



# Gudinnefeminister

Monica Sjöös och Starhawks berättande - subjektsskonstruktion,  
idéinnehåll och feministiska affiniteter

Magdalena Raivio

Fakulteten för humaniora och samhällsvetenskap

Religionsvetenskap

DOKTORSAVHANDLING | Karlstad University Studies | 2014:4

# Gudinnefeminister

Monica Sjöös och Starhawks berättande - subjektsskonstruktion,  
idéinnehåll och feministiska affiniteter

Magdalena Raivio

Gudinnefeminister - Monica Sjöös och Starhawks berättande - subjektskonstruktion, idéinnehåll och feministiska affiniteter

---

Magdalena Raivio

---

DOKTORSAVHANDLING

---

Karlstad University Studies | 2014:4

---

urn:nbn:se:kau:diva-30649

---

ISSN 1403-8099

---

ISBN 978-91-7063-533-5

---

© Författaren

---

Distribution:  
Karlstads universitet  
Fakulteten för humaniora och samhällsvetenskap  
Institutionen för samhälls- och kulturvetenskap  
651 88 Karlstad  
054 700 10 00

---

Tryck: Universitetstryckeriet, Karlstad 2014

---

# Innehåll

## Prolog 5

## Del I SITUERINGAR & (RE)SITUERINGAR

### 1. Inledning 9

Avhandlingens syfte och övergripande problem 13

#### 1.1 Gudinnerörelsens sammanhang och centrala berättelser 14

Gudinnerörelsens berättelser om världen och dess invånare 16

Uttryck för gudinnerörelsen som samhällsproducent 23

Paganism, new-age, häxkonst och wicca – gränser och överlappningar 25

‘Gudinneidentifierade feminister’ 28

#### 1.2 Gudinnefeminister i rörelse: Monica Sjöo och Starhawk 31

Monica Sjöo – konstfeminist, socialistisk anarkist och schamanka 31

Starhawk – häxa, organisatör och miljöaktivist 35

#### 1.3 ‘Gudinneidentifierad feminism’ som skillnads- och ekofeministisk position 40

En feministisk historiografisk blick på teorihistorien 47

Överlappande typologiseringar och flytande feministiska gränser – en (re)situering  
och destabilisering av ‘gudinneidentifierad feminism’ 51

Överlappningar och gränser mellan olika uttryck för feministisk skillnadspolitik från  
1960- till 1990-talet 54

#### 1.4 Tidigare forskning 69

Studier av gudinnerörelsen 69

Studier av idénnehållet i gudinnefeministisk diskurs 71

#### 1.5 Problem och frågeställningar – en precisering 81

#### 1.6 Avhandlingens disposition 82

### 2. Produktionen av en feministisk postkonstruktivistisk forskningsapparat 83

#### 2.1 En berättelse om textmaterialet och varför det valdes 84

Ett snitt ur Sjöös produktion 86

Ett snitt ur Starhawks produktion 90

2.2 En (materiell)-semiotisk, berättelseintresserad och subjektorienterad forskningsapparat	94
En historiografisk ansats	96
Strategier för subjektorienterad tolkning av berättelser i en (materiell)-semiotisk diskurs	101
2.3 En berättelse om teoretiskt laddade begrepp och deras användning	110
Diskursiv (om)förhandling som subversiv handling	110
Skillnad/er, feministiska figurationer, kroppslighet och tillblivande	114
<b>Del II</b>	<b>SKILLNADSSKAPANDE, (OM)FÖRHANDLINGAR &amp; GRÄNSÖVERSKRIDANDE</b>
<b>3. Monica Sjöös och Starhawks berättelser om samhället</b>	<b>121</b>
3.1 Berättelser om patriarkatet och reproduktionen av asymmetriska maktordningar	123
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om patriarkatets historia	123
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om förtryckande strukturer	139
Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om patriarkatet och reproduktionen av maktasymmetrier i samhället	150
3.2 Berättelser om religioners betydelser i samhället	153
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om religioners betydelser i samhället	153
Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om religionens roll i ett patriarkalt och fallocentriskt samhälle	160
3.3 Berättelser om förtryck, exploatering och relationen mellan maktordningar i samhället	163
Subjekt och subjeksrelationer, i berättandet om klassförtryck, ekonomisk exploatering och rasism	163
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om sexualitet och sexuell identitet	175
Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om förtryck, exploatering och relationen mellan maktordningar i samhället	181
<b>4. Monica Sjöös och Starhawks berättelser om 'gudinnan/naturen/människan', framtiden och revolutionen</b>	<b>183</b>
4.1 Berättelser om 'gudinnan/naturen/människan' och framtiden	185
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om 'gudinnan', 'naturen' och 'människan'	185
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om det önskade samhället	202
Centrala linjer i Sjöös och Starhawks utopiska och teologiska berättelser	216

4.2 Berättelser om revolution, religion och samhällsproduktion	221
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om revolutionen	221
Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om förändring genom medvetandehöjande, helande och synliggörande	237
Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om revolution, religion och samhällsproduktion	244
4.3 Monica Sjöös och Starhawks berättande – en sammanfattning	249
Monica Sjöös gudinnefeministiska berättande	249
Starhawks gudinnefeministiska berättande	251
Centralt idéinnehåll och strategier för (om)förhandling och samhällsproduktion i Monica Sjöös och Starhawks berättande	252

### **Del III BERÄTTANDETS POLITIK & FEMINISTISKA AFFINITETER**

#### **5. Resultat och slutdiskussion 257**

##### 5.1 Berättandets politik 257

Historiografisk (re)situering och teorihistorieberättandets dilemma	258
Diskursiva subjekspositioner och ett medkännande berättande	261
Politiska implikationer av (gudinneidentifierade) feministers berättande	267
Att berätta om religion som samhällsrelevant fenomen	271

##### 5.2 Feministiska affiniteter 274

##### 5.3 Om kunskapsproduktionens förutsättningar och resultatens gränser 283

##### 5.4 Ett avslut och några frågor för fortsatta samtal 285

#### **Summary 287**

#### **Epilog 297**

#### **Litteraturförteckning 299**



## Prolog

Sommaren 2012 pågick en uppmärksammas politisk aktion för bevarandet av Ojnareskogen på Gotland. Det var kalkbrottsindustrin Nordkalk som å ena sidan stred för att få utöka sina marktäkter – och en grupp kvinnor och män som kallar sig ”Ojnareskogens vänner” å andra sidan, som med juridiskt överklagande och med sina kroppar som motvärn kämpade för ett fredande av skogen. Miljöaktivisterna vann juridiskt gehör för sin vädjan den här sommaren. En av aktivisterna är min väninna Viktoria. Hon är också en av de få uttalade gudinnefeminister jag känner. För någon annan än mig kanske kopplingen skulle te sig betydelselös, men eftersom jag samtidigt som kampen för Ojnareskogen pågick, arbetade med denna avhandling om Monica Sjöo och Starhawk som aktörer inom gudinnefeministisk diskurs, blev jag nyfiken på hur Viktoria tänkte. Såg hon några kopplingar mellan sin gudinnereligositet och sitt starka miljöengagemang? Jag visste också sedan tidigare att Viktoria var bekant med både Sjöo och Starhawk. Därför skrev jag till henne vid ett tillfälle påföljande vinter, och frågade om hon ansåg att gudinnefeministiskt idéinnehåll och dessa två personer med sina liv och sina texter, haft någon betydelse under sommarens aktioner i Ojnareskogen. Jag bad även om tillåtelse att få publicera svaren i avhandlingen. Viktoria svarade snart och gav mig tillåtelse både att citera och namnge henne här.

”Ja, absolut, det finns starka kopplingar mellan mitt politiska engagemang (för miljö och precis allt möjligt) och min gudinnereligositet” inleder hon sitt svar. På frågan hur speciellt Sjöo och Starhawk påverkat henne svarar hon att bådas texter betytt mycket, men att ”särskilt Monicas haft en avgörande betydelse som inspiration och kraftkälla”. Viktoria lärde känna Monica lite och de brevväxlade under en tid. När det gäller gudinnereligositeten beskriver Viktoria att det varit en väg som ”liksom alltid funnits där, eftersom jag alltid känt mig sammanlänkad med allt, med naturen, pratat med träd och stenar, sådana saker”. Det var som hon uttrycker det ingen väg hon aktivt eller medvetet valde utan, ”det bara var som det var – och jag kom till en punkt där jag (solitärt) avlade ett heligt löfte att tjäna Gudinnan i alla hennes aspekter och Moder Jord, hennes heliga kropp, att göra det som krävs när den kroppen misshandlas och skändas. Det är ett frigörelseprojekt, för henne och för oss, hennes barn, tänker jag.” Viktoria förtydligar Sjöös betydelse genom att ta upp några paralleller mellan hennes och sitt eget liv. Det konstnärliga är en, föräldraskapet en annan och så att de fyllde år på samma dag: ”Ja, och så politiken, det politiska och feministiska engagemanget, så klart. Det har genomsyrat mitt liv liksom det genomsyrade hennes, det radikala. En



slags kompromisslöshet. Monica var som en del av jorden, som urberget på något vis... Och det var också så stärkande och inspirerande, ja, har faktiskt blivit det mer och mer med tiden.” Starhawk beskrivs av Viktoria som en mer yttlig inspirationskälla: ”Hennes texter har också haft betydelse, främst just för uppslag till alternativ, andra förhållningssätt, fredligare, lekfullare, njutbarare... Att livet ska vara roligt och fyllt av innerlighet och samvaro, närvarande människor i kontakt med Modern.”

När det gäller den egna drivkraften i sommarens aktion för Ojnarens skogen svarar Viktoria: ”Att gå in i kampen utifrån min förankring i gudinnehängivenheten var helt avgörande. Det gav en enorm skjuts, en kraft att jobba utifrån den förankringen hela vägen igenom. Nästan allt av det jag var med och gjorde (när jag inte fysiskt stod eller satt framför maskiner i skogen eller pratade med poliser med flera) skedde i det fördolda, var osynligt. Ändå är det så starkt och genomgripande när jag tänker tillbaka på det, för jag känner gudinnlig närvaro i alla de handlingarna, i varje steg jag tog där. Så på det viset har den aktivistiska kampen stärkt också min andlighet och upplevelsen av närvaro”. Gällande engagemanget för Ojnarens skogen bland övriga inblandade vet Viktoria att en gudinnefeministisk världsbild varit helt avgörande för några av dem: ”Den har varit motorn” skriver hon. ”Som att säga: Ni får inte göra såhär mot vår mor och det heliga, era jävlar. Och bara så att ni vet, så ger vi oss aldrig!” Hon är också övertygad om att det som de personer som jobbade magiskt och ceremoniellt och på andlig grund med konflikten gjorde hade en avgörande betydelse för utgången. ”Vad alla andra gjorde var förstås också avgörande” tillägger hon och förtydligar att Fältbiologernas engagemang utgjorde ett annat avgörande nav i protesterna. Men, avslutar hon, ”vårt gudinneengagemang var nog det andliga – osynliga – hjärtat och navet. Det blev så tydligt när vi såg tillbaka på allt som hänt, hur sådant vi vävt och drömt in i magiskt, gudinnehängivet arbete, löpte som en röd tråd genom hela processen – och fortfarande gör. För vi har ju inte sett slutet än. Men att vi nådde dit vi gjorde, det var helt makalöst.”



# Del I

SITUERINGAR & (RE)SITUERINGAR



## 1. Inledning

Med hjälp av prologens berättelse om Viktoria och konflikten kring Ojnare-skogen, har jag konstaterat att Monica Sjöö och Starhawk är två av de gudinneidentifierade feminister, eller gudinnefeminister, som inspirerar delar av den svenska miljörörelsen.<sup>1</sup> Det sätt att förstå ”det gudinnefeministiska” och det sammanhang Viktoria finns i illustrerar även den typ av ’gudinnefeminister’ som jag har valt att uppmärksamma i avhandlingen.<sup>2</sup> Min egen kontakt med gudinnefeministisk diskurs (den term jag valt för att tala både om gudinnefeministisk praktik och dess idéinnehåll), liksom med gudinnefeminister, var mycket begränsad innan jag påbörjade mitt avhandlingsarbete. Viktoria är en av dem jag lärt känna sedan dess.

Flera av de begrepp som använts hittills är sannolikt nya för många läsare och jag kommer att förtydliga och definiera dem längre fram i detta inledningskapitel. Det är emellertid redan här på sin plats att förklara något om hur jag förstår och använder begreppen diskurs, berättande, berättelse och situering, eftersom de används med en viss återkommande självklarhet och som en del av min metodologiska utgångspunkt genom hela avhandlingen. Begreppet diskurs använder jag parallellt med begreppet diskursiv praktik. Dessa begrepp omfattar, utöver det som skrivs eller sägs, även sociala och organisatoriska praktiker och materiella artefakter. Diskurser förstås därmed både som system av utsagor och praktiker och av saker/kroppar/institutioner, vilka inom ett visst sammanhang både konstruerar och konstrueras som ”det normala”.<sup>3</sup> Såväl människor som institutioner och kulturella artefakter (såsom

---

<sup>1</sup> Med begreppet ”gudinneidentifierade feminister”, vilket används synonymt med ”gudinnefeminister”, anspelar jag här medvetet på både hur lesbisk feminism använt sig av metaforen ”den kvinnoidentifierade kvinnan” som grund för identitetsreflektion och identitetskonstruktion. Se Hanna Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 46-47 och 51-52 och Alice Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 217. Jag anspelar även på hur Hallgren med hänvisning till Rosi Braidotti arbetar med ”den kvinnoidentifierade kvinnan” som feministisk figuration i sin analys av den svenska feministiska gruppen lesbisk front. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 46-52 och 77-79. Figurationsbegreppet används inom så kallad kroppsmaterialistisk forskning, men har som jag använder det framför allt utvecklats av Rosi Braidotti. Se Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]). Detta och andra begrepp kopplade till avhandlingens teoretiska perspektiv återkommer jag till genom hela inledningskapitlet, men fördjupar dem särskilt i kapitel 2.

<sup>2</sup> Benämningen gudinnefeminism/gudinnefeminister (eng. goddess feminism/feminists) används av Paul Reid-Bowen i *Goddess as Nature* (2007) och avser där en form av feministisk paganism eller nyhedendom. Jfr Melissa Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 54. Nyhedendom, hedendom och paganism (direktöversatt från eng. ”pagan”) är samlingsnamn för framför allt västerländska naturbaserade nyreligiösa traditioner som till exempel gudinnefeminister. Alla dessa termer används i varierad utsträckning av både praktiserande inom gruppen paganer (som är den term jag kommer att använda fortsättningsvis) och av forskare inom fälten NRR (nya religiösa rörelser) och nyreligiositet. Se t.ex. Carl-Gustav Carlsson & Liselotte Frisk (red.), *Gudars och gudinnors återkomst*. (2000).

<sup>3</sup> Diskurs är ett begrepp som rör sig mellan olika discipliner och med det har dess betydelse formats och förändrats allt eftersom forskares olika behov och teoretiska inbäddning skiftat. Jag har främst inspirerats av hur diskursbegreppet använts i gränslandet mellan samhällsvetenskaplig och kulturvetenskaplig forskning. Jfr inledningen i Darlene M. Juschka (red.), *Feminism in the Study of*

texter) definieras i relation till detta som diskursiva aktörer i bemärkelsen att de ingår i sociala och historiska sammanhang och processer vilka konstrueras och konstrueras av mening, makt och materialitet.<sup>4</sup> Ett annat återkommande begrepp är ”berättande” vilket jag i likhet med ett antal andra feministiska forskare använder för att tala om både andras och min egen forskning som en berättandepraktik.<sup>5</sup> Jag talar även om det feministiska och andra skriver om samhället, framtidsvisioner och förändringsstrategier som ”berättelser”.

Under mina studier i genusvetenskap och feministisk teologi under slutet av 1990-talet och början av 2000-talet, stötte jag för första gången på uttryck för gudinnefeministisk diskurs. I den litteratur jag tog del av framstod ’gudinnefeminism’ ofta som något enhetligt och gudinnefeminister gjordes i många fall till ’de andra’.<sup>6</sup> Den som läst något om feminism tidigare har kanske stött på benämningar som ”livmoderfeminism” och ”särartsfeminism”.<sup>7</sup> Benämningarna användes mer frekvent under 1980- och 1990-talen, men florerar fortfarande. De handlar inte om någon kvalificerad indelning av feministiska riktningar. Snarare används de som utpekande av och kritik mot uppfattningar om kön som något enbart medfött och biologiskt eller gudomligt betingat, det vill säga tanken att kvinnor och män ursprungligen är olika och att de bör fortsätta att vara så. Till saken hör att det inte är många feministiska som passar in under denna beskrivning när de skärskådas. Feminism inkluderar vanligen en uppfattning som ger betydelse åt historiska, kulturella och sociala konstruktioner av kön kopplat till ett maktperspektiv där man ifrågasätter att

---

*Religion* (2001) 2, Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism* (1993) och Mieke Bals kulturanalytiska utveckling av narativitet/berättelser som både ideologiskt och materiellt producerande och produkter av vad som kan liknas med diskursiva processer av meningsskapande i Bal, *On Meaning-Making* (1994) och Bal, *Narratology* (1997). Jag ser emellertid feministisk posthumanistisk utveckling av diskursteorin som betydelsefull för min förståelse av det materiella i olika former, som diskursiv aktör. Se särskilt Karen Barad, ”Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter” (2003). För en introduktion till det posthumanistiska forskningsfältet dit jag räknar Haraway, King och Barad med flera, se Cecilia Åsberg, Martin Hultman & Francis Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) och Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (2009).

<sup>4</sup> Detta textbegrepp lånar jag från Karen Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003).

<sup>5</sup> Uttrycket kommer från Donna Haraway som skriver om kunskapsproduktion som ”a story telling practice” i Haraway, ”Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” (1988). För verk där Haraways perspektiv används och nämns se t.ex. Nina Lykke, *Genusforskning* (2009), Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012), Katie King, *Networked Reenactments* (2011), Clare Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005), Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008), Reidi Koobak, *Whirling Stories* (2013) och Anna Lundberg, *Allt annat än allvar* (2008). De vetenskapsteoretiska implikationerna av att välja att tala om kunskapsproduktion genom forskning som berättelsepraktik beskrivs i kapitel 2.

<sup>6</sup> Se t.ex. Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991). Ett tydliggörande av hur denna ”andraifiering” sett ut i USA under 1980- och 1990-talet görs av Noël Sturgeon, Se särskilt Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 170-171. Där beskriver hon hur ”gudinnefeminism” diskuteras under benämningen ”kulturfeminism”, vilket hon visar är en typologiseringsterm avsedd att skilja ut och avvisa så kallad ”essentialistisk feminism” samt att förespråka ”socialkonstruktivistisk feminism”. Jag återkommer till detta i kapitel 1.3.

<sup>7</sup> Dessa typologiseringsstermer har i en svensk kontext fyllt en liknande funktion och även använts i tal om ”essentialism”. Jfr Claudia Lindén, *Om Kärlek* (2002) 356.

könen ges olika rättigheter, möjligheter och friheter.<sup>8</sup> Dessutom inkluderar feminism också generellt en vilja att förändra det rådande förhållandet mellan könen i samhället.<sup>9</sup> Livmoderfeminism och särartsfeminism är därmed oanvändbara begrepp för typologisering och används heller inte som sådana i akademisk bemärkelse.<sup>10</sup> Problemen som åsyftas i diskussioner om särartsfeminism är en del av den stora och fortgående feministiska diskussionen om ”skillnad”, eller vad man med feministiska filosofen Rosi Braidottis ord lägger in i berättelser om skillnader mellan kvinnor och män, skillnader inom gruppen kvinnor och skillnader inom varje individ.<sup>11</sup> Jag återkommer längre fram i kapitlet till detta sätt att definiera skillnad och till de svårigheter som historiografiska genusforskare som Clare Hemmings påvisat omgärdar feministiskt historieberättande, svårigheter som för den delen kommer med alla ambitioner att konstruera en icke-exkluderande och icke-normativ berättelse om ett kulturellt fenomenets konstituering över tid och rum.<sup>12</sup>

Forskningslitteraturens berättelser om ’gudinnefeminism’ och de berättelser jag efter hand fick del av i mötet med gudinnefeminister i min vardag,

---

<sup>8</sup> Begreppet ”kön” används i avhandlingen synonymt med ”genus”. På svenska fungerar detta enligt min mening bra, eftersom vår vardagsanvändning av begreppet kön alltid inbegripit både sociala och biologiska aspekter av kön. Dessutom finns det problem med begreppet genus, som att det implicit antyder att biologiskt ”kön” och socialt och kulturellt ”genus” kan skiljas åt på ett distinkt sätt. Se även Lykke, *Genusforskning* (2009) 52-55 och Karin Widerberg ”Translating Gender” (1998) 133-139. Jag använder dock termen genus i talet om forskningsfältet: Genusvetenskap, genusforskning och genusteorier eftersom det är en vidare benämning än könsteori när det behandlar såväl könsteori som sexualitetsteori och i olika mån sammanlänkade förtryckande maktstrukturer i samhället vilka kan kopplas till kön, men som samverkar med olika andra kategorier som sexualitet, klass/ekonomisk position, etnicitet och religion.

<sup>9</sup> Feminism används här som samlingsnamn för politisk teori och praktik, vilken som minsta gemensamma nämnare syftar till att synliggöra förhållandet att kvinnor generellt underordnas män, och som utgår från en önskan att förändra detta förhållande. Jfr Lena Gemzöe, *Feminism* (2002) 13 och Alice M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 5-6. Jag har emellertid inte för avsikt att slå fast en viss definition av vad feminism är (till skillnad från vad det inte är) utan kommer att komma in på en rad olika sätt att förstå feminism och benämna olika feministiska positioner.

<sup>10</sup> Jfr Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005). Hon pekar i sin artikel på att vissa feministiska idéer tenderar att typologiseras och beskrivas i genusvetenskaplig undervisning och feministisk idéhistoria som ”underlägsna” andra idéer. Typologisering i sig bidrar enligt Hemmings också till problemet.

<sup>11</sup> En framställning av feministisk teori och behandlingen av skillnad som politiskt och teoretiskt problem som jag funnit belysande finns i Chris Weedons *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999). Braidottis skillnadsbegrepp beskrivs bland annat i *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 150-160. Se även t.ex. Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 85-90 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 82-92.

<sup>12</sup> Historiografi innebär övergripande i min användning ett kritiskt reflekterande sätt att som forskare både skriva historia och ifrågasätta hur historia skrivs. Hemmings beskriver det kort och gott som historieteori. Se Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 118. Feministisk historiografi fokuserar olika genusrelevanta aspekter av historieskrivning, som till exempel hur kvinnors historia berättas, hur feminismens historia berättas eller hur kvinnors litteraturhistoria berättas. Jfr Maria M. Berglund, *Värv och verk* (2013). Detta kombineras ofta med en genealogisk metod. Jfr King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994), Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005), Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) och Koobak, *Whirling Stories* (2013). Feministisk historiografi som vetenskaplig ansats omfattar den poststrukturalistiska kritik som bland andra King och Hemmings uttrycker, vilken rör hur historieskrivning tenderar att konstruera och upprätthålla vissa sammanhållna historiska berättelser och likaså dess diskursiva subjekt. Rötterna till feministisk historiografi och genealogi finns enligt bland andra Lykke hos Michel Foucault. Se Lykke, *Genusforskning* (2009) 221.

har visat sig vara ganska olika.<sup>13</sup> Istället för individualistiskt navelskåderi och en romantisering av ”det kvinnliga” såsom några av de mest stereotypa beskrivningar av gudinnefeminism gett vid handen, fann jag uttryck för politisk aktivism och en strävan för ”det gemensammas bästa” stå i fokus.<sup>14</sup> Där fanns även vissa kvalificerade resonemang rörande genusvetenskapligt relevanta fenomen som kön, sexualitet och normativitet. Betoningen av vad som är det viktiga verkade också variera en hel del mellan olika gudinnefeminister. När jag sedan sökte efter forskning om gudinnefeministisk diskurs fann jag att det i flera fall var en normativ kritisk akademisk förståelse som traderades. Jag fann även att gudinnefeministisk diskurs var, och är, ett relativt lite beforskat område. Någonstans där föddes de frågor som analyseras i denna avhandling, men också en övergripande ambition att bidra till en annan, mer reflekterande berättelse om gudinnefeministisk diskurs. Donna Haraways begrepp situering är ett sätt att tala om vilka sociala, historiska och materiella aspekter som spelar roll för den kunskap som kan genereras i en viss diskursiv praktik.<sup>15</sup> Det finns således olika sätt att situera, det vill säga att tolka/se på och kontextualisera/placera in, ett visst kunskapssubjekt i tid och rum. (Re)situering betyder i avhandlingen både att omtolka och att (åter)placera/placera om, i detta fall subjektet ’gudinnefeminism’ och det gudinnefeministiska berättandet hos Monica Sjöö och Starhawk i förhållande till andra feministiska subjekt inom feministisk historieskrivning.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Framför allt har jag mött gudinneidentifierade feminister genom en ideell förening vid namn Centrum för schamanskt utforskande, med säte i Älvsjöhyttan i Värmland. Se Pia Skoglund, *Schamanskt arbete* (2008) och <http://schamancentrum.se/>.

<sup>14</sup> Jag tar upp denna kritik (där individualistiskt navelskåderi och en romantisering av ”det kvinnliga” varit punkter som tagits upp) i kapitel 1.4.

<sup>15</sup> Jfr Haraway, ”Situated Knowledges” (1988) 595. (”Situated knowledges är även publicerad i Haraways *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 183-201). ”Situera” är en översättning av engelskans ”situated” och i sin engelska form är det ett begrepp som används i Haraways diskussion om problemen med att se på vetenskap som skapad utifrån en positivistisk ”gudsblick” från ovan. Lykke skriver att med en ”oöversättbar ordlek över de engelska begreppen ’site’ (plats, lokalitet) och ’sight’ (syn, optik)/.../ poängterar hon [Haraway] att vi måste reflektera över vår ’siting’ (lokalisering) och ’sighting’ (det sätt varpå vår syn och optik är utformad i såväl teknologisk som ideologisk och kroppslig-biologisk bemärkelse”. Lykke, *Genusforskning* (2009) 21-22. Haraway formulerar ett kroppsmaterialistiskt feministiskt alternativ till könkonstruktivism i dialog med en feministisk kritik av naturvetenskapen som den framförs av bland annat Susan Harding. Hon gör det även med delaktighet i det internationella och tvärvetenskapliga forskningsfält som kallas Science and Technology Studies (STS), där bland andra Bruno Latour också brukar nämnas för att han är en av dem som vidareutvecklat aktör-nätverks-teori (Michel Callon och John Law är andra) vilken satt fokus på samspelet mellan mänskliga och icke-mänskliga aktörer i socio-tekniska fenomen. Haraway tar även in postkoloniala och antirasistiska teorier i sin kroppsmaterialistiska begreppsapparat. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 96-98 och Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 47-52.

<sup>16</sup> Begreppet subjekt omfattar här ”studieobjekten” i en text eller i en diskurs, tolkade som knutpunkter i ett nätverk av sociala och textuella relationer. Ett subjekt kan i min användning inte antas ha en fixerad, universell betydelse. Dess betydelse konstrueras på varierande sätt, specifika för ett visst sammanhang och vid en given tidpunkt. Jfr Bal, ”Vitsen med narratologi” (1993).

## *Avhandlingens syfte och övergripande problem*

Avhandlingen syftar till att genomföra en historiografisk (re)situering av två specifika gudinneidentifierade feministers politiska och religiösa berättelser i relation till skillnads- och ekofeministiska positioner från 1960- till 2000-talet. Utifrån de analyser som genomförs i avhandlingen vill jag bidra till en berättelse där det diskursiva subjektet 'gudinnefeminism' destabiliseras. Som framgått i det föregående är de två gudinnefeminister som avses Monica Sjöo och Starhawk. Förutom det historiografiska syftet vill jag att avhandlingen utifrån ett genus- och narrativitetsteoretiskt perspektiv ska fördjupa kunskapen om dessa specifika gudinnefeminister och den religiösa och politiska diskurs de medverkar i att skapa. Dessutom avser jag att avhandlingen ska fungera som inlägg i en diskussion om affiniteter mellan gudinneidentifierade feministers berättelser och 2000-talets ekofeministers nymaterialistiska/posthumanistiska berättelser.<sup>17</sup> Som en del av slutdiskussionen vill jag slutligen lyfta några frågor som aktualiseras om man vill att gudinnefeministisk diskurs skall fungera som del av ett samtida feministiskt och miljöpolitiskt samtal.

Härnäst i detta kapitel följer en berättelse om ett antal av gudinneidentifierade feministers politiska och religiösa "berättelser om världen" ser ut mer generellt. Därefter får läsaren möta Monica Sjöo och Starhawk i min biografiska berättelse om dem i relation till de plats- och tidsbundna sociala sammanhang de varit del av. Efter mötet med Sjöo och Starhawk kommer jag till ett avsnitt om feministisk teorihistorisk beskrivning. Där omförhandlas vad som kan beskrivas som en generell västerländsk feministisk teorihistoria och hur 'gudinnefeminism' skrivits fram i relation till denna. Detta är det första steget i min (re)situering och den sker genom att jag fokuserar såväl länkar som brott och överlappningar mellan olika skillnadsfeministiska och ekofeministiska positioner. En mer översiktlig summering av tidigare forskningsberättelser om gudinnefeministiska diskurser följer efter det, och därpå preciserar jag de frågor som avhandlas i de narrativitets- och subjektsoorienterade analyserna av Sjöos och Starhawks berättande. Slutligen, som inledningskapitlets sista del, finner läsaren en disposition över avhandlingens huvudsakliga delar.

---

<sup>17</sup> "Affiniteter" är en översättning från engelskans "affinities" och det är ett begrepp som påkallar uppmärksamheten av relationer, associationer, attraktion och släktskap. Åsberg m. fl. beskriver det som "[e]n form av släktskap som inte är genetisk till sin natur, ett nära förhållande av ömsesidig påverkan". (Åsberg, Hultman, Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter*. (2012) 42. Jfr s. 201). Affinitet används emellertid i förbigående även i Haraways "A Cyborg Manifesto: Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century" i ett sammanhang där hon avvisar att det skulle behövas en "stabil essentialistisk identitet" att bygga feministiska samarbeten på och att feministerna istället borde överväga att bygga dessa baserade på "affinity". Se Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 155 och 245. I de exempel Haraway ger betyder affinitet snarast en temporärt konstruerad intressegemenskap. Jag återkommer till "nymaterialism" och "posthumanism" i kapitel 2.



## 1.1 Gudinnerörelsens sammanhang och centrala berättelser

Gudinnerörelsen, eller häx- och gudinnerörelsen som den också kallas, har haft störst utbredning i Nordamerika, Storbritannien och Tyskland.<sup>18</sup> Som jag visat i exemplet i prologen finns det personer kopplade till gudinnerörelsen som är aktiva även i Sverige.<sup>19</sup> En ökad användning av sociala medier har bidragit till att gudinnefeministiska grupperingar blivit mer synliga och därmed lättare att komma i kontakt med. Forskning om nyreligiositet har visat att gudinnerörelsen, liksom många andra sociala och religiösa fenomen är svåravgränsade och föränderliga.<sup>20</sup> Min historiografiska ansats innebär en kritisk reflektion kring hur historia skrivs.<sup>21</sup> Feministisk historiografi som vetenskaplig ansats, så som jag använder denna, omfattar den poststrukturalistiska kritik som bland andra Hemmings uttrycker rörande hur historieskrivning – när den utförs enligt vissa mönster som en tidslinje och med vissa metaforer och typologiseringar – tenderar att konstruera och upprätthålla vissa sammanhållna, värderande historiska berättelser och diskursiva subjekt.<sup>22</sup> Rötterna till feministisk historiografi och genealogi återfinns hos Michel Foucault.<sup>23</sup> Att skriva om 'gudinnefeminism' som ett subjekt och som del av *ett* större religiöst och politiskt sammanhang är med hänsyn till historiografisk kritik en besvärlig

---

<sup>18</sup> Ang att definiera gudinnerörelsen som egen rörelse med vissa centrala karaktäristiska drag se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 23-26 och Åsa Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 84-85. För användning av begreppet *häx- och gudinnerörelse* jfr Petra Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 37-40. Det finns viss gudinnerreligiös praktik även i andra delar av världen, men det är mest ett västerländskt fenomen. Någon sammanställning som ger överblick är inte gjord men det börjar komma allt mer platspecifikt forskning på området. Trulsson, som presenterar gudinnerörelsen i Storbritannien i sin avhandling, studerar till exempel även en gudinne-workshop i Italien. Se Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 85, 142, 213-283. Paganism i dagens Östeuropa behandlas i Kaarina Aitamurto & Scott Simpson (red.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (2013). Lynn Hume och Kathleen McPhillips är redaktörer för en antologi om gudinnerreligiositet i Australien. Se Hume & McPhillips (red.) *Popular Spiritualities* (2006).

<sup>19</sup> Religionspsykologen Junus har i sin avhandling även visat på sammanhang som betydelsefulla för gudinnefeministisk diskurs i Sverige under 1980- och 1990-talet. Se Junus, *Den levande gudinnan* (1995).

<sup>20</sup> Se t.ex. Helen A. Berger, "Witchcraft and Neopaganism" i *Witchcraft and Magic* (2005) 29 och Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010). Angående min förståelse av begreppet "sociala rörelser" har jag liksom Hallgren i sin avhandling *När lesbiska blev kvinnor* funnit att Drude Dahlerups definition av sociala rörelser är användbar här. Hallgren har översatt Dahlerups danska originalformulering till att sociala rörelser innebär "medvetna kollektiva aktiviteter som innanför en gemensam ideologisk ram och med ett minimum av organisering, syftar till att skapa samhällsförändring". Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 23. Jfr Drude Dahlerup, *Rødstrumpe* (1998) 49.

<sup>21</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 118.

<sup>22</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och Hemmings, *Why Stories Matter* (2011). Jfr King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994).

<sup>23</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 61. Lykke beskriver genealogisk metod för teoriehistoriskt skrivande som att man i en bakåtblickande rörelse konstruerar en sorts stamtavla för nutida teori, det vill säga en berättelse som med fokus på såväl diskontinuiteter (brott) och skillnader som på likheter och kontinuitet (länkar) svarar på frågan om vilka spridda tankegångar vi idag kan se har vävts samman till den idag betydelsefulla teorin som valts som utgångspunkt. Se Lykke, *Genusforskning* (2009) 221. Genealogi var den metod som Foucault använde i till exempel *Vansinnets historia under den klassiska epoken* (2010[1961]) och *Sexualitetens historia del I-III*, i översättning till svenska av Britta Gröndahl (1980-1987 [1976-1984]). Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 61.

uppgift. Likväl behöver det göras utifrån min ambition att länka ideologiska aspekter av gudinnefeministisk diskurs till de olika sammanhang de är en del av.

Även om jag återkommande använder begreppet ”rörelse” är det alltså viktigt att ha i åtanke att det i praktiken handlar om en blandning av löst sammanhållna individer och i varierande grad organiserade grupper.<sup>24</sup> Någon tillförlitlig statistik när det gäller antalet gudinnefeminister finns inte att tillgå ens när det gäller Nordamerika och Europa där det ändå varit ett känt och undersökt fenomen under längst tid.<sup>25</sup> Det kan dock konstateras att gudinnerörelsen, som detta sammanhang kallats, har bedömts vara en av de större och mest växande formerna av nya religiösa rörelser i Amerika, Europa och Australasien enligt religionsvetenskaplig forskning på området.<sup>26</sup> Rörelsen omfattar, trots att ett övervägande antal av dess aktörer är vita västerländska kvinnor, sammantaget en blandning av personer från olika sociala grupper och med olika etnisk härkomst.<sup>27</sup> Inte alla aktörer inom gudinnerörelsen kallar sig feminister, och även om många gör det varierar distinktionen av vad detta innebär.<sup>28</sup> Jag återkommer i nästa kapitel till frågan om vilka feministiska positioner som tillskrivits gudinnefeminister i tidigare berättelser om feministisk teoriehistoria. Utöver sociala och ekonomiska politiska mål och strävan efter materiell och juridisk samhällsförändring, är det ett signifikant drag i den gudinnefeministiska diskursiva praktiken att den omfattar även gudinnereligiösa riter och uttryck för en förhoppning om ett samhälle där kvinnor och män återskapat den relation till naturen och gudinnan som en gång varit självklar.<sup>29</sup> Gudinnerörelsen kan därmed beskrivas som både politisk och religiös.<sup>30</sup> Många av dess anhängare kan också, liksom Viktoria i avhandlingens prolog, beskrivas som gudinneidentifierade feminister utifrån både sina politiska och religiösa övertygelser.

---

<sup>24</sup> Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 84, Helen A. Berger, Evan A. Leach & Leigh S. Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census* (2003) och Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 4-6.

<sup>25</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 15.

<sup>26</sup> Berger, Leach & Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census* (2003), Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel (red.), *Nature Religion Today* (1998) och Hume & McPhillips (red.) *Popular Spiritualities* (2006). Jfr även Melissa Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 15.

<sup>27</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 20-26. Se även Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 18-20.

<sup>28</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 21-22, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 15-16 och 24-25 samt Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 185-191.

<sup>29</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 120-123 och 128. Jfr även Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 172.

<sup>30</sup> Jfr Rosemary Radford Ruether, "Ecofeminist Theologies and Ethics: A Post-Christian Movement?" i *Post-Christian feminisms* (2008) 39-52, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 115 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 23.

### *Gudinnerörelsens berättelser om världen och dess invånare*

De idéhistoriska rötterna till dagens gudinnefeministiska diskurs, det vill säga både de sociala praktiker och det idéinnehåll som är gudinnerörelsen, går att härleda till upplysningstiden och romantiken. De har sin grund dels i de liberala frihetsrörelser som uppkom i Europa under 1700-talet och som byggde på idéer om allas lika värde, och dels i 1800-talets europeiska spiritualistiska rörelser med influenser bland annat från indiska religioner.<sup>31</sup> Trots det är det med 1960- och 1970-talens kvinno-, antiimperialist-, freds- och miljörörelser som gudinnefeministisk diskurs tydligast grundläggs i sin nuvarande form.<sup>32</sup> Gudinnerörelsen uppstod som en integrerad del av dessa sociala rörelser i Nordamerika och västra Europa.<sup>33</sup> Genom de gudinnefeminister som ger uttryck för socialistiskt anarkistiska politiska mål och direktdemokratiska metoder kan gudinnerörelsen även betraktas som del av den alternativa vänsterrörelsen.<sup>34</sup>

”Gudinna” är ett begrepp som används med mycket varierad betydelse inom gudinnerörelsen. Enligt religionsforskaren Melissa Raphael var kvinnor inom 1970-talets kvinnorörelse mest intresserade av hur talet om och tron på ’gudinnan’ kunde ha psykologiska effekter och gynna kvinnors emancipation, vilket också är fallet för flertalet gudinnefeminister idag.<sup>35</sup> ’Gudinnan’ förstås av dem i vissa fall som metafor för det transformerade feministiska djup-jaget som anses stå i kontakt med allt levande eller utgöra en symbol för kollektiv och individuell kvinnokraft, vilken i sig ses som del av naturens livgivande krafter.<sup>36</sup> Först senare växte intresset för att reflektera kring gudinnans metafysiska och teologiska betydelse. Gudinnefeministers reflektioner om gudinnan kallas med en religionsvetenskaplig term för tealogi. Termen tealogi myntades av Naomi Goldenberg som uttryck för talet om tea (gudinna) istället för talet om teo (gud). Raphael förtydligar: ”thealogy - here understood to be not just a general discourse on the goddesses of the world’s religions, but as a contemporary

---

<sup>31</sup> Den esoteriska idétraditionen, där spiritualismen var en viktig del, och de kopplingar som finns där till exempel till wicca och gudinnerörelsen har undersökts av Hugu B. Urban. Se hans *Magia Sexualis* (2006). Angående teosoferna och relationen mellan europeisk och indisk spiritualism och dess historia se t.ex. Per-Olov Fjällsby, *Indien som utopi och verklighet* (2012).

<sup>32</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 14-15.

<sup>33</sup> Margot Adler, *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]), Alice Echols, *Daring to Be Bad* (1989), Carolyn Merchant, *Radical ecology* (1992) 191, Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993), Junus, *Den levande gudinnan* (1995), Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) och Wendy Griffin, ”Webs of Women: Feminist Spiritualities” i *Witchcraft and Magic* (2005) 55-80.

<sup>34</sup> När Merchant beskriver gudinnefeminism och dess politiska strategier påpekar även hon att många använder direktdemokratiska metoder. Se Merchant, *Radical Ecology* (1992) 191. I Jone Salomonsens *Enchanted Feminism* (2002) beskrivs ”socialistiska anarkister” på s. 36 som några av dem som var med och startade Reclaimingkollektivet.

<sup>35</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 53-54 och 62-63. Jfr även Junus, *Den levande gudinnan* (1995).

<sup>36</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 56 och 62-63.

feminist discourse on the divine, here identified as ‘the Goddess’.<sup>37</sup> Jag använder här, varvat med teologi, begreppet ”gudinnediskurs” när jag talar om teologins kunskapssubjekt. Det förstår jag som ”berättelser om gudinnan” i en mer vardaglig och mindre systematisk bemärkelse. De flesta gudinnefeminister avhåller sig medvetet från att på akademiska villkor systematisera sina idéer om gudinnan eftersom de inte vill att teologi ska bli ännu ett tanke-system som tävlar om att presentera ”sanningen”. Enskilda gudinnefeminister insisterar generellt inte heller på att deras eget perspektiv är den enda sanningen. Varje person antas finna gudinnan genom egen erfarenhet med det enda kriteriet att det fungerar för henne, och det är vanligare att gudinnefeminister talar i termer av upplevelse av gudinnan än att de talar i termer av att tro på gudinnan.<sup>38</sup> Reid-Bowen beskriver också gudinnefeminister som särskilt intresserade av att återfinna en upplevelse av att vara del av naturen.<sup>39</sup>

Carol P. Christ skriver i artikeln ”Why Women Need the Goddess” att det inte är nödvändigt att på ett precist sätt bestämma vad som är gudinnans natur, utan att gudinnan ska förstås som en förenande symbol för kvinnlig kraft som legitim, välgörande och oberoende.<sup>40</sup> Betoningen varierar dock fortfarande idag mellan å ena sidan dem som har en icke-realistisk hållning och betonar den psykiska, politiska och metaforiska betydelsen hos gudinnan och å andra sidan dem som, med vad som kan kallas teologisk realism, betonar betydelsen av ’gudinnan’ som verklig ontologisk entitet; en verklig gudom existerande separat från dem som tillber och tilltalar ”henne”.<sup>41</sup> Denna metafysiska uppfattning delas både av många gudinnefeminister och av många inom andra paganska grupper i världen.<sup>42</sup> Teologisk diskurs uttrycker dessutom ofta en förkärlek för ett inkluderande, ambivalent både-och-perspektiv, varför både en icke-realistisk och en realistisk hållning kan urskiljas hos en och samma gudinnefeminist.<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 9. Se även Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods* (1979) 96, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 54. Termen teologi är inte känd av många utanför feministiska teologiska sammanhang och även där blir den ofta felaktigt uppfattad som, eller sammanblandad med, teologi. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 5. Här i Sverige finns som jag återkommer till, en politiskt och religiös obunden förening som heter just Tealogerna.

<sup>38</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 55 och Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 139-141.

<sup>39</sup> Han skriver även i ett annat stycke om gudinnefeminister att: “they are concerned with developing an expanded understanding of their position within the complex webwork of ecological relationships that constitutes the Goddess as nature.” Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 116-117.

<sup>40</sup> Carol P. Christ, “Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections” (1982). Artikeln tas upp i Raphaels *Thealogy and Embodiment* (1996) 55. Jfr även Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 165 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 16.

<sup>41</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 55-56 och 62-63, Reid-Bowen påvisar att vissa gudinnefeminister, såsom Nelle Morton, Barbara Walker och Mary Daly fokuserar nästan enbart på gudinnan som metafor. Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 36-37.

<sup>42</sup> Hos såväl Asphodel Long som hos Sjöo, Starhawk och Christ finns enligt Reid-Bowen uttryck för en metafysisk uppfattning om ’gudinnan’. Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 36-37. Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 55.

<sup>43</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 55 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 43-45. Att gestalta symboler för ’gudinnan’, talet om gudinnebilden som feministiskt emanciperande och om

”[F]or most Goddess feminists, nature taken as whole is theologically conceived as *a single female deity*: The Great Goddess, Mother Goddess or Great Cosmic Mother” skriver religionsfilosofen Paul Reid-Bowen.<sup>44</sup> Både monoteistiska och polyteistiska beskrivningar av Gudinnan används emellertid av gudindefeminister.<sup>45</sup> Hos vissa syns uttryck för båda delar och hos andra en mer renodlat polyteistisk uppfattning.<sup>46</sup> Den feministiska tolkningen skiljer ut gudindefeministers sätt att förstå ’gudinnor’ från hur dessa traditionellt uppfattats i de kontexter där de har sitt ursprung.<sup>47</sup> Oavsett om gudinneberättelsen är mono- eller polyteistisk är grunden emellertid ofta uppfattningen att det inte existerar någon åtskillnad eller asymmetrisk maktrelation mellan gudinna och människa.<sup>48</sup> Gudinnan beskrivs vidare av gudindefeminister generellt som immanent i biosfären – i allt levande, något som brukar förknippas med en panteistisk världsbild. Reid-Bowen och Christ preciserar denna definition genom att istället beskriva gudindefeministers gudsbegrepp som pan-en-teistiskt.<sup>49</sup> Det som avvisas är att ’gudinnan’ är transcendent, det vill säga skild från världen. Denna typ av modifierad immanens innebär att gudinnan finns i världen, både inom och utom oss som människor. Gudinnan beskrivs därmed som möjligt att stå i relation till, liksom människan med sitt medvetande kan ha en slags relation till vissa fysiska och psykiska delar av sig själv.<sup>50</sup> I berättelser där jorden och kvinnokroppen med dess biologiska och kulturella processer beskrivs som att de både representerar och *är* ’gudinnan’ samtidigt, finns grunden till gudindefeministers unika sätt att göra kvinnokroppen till en helig, kraftfull och politisk arena.<sup>51</sup> Reid-Bowen skriver:

---

kvinnor eller om naturen som representationer av ’gudinnan’ är olika sätt att uttrycka sig som kan tolkas icke-realistiskt. Talet om att ”jag är gudinnan”, att tillbe en viss konkret ’gudinna’ eller idén att ”gudinnan finns i allt levande” är uttryck för en realistisk eller metafysisk gudinediskurs.

<sup>44</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 61. Gudindefeminister som intresserar sig för att återfinna spår efter en religion där gudinnan var central skriver enligt Raphael ofta om henne som ’gudinnan’ i singular. Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 68. Bland dessa, där Merlin Stone är en av de mer kända, uppfattas ibland alla tidigare kvinnliga gudomar som namn för denna enda ’gudinna’. Se Stone, *When God Was a Woman*. (1978).

<sup>45</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 59-60. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 3 och 25.

<sup>46</sup> Bruket av flera modeller för att tala om gudinnan (som både en och många till exempel) måste inte ses som inkonsekvent eller självmotsägande och framför allt hanteras det utan att det ses som problematiskt av gudindefeminister själva. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 57-59.

<sup>47</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 135. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 60.

<sup>48</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 60.

<sup>49</sup> Skillnaden mellan *panteism* och *pan-en-teism*, såsom Reid-Bowen men framför allt Christ definierar detta, handlar återigen om att gudindefeminister intar ett både-och-perspektiv. De beskriver det första som att gudinnan är världen, och det andra som att gudinnan även är i världen. Istället för att tala om enbart immanens är det därför mer riktigt att tala om att gudindefeminism omfattar vissa former av transcendens men att gudinnan förstås som bortom mänsklig förmåga att till fullo känna eller beskriva. Reid-Bowen, *Goddess as Nature*. (2007) 3, 70, 72 och 112, Christ, *She Who Changes* (2003). Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 62-63 och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 52 och 55.

<sup>50</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 72. Jfr Christ, *She Who Changes* (2003).

<sup>51</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 52, 55 och 82.

The world is, for Goddess feminists; an intimately inter-connected place that is shaped by processes that are impossible to predict beyond anything but the short term. Moreover, it is a truism for Goddess feminism that "the personal is political, is spiritual" precisely because everything within nature is metaphysically understood to be connected to everything.<sup>52</sup>

Det är således i uppfattningen om allt liv som sammanlänkat (människor, olika livsformer, jorden och naturens cykler) som gudinnefeminister tar sin utgångspunkt när de handlar moraliskt och politiskt.<sup>53</sup> Inom gudinnefeministisk diskurs, liksom i andra ekofeministiska och "miljöinriktade" diskurser, används organiska processer i naturen som modell för att förstå inte bara hur samhället är uppbyggt, utan även hur politisk förändring kan gå till.<sup>54</sup> Metaforen "livets väv", liksom influenser av Gaia-teori och ekologisk forskning när det gäller naturens "ontologiska egenskaper", kan också ses som viktiga utgångspunkter för hur gudinnefeminister uppfattar samhällsförändring och hur samhället bör fungera i framtiden.<sup>55</sup> Framför allt gäller idéer om fungerande, icke-hierarkiska, post-patriarkala organisationer och praktiker.

De tre huvudsakliga sätten att tala om 'gudinnan' i gudinnefeministers berättelser kan sammanfattas i subjekten 'gudinnan som Naturen', 'gudinnan som Hon', och 'den Trefaldiga gudinnan'.<sup>56</sup> För att förstå grunden för 'gudinnan som Naturen' framhåller Raphael och Reid-Bowen inspiration från Gaia-teori och ekologisk forskning. Processfilosofi har också influerat och i vissa fall även utvecklats av gudinnefeminister.<sup>57</sup> Christ och Charlene Spretnak är två av dessa.<sup>58</sup> Särskilt de studier som utgår från hypotesen om kaos och komplexitet som verklighetens grundförhållande är, enligt Raphael och Reid

---

<sup>52</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 171.

<sup>53</sup> Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 98-99. Detta har även framhållits i Christ's *Rebirth of the Goddess* (1997) 156.

<sup>54</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 129 och 226.

<sup>55</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 80, 105, 113 och 115.

<sup>56</sup> Dessa benämningar är delvis lånade från tidigare forskning och delvis mina egna.

<sup>57</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 220-221. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107. Gaia-teorin härrör från en hypotes framtagen av kemisten James Lovelock under 1960-talet. Han föreslog att ett komplext och organiserat livsuppehållande system som jorden kan förstås som en superorganism. De otaliga livsformer som existerar på jorden kan enligt Lovelock förstås som sinsemellan samverkande och sammanlänkade med den miljö där de finns, på ett sätt som innebär att jorden som helhet (Gaia) är ett enhetligt självorganiserande och självreglerande system. Lynn Margulis utvecklade detta till en Gaia-teori, och trots att dessa första hypoteser i sig inte var avsedda att implicera en religiös betydelse, har de för ett flertal gudinnefeminister utgjort en tydlig utgångspunkt i hur jorden beskrivs som gudinnan. Margulis och Elisabeth Sahtouris har enligt Reid-Bowen utvecklat Gaia-teorin och inspirerat gudinnefeminister. Reid-Bowen tar upp Charlene Spretnak, Starhawk, Christ och Sjö som exempel. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107 och 113. Ekoteologi kallas den riktning inom kristen teologi där reflektioner görs med utgångspunkt i till exempel Gaia-teori.

<sup>58</sup> Christ, *She Who Changes* (2003) och Spretnak, *The Resurgence of the Real* (1999) och *Relational Reality* (2011). Ekologi står för studiet av interaktionen och relationen mellan organismer i deras hemmiljö eller ekosystem.

Bowen, viktiga för gudinnefeministers berättelser om 'gudinnan som naturen'.<sup>59</sup> De inom ekologin centrala begreppen "gemenskap" och "nätverk" ges också stor betydelse.<sup>60</sup>

Jorden beskrivs av vissa gudinnefeminister som "kvinnlig" – och omvänt ses kvinnokroppen som att den med sina biologiska och kulturella processer symboliserar eller "är" 'gudinnan'. Utifrån detta förklaras exempel på kvinnors emancipation och kraft i ett samhälle som uttryck för 'gudinnans' välmående.<sup>61</sup> Att 'gudinnan som Hon' beskrivs som "kvinnlig" betyder emellertid enligt Raphael inte att hon är "som kvinnor" eller att hon karaktäriseras av det som idag ofta på stereotypa sätt förknippas med "kvinnlighet".<sup>62</sup> Raphael skriver också att subjektet 'gudinna' i många fall är omöjligt att skilja från subjektet 'moder' så som det används i talet om kosmiska skapelseprocesser av gudinnefeminister.<sup>63</sup> Gudinnefeministers formuleringar och omtolkningar av 'gudinnan som Hon' görs i relation till framför allt 'kropp', 'reproduktion' och 'sexualitet'.<sup>64</sup> Gudinnefeminister lägger till exempel stor emphasis på 'livmodern' som symbol för "skapelse".<sup>65</sup> Att fokusera på "det kvinnliga" kan inom gudinnefeminismen framför allt tolkas som en strävan efter att uppvärdera statusen för "kvinnlighet", för "omsorgsrealiterade praktiker" och för "förmågan att ge liv".<sup>66</sup>

Enligt Raphael är 'den Trefaldiga gudinnan' en bild av gudinnan som är typisk för feministiska häxor, men också vanlig inom gudinnefeminism som

---

<sup>59</sup> Kaos- och komplexitetsteorier kan beskrivas som teorier där man försöker klargöra den underliggande dynamiken hos förändring i komplexa system; system som existerar på gränsen till kaos. Det kan även beskrivas som studiet av det dynamiska samspelet mellan och inom system. Människan förstås här som endast ett av alla element i ett oändligt komplext nätverk av samverkande element. Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 245. Såväl Raphael som Reid-Bowen visar i sina studier att det som i kaos- och komplexitetsteorier föreslås vara signifikant för verkligheten har stora likheter med det som gudinnefeminister uppmärksammar och värderar hos verkligheten. Nämligen att den är relationell, det vill säga bestående av sammanhängande relationer i ständig förändring. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 4, 112, och 130-131 och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 245-255.

<sup>60</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 108-109.

<sup>61</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 52.

<sup>62</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 73.

<sup>63</sup> 'Jorden' artikuleras enligt Raphael av många gudinnefeminister som att den är "allas moder". Det görs i bemärkelsen att jorden beskrivs som den "mor" som gett och fortfarande ger alla människor förutsättningen att finnas till. Raphael skiljer med detta mellan att å ena sidan att se jorden som mor och å andra sidan att förstå jorden som att den är som en moder, det vill säga att använda en generell mall för vad det är att vara "som en mor" i beskrivningen av 'gudinnan'. Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 55-56. Radikalfeminister som Mary O'Brien och Adrienne Rich har båda skrivit om reproduktion på ett liknande sätt som religiösa feminister. Se O'Brien, *The Politics of Reproduction* (1981) och Rich, *Of Woman Born* (1986 [1976]). Jfr även Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 133. En diskussion om födande som metafor för skapelse och kreativitet förs även av religionsfilosofen Kirsten Grønlien Zetterqvists i avhandlingen *Att vara kroppssubjekt* (2002). Magdalena Raivio "Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?" (2007) för ett liknande resonemang med utgångspunkt i en tolkning av Sjöös målning "God Giving Birth".

<sup>64</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 152 och 154 samt Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 272-278.

<sup>65</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 94-95.

<sup>66</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 73.

helhet.<sup>67</sup> Reid-Bowen tolkar vidare 'den Trefaldiga gudinnan' som att: "the three aspects of the Goddess, Maiden - Mother - Crone, are theologically understood not only to be pre- and post-patriarchal models of female identity, but also a dynamic whole: three aspects of a unity."<sup>68</sup> De tre aspekterna jungfru, moder och vis kvinna/häxa knyts till månens faser och årstidernas växlingar, men kan också tolkas som idealtillstånd av kvinnolivets faser.<sup>69</sup> Hos till exempel Mary Daly tolkas "jungfru" som metafor för en självständig kvinna, oberoende av och definierad utan relation till en man.<sup>70</sup> "Modern" har som nämnts en stor betydelse, men ställs som likvärdig position gentemot de övriga två.<sup>71</sup> "Den visa kvinnan" kan slutligen även inkludera "häxan".<sup>72</sup> Gudinnefeminister har, som i benämningen av de gudinnor som representerar 'den Trefaldiga gudinnans' olika aspekter, använt kulturell mångfald som strategi. Detta har exempelvis skett genom att inkludera gudinnemyter och representationer av gudinnan från olika kulturer, eller när ursprungsfolk eller icke-västerländska etniska grupper används som inspirationskällor. I anslutning till detta har kritik mot kultur-essentialism och blindhet för etniska gruppers olika villkor bland gudinnefeminister förts fram. Vissa gudinnefeminister har som ett alternativ låtit sig inspireras av folkgrupper som funnits i Europa tidigare och det som uppfattas som deras förkristna gudinnetraditioner.<sup>73</sup>

Det finns emellertid även gudinnefeminister som ger uttryck för realism i talet om antropomorfa modeller av 'gudinnan', vilket avser 'gudinnor' med personligt agentskap och med förmågor som ofta kopplas till en person som medvetande, intelligens, etcetera.<sup>74</sup> Hon ('gudinnan') framställs i dessa fall som med en förmåga till "självhelande" och "återuppbyggande" men även som någon som, om hon förgiftas eller exploateras, kan bli sjuk eller till och med

<sup>67</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 56.

<sup>68</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 68. Hur just Sjö och Starhawk talar om 'den Trefaldiga gudinnan' tar han dock inte upp.

<sup>69</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 67-68 och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 75. I Deanna J. Conways bok *Maiden, Mother, Crone* (2004[1994]) finns en mer ingående beskrivning av de tre aspekterna av den trefaldiga gudinnan.

<sup>70</sup> Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]). Feministiska nytolkningar av "jungfrun", där betydelsen inte har med bevarad oskuld hos unga kvinnor att göra i traditionell mening, har gjorts även av kristna feministiska teologer. Framför allt inom feministisk mariologi, det feministiska teologiska område som behandlar berättelsen om Jesu moder Maria och liknande Mariaberättelser för att kritiskt och konstruktivt diskutera metaforer för kvinnlighet. Ang. mariologi se t.ex. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* (1998 [1983]), Elina Vuola, "Jungfru Maria och alla övriga kvinnor: Om möjligheterna av en feministisk befrielsemariologi" i *Vardagskulturens teologi* (1998) 45-81, Gemzöe, *Feminine Matters* (2000) och Cristina Grenholm, *Moderskap och kärlek* (2005).

<sup>71</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 67-68 och 70-71. Ingen aspekt överordnas enligt Raphael de andra och varje aspekt övergår i en annan i en spiralformad rörelse.

<sup>72</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 136. Daly är en av dem som liksom andra radikalfeminister under 1970-talet använt "Häxa" som politiskt utmanande metafor. Se t.ex. Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]) 90.

<sup>73</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 130. Det finns hos dessa en stor andel hänvisningar till "europeiska gudinnetraditioner" och ljushyade gudinnor, vilket i sin tur lett till anklagelser mot rasism och etnocentrism.

<sup>74</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 74-76. Sjö och Starhawk nämns här som exempel.



dö.<sup>75</sup> Även om 'gudinnan' ses som del av mänskligt liv framställs hon inte som att hon kan påverka detta på något avgörande sätt, vilket har varit föremål för diskussion.<sup>76</sup> Gudinnefeminister uttrycker sig i vissa fall som om människan kan påverka 'gudinnans' tillstånd, men samtidigt ses den påverkan som människors handlingar genererar som liten och lokal i proportion till de kosmologiska dimensionerna hos 'gudinnan'.<sup>77</sup>

Berättelser om 'gudinnan' inom gudinnerörelsen konstruerar trots en i vissa fall antropomorf och realistisk beskrivning av gudinnan, ingen "yttre metafysisk kraft" att hänföra sina handlingar till. Vissa skulle säga att det saknas en 'gud' eller 'gudinna' som dömer eller styr. 'Människan' tilldelas generellt sett heller inte någon särskild status eller position skild från 'naturen'.<sup>78</sup> Reid-Bowen påvisar dock att gudinnefeminister med sin uppfattning om 'gudinnan som Naturen' i likhet med buddhister, taoister och urbefolkningar kan basera etiska principer och levnadsregler på en metafysisk förståelse av världen utan att denna måste ses som personlig eller som en transcendent gudom.<sup>79</sup> Han beskriver vidare gudinnefeminister som moraliska realister, det vill säga att de antar att det finns en i objektiv mening rätt och fel handling.<sup>80</sup> Feministiska häxors princip, "gör vad du vill så länge det inte skadar någon", är ett exempel på en överenskommen moralisk princip som inkluderar mellanmänskligt handlande. Ett annat exempel är den bland wiccaner vanliga regeln om att det du gör som skadar någon kommer dig trefalt tillbaka.<sup>81</sup> Trots att "hållbarhet", "skillnad" och "organisation" är viktiga delar av hur gudinnefeminister formulerar en miljöpolitisk värdegrund, framhåller både Raphael och Reid-Bowen att "föränderlighet" är ett lika viktigt grundförhållande för världsbild och visioner inom gudinnerörelsen.<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 181.

<sup>76</sup> Mänskligheten beskrivs som en del av den levande organism som är Gudinnan. Inom processfilosofi används liknelsen hur en organism står i förbindelse med sina individuella celler som ett sätt att förklara hur (i detta fall) 'gudinnan' kan stå i relation till världen och samtidigt vara en del av den. Reid-Bowen menar att detta sätt att förstå gudinnan ger en förklaring till varför "hon" inte kan gripa in i världen. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 76. Reid-Bowen hänvisar här till Christ. *Rebirth of the Goddess* (1997) 105-103 men det processfilosofiska tänkandet är än mer utvecklat i hennes senare bok *She Who Changes* (2003).

<sup>77</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 122. Jag återkommer till detta när jag kommer till politiska mål och förändringsstrategier i gudinnefeministisk diskurs i kapitel 1.3.

<sup>78</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 100.

<sup>79</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 80, 164 och 166.

<sup>80</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 164-165.

<sup>81</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 113-114.

<sup>82</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 104. Jfr s. 113 och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 226.

### *Uttryck för gudinnerörelsen som samhällsproducent*<sup>83</sup>

Det skedde en hel del som kommit att vara viktiga för framväxten av gudinnerörelsen under 1970- och 1980-talen.<sup>84</sup> Den amerikanska tidskriften *WomanSpirit* gavs från och med 1974 ut av en grupp kvinnor som arbetade för feministiskt medvetandegörande. Ett antal av de böcker som senare blivit klassiker inom kvinnorörelsen publicerades också i Nordamerika 1979.<sup>85</sup> Gudinnerörelsen har från och med slutet av 1960-talet och fram till idag också givit upphov till ett flertal egna tidskrifter och organisationer. Bland annat bildades under 1970-talet organisationen The Re-formed Congregation of the Goddess av en grupp lesbiska häxor, varifrån The Women's Theological Institute senare utmynnade.<sup>86</sup> The Covenant of the Goddess kan också nämnas. 1980- och 1990-talen kom emellertid att bli den period, hittills sett, när gudinnerörelsen både var som mest aktiv och som mest omdebatterad. Detta syns inte minst i ett antal akademiska artiklar, monografier och antologier producerade av feminister vilka under dessa två decennier sett det som viktigt att ta upp 'gudinnefeminism' till kritisk diskussion.<sup>87</sup> Ett kritiskt samtal fördes där parallellt med det som publicerades i litteratur av gudinnefeministiska och andra religiösa ekofeministiska aktörer som inte haft något tydligt genomslag inom det akademiska feministiska sammanhanget.<sup>88</sup> Från 1980-talet och framåt organiserade Starhawk och andra inom wiccaorganisationen Reclaiming årligen ett antal så kallade "Witch Camps".<sup>89</sup> I Storbritannien arrangerades under den

---

<sup>83</sup> Begreppet samhällsproduktion återkommer jag till i kapitel 2, men kort menar det att understryka att mer än det som vanligtvis beskrivs som samhällsförändrande praktiker inkluderas. Det innebär att gudinnerörelsen förstås som delaktig i samhällsproduktion i stort både med sin mer traditionellt politiska praktik och i uppbyggande av olika organisationer, tidskrifter, etcetera, och deras specifika strategier med religiösa inslag.

<sup>84</sup> Jfr Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 3 och 8-11.

<sup>85</sup> Starhawks första bok *The Spiral Dance* (1979) och Margot Adlers *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]). gavs båda ut den 31 oktober 1979. Samma år publicerades även Goldenbergs *Changing of the Gods* (1979) med flera. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 35-36 och Griffin, "Webs of Women" (2005).

<sup>86</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 8-9.

<sup>87</sup> Hit räknas till exempel Victoria Davions artikel "Is Ecofeminism Feminist?" i *Ecological Feminism* (1994) 8-28, Karen Warrens "A Feminist Philosophical Perspective on Spiritual Ecofeminism" i *Ecofeminism and the Sacred* (1995) 119-132, Biehls monografi *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991), Haraways *Simians, Cyborgs and Women* (1991), Merchants *Radical Ecology* (1992), Val Plumwoods *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), Sturgeons *Ecofeminist Natures* (1997) och Chaia Hellers *Ecology of Everyday Life* (1999) samt antologier som Warren (red.), *Ecofeminism* (1997) och Linda Nicholson (red.) *The Second Wave* (1997).

<sup>88</sup> Hit hör bland andra artiklar om ekofeminism som Elisabeth Hermodssons "Vad är ekofeminism?" (1996), Dagny Kauls "Eco-news from across the world" i *Ecotheology* (1997) 100-108, Kaarina Kailos "Kosmovisioner, monokultur och globalisering" (1998). Så gör även monografier som Susan Griffins *Woman and Nature* (1984 [1978]), Merchants *The Death of Nature* (1989), Dalys *Gyn/Ecology* (1990 [1978]), Anette Van Dykes *The Search for a Woman-Centered Spirituality* (1992) och Christs *Rebirth of the Goddess* (1997) och antologier som Spretnak (red.), *The Politics of Women's Spirituality* (1982), Judith Plant (red.) *Healing the Wounds* (1989) Judith Plaskow & Carol P. Christ (red.) *Weaving the Visions* (1989), Christ & Plaskow (red.) *Womanspirit Rising* (1992) och Ursula King, *Women and Spirituality* (1993 [1989]).

<sup>89</sup> Jone Salomonsen som är den som studerat Reclaiming mest beskriver Reclaimings "Witch Camps" som inflytelserika inom paganska sammanhang såväl i USA som i Kanada och västra

tidiga gudinnerörelsen ett antal "Women Spiritual Camps" och även där gavs tidskrifter som *From the Flames* ut under ett par decennier, i vilka gudinnefeminister som Sjöo var skribenter. Åsa Trulsson beskriver bildandet av The Matriarchy Study Group 1975 som ett av de viktigaste uttrycken för en begynnande gudinnerörelse i Storbritannien. Hon menar också att The Greenham Common Peace Camp som uppstod 1983 i protest mot den amerikanska kärnvapenbasen var av central betydelse för många gudinne-religiösa kvinnor i England.<sup>90</sup> Den internationella organisationen The Fellowship of Isis bildades också under denna period.<sup>91</sup>

Religionspsykologen Petra Junus har i sin avhandling *Den levande Gudinnan* (1995) även påvisat sammanhang som var betydelsefulla för gudinnefeministisk diskurs i Sverige under 1980- och 1990-talen. De hon tar upp är Sigtunakonferenserna (1988-1998), Brita Haugens kurser i rituell dans, Kirsten Grønlien Zetterquists seminarier "Myt och Mystik i kvinnors liv", Lisbeth Gustavssons olika arrangemang på Sigtunastiftelsen, Inger Lise Olsens internationella engagemang inom området "Women and Spirituality", samt Marie Millings och Åsa Kullbergs workshops "Livsdansen" och "Månmedicin" (1989).<sup>92</sup> Gudinnerörelsen manifesterar sig idag på en rad olika sätt i olika organisationer och nätverk vilka håller kurser, sammankomster, pilgrimsfärder och workshops.<sup>93</sup> Gudinnefeminister skapar också fortlöpande nya tidskrifter, internetsidor och använder sociala medier sätt för att diskutera, organisera sig och mötas. Här i Sverige är Vanasamfundet Moder Jord en av de gudinne-religiösa organisationer som är aktiva idag. Den ideella föreningen Tealogerna är en annan.<sup>94</sup>

---

Europa (Tyskland och England) under slutet av 1980-talet och början av 1990-talet. Mellan 50 och 100 personer deltog vid varje veckolångt "Witch Camp" och det hölls efter 1985 minst två varje år. På de platser där "Witch Camps" hållits har sedan uppföljningar förekommit på lokalnivå. Salomonsen räknar sammantaget med att över tusen personer deltagit i denna verksamhet genom åren. Se Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 34 och 43.

<sup>90</sup> Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 142-143. Jfr även David Fairhall, *Common Ground* (2006).

<sup>91</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 16-17, 21 och 130 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 23.

<sup>92</sup> Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 45-47.

<sup>93</sup> Det är just ett antal sådana praktiker som utforskas i Trulssons *Cultivating the Sacred* (2010).

<sup>94</sup> Vaner är inom nordisk mytologi fruktbarhetsgudomar som Nerthus, Njord, Freja och Frej. Benämningen "vanasamfund" har en koppling till dessa gudomar vilka ingår i den så kallade "vana-ätten". Moder Jord är ett registrerat trossamfund. På sin hemsida skriver de att de "ser Moder Jord som den skapande och födande kraften" samt att de välkomnar "människor som ser Gudinnan som en skaparkraft, som vill verka för en ekologisk livsstil samt värnar mångfalden och alla varelsers lika värde" De har för övrigt bildat en minnesfond tillägnad Monica Sjöo som skänker pengar till välgörande ändamål. Se <http://www.moderjord.org/>. [Hämtad 2013-03-28.] Föreningen Tealogerna syftar bland annat att sprida kunskaper om gudinnebilder ur historien och dess grundare var Birgitta Onsell. Se <http://www.tealogerna.nu/>. [Hämtad 2013-03-28.]

## *Paganism, new age, häxkonst och wicca – gränser och överlappningar*

Den religiösa diskursen inom gudinnerörelse har både kopplingar till det som kallas "new age" och till så kallad "paganism". Framför allt är många gudinnefeminister utövare av häxkonst och wicca.<sup>95</sup> Inom forskningsfältet nyreligiositet förs en pågående diskussion om användningen av dessa religiösa typologiseringar och dess fördelar respektive negativa konsekvenser.<sup>96</sup> Jag har valt att använda samlingsbegreppen paganer och paganism för att tala om den vidare nyreligiösa grupp där gudinnefeminister är en del. Paganism är en paraplyterm för ett antal naturbaserade religioner som rituellt uppmärksammar årstidernas växlingar. Det finns problem med alla inom religionsvetenskapen vanliga sätt att benämna dessa gudinnefeministers religiösa identitet eller sociala praktik. Paganism eller hedendom är relativt vanliga benämningar inom de grupper som avses. Att använda "ny-" eller "neo-" före pagan eller hedning indikerar en uppfattning om att detta är en ny företeelse baserad på gamla seder och myter (en nytolkning av förkristna religioner eller nyskapad religion). Detta är en föreställning som inte delas av alla gudinnefeminister. Vissa hävdar att den häxkonst de utövar är ett direkt arv eller en initiering i en mycket gammal förkristen tradition.<sup>97</sup>

Benämningen "new age" är omdiskuterad och används till exempel som samlingsnamn på nya religiösa rörelser som sätter individens utveckling i centrum, och där det finns en föreställning om en stundande ny tidsålder där den rådande världsordningen ersätts med en annan.<sup>98</sup> Det som förenar paganism och "new age" är enligt Reid-Bowen bland annat att varje individ ses som helig, att varje människa tros kunna öka sin självkänsla och personliga

---

<sup>95</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 18 och 21, Berger, Leach & Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census*. (2003) och Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) beskriver gudinnefeminister som i högre grad del av en pagansk diskurs. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 18 och Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 62-68. "New age" beskrivs av flera forskare som individcentrerad religiositet, med fokus på det andliga jaget och personligt utveckling. Se Linda Woodhead & Paul Heelas (red.), *Religion in Modern Times* (2000). Andra menar att ingen enande definition av "new age" är möjlig. Se Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 18 och Steven Sutcliffe, "Re-thinking "new age" As a Popular Religious Habitus: A Review Essay on the Spiritual Revolution" (2006).

<sup>96</sup> Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 94 och 143 och Kennet Granholm "Esoteric Currents as Discursive Complexes" (2013).

<sup>97</sup> Jfr Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 50, Helen A. Berger, "Witchcraft and Neopaganism" (2005) 29 och 56, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 19 och Reid-Bowen *Goddess as Nature* (2007) 15. Ett ytterligare förvirrande inslag är att benämningen nyhedendom i vissa fall uppfattas som benämning av en specifik nordisk rekonstruktion av fornnordisk mytologi. Ibland har nyhedendom även felaktigt associerats med den mytologi nazismen använde sig av för sina egna syften.

<sup>98</sup> Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture* (1996). Även Granholm diskuterar new age-begreppet och hur det tenderar att användas för att inrymma allt och inget i konferensrapport "New Age or the Mass-Popularization of Esoteric Discourse: Some Preliminary Reflections on the Reconceptualization of the New Age", presenterat på konferensen "Twenty Years and More: Research into Minority Religions, New Religious Movements and 'the New Spirituality'" i London 2008. Publicerat på CESNURs hemsida: [http://www.cesnur.org/2008/london\\_granholm.html](http://www.cesnur.org/2008/london_granholm.html) [Hämtad 2013-08-15].

kraft, att den religiösa auktoriteten förläggs inom var och en, liksom att många gemensamma religiösa källor och tekniker används.<sup>99</sup> Steven Sutcliffe kommer istället fram till att det inte går att urskilja new age som något enhetligt fenomen och väljer därför att studera och diskutera 'new age' som ett diskursivt subjekt.<sup>100</sup> Trulsson påpekar också att det finns viktiga skillnader inom gruppen paganer kopplade till exempel till geografisk kontext.<sup>101</sup>

Häxkonst och wicca är de former av paganism som är vanligast inom gudinnerörelsen.<sup>102</sup> Inte alla gudinnefeminister kallar sig häxor eller wiccaner, men alla som kallar sig häxor åkallar och firar 'gudinnan' rituellt.<sup>103</sup> "The Charge of the Goddess" är, som exempel på sambandet, en central vers för många häxor där gudinnan berättar för sina anhängare hur hon skall firas. Den ursprungliga versionen var skriven av den brittiska häxan Gerald Gardner och hans högsta prästinna Doreen Valiente under 1950-talet.<sup>104</sup> Den Gardnerska häxkulten är en av de tidigaste och mest spridda och utvecklade. Den anses inom religionsvetenskaplig forskning ha sina rötter i västeuropeisk ockultism, judisk-kristen mystik och österländska läror. Gardner hävdade emellertid att han var del av en mer eller mindre direkt nedärvd linje från forntida hedendom och visa kvinnor i Europa.<sup>105</sup> Gardners, och således många andra moderna häxors, influenser kommer tydligast från The Hermetic Order of the Golden Dawn. Denna organisation hade deltagare som Alister Crowley och Dione Fortune och var tydligt influerad av Frimurarorden och Teosoferna.<sup>106</sup> Både män och kvinnor var välkomna i de traditionella häxsamfundet, eller "coven" som de kallas både på engelska och på svenska. En coven (i plural: flera covens) består generellt av en grupp personer som håller riter och utför helandearbete tillsammans.<sup>107</sup> "Den stora riten", en symbolisk sexuell förening mellan prästen och prästinnan, var ett viktigt rituellt inslag.<sup>108</sup> Denna rit är ett av de tydligaste uttrycken för heteronormativa och köns-polariserade inslag i tidig häxkonst,

---

<sup>99</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 19-20. Reid-Bowen använder ett mer stabilt och endimensionellt 'new-age'-begrepp. Han menar att det finns uttryck för en antropocentrism inom 'new age' och att paganer snarare ser människan som en likvärdig del av naturen som helhet. En annan skillnad som påpekas i bl.a. Sjöös *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) är att där inom 'new age' syns ett elitistiskt drag och att traditionella patriarkala värden som ljuset, anden och skriften hålls högt där, medan paganer värderar mörkret, jorden/kroppen och den religiösa erfarenheten i lika hög grad. Som ett drag där 'new age' skiljer sig från paganism har till exempel utpekats att personer inom det förra sammanhanget oftare använder sig av meditation, medan personer inom det senare oftare skapar och utför ritualer. Se Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 41.

<sup>100</sup> Sutcliffe, "Re-thinking "New Age" as a Popular Religious Habitus" (2006) 296.

<sup>101</sup> Trulsson, *Cultivating the Sacred* (2010) 86-91.

<sup>102</sup> Berger, "Witchcraft and Neopaganism" (2005). Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 23.

<sup>103</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 134.

<sup>104</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 37.

<sup>105</sup> Se Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 39, Sarah M. Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001) 193, Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 3-6 och Urban, *Magia Sexualis* (2006) xi.

<sup>106</sup> Berger, Leach & Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census* (2003) 8-10. Jfr även Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 22 och Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 4.

<sup>107</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 22.

<sup>108</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 187 och Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001) 194.

vilka inte anammades inom exempelvis Dianisk (lesbisk-separatistisk) wicca eller inom Starhawks och Reclaimings (icke-separatistiska) feministiska wicca.<sup>109</sup> En skillnad mellan att tala om ”feministisk wicca” och wicca i bemärkelsen traditionell häxkonst, är samma skillnad som påpekats mellan Starhawks eller Reclaimings och Gardeners typer av häxkult.<sup>110</sup>

Den form av wicca som i huvudsak utvecklats i Sverige är den traditionella Gardnerska, dock med influenser från jungiansk psykoanalys och dess teorier.<sup>111</sup> Utöver de uttryckligen feministiska grupperingarna omfattar paganism även grupper som ger uttryck för sexistiska inslag, till exempel inom grupperingar där manliga gudar som Oden, Tor eller ’den behornade guden’ hyllas på sätt som uppmuntrar till en, som Raphael beskriver den, arkaisk aggressiv machosexualitet.<sup>112</sup> Ur ett könsmaktsperspektiv omfattar således paganism som helhet lika stor del problematiska idéer och praktiker som andra världsreligioner.

Gudindefeminism kan, om man så vill, definieras som en ny form av religion baserat på kriterier som omfattar att de tillber sin egen gudom, har riter för rening, helande, stärkande och för årets högtider kopplat till det paganska årstidshjulet, initieringsriter och passageriter, att där finns prästinnor, en religiös historia, mytologi, symbolik, en gudinediskurs och heliga platser. Det finns emellertid även gudindefeminister som värjer sig starkt emot tanken om bildandet av en religion.<sup>113</sup> Begreppet ”religion” används generellt bland gudindefeminister i talet om strikt institutionaliserad och mansdominerad religiositet. En mer vanlig benämning i engelskspråkig akademisk litteratur är ”spiritual feminism”, vilket både inbegriper organiserade grupper och individuell andlighet där det ofta strävas efter en nära relation till naturen.<sup>114</sup> Det är dock inte samma sak att tala om ”andlig feminism” på svenska menar jag, eftersom det ger missvisande associationer till andlighet så som detta begrepp använts inom svensk litteratur.<sup>115</sup> Där är andlighet synonymt med

<sup>109</sup> Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 38 och Berger, ”Witchcraft and Neopaganism” (2005) 38.

<sup>110</sup> Joanne Pearson, ”Assumed Affinities: Wicca and the New Age” i *Nature Religion Today* (1998) 2. För att ytterligare komplicera saken så kallade Zsuzsanna Budapest, en av de tidigt kända häxorna inom gudinnerörelsen, sin separatistiska lesbiska form av häxkult för ”feministisk häxkult” eller på engelska ”feminist witchcraft”. Se Griffin, ”Webs of Women” (2005) 61-62.

<sup>111</sup> Detta kan enligt Junus även urskiljas i det könspolariserade och heteronormativa innehållet i den övervägande delen av den litteratur om wicca som översatts till svenska fram till mitten av 1990-talet. Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 39.

<sup>112</sup> Gudinetillbedjan i sig behöver inte heller vara tecken på en ny religion. Det finns också de feministiska teologer (kristna eller judiska) som talar om och tillber gudinnan trots att de finns kvar i en kristen eller judisk praktik. Gränsen mellan gudindefeminister och feministiska teologer är således inte alltid tydlig. Raphael, *Introducing Theology* (2000) 44-45.

<sup>113</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 39 och Raphael, *Introducing Theology* (2000) 15-16. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 25.

<sup>114</sup> Jfr Raphael, ”Truth in Flux: Goddess Feminism as Late Modern Religion” (1996).

<sup>115</sup> För en kritisk diskussion av begreppen ”religion” och ”spirituality” och hur de fungerar i relation till dagens västerländska situation, se Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 2* (2005) 9-12 och angående de svenska begreppen religion, religiositet och ”populärreligion” och

framför allt individers personliga tro och förhållningssätt. Den sociala dimensionen, eller andligheten som del i ett politiskt samhällsengagemang, osynliggörs då.<sup>116</sup> Religion, och inte andlighet, är det vedertagna begrepp som används om man med svenskt språkbruk i akademiska termer talar om beteenden och upplevelser som har att göra med människors livsåskådningar liksom individuellt och gemensamt sökande efter och skapande av livsmening och en bättre värld.<sup>117</sup> Jag använder därför begreppen religiösa, religiositet, nyreligiositet och religion i avhandlingen. Jag definierar vidare såväl begreppet som fenomenet religion som mångtydigt, i ständig förändring, något som utvecklas genom människors interaktion och gemensamma handlande i samhället.<sup>118</sup>

### ***'Gudinneidentifierade feminister'***

Vilka är de då dessa gudinnefeminister? De allra flesta inom gudinnerörelsen är kvinnor och majoriteten av dem är också vita och av medelklass, även om det finns en viss variation.<sup>119</sup> Alltsedan gudinnerörelsens start har en viss andel män deltagit. John Rowan och Reid-Bowen kan läggas till dem som själva skrivit om sina erfarenheter av gudinnan med en kritisk feministisk hållning.<sup>120</sup> Kritik riktas här främst mot patriarkala och androcentriska aspekter av de etablerade världsreligionerna. Patriarkala aspekter innebär här att män generellt är de som innehar sociala maktpositioner med inflytande över de sociala relationerna, institutionerna och det kulturella eller symboliska inom religionen.<sup>121</sup> Det

---

"andlighet" se Liselotte Frisk & Peter Åkerbäck. *Den mediterande dalahästen* (2013) 13-17, 24-25 och 93-107.

<sup>116</sup> En problematisering av översättningen av begreppet "spiritual" till svenska görs bl.a. i Jonas Bromanders kapitel "Enköpingsstudien: En religionssociologisk analys" i Kajsa Ahlstrand & Göran Gunner. *Guds närmaste stad?* (2008) 71 och av Frisk & Åkerbäck i *Den mediterande dalahästen* (2013) 101-102. Andlighet skiljs i denna bemärkelse från religion bl.a. i Nationalencyklopedins artikel om andlighet. (<http://www.ne.se/lang/andlighet>, Nationalencyklopedin, [Hämtad 2011-01-03.]

<sup>117</sup> Se t.ex. Anton Geels & Owe Wikström (red.), *Den religiösa människan* (1999[1985]) 13-16.

<sup>118</sup> Jfr Anna-Lydia Svalastog, "Att analysera och teoretisera kön och religion" (2009). Denna definition avvisar en förståelse av religion som enhetlig och helhetlig och öppnar istället för möjligheten att analysera samband mellan till exempel kön och religion i samtid och i historien. Jfr även inledningen i Juschka, (red.) *Feminism in the Study of Religion* (2001).

<sup>119</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007).

<sup>120</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 125. För en diskussion angående eventuella problem med att vara man och gudinnefeminist se Reid-Bowens kapitel "Reflexive Transformations: Research Comments on Me(n), Feminist Philosophy and the Theological Imagination" i *Gender, Religion and Diversity* (2004) 190-195.

<sup>121</sup> Patriarkat kan beskrivas som mansdominerade hierarkiska samhällen. Ordet kommer från "patriark" som är en kyrklig ämbets titel, men använts med avseende på ett fadersstyrt samhälle där maktordningen bestod av gud fader, kungen, prästerskapet och sedan männen av folket. För en diskussion om patriarkat som centralt begrepp i 1970-talets feministiska diskurs, se Bonnie J Fox, "Conceptualizing "Patriarchy"" i *Feminism in the Study of Religion* (2001 [1998]) 314-333. Med androcentriska aspekter avses de förment könsneutrala antaganden som kan finnas inom religiösa symbolspråk och texter där "mannen" och "det manliga" med eller utan avsikt görs till norm för det mänskliga, eller det gudomliga. Ett sätt att benämna de religiösa feminister, till exempel kristna, judiska eller muslimska, som väljer att reformera eller transformera den religion de finns inom, är

revolutionära, av vissa kallat det post-traditionella, perspektivet innebär att de tagit avstånd från de etablerade världsreligionerna och utforskar möjligheten att skapa nya former för religiositet med utgångspunkt i kvinnors kroppsliga processer, gudinnemytologi och matriarkatsteori eller matriarkatsmyter.<sup>122</sup>

Gudinnefeministisk diskursiv praktik är, med sitt fokus på upplevelse och egen erfarenhet, inte baserat på en kanon av auktoritära och heliga texter, men det finns ändå de författare inom området som haft större inflytande än andra. Christ, Daly, Goldenberg, Starhawk, Sjöo och Barbara Mor är några av dem.<sup>123</sup> I tillägg till dessa finns flertalet gudinnefeminister som varit viktiga för att de skrivit om gudinnetro ur historiska perspektiv. Några som kan nämnas är Marija Gimbutas, Heide Göttner Abendroth, Merlin Stone och Birgitta Onsell.<sup>124</sup> Flera av de mer inflytelserika gudinnefeministerna kan på ett eller annat sätt även betecknas som ”häxor” om man ser på den vida definition som feminister lagt i begreppet. WITCH var för övrigt en förkortning som användes av radikalfeministiska grupper under 1970-talets kvinnorörelse, med bland annat betydelsen ”alla med avsikten att utmana patriarkatet” eller ”en kvinna som har frigjort sig ideologiskt från en patriarkal världsbild”.<sup>125</sup> Daly är en av dem som använder begreppet på ett liknande sätt. Såväl Starhawk som Sjöo, Christ, Budapest och Daly kan utifrån detta falla in under benämningen häxa i någon bemärkelse.<sup>126</sup>

---

reformerande religiös feminism. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 14. I direkt relation till detta har begreppet revolutionär religiös feminism använts för att beteckna gudinnefeminister. För en problematisering av att använda reformerande och revolutionära påpekas det grovt förenklande som dessa benämningar skapar, samt att det inom båda kategorierna finns en stor variation i hur religion utövas, vilka metoder som används för rekonstruktion/transformation (hos reformerande), hur långtgående kritiken är mot religionen som sådan, eller (hos revolutionära) hur utforskningen och/eller skapandet av nya former för religiositet ser ut. Skillnaden är inte alltid tydlig och det går istället att se fältet som en variation inom en skala, Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 36-42, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 14-15 och inledningen i Plaskow & Christ (red.), *Weaving the Visions* (1989).

<sup>122</sup> En vanlig historieskrivning bland gudinnefeminister baseras dels på omtolkning av myter och tidigare historieskrivning och dels på arkeologiska fynd vilka av matriarkatsteoretiker som Marija Gimbutas tolkas som lämningar från en svunnen gudinnetillbedjande och kvinnocentrerad kulturform. Dessa samhällen kallas matrifokala eller matrilineära samhällen. Till exempel gick arvet på kvinnans sida och männen var de som blev ingifta i kvinnans familj vid ingånget äktenskap. Se Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 6. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 15, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996).

<sup>123</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 10. Andra som kan räknas hit utöver dem som nämnts, är personer som Budapest, Conway, Gimbutas Long, Spretnak, Catlin Matthews, Teresa Moorey, Naomi Ozaniec, Donna Wilshire, Merlin Stone, Rianne Eisler, Cristina Biaggi, Phyllis Curcott och Shan Jayran. Jfr även Reid-Bowen, *Goddess as Nature*. (2007) 14-23.

<sup>124</sup> Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe* (1974), Gimbutas, *The Language of the Goddess* (2001 [1989]), Hede Göttner-Abendroth, *The Dancing Goddess* (1991 [1982]), Göttner-Abendroth, *Matriarchal Societies* (2012), Stone, *When God Was a Woman* (1978), Onsell, *Galna gudar och glömda gudinnor* (1985), Onsell, *Efter tusen år av tystnad* (1994) och Onsell, *Jordens Moder i Norden* (1999).

<sup>125</sup> Se t.ex. Jaggard, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 283-286 och Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 389. ”Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell” var en av dessa. WITCH grundades i New York hösten 1968 av Robin Morgan, Florika, Peggy Dobbins, Judith Duffett, Cynthia Funk och Naomi Jaffe.

<sup>126</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 135.



Cynthia Eller var en av de första som i sina empiriska studier av fältet i Nordamerika kom att försöka sammanställa ett antal karaktärsdrag för vad som utmärker gudinnefeminister. Enligt henne är det gemensamma för gudinnefeminister att de värnar kvinnors empowerment, att de praktiserar ritualer och/eller magi, att de visar vördnad för naturen, att de använder 'det kvinnliga' eller 'kön' som huvudkategori i religiösa tolkningar, samt att de använder sig av matriarkatsteoretiska tolkningar av historien.<sup>127</sup> Gudinnefeministers religiösa och politiska praktik innefattar ofta såväl rekonstruktion och nykonstruktion av språk och symboler, som politiska aktioner och stödinsatser på både individ- och samhällsnivå. Inte minst används som i fallet Ojnareskogen, direkt-demokratiska aktioner.<sup>128</sup> I kapitel 1.3 utvecklar jag vad gudinnefeministers politiska diskurs omfattar i relation till andra feministiska och ekofeministiska positioner. Först är det emellertid dags att presentera de två gudinneidentifierade kvinnor som producerat det material som avhandlingens analyser behandlar.

---

<sup>127</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 6. Reid-Bowen definierar gudinnefeminister som feminister vilka har det gemensamt att de använder ett gudsbegrepp, att de betonar betydelsen av 'kvinnlighet' som politisk kategori, att de uppfattar naturen som både helig och politisk, samt att de drivs av politiska frågor. Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 24-25.

<sup>128</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 167. När Merchant beskriver 'kultur-ekofeminism' (vilket är det samma som gudinnefeminism) och dess politiska strategier påvisar även hon att många använder direktdemokratiska metoder. Se Merchant, *Radical ecology* (1992) 191.

## 1.2 Gudinnefeminister i rörelse: Monica Sjöo och Starhawk

De två gudinnefeminister vars texter jag valt att analysera har båda på olika sätt gjort stora avtryck inom gudinne rörelsen. Valet var inte givet. Flera andra har som jag visat också varit inflytelserika, som till exempel Daly, Budapest och Christ. Kriterier för att det blev Sjöo och Starhawk var dels att det fanns ett stort nog material publicerat av var och en och att detta inte redan tidigare analyserats i sin helhet eller på samma sätt. Jag kommer in på detta mer i nästa kapitel. De valdes även för att de efter en första genomgång av olika gudinnefeministers litteratur visade sig omfatta gudinnefeministiska uttryck som motsvarade de områden jag var intresserad av att undersöka. Avgörande var emellertid även att det i biografiska och autobiografiska källor tydligt framgick att den levda politiska och religiösa praktiken utgjort en viktig, kanske den viktigaste aspekten i bådass engagemang i gudinnefeministisk diskurs. Deras respektive diskursiva praktiker kräver här en närmare presentation.

Sjöo och Starhawk skriver en hel del om sig själva och sina erfarenheter och sammanhang i syfte att motivera och exemplifiera sina teoretiska resonemang. En autobiografisk strategi är vanlig bland feministiska författare.<sup>129</sup> Nedstående biografier om Sjöo och Starhawk behandlas i mina analyser som ”situerande berättelser”.<sup>130</sup> Konkret innebär det att jag särskilt knyter Sjöo och Starhawk till de feministiska sammanhang inom den bredare kvinnorörelsen där de texter jag studerat tillkommit och spridits.<sup>131</sup>

### *Monica Sjöo – konstfeminist, socialistisk anarkist och schamanka*

Monica Sjöo var konstfeminist och gudinnefeminist. Hon föddes 1938 i en konstnärsfamilj i norra Sverige, men levde större delen av sitt vuxna liv i Bristol i Storbritannien och dog där 2005. Hennes feministiska aktivistiska engagemang var stort inom anarkistiska, lesbiska, miljöpolitiska, gudinne- och matriarkatshistoriska feministiska grupper både i Storbritannien och i Sverige. Framför allt har betydelsen av hennes feministiska måleri uppmärksammats

---

<sup>129</sup> Jfr Gayle Letherby, *Feminist research in theory and practice* (2003).

<sup>130</sup> Kamala Wisweswaran är en av dem som diskuterat möjligheten att använda biografier som ”etnografiska berättelser” för att undgå en universalisering av subjektet “[I]inking the individual to the universal (especially when the notion of the universal has all but collapsed) is no longer adequate, and in situating an individual within a particular community, the local and specific are broached in ways we might well term ethnographic” Wisweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography* (1994) 8.

<sup>131</sup> På så sätt konstruerar jag med stöd i författarnas egna livsberättelser det sammanhang där texterna producerats, vilket kan förstås som ett etnografiskt inspirerat förhållningssätt, även om detta inte på något sätt kan jämföras med vad det innebär att utföra en i huvudsak etnografisk studie. Jfr King ”Never Human: Laboring to Participate in a Universe in Which We are Only Some of the Beings, Devices, Things, Processes and Trial and Error Reassemblages in Self-organizing “learning”” (2009).

tidigare.<sup>132</sup> Hon är inom gudinnerörelsen emellertid även känd genom sina böcker, av vilka *The Great Cosmic Mother* (1991[1977]) skriven tillsammans med poeten Mor är den i särklass mest lästa.<sup>133</sup>

”Så... vad har ändrat sig frågar jag!” skriver Monica Sjöo i en av sina sista texter, *Kvinnligt konstnärligt skapande är mänskligt skapande* (2003), och avser här villkoren för kvinnliga konstnärer. Denna retoriska fråga är talande för hur Sjöo som politiskt engagerad kunde ha uttryckt sig angående de orättvisor hon reagerade mot i världen under sitt liv. Båda Sjöos föräldrar var konstnärer, men moderns konstnärskap tvingades stå tillbaka till förmån för faderns.<sup>134</sup> Föräldrarna skiljde sig tidigt, och modern dog endast 54 år gammal, fattig utsliten och okänd inom konstvärlden. I berättelser om sitt liv tar Sjöo upp flera erfarenheter av hur män dominerat och utnyttjat kvinnor, upplevelser vilka hon själv anger som bidragande till en feministisk medvetenhet. Fadern och hans manliga kollegor beskriver hon som att de porträtterade kvinnor på ett nedvärderande och sexistiskt sätt.<sup>135</sup> Sjöo sökte själv aldrig in på konstskola eftersom familjen var för fattig. Sexton år gammal rymde hon istället hemifrån och reste sedan runt i Europa under femtiotalet för att bli konstnär. Där försörjde hon sig bland annat som modell på olika konstskolor. Genom dessa erfarenheter menar Sjöo att hon blev feministiskt medveten långt innan kvinnorörelsen etablerat sig, en politisk hållning som hon uppfattade som ovanlig inom konstvärlden vid den tiden. Tidiga erfarenheter av fattigdom och sexism kan också, sett till Sjöos självbiografiska texter, utgöra en grund för hennes livslånga ambition att vilja göra skillnad i samhället.<sup>136</sup>

Sjöos feministiska kritik mot samhället uttrycktes tidigt i aktivt deltagande i olika freds- och kvinnorörelser i Sverige och Storbritannien under 1960- och 1970-talen. Mellan 1965 och 1967 var Sjöo del i vad hon själv benämner anti-imperialiströrelsen i Sverige, och hon organiserade flera Vietnamutställningar.<sup>137</sup> Genom sitt Vietnamengagemang träffade hon Keith Motherson (tidigare Paton) och de deltog båda under 1970-talet i grundandet av den brittiska alternativsocialistiska rörelsen. Tillsammans med Motherson och

---

<sup>132</sup> Jfr Katarina Wadstein MacLeod, ”Att måla med det vita bläcket” (2012). Mycket av Sjöos konst finns idag på *Museum Anna Nordlander* i Skellefteå. Barbro Werkmäster är en av de konstvetenskapliga forskare som påpekat det banbrytande i Sjöos feministiska konst. Se Werkmästers efterord i Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 53-55.

<sup>133</sup> *The Great Cosmic Mother* (1991[1977]) finns omnämnd i den mesta sekundärlitteratur som behandlar gudinnerörelsen, gudinnefeministisk diskurs eller matriarkatsteori.

<sup>134</sup> Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 1. Hennes mor hette Harriet Rosander och hennes far Gustav Sjöo.

<sup>135</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 19 och Sjöo, ”För en revolutionär feministisk konst” (1973) 23-24.

<sup>136</sup> Se Moira Vincentellis intervju med Monica Sjöo i *Visible Female* (1987) 80-81, Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 18 och presentationen av Monica Sjöos konstnärskap i Gunilla Lundahl (red.), *Museum Anna Nordlander* (1996) 23-24.

<sup>137</sup> Sjöo & Barbara Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 4 och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 4.

andra inom nämnda grupperingar protesterade Sjöo mot konsekvenser av vad hon själv uttryckte som amerikansk imperialism och rasism.<sup>138</sup> Hon sammanfattar själv sitt engagemang med orden:

Om någon tror att jag är någon "flummig" romantiker så kan jag bara påpeka att jag under många år varit aktiv som anarka/ecofeminist, att jag tror på direkt aktion mot USA- imperialism, emot genetisk manipulation etc. Men alltid för vår levande Moder Jord och för världens kvinnor.<sup>139</sup>

Vidare var Sjöo under sextioalet i Bristol en av grundarna till *Bristol Women's Liberation group* och engagerad i *Women's Abortion and Contraception Campaign* (WACC) och i *Gay Women's group*. Ytterligare två forum där hon var aktiv sedan starten var *AMA MAWU*, en grupp för kvinnors andlighet i Bristol och det brittiska och senare internationella nätverket *Matriarchy Research and Reclaim Network*.<sup>140</sup> Ett av de nätverk där hon deltog under sina sista år var ett internationellt nätverk för teoretisering och implementering av så kallad gåvoekonomi. Gåvoekonomi bygger på andra grunder än marknadsekonomi och inkluderar och tillskriver ett ekonomiskt och socialt värde till den typ av givande som i patriarkala samhällen kopplats till kvinnans omsorgspraktiker.<sup>141</sup> Jag återkommer till innebörden av gåvoekonomi när jag kommer till analysen av Sjöos strategier för förändring.<sup>142</sup>

"Death to the patriarchal family and institutions, capitalist economy and the State" skriver Sjöo i artikeln "Women Power" 1969.<sup>143</sup> Detta citat sammanfattar viktiga delar av det som upptog Sjöos engagemang. Det som utöver en socialistiskt anarkistisk och feministisk samhällskritik senare tillkom var Sjöos stora intresse för återupptäckandet och förmedlingen av en religiös tradition baserad på jorden och gudinnan. När hon som trettioåring födde sin andra son upplevde hon detta som mycket speciellt, fyllt av kraft och andlig närvaro. Upplevelsen beskrivs av Sjöo som inspiration för såväl hennes mest kända tavla *God Giving Birth* (1968), som för hennes livslånga engagemang i

<sup>138</sup> Se Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 39 och 251.

<sup>139</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 29. (Kursivering i originaltexten.)

<sup>140</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 39. Det fanns ett antal grupper intresserade av matriarkatsteorier i Storbritannien vid denna tid. Se Ursula King, *Women and Spirituality* (1993 [1989]) 134-135.

<sup>141</sup> Genevieve Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007).

<sup>142</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 4. Politiska texter av Sjöo från 1960- och 1970-talen finns samlade i pamfletten *Women are the Real Left/Wider We – Towards an Anarchist Politics*, vilken gavs ut tillsammans med Keith Motherson 1979. Vissa av texterna i denna och ovan nämnda stenciler finns publicerade på en av Internetsida till minne av Monica. Se <http://monicassjoo.org/> [Hämtad 2013-01-08].

<sup>143</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 2, ur "Women Power", *Bristol Women's Liberation Magazine Enough*, Nr 1 (1969).

konstnärlig gestaltning av 'gudinnan'.<sup>144</sup> *God Giving Birth* fanns med i den första feministiska kvinnokonstutställningen någonsin i London, *Five women artists – Images of Woman Power*, vilken sattes upp av Sjöo och fyra andra kvinnor 1973. Som konstnär menade sig Sjöo delvis hämta inspiration genom själsresor likt dem som schamaner i olika urbefolkningar gör, men som också används inom nyreligiös västerländsk paganism.<sup>145</sup> Hon kallade sig därför både för konstnär och "schamanka", vilket i hennes användning är en feminin ordform av schaman.<sup>146</sup> I Sjöös måleri kan man emellertid förutom de uppmärksammade gudinnemotiven, finna motiv som ger uttryck för hennes vilja att påvisa och förändra orättvisor relaterade till såväl kön, som sexualitet, klass/ekonomisk position, och etnicitet eller hudfärg.<sup>147</sup>

Tillsammans med Anne Berg som var en konstnärskollega, skrev Sjöo 1971 *Women of Power Arts Manifesto* och hon var över huvud taget både aktiv som skribent, organisatör och med att ge ut politiska tidskrifter under denna tid.<sup>148</sup> Sin första solistutställning höll Sjöo 1967 på *Galleri Karlsson* i Stockholm i Sverige. Motiven som ställdes ut var från hennes tidiga konstproduktion och utmanar aktivt den hegemoniska bilden av mannen inom den i Sjöös ögon androcentriska konstvärlden. Hon kallar motiven en konstnärlig studie av "mannen som sexuellt objekt, men utan hat eller förakt mot män".<sup>149</sup> Dessa motiv, och Sjöös visuella genusteoretiskt förankrade problematisering av manlighet, betraktades då som opassande och blev följaktligen censurerade. Sjöo var hela sitt liv aktiv i politiska och konstnärliga sammanhang i Sverige även sedan hon flyttat till Storbritannien.<sup>150</sup> Under 1990-talet deltog hon till exempel i en stor retrospektiv utställning med namnet *Hjärtat sitter till Vänster*,

<sup>144</sup> För en feministisk religionsvetenskaplig analys av Sjöös användande av födande som symbol för skapelse som tema i "God Giving birth" se Raivio, "Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?" (2007). För feministisk konstvetenskaplig analys av samma verk, se t.ex. Amy Mullin, "Pregnant Bodies, Pregnant Minds" (2002). Förutom Sean (1959) och Toivo (1961) födde Sjöo också sonen Leif (1970). Både Sean och Leif dog unga och inom loppet av ett par år på 1980-talet, vilket drabbade Sjöo hårt. Se "Through Space and Time the Ancient Sisterhoods Spoke to Me" <http://www.monicasjoo.com> [Hämtad 2009-04-28] och inledningen i såväl Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]).

<sup>145</sup> Jfr Skoglund, *Schamanskt arbete* (2008).

<sup>146</sup> "Schamanka" är Sjöös benämning av en kvinna som är verksam som schaman. Se <http://www.monicasjoo.com/extras/schamanka.html> [Hämtad 2013-01-08].

<sup>147</sup> Se som exempel tavlorna "Women have only their chains to lose (olja 1972) och "The Lovers" (olja 1975) [http://www.monicasjoo.com/exhibition/4\\_chains\\_and\\_lovers.html](http://www.monicasjoo.com/exhibition/4_chains_and_lovers.html) [hämtad 2010-05-18] och "Patriarchy" (1973) publicerad i Sjöo & Mors *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 54 och i *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 229.

<sup>148</sup> "Women of Power Arts Manifesto" finns publicerat i Sjöös *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 50-52. En stencilerad tidskrift med titeln *Towards a Revolutionary Feminist Art* producerades tillsammans med Anne Bergman. Några av artiklarna ur de senare har samlats i en skrift kallad *Mama – women artists together* (1977). Den sistnämnda finns omnämnt i Lundahl (red.), *Museum Anna Nordlander* (1996) 24. Jag har dock inte haft möjlighet att studera den själv.

<sup>149</sup> Här fanns t.ex. målningen "Den glade sjömatrosen" som nu finns på Museum Anna Nordlander i Skellefteå där stor del av Sjöös konst finns samlad idag. Se Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 20-21.

<sup>150</sup> Robinson, (red.) *Visible Female* (1987) 80.

på temat 1960-talets konst.<sup>151</sup> Hon gav under samma decennium även ut en pamflett med fokus på sexism och rasism inom 'new age'.<sup>152</sup> Hon skrev senare både böcker och artiklar, vilka jag återkommer till i presentationen av det material jag valt att studera. Sjöo var hela livet fram till sin död 2005 engagerad i politiska grupper och aktioner, som författare, föredragshållare och konstnär. Genom sin litterära och konstnärliga produktion fortsätter hon emellertid fortfarande att påverka, inspirera och inte minst – provocera.

### ***Starhawk – häxa, organisatör och miljöaktivist***

Starhawk föddes 1951 i en judisk familj i Minnesota, USA. Hon utbildade sig som vuxen till psykoanalytisk terapeut. Sedemera blev hon initierad som häxa och en av grundarna av Reclaiming, den enskilt största wiccaorganisationen i Nordamerika (med förgreningar även i Europa). Den första coven Starhawk var med och bildade hette emellertid Compost.<sup>153</sup> Just Starhawks form av wicca har sitt ursprung i The Faery Tradition med Victor och Cora Anderson som grundare, och är inspirerad av Budapests, "feminist witchcraft" viket är en lesbisk-separatistisk organisation. Starhawks wicca är således en syntes mellan feministisk häxkraft och traditionell wicca. Här skiljer sig Reclaiming från Budapests organisation som endast var tillgänglig för kvinnor. Starhawk ville redan från början att Reclaiming skulle inkludera män.<sup>154</sup> Hon är känd som författare av ett stort antal böcker om feministisk andlighet och ekologiskt tänkande inom wiccatraditionen, och har inte minst skrivit om politiska förändringsstrategier. Hennes första bok *The Spiral Dance* (1999[1989,1979]) är den som nått störst spridning.<sup>155</sup> Som föreläsare och kursledare, som radikal politisk aktivist och bloggare, fortsätter hon att göra avtryck inom miljöpolitisk feministrörelse och inom häx- och gudinnerörelsen.<sup>156</sup>

Det finns redan en hel del skrivet om såväl Starhawk, som om *Reclaiming* och den som mest genomgående studerat och skrivit om detta är som jag återkommer till, Jone Salomonsen.<sup>157</sup> Starhawk som från början hette Miriam Simos växte upp i ett judiskt hem, och hon beskriver sig själv som ett mycket religiöst barn. Trots att kvinnorörelsen vid denna tid (under slutet av 1950-talet) inte formats på allvar ännu, skriver Starhawk att hon tidigt kände att

<sup>151</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003).

<sup>152</sup> Innehållet i denna blev senare del av Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]).

<sup>153</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 22.

<sup>154</sup> Se Griffin, "Webs of Women" (2005) 61-62, Berger, "Witchcraft and Neopaganism" (2005) 38 och Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 6.

<sup>155</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]).

<sup>156</sup> Radford Ruether (red.), *Feminist Theologies* (2007).

<sup>157</sup> Enligt Salomonsen omnämns Starhawk och hennes böcker i nästan allt som publicerats om nyhedendom, wicca och gudinnerörelse. Det finns därmed inte samma behov av att här skriva in Starhawk i ett sammanhang på nytt. Se Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002).

något saknades i den judiska traditionen. Som sjuttonåring reste hon runt i Kalifornien och campade i naturen. Enligt egen utsago fick Starhawk sin första personliga upplevelse av gudinnan under denna resa.<sup>158</sup> Under sina studier vid UCLA började hon undervisa i häxkonst, och av en grupp inbjudna häxor fick hon höra ”the Charge of the Goddess”, vilket är en vers där gudinnan berättar för sina anhängare hur hon skall firas.<sup>159</sup> Detta blev en början till Starhawks verbalisering av den tidigare upplevelsen av gudinnan. Enligt Salomonsen var Starhawk redan då aktiv feminist och såg genast kopplingar mellan en kvinnorörelse som syftade att ge kraft åt kvinnor, och en andlig tradition baserad på gudinnan.<sup>160</sup> Budapest var känd inom kvinnorörelsen och Starhawk deltog tidigt i hennes offentliga riter. Budapests coven var emellertid lesbisk och separatistisk, och Starhawk beskriver att hon vare sig ansåg sig vara det ena eller det andra.<sup>161</sup> En ett år lång cykelresa över USA blev enligt henne själv avgörande för både den personliga utvecklingen och skrivandet av *The Spiral Dance*. Hon fick ett antal starka drömmar där hon mötte gudinnan och där en hök spelade en viktig roll.<sup>162</sup> Höken i drömmen och betydelsen av stjärnan i tarotkort (djup-jaget enligt Starhawk), blev inspirationen till namnet Starhawk. År 1976 flyttade Starhawk till Berkeley nära San Francisco, vilket redan då var en dynamisk plats för en växande alternativpolitisk samhällskultur. Inte minst för HBT-rörelsen, kvinnorörelsen och det som idag kallas miljöförändringen.<sup>163</sup> Hon tog där kontakt med The Faery Tradition, en häxkult som i likhet med Gardeners hävdar sig vara en nyskapad form av en gammal brittisk häxkult. Starhawk initierades i denna tradition och blev sedan förste officer i The Coven of the Goddess, vilket var ett religiöst samfund i juridisk mening.<sup>164</sup> Starhawk startade sedan i slutet av 1970-talet tillsammans med väninnan Diane Baker ett undervisningskollektiv för blivande häxor, vilket enligt Salomonsen var början till Reclaimingkollektivet.<sup>165</sup> Den första stora offentliga riten höll de på Halloween/Samhain 1980, en rit som genomfört årligen sedan dess. Riten

<sup>158</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 14. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 37.

<sup>159</sup> Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 39, Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001) 193.

Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 3-6, Berger, Leach & Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census* (2003) 8-10 och Urban, *Magia Sexualis* (2006) xi.

<sup>160</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 37. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 14-15.

<sup>161</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 38. Budapest startade 1971 "Anthony Coven Number 1" i Venice i Kalifornien. Budapest fokuserade på den treeniga gudinnan istället för den behornade guden och gudinnan i sina riter och hennes coven var som påpekats tidigare endast för kvinnor. Jfr Griffin, "Webs of Women" (2005) 61-62.

<sup>162</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 15-16. Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 38.

<sup>163</sup> Se t.ex. Manuel Castells, *The City and the Grassroots* (1983). Jfr Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>164</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 16-17.

<sup>165</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 36-40.

kallades liksom boken ”The spiral dance”.<sup>166</sup> Från att ha varit ett relativt sammanhållet kollektiv på runt tio personer, och med ett gemensamt utbud av kurser och sommarläger där häxkonst och särskilt ritualskapande lärs ut, omarbetades strukturen under 1990-talet.<sup>167</sup> Reclaiming ombildades som religiös organisation 1997 och en stor skara människor har utbildats av Starhawks forna kollektiv, som nu blivit en religiös och politisk rörelse.<sup>168</sup>

Starhawks politiska engagemang inkluderade redan under 1970-talet och i skuggan av Vietnamkriget mer än feministiska frågor. Tillsammans med grupper från miljörörelsen och anarkiströrelsen deltog hon under denna period vid sin första större manifestation och protest mot öppnandet av ett kärnkraftverk. I kontakt med kvinnorörelsen under tidigt 1970-tal inledde Starhawk sitt utforskande av hur kvinnors utveckling och självkänsla påverkas av patriarkala religioner. Från denna undran var steget som jag visat ovan, inte långt till att börja söka efter alternativ till dessa religioner. Hon skriver: “[i]t was a natural step to explore alternatives, both rediscovering the ancient, pre Christian Goddess religion and exploring new forms in ritual and collective practice.”<sup>169</sup> Boken *The Spiral Dance* var ett resultat av detta, liksom de böcker och artiklar hon sedan publicerat genom åren. Jag återkommer även till Starhawks litterära produktion i min genomgång av materialet som undersöks i avhandlingen. Under slutet av 1990-talet började Starhawk använda internet som kommunikations- och påverkansredskap.<sup>170</sup> Naturbaserad religiositet framställs av Starhawk som grund för ett starkt engagemang för att stoppa miljöförstörelsen. Under 1980- och 1990-talet deltog hon i ett stort antal aktioner och manifestationer i ett globalt engagemang för social rättvisa, miljöfrågor, AIDS, fred med mera.<sup>171</sup> Även globaliseringskritik med fokus på världens ekonomiska orättvisor och miljökonsekvenser har sedan 2000-talets början också blivit en del av Starhawks aktivism.<sup>172</sup> ”Permakultur” som är en förkortning och sammanskrivning av permanent (i betydelsen hållbart) jordbruk och permanent kultur. Permakultur som rörelse grundades av Bill Mollison och

---

<sup>166</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 40. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 5. Samhain är en av de åtta riter som häxor firar under året kopplat till årstidernas växlingar. Även månens faser firas rituellt.

<sup>167</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 40-47 och Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 5-7.

<sup>168</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 8.

<sup>169</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4.

<sup>170</sup> Jag preciserar detta i kapitel 2 där jag tar upp material och urval, men utom tidsramen för avhandlingens huvudmaterial kan också nämnas att Starhawk har en Facebook-profil som från mars 2012 till januari 2013 ökat från att ha 25000 till 31000 anhängare: <http://www.facebook.com/#!/pages/Starhawk/165408987031> [hämtad 2012-03-09 och 2013-01-09].

<sup>171</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4.

<sup>172</sup> Starhawk, ”A Simple Primer on Climate Change” (2000) publicerad på <http://www.starhawk.org/> [hämtad 2012-03-09 och 2013-01-09] och Starhawk, *Webs of Power* (2002).



David Holmgren och innefattar både principer, praktik och etik för samhällen som liknar och fungerar som ekosystem.<sup>173</sup> Syftet är att på ett så bra sätt som möjligt lära känna och leva i samklang med naturen i sin nära omgivning.<sup>174</sup> Med inspiration från Permakultur, och mot bakgrund av en uppfattning om att en personlig relation till naturen ofta saknats i nyhedniska grupperingar, har Starhawk under senare år förändrat sin egen livsstil. Genom att bo på en mindre gård där hon delvis odlar egen mat, engagerar sig lokalpolitiskt för sociala frågor och naturmiljön i den nära omgivningen, har Starhawk fokuserat på att integrera det hon lärt.<sup>175</sup> Tillsammans med Penny Livingston-Stark har Starhawk sedan slutet av 1990-talet hållit kurser för miljöaktivister och andra inom den globala rättviserörelsen. I dessa kurser kombineras Starhawks erfarenheter av att arbeta med grupprocesser, riter och direktdemokratiska aktioner, med Livingstone-Starks kunskaper från Permakultur om ekologisk och social hållbarhet.<sup>176</sup> Periodvis reser Starhawk även runt i främst USA och Europa för att delta i aktioner. År 2008 var hon som representant för wiccarörelsen inbjuden av ärkebiskop Andes Wejrud för att delta i den religionsöverskridande manifestationen och konferensen The Interfaith Climat Summit där ”religionens roll i bemästrandet av klimatkrisen” var temat.

Ovan har jag nu tagit upp ett antal tids- och platsrelaterade aspekter som haft betydelse för de feministiska berättelser med vilka Sjöo och Starhawk konstruerar gudinneidentifierade feministiska diskurs.<sup>177</sup> Sjöo kan sett till den biografiska berättelse jag nu tecknat sägas ha varit ett barn i efterkrigstidens Sverige men som sedan kom att tillhöra en mycket tidig västeuropeisk ”andra vågens” feministiska ”generation”.<sup>178</sup> En generation där socialistiska, anarkafeministiska, lesbiskfeministiska och radikalfeministiska idéer och organisering samsas. Hennes intresse för att utforska idéer om förhistoriska kvinno samhällen föddes redan under tidigt 1960-tal, lika så viljan att ge uttryck

---

<sup>173</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 12-13.

<sup>174</sup> Permakultur är ett återkommande ämne i Starhawk, *Webs of Power* (2002) och Starhawk, *The Earth Path* (2004), men även i Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) som är en webbpublicerad artikel, och Starhawk, *The Last Wild Witch* (2009) som är en sagobok för barn.

<sup>175</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 4-5 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 164.

<sup>176</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 13.

<sup>177</sup> Att prata om genusteoretiska diskussioner som *samtal* och om teorier och vetenskapligt skrivande som berättar praktik och därmed vetenskapliga texter som som *berättelser* gör jag i likhet med Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 21 och Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och med inspiration från Haraways, "Situated Knowledges" (1988), Kings, *Theory in Its Feminist Travels* (1994) och Kings, *Networked Reenactments* (2011).

<sup>178</sup> Med amerikanska rörelseforskaren Nancy E Whittiers sätt att förstå generationsbegreppet är det inte främst åldersgeneration, utan när i tiden en person börjar engagera sig till exempel inom kvinnorörelsen som påverkar hennes sätt att formulera och engagera sig feministiskt. Hallgren använder också Whittiers definition av generation när det gäller generationer av feminister. Det är från Hallgren jag lånat min egen definition. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 24.

för konstnärliga och religiösa omtolkningen av en patriarkal historia och dess kulturella och däri religiösa språk och bilder. De gudinnerreligiösa och ekofeministiska influenserