU

Bild 13. Sköterskor och läkare inför ronden. K3e:12-0001, SKMA, SKAU

Bild 14. Dr Gurutbatham tar emot patienter. K3e:08-0024, SKMA, SKAU

Figur 1. Theory of progress, Nandy, s 16.

Figur 2. Fostrande förändring.

Karta 1. Södra delen av Madras presidentskap. Från *The Imperial Gazetteer of India* (1909). http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madras_Prov_South_1909.jpg (2006-06-06)

Karta 2. ”Svenska Kyrkans arbetsfält i Syd-Indien”, i *Boken om Tirupattur,* Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1936, s 9.

Bibliografi

Källmaterial

Arkiv

Svenska Kyrkans Arkiv i Uppsala (SKAU)

Svenska Kyrkans Missions Arkiv (SKMA)

Missionsstyrelsens protokoll, A 1

Missionsstyrelsens protokollsbilagor, A 2

Missionsdirektorns korrespondens, Indien 1905–1949, E 1 f:2–21

Fotografier K1e; K3e

Serie ”Krönikeböckerna”

Dokumentärfilmer

Svenska kyrkans mission i Indien arkiv (SKMIA), K5:9–10

Fredrik Kugelbergs personarkiv

Olof Sendels personarkiv

Indien arkiv

Uppsala universitetsbibliotek (UUB)

Fredrik Kugelbergs Personarkiv ”423h, Kugelberg, Fredrik, 1870–1963, ögonläkare”

Vol 1 *Brev, antecknings- o. dagböcker Indica, släkt (Blåbok *1965/4)*

Vol 2 *Manuskript (Blåbok *1965/4)*

Kart- och bildenheten

Fredrik Kugelberg, negativ

Riksarkivet (RA)
Sjuksköterskornas missionsförenings arkiv

Vadstena Landsarkiv (VLA)
Kugelbergska släktarkivet
Carl Fredrik Kugelbergs personarkiv

Tidskrifter/Årsböcker

Allsvensk samling: en tidning för all världens svenskar/utgiven av Riksföreningen för svenskhetens bevarande i utlandet
Indo-Svea. Organ för föreningen svenskar i Indien 1929–1935
Jordemodern 1908–1952
Nordisk Missionstidskrift 1905-1924
Svensk Sjuksköterskетidning 1909–1933
Svenska kyrkans mission år 1933–1938
Svenska kyrkans missionsstyrelses årsbok 1943–1950
Svenska Kyrkans Missionstidning 1907–1950 inkl bilagan ”Bilder och brev” 1922–1932
Tidskrift för Sveriges sjuksköterskor 1934–1950
Tillkomme ditt rike 1906–1942
Tirupattur: kvartalstidskrift från vårt missionssjukhus i Syd-Indien, 1938–1949 (i Olof Sendels personarkiv, se ovan)

Tryckta källor

Boken om Tirupattur, red Fredrik Kugelberg et al, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1936

The Constitution of the Church of Sweden Mission in India and Rules for its Missionaries, Madurai: The C M V Press 1953

Eriksson, Helena *Så var det*, Göteborg: Lärarinnornas Missionsförening 1975

Eriksson, Helena ”Ur LMF:s arkiv”, *Meddelande till LMF* 1965 3:94–96

Frimodt-Møller, Christian *Evangeliets Forkyndelse i Indien*, København: Det

danske Missionsselskab 1935

Frimodt-Møller, Ragnhild *Pioneren Christian Frimodt-Møller. Hans liv og gerning*, Det danske Missionsselskab 1956

Frykholm, Harald *Mannen och missionären: Självbiografiska anteckningar med tillägg av hans maka*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1937

Kugelberg, Fredrik *Albrecht von Graefe och hans tid, ett blad ur ögonläkarens historia*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1950

Kugelberg, Fredrik *En missionsläkares erfarenheter*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1923

Kugelberg, Fredrik *Lukas läkaren: En studie*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1914

Kugelberg, Fredrik *Missionärens psykiska jämvikt*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1930

The Ministry of Healing in India: Handbook of the Christian Medical Association of India, Mysore: The Wesleyan Mission Press 1932

Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien: Antagna och fastställda den 27 maj 1921, Uppsala: Appelbergs 1922

Stadgar för Svenska Kyrkans Mission i Sydindien och på Ceylon, Uppsala: Almqvist & Wiksell 1908

A Survey of Medical Missions in India: Prepared by the Committee on Survey, Efficiency, and Co-operation of the Christian Medical Association of India in conjunction with the National Christian Council of India, Burma and Ceylon, Poona: National Christian Council 1928

Svenska Kyrkans Missionsarbetare 1876–1916: Porträttalbum, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1917

Swedish Mission Hospital. Tirupputtur, Ramnathapuram District, South India: Diamond Jubilee 1909–1969, Tirupputtur: Swedish Mission Hospital 1969

Sydow, Elsa von ”Från sjuksystrarnas arbete”, i *Bland kvinnor och barn i Indien: Skildringar*, red Ester Peterson et al, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1927

Walldén, Ruth *Indisk vardag: från ett missionssjukhus' horisont*, Uppsala: Svenska Kyrkans Mission 1962

Ysander, Fredrik *Där allt är annorlunda: en läkare berättar om Indien*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1951

Ysander, Fredrik *Our Golden Jubilee: Swedish Mission Hospital Tiruppattur 1909–1959*, Uppsala 1959

Ysander, Fredrik *Sista sjukhusronden*, Uppsala: Wretmans 1951

Ysander, Fredrik & Märtha Ysander *Vardagsbilder från Tirupattur*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1932

Litteratur

Ahlstrand, Kajsa ”Folkkyrka och missionsteologi”, *Tro & Tanke* 1996 7:112–119

Alenius, Stefan ”Bomben i hjärtat”, i *Hem*, ed Carl Heideken, Stockholm: Stockholms stadsmuseum 1994

Allen, Graham *Intertextuality,* London & New York: Routledge 2000

Alloula, Malek *The Colonial Harem,* Manchester: Manchester University Press 1987

Andersen, Peter B & Susanne Foss ”Christian Missionaries and Orientalist Discourse: Illustrated by Materials on the Santals after 1855”, i *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication Since 1500*, red Robert Eric Frykenberg, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2003

Andersson, Åsa *Ett högt och ädelt kall: Kalltankens betydelse för sjuksköterskeyrkets formering 1850–1933*, Umeå: Umeå universitet 2002

Anselm, Carl ”Inledning: Svenska kyrkans förhållande till missionen före 1874”, i Gunnar Brundin *En missionerande kyrka: Svenska Kyrkans mission genom 50 år*, Stockholm: SKDB 1924

Appasamy, A J *Sundar Singh*, Cambridge: The Lutterworth Press 2002 (1958)

Arnold, David *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley & London: University of California Press 1993

Arnold, David ”India's Place in the Tropical World, 1770–1930”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 1998 26(1):1–21

Arnold, David ”Introduction: disease, medicine and empire”, i *Imperial Medicine and Indigenous Societies*, red David Arnold, Manchester & New York:

Manchester University Press 1988

Arnold, David ”Introduction”, i *Warm Climates and Western Medicine: The Emergence of Tropical Medicine, 1500–1900*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi 1996

Arnold, David *Science, Technology and Medicine in Colonial India,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Arnold, David *The Tropics and the Traveling Gaze: India, Landscape, and Science 1800–1856*, Delhi: Permanent Black 2005

Axelson, Sigbert *Missionens ansikte*, Lund: Signum 1976

Bakhtin, Mikhail *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984

Barnmorskornas och Sjuksköterskornas Kristliga Missionsförenings Tionde Årsberättelse: En återblick på de gångna tio åren, Alingsås: William Michelsens Boktryckeri 1921

Barthes, Roland *Mythologies*, selected and translated by Annette Lavers, London: Vintage 2000

Basham, A L ”The Practice of Medicine in Ancient and Medieval India”, i *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, red Charles Leslie, Berkeley & London: University of California Press 1976

Bayly, Susan *Caste, Society and Politics in India: From the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge: Cambridge University Press 1999

Berg, Magnus *Hudud: en essä om populärorientalismens bruksvärde och världsbild*, Stockholm: Carlsson bokförlag 1998

Berge, Lars *The Bambatha Watershed: Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902–1910*, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2000

Bergling, Robert ”Läkaremission II. Opiumasylarbete i Hancheng”, *Hälsovännen: Tidskrift för allmän och enskild hälsovård*, 1917(14):211–214

Bhabha, Homi K *The Location of Culture*, London & New York: Routledge 1994

Billington Harper, Susan *In the Shadow of the Mahatma: Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2000

Blomberg, Eva *Vill ni se en stjärna? Kön, kropp och kläder i* Filmjournalen *1919–1953*, Lund: Nordic Academic Press 2006

Boehmer, Elleke *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford: Oxford University Press 2006

Brouwer, Ruth Compton *Modern Women Moderniszing Men*, Vancouver: UBC Press 2002

Brundin, Gunnar *En missionerande kyrka: Svenska kyrkans mission genom 50 år*, Stockholm: SKDB 1924

Buettner, Elizabeth *Empire Families: Britons and Late Imperial India,* Oxford & New York: Oxford University Press 2004

Bugge, Henriette *Mission and Tamil Society: Social and Religious Change in South India (1840–1900)*, Richmond: Curzon Press 1994

Burton, Antoinette *Burdens of History: British feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1865–1915*, Chapel Hill: University of North Carolina 1994

Burton, Antoinette ”House/Daughter/Nation: Interiority, Architecture, and Historical Imagination in Janaki Majumdar's 'Family History'”, *The Journal of Asian Studies*, 1997 56(4):921–945

Bäfverfeldt, Arvid ”Vår mission genom sjuttiofem år”, i *Svenska Kyrkans Mission sjuttiofem år*, Uppsala: Svenska Kyrkans Missionsstyrelse, Almqvist & Wiksells 1949

Cederlöf, Gunnel ”Anticipating Independent India: The Idea of the Lutheran Christian Nation and Indian nationalism”, *Swedish Missiological Themes* 2006 94(4):521–542

Cederlöf, Gunnel *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilisation in Rural South India, c 1900–1970*, New Delhi: Manohar Publishers 1997

Cederlöf, Gunnel ”The Politics of Caste and Conversion: Conflicts among Protestant Missions in Mid-Nineteenth Century India”, *Swedish Missiological Themes* 2000 88(1):131–157

Cesaire, Aimé ”Om kolonialismen”, i *Postkoloniala studier*, Skriftserien Kairos 7, Stockholm: Raster 2002

Chatterjee, Partha ”The Nationalist Resolution of the Women's Question”, i *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History,* red Kumkum Sangari & Sudesh Vaid, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press 1990

Chatterjee, Partha *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press 1993

Chatterjee, Partha ”Their own words? An essay for Edward Said”, i *Edward Said: A Critical Reader*, red Michael Sprinker, Cambridge Massachusetts & Oxford: Blackwell 1992

Claesson, Anna Maria *Kinesernas vänner: En analys av missionens berättelse som ideologi och utopi*, Jönköping: Jönköpings läns museum 2001

Cohn, Bernard S *Colonialism and its Forms of Knowledge: the British in India*, Princeton: Princeton University Press 1996

Collingham, Elisabeth M *Imperial Bodies: the Physical Experience of the Raj, c. 1800–1947*, Cambridge: Polity Press 2001

Comaroff, Jean & John Comaroff *Of Revelation and Revolution*, Vol 1. *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, och Vol 2. *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1991/1997

Conklin, Alice L *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*, Stanford: Stanford University Press 1997

Cox, Jefffrey *Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford: Stanford University Press 2002

Dahlbäck, Cecilia & Cecilia Wejryd ”Syföreningar i världen”, *På vidsträckta fält: Svenska kyrkans syföreningar 1844–2004*, red Cecilia Dahlbäck, Stockholm: Verbum 2005

Dale, Leigh & Simon Ryan ”The body in the library”, i *The Body in the Library*, red Leigh Dale & Simon Ryan, Amsterdam & Atlanta: Rodopi 1998

Deminger, Sigfrid *Evangelist på indiska villkor: Stanley Jones och den indiska renässansen 1918–1930*, Örebro: Libris förlag 1985

Diehl, Carl Gustaf *Arvet från Tranquebar: Kyrka och miljö i södra Indien*, Stockholm: Verbum 1974

Dyer, Richard *White,* London & New York: Routledge 1997

Edling, Nils *Det fosterländska hemmet: Egnahemspolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900*, Stockholm: Carlssons bokförlag 1996

Edman, Agneta ”’Herrgårdslandet’. När välfärd blev överflöd i svenska reseskildringar”, i *Hotad idyll: berättelser om svenskt folkhem och kallt krig*, red Kim Salomon, Lisbeth Larsson & Håkan Arvidsson, Lund: Nordic

Academic Press 2004

Ekenstam, Claes *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*, Hedemora: Gidlunds Bokförlag 1993

Elias, Norbert *Sedernas historia, Civilisationsteori I*, Stockholm: Atlantis 1989

Elveson, Gunnar *Bilden av Indien: U-landsreportaget i tidningen Vi och 1960-talets världsbild*, Uppsala: Uppsala universitet 1979

Encyclopaedia of Dalits in India, red Mamta Rajawat, New Delhi: Anmol Publications 2004

Eriksson Baaz, Maria ”Biståndets och partnerskapets problematik”, i *Sverige och de andra: postkoloniala perspektiv,* red Michael McEachrane & Louis Faye, Stockholm: Natur & Kultur 2001

Eriksson Baaz, Maria *The White Wo/Man's Burden in the Age of Partnership – A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*, Göteborg: Göteborgs universitet 2002

Erlöv, Iris & Kerstin Petersson *Från kall till personlighet: Sjuksköterskans utbildning och arbete under ett sekel*, Lund: Pedagogiska institutionen, Lunds universitet 1992

Erobring og overskridelse: De nye kvinnene inntar verden 1870–1940, red Tone Hellesund & Inger Marie Okkenhaug, Oslo: Unipub forlag 2003

Fanon, Frantz *Svart hud vita masker*, Göteborg: Daidalos 1995

Fiedler, Klaus *Story of Faith Missions: from Hudson Taylor to present day Africa*, Oxford: Regum Books International 1994

Fitzgerald, Rosemary ”Clinical Christianity: The Emergence of Medical Work as a Missionary Strategy in Colonial India, 1800–1914”, i *Health, Medicine and Empire: Perspectives on Colonial India*, red Pati Biswamoy, Hyderabad: Orient Longman 2001

Fitzgerald, Rosemary ”A 'Peculiar and Exceptional Measure': the Call for Women Medical Missionaries for India in the Later Nineteenth Century”, i *Missionary Encounters: Sources and Issues,* red Robert A Bickers & Rosemary Seton, Richmond: Curzon Press 1996

Forbes, Geraldine *Women in Colonial India: Essays on Politics, Medicine, and Historiography*, New Delhi: Chronicle Books 2005

Foucault, Michel *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, Lund: Arkiv 1992

Foucault, Michel *Övervakning och straff. Fängelsets födelse,* Lund: Arkiv 2001

Fraser, Mariam & Monica Greco ”Introduction”, i *The Body: A Reader*, red Mariam Fraser & Monica Greco, London & New York: Routledge 2005

Frykenberg, Robert Eric ”Christians in India: An Historical Overview of Their Complex Origins”, i *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500*, red Robert Eric Frykenberg, Cambridge: Eerdman Publishing 2003

Frängsmyr, Carl *Klimat och karaktär: Naturen och människan i sent svenskt 1700-tal*, Natur och kultur 2000

Fur, Gunlög *Colonialism in the Margins: Cultural Encounters in New Sweden and Lapland*, Leiden & Boston: Brill 2006

Furberg, Tore *Kyrka och mission i Sverige 1868–1901: Svenska Kyrkans Missions tillkomst och första verksamhetstid*, Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning 1962

Gender and Missions: Women and Men in Missionary Discourse and Practice, red Mary Taylor Huber & Nancy C Lutkehaus, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1999

Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940, red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2003

Gist, Noel P & Roy Dean Wright *Marginality and Identity: Anglo-Indians as a Racially-Mixed Minority in India,* Leiden: Brill Archive 1973

Granqvist, Rauol J ”’Virvlande svarta lemmar’ och ’goda svenskar’ i Kongo i hundra år – Om svensk rasism i vardande”, i *Sverige och de andra: postkoloniala perspektiv*, red Michael McEachrane & Louis Faye, Stockholm: Natur & Kultur 2001

Grenholm, Carl-Henric *Arbetets mening: en analys av sex teorier om arbetets syfte och värde,* Uppsala 1994

Grimshaw, Patricia ”Faith, Missionary Life, and the Family”, i *Gender and Empire*, red Philippa Levine, Oxford: Oxford University Press 2004

Grinell, Klas *Att sälja världen: Omvärldsbilder i svensk utlandsturism*, Göteborg: Acta Universitatis Gothenburgensis 2004

Gubrium, Jaber F & James A Holstein *The New Language of Qualitative Method*, New York & Oxford: Oxford University Press 1997,

Gustafsson, Tommy *En fiende till civilisationen: Manlighet, genusrelationer,*

sexualitet och rasstereotyper i svensk filmkultur under 1920-talet, Lund: Sekel bokförlag 2007

Hall, Catherine ”Introduction: Thinking the Postcolonial, Thinking the Empire”, i *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A Reader*, red Catherine Hall, Manchester: Manchester University Press, 2000.

Hall, Patrik *Den svenskaste historien: Nationalism i Sverige under sex sekler*, Stockholm: Carlsson Bokförlag 2000

Hall, Stuart ”Introduction”, i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997

Hall, Stuart ”The Spectacle of the ’Other’”, i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997

Hall, Stuart ”The West and the Rest: Discourse and Power”, i *Formations of Modernity*, red Stuart Hall & Bram Gieben, Cambridge & Oxford: Polity Press/The Open University 1992

Hall, Stuart ”When was the Post-Colonial? Thinking at the Limit”, i *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, red Iain Chambers & Lidia Curti, London: Routledge 1996

Hall, Stuart ”The Work of Representation”, i *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, red Stuart Hall, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997

Hammar, Inger *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Lund: Carlsson bokförlag 1999

Hanock, Mary ”Gendering the Modern: Women and Home Science in British India”, i *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*, red Antoinette Burton, London & New York: Routledge 1999

Hardiman, David ”Introduction”, i *Healing Bodies, Saving Souls: Medical Missions in Asia and Africa*, Amsterdam & New York: Rodopi 2006

Hasselberg, Ylva *Den sociala ekonomin: Familjen Clason och Furudals bruk 1804–1856*, Uppsala: Uppsala universitet 1998

Health, Medicine and Empire: Perspectives on Colonial India, red Biswamoy Pati and Mark Harrison, Hyderabad: Orient Longman Limited 2001

Heideman, Eugene P *From Mission to Church: the Reformed Church in America Mission to India*, Michigan: Eerdmans Publishing 2001

Hill Collins, Patricia ”It's All in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation”, i *Decentering the Centre: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, red Uma Narayan & Sandra Harding, Bloomington: Indiana University Press 2000

Hodacs, Hanna *Converging World Views: The European Expansion and Early-Nineteenth-Century Anglo-Swedish Contacts*, Uppsala: Uppsala universitet 2003.

Holmberg, Åke *Världen bortom västerlandet II: Den svenska omvärldsbilden under mellankrigstiden*, Göteborg: Kungl Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället 1994

Howson, Alexandra *The Body in Society: An Introduction*, Cambridge: Polity Press 2004

Hudson, D Dennis *Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706–1835*, Michigan & Cambridge: Eerdmans Publishing 2000

Högberg, L E ”Läkaremission I. Läkaremissionen i Kaschgar 1905”, *Hälsovännen: Tidskrift för allmän och enskild hälsovård* 1917(13):199–201

I andra länder: Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande. En antologi, red Magnus Berg & Veronica Trépagny, Lund: Historiska Media 1999

Ifekwunigwe, Jayne O ”Introduction: Rethinking 'mixed-race' studies”, i *'Mixed Race' Studies: A Reader*, red Jayene O Ifekwunigwe, London: Routledge 2004

The Imperial Horizons of British Protestant Missions 1880–1914, red Andrew Porter, Michigan & Cambridge: Eerdmans 2003

Jaffe, Norman S ”History of cataract surgery”, i *The History of Modern Cataract Surgery*, red Marvin L Kwitko & Charles D Kelman, The Hague: Kugler Publications 1998

Jalagin, Seija ”The Lady Missionary: A New Woman in Disguise”, i *Erobring og overskridelse: De nye kvinnene inntar verden 1870–1940,* red Tone Hellesund & Inger Marie Okkenhaug, Oslo: Unipub forlag 2003

Janfelt, Monika *Att leva i den bästa av världar: Föreningen Nordens syn på Norden 1919–1933*, Stockholm: Carlsson bokförlag 2005

Jansdotter, Anna *Ansikte mot ansikte: Räddningsarbete bland prostituerade kvinnor*

i Sverige 1850–1920, Stockholm & Stehag: Symposion 2004

Johannisson, Karin *Kroppens tunna skal: Sex essäer om kropp, historia och kultur*, Stockholm: Norstedts förlag 1997

Johannisson, Karin *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar*, Stockholm: Norstedts förlag 2004

Johnston, Anna *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*, Cambridge: Cambridge University Press 2003

Jonsson, Stefan *Andra platser: En essä om kulturell identitet*, Stockholm: Norstedts förlag 1995

Kanitkar, Helen "'Real true boys': Moulding the cadets of imperialism", i *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, red Andrea Cornwall & Nancy Lindisfarne, Routledge 1994

Kennedy, Dane "The Perils of the midday sun: climatic anxieties in the colonial tropics", i *Imperialism and the Natural World*, red John M MacKenzie, Manchester: Manchester University Press 1990

Kent, Eliza F *Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, New York: Oxford University Press 2004

Key, Ellen *Folkbildningsarbetet särskildt med hänsyn till skönhetssinnets odling: en återblick och några framtidsönskningar*, Uppsala: Appelbergs 1906

Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940, red Yvonne Maria Werner, Lund: Nordic Academic Press 2008

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe *Hegemonin och den socialistiska strategin*, Göteborg & Stockholm: Glänta/Vertigo 2008 (1985/2001)

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe "Post-Marxism without Apologies", i Ernesto Laclau *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London & New York: Verso 1990

Lewis, Reina *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, London & New York: Routledge 1996

Ling, Sofia *Kärringmedicin och vetenskap: Läkare och kvacksalverianklagade i Sverige omkring 1770–1870,* Uppsala: Uppsala universitet, 2004

Loomba, Ania *Colonialism/Postcolonialism*, London & New York: Routledge 1998

Lundahl, J E "De svenska missionernas samarbete", i *De svenska missionerna 1922: sammanfattande översikt på uppdrag av allmänna svenska*

missionskonferensens arbetskommitté, red G W Lindeberg, Uppsala: J A Lindblads förlag 1922

Lundquist Wanneberg, Pia *Kroppens medborgarfostran: Kropp, klass och genus i skolans fysiska fostran 1919–1962,* Stockholm: Stockholms universitet 2004

Lupton, Deborah *Food, the Body and the Self*, London: Sage 1996

Mallampalli, Chandra *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937*, London & New York: Routledge 2004

Mani, Lata *Contentious Traditions: the Debate on Sati in Colonial India*, London & Berkeley: University of California Press 1998

Mann, Michael "'Torchbearers Upon the Path of Progress': Britain's Ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. An Introductory Essay", i *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*, red Harald Fischer-Tiné & Michael Mann, London: Anthem Press 2004

Mansén, Elisabeth *Ett paradis på jorden: Om den svenska kurortskulturen 1680–1880*, Stockholm: Atlantis 2001

Marland, Hilary "Midwives, missions and reform: Colonizing Dutch childbirth services at home and abroad ca. 1900", i *Medicine and Colonial Identity*, red Mary P Sutphen & Bridie Andrews, London & New York: Routledge 2003

Maurits, Alexander "Trestsåndsläran och den lutherske prästmannen", i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, red Yvonne Maria Werner, Lund: Nordic Academic Press 2008

McClintock, Anne *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London & New York: Routledge 1995

Melberg, Arne *Resa och skriva: En guide till den moderna reselitteraturen*, Göteborg: Daidalos 2005

Melman, Billie *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918,* Ann Arbor: University of Michigan Press 1992

Menon, Sindhu "Constitutive Contradictions: Travel Writing and Construction of Native Women in Colonial India", i *Travel Writing and the Empire*, red Sachinanda Mohanty, New Delhi: Katha 2003

Metcalf, Thomas R *The new Cambridge History of India*: *Ideologies of the Raj*, New Delhi: Cambridge University Press 1998

Mikaelsson, Lisbeth ”Gender Politics in Female Autbiography”, i *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2003

Mills, Sara *Discourse*, London & New York: Routledge 2004

Mills, Sara *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism,* London & New York: Routledge 1993

Milton, Lena *Folkhemmets barnmorskor: Den svenska barnmorskekårens professionalisering under mellan- och efterkrigstid*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2001

Missions and Empire, red Norman Etherton, Oxford & New York: Oxford University Press 2005

Mohanty, Chandra Talpade *Feminism utan gränser: Avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*, Stockholm: Tankekraft förlag 2006

Montgomery, Edward ”Systems and the Medical Practitioners of a Tamil Town”, i *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, red Charles Leslie, Berkeley & London: University of California Press 1976

Mosse, George L *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York & Oxford: Oxford University Press 1990

Nahnfeldt, Cecilia *Kallelse och kön: Schabloner i läsning av Matteusevangeliets berättelser*, Karlstad: Karlstad University Studies 2006

Nair, Janaki ”Uncovering the *zenana*: visions of Indian womanhood in Englishwomen's writings, 1813–1940”, i *Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the empire in the nineteenth and twentieth centuries: A Reader*, red Catherine Hall, Manchester: Manchester University Press 2000

Nandy, Ashis *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University Press 1988

Neill, Stephen *Colonialism and Christian Missions*, London: Lutterworth Press 1966

Nilsson, Roddy *Kontroll, makt och omsorg: Sociala problem och socialpolitik i Sverige 1780–1940*, Lund: Studentlitteratur 2003

Nordlund, Christer ”Naturen och det nationella i det tidiga 1900-talets Sverigelitteratur”, i *Sekelskiftets utmaningar*, red Anna-Katrin Hatje, Stockholm: Carlsson 2002

Oddie, Geoffrey A *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary*

Constructions of Hinduism, 1793–1900, New Delhi, Thousand Oaks & London: Sage Publications 2006

Oddie, Geoffrey A ”Missionaries as social commentators. The Indian Case”, i *Missionary Encounters: Sources and Issues*, red Robert A Bickers & Rosemary Seton, Richmond: Curzon Press 1996

Oddie, Geoffrey A *Popular Religion, Elites and Reform: Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800–1894*, New Delhi: Manohar 1995

Odelberg, Axel *Äventyr på riktigt: Berättelsen om upptäckaren Sven Hedin,* Stockholm: Norstedts 2008

Olivecrona, Ebba ”Tamulmissionens vänner”, i *Ur Svenska Kvinnors Missionsliv: En minnesbok*, red Elin Silén, Stockholm: SKDB 1928

Olsson, Torvald *Folkökning, fattigdom, religion: Objektivitetsproblem i högstadiets läromedel 1960–1985 med särskild inriktning på Indien- och u-landsbilden*, Löberöd: Plus ultra 1988

Palmblad, Eva *Medicinen som samhällslära*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos 1989

Paxton, Nancy L ”Secrets of the colonial harem: gender, sexuality, and the law in Kipling's novels”, i *Writing India 1757–1990: The literature of British India*, red Bart Moore-Gilbert, Manchester & New York: Manchester University Press 1996

Peterson, Margareta *Indien i svenska reseskildringar 1950–75*, Lund: Lund University Press 1988

Pickering, Michael *Stereotyping: The politics of representation*, Basingstoke & New York: Palgrave 2001

Pihl Atmer, Ann Katrin *Livet som leves där måste smaka vildmark: Sportstugor och friluftsliv 1900–1945*, Stockholm: Stockholmia förlag 1998

Pratt, Mary Louise *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London & New York: Routledge 2008 (1992)

Predelli, Line Nyhagen ”Marriage in Norwegian Missionary Practice and Discourse in Norway and Madagascar, 1880–1910”, *Journal of Religion in Africa*, 2001, 31(1):4–48

Predelli, Line Nyhagen & Jon Miller ”Piety and Patriarchy: Contested Gender Regimes in Nineteenth-Century Evangelical Missions”, i *Gender Missions: Women and Men in Missionary Discourse and Practice,* red Mary Taylor Huber & Nancy C Lutkehaus, Ann Arbor: The University of Michigan

Press 1999

Procida, Mary A *Married to the Empire: Gender, Politics and Imperialism in India, 1883–1947*, Manchester & New York: Manchester University Press 2002

På tröskeln till välfärden: Välgörenhetsformer och arenor i Norden 1800–1930, red Marja Taussi Sjöberg & Tinne Vammen, Stockholm: Carlsson Bokförlag 1995

Qvarsell, Roger *Vårdens idéhistoria*, Stockholm: Carlssons bokförlag 1991

Rasch Andersson, Ulla ”Att vara Erstabarn”, i *När Kärlek märks: Ersta diakonisällskap 150 år 1851–2001*, Stockholm: Ersta diakonisällskap 2000

Robert, Dana Lee *American women in Mission: a Social History of their Thought and Practice*, Macon: Mercer University Press 1997

Robert, S Pichai ”Ögonsjukhuset i Coimbatore”, i *Svenska kyrkans mission sjuttiofem år,* Svenska kyrkans missionsstyrelse, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949

Rummet vidgas: Kvinnor på väg ut i offentligheten 1880–1940, red Eva Österberg & Christina Carlsson Wetterberg, Stockholm: Atlantis 2002

Rushdie, Salman ”Imaginary Homelands”, i Salman Rushdie *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*, London: Granta 1991

Rybczynski, Witold *Hemmet: Boende och trivsel sett i historiens ljus*, Stockholm: Bonniers 1988

Said, Edward W *Culture and Imperialism*, New York: Vintage 2005

Said, Edward W *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979

Sandegren, Herman *Svensk mission och indisk kyrka: Historisk skildring av svenska kyrkans arbete i Sydindien*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1924

Sarja, Karin ”The missionary career of baroness Hedvig Posse 1887–1913”, i *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, red Inger Marie Okkenhaug, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2003

Sarja, Karin *”Ännu en syster till Afrika”: Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876–1902*, Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning 2002

Scott, David *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton & Chichester: Princeton University Press 1999

Semple, Rhonda Anne, *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission,* Rochester & New York: Boydell Press 2003

Sharpe, Jenny *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993

Sidenvall, Erik *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914*, Leiden & Boston: Brill 2009

Sinha, Mrinalini *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effemniate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester & New York: Manchester University Press 1995

Skeggs, Beverly *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, Lodon, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications 1997

Spurr, David *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham & London: Duke University Press 1993

Stanley, Brian *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester: Apollos 1990

Stocking, George W *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press 1987

Stoler, Ann Laura *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, London & Berkeley/Los Angeles: University of California Press 2002

Sturfelt, Lina *Eldens återsken: Första världskriget i svensk föreställningsvärld*, Lund: Sekel bokförlag 2008

Suleri, Sara *The Rhetoric of English India*, Chicago: University of Chicago Press 1992

Svenska Kyrkans Mission: Sjuttiofem år, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949

Sverige och de Andra: Postkoloniala perspektiv, red Louis Faye & Michael McEachrane, Stockholm: Natur & Kultur 2001

Thomas, Nicholas "Colonial Conversions: Difference, Hierarchy, and History in Early Twentieth-century Evangelical Propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 1992 34(2):366–389

Thorne, Susan *Congregational Missions and the Making of an Imperial Culture in 19th-century England,* Stanford: Stanford University Press 1999

Thorne, Susan "Missionary-Imperial Feminism", i *Gender and Missions: Women*

and Men in Missionary Discourse and Practice, red Mary Taylor Huber & Nancy C Lutkehaus, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1999

Thörn, Kerstin *En bostad för hemmet: Idéhistoriska studier i bostadsfrågan 1889–1929*, Umeå: Umeå universitet 1997

Tjäder, C H ”Sextonde Kapitlet. Redogörelse för Svenska Missionen i Kina”, i *Kina-Konferensen i Stockholm den 4–8 mars 1899*, Stockholm: E J Ekmans förlags-expedition

Tolvhed, Helena *Nationen på spel: Kropp, kön och svenskhet i populärpressens representationer av olympiska spel 1948–1972*, H:ström 2008

Turner, Bryan S *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford & New York: Basil Blackwell 1984

Ulvros, Eva Helen *Fruar och mamseller: kvinnor inom sydsvensk borgerlighet 1790–1870*, Lund: Historisk Media 1996

Urla, Jacqueline & Jennifer Terry ”Introduction: Mapping Embodied Deviance”, i *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*, red Jennifer Terry & Jacqueline Urla, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 1995

Van Hollen, Cecilia *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 2003

Vaughan, Megan *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Cambridge & Oxford: Polity Press 1991

Wejryd, Cecilia *Svenska Kyrkans Syföreningar, 1844–2003*, Stockholm: Verbum förlag 2005

Weman, Anna ”Förbindelser mellan Ersta och missionen”, i *Ur svenska kvinnors missionsliv: en minnesbok*, red Elin Silén, Stockholm: SKDB 1928

Wendt, Birgitta ”Erstadiakonissor 1851–1930”, i *När Kärlek märks: Ersta diakonisällskap 150 år 1851–2001*, Stockholm: Ersta diakonisällskap 2000

Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance, red Nupur Chaudhuri & Margeret Strobel, Bloomington: Indiana University Press 1992

Whitehead, Ann ”The ’Lazy Man’ in African Agriculture”, i *Men at Work: Labour, Masculinities, Development*, red Cecile Jackson, London & Portland: Frank Cass 2001

Wingren, Gustaf *Luthers lära om kallelsen,* Skellefteå: Artos 1993

Winther Jørgensen, Marianne & Louise Phillips *Diskursanalys som teori och metod*, Lund: Studentlitteratur 2000

Wollacott, Angela *Gender and enpire*, Hampshire & New York: Palgrave Macmillan 2006

Women and Missions: Past and Present Anthropolgoica and Historical Perceptions, red Fiona Bowie, Deborah Kirkwood & Shirley Ardener, Providence & Oxford: Berg 1993

Woodward, Kathryn "Concepts of identity and difference", i *Identity and Difference*, red Kathryn Woodward, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage/The Open University 1997

Yegenouglu, Meyda *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998

Young, Robert *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London & New York: Routledge 1995

Young, Robert *White Mythologies: Writing History and the West*, London & New York: Routledge 1990

Åker, Patrik *Vår bostad i folkhemmet*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa 1998

Öberg, Lisa *Barnmorskan och läkaren: Kompetens och konflikt i svensk förlossningsvård 1870–1920*, Stockholm: Ordfronts förlag 1996

Österlin, Lars *Korstågen till Kina: Linjer i protestantisk Kinamission*, Malmö: Sekel bokförlag 2005

Opublicerat

Henschen, Daniel *Skandinaviske missionaerer i det uafhaengige Indien: Postkolonial selvforståelse og praksis i to internationale NGO'er*, opublicerad spesiale, Roskilde Universitetscenter, Historie 2008

Publicerat på internet

2007 Review and financial summary for the Church of Sweden, national level, red Central Church Office, Intellecta 2008, http://www svenskakyrkan.se/terot/ikon/personer/missionärer.htm (2009-07-03)

Imperial gazetteer of India, vol 23, Oxford: Clarendon Press 1908, http://dsal.uchicago.edu/reference/gazetteer/toc.html?volume=23 (2009-12-03)

Lundahl, Mikaela ”Nordic Complicity? Some Aspects of Nordic Identity as ’Non-Colonial’ and Non-Participatory in the European Colonial Event”, http://www.rethinking-nordic-colonialism.org/files/pdf/ACT1/ESSAYS/Lundahl.pdf (2009-10-13)

Nordström, Ludvig *Lort-Sverige*, Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag 1938 http://runeberg.org/lortsvrg/ (2009-08-05)

Sandblad, Birgitta (sammanställare) & Gunborg Blomstrand (redaktör) *Årskrönika från Kodi: glimtar från missionärsliv i Indien 1903-1996*, Uppsala 2009. Som pdf www.svenskakyrkan.se (2009-12-01)

Encyklopedier

Britannica Macropedia, vol 21

Britannica Micropaedia: Ready Advice, vol 11

Nordisk familjebok Uggleupplagan, supplement, vol 37, Stockholm: Nordisk familjeboks förlag

Denna avhandling är tillkommen inom ramen för Forskarskolan i historia. Forskarskolan i historia är en av de nationella forskarskolor som tillkom på regeringens initiativ hösten 2000. Forskarskolan genomförs i samarbete mellan Lunds universitet, Linnéuniversitetet samt Malmö och Södertörns högskolor med Lunds universitet som värdhögskola.

Doktorsavhandlingar från Forskarskolan i historia:

Stefan Persson, *Kungamakt och bonderätt. Om danska kungar och bönder i riket och i Göinge härad ca 1525–1640*, Makadam förlag, Göteborg 2005

Sara Edenheim, *Begärets lagar. Moderna statliga utredningar och heteronormativitetens genealogi*, Symposion, Eslöv 2005

Mikael Tossavainen, *Heroes and Victims. The Holocoust in Israeli Historical Consioussness*, Department of History, Lund 2006

Henrik Rosengren, *"Judarnas Wagner". Moses Pergament och den kulturella identifikationens dilemma omkring 1920–1950*, Sekel Bokförlag, Lund 2007

Victor Lundberg, *Folket, yxan och orättvisans rot. Betydelsebildning kring demokrati i den svenska rösträttsrörelsens diskursgemenskap, 1887–1902*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2007

Tommy Gustafsson, *En fiende till civilisationen. Manlighet, genusrelationer, sexualitet och rasstereotyper i svensk filmkultur under 1920-talet*, Sekel Bokförlag, Lund 2007

Jesper Johansson, *"Så gör vi inte i här i Sverige. Vi brukar göra så här". Retorik och praktik i LO:s invandrarpolitik 1945–1981*, Växjö University Press, Växjö 2008

Christina Jansson, *Maktfyllda möten i medicinska rum. Debatt, kunskap och praktik i svensk förlossningsvård 1960–1985,* Sekel Bokförlag, Lund 2008

Anne Hedén, *Röd stjärna över Sverige. Folkrepubliken Kina som resurs i den svenska vänsterradikaliseringen under 1960- och 1970-talen*, Sekel Bokförlag, Lund 2008

Cecilia Riving, *Icke som en annan människa. Psykisk sjukdom i mötet mellan psykiatrin och lokalsamhället under 1800-talets andra hälft*, Gidlund, Hedemora 2008

Magnus Olofsson, *Tullbergska rörelsen. Striden om den skånska frälsejorden 1867–1869*, Sekel Bokförlag, Lund 2008

Johan Östling, *Nazismens sensmoral. Svenska erfarenheter i andra världskrigets efterdyning*, Atlantis, Stockholm 2008

Christian Widholm, *Iscensättandet av Solskensolympiaden – Dagspressens konstruktion av föreställda gemenskaper vid Stockholmsolympiaden 1912*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2008

Ainur Elmgren, *Den allrakäraste fienden. Svenska stereotyper i finländsk press 1918–1939*, Sekel Bokförlag, Lund 2008

Andrés Brink Pinto, *Med Lenin på byrån. Normer kring klass, genus och sexualitet i den svenska kommunistiska rörelsen 1921–1939*, Pluribus, Lund 2008

Helena Tolvhed, *Nationen på spel. Kropp, kön och svenskhet i populärpressens representationer av olympiska spel 1948–1972*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2008

Lennart Karlsson, *Arbetarrörelsen, Folkets hus och offentligheten i Bromölla 1905–1960*, Växjö University Press, Växjö 2009

Stefan Nyzell, *"Striden ägde rum i Malmö". Möllevångskravallerna 1926. En studie av politiskt våld i mellankrigstidens Sverige*, Malmö högskola, Malmö 2009

Louise Sebro, *Mellem afrikaner og kreol. Etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730–1770*, Historiska institutionen, Lund 2010

Simon Larsson, *Intelligensaristokrater och arkivmartyrer. Normerna för vetenskaplig skicklighet i svensk historieforskning 1900–1945*, Gidlund, Hedemora 2010

Vanja Lozic, *I historiekanons skugga: Historieämne och idenitfikationsformering i 2000-talets mångkulturella samhälle,* Malmö högskola, Malmö 2010

Marie Eriksson, *Makar emellan. Äktenskaplig oenighet och våld på kyrkliga och politiska arenor, 1810–1880*, Växjö University Press, Växjö 2010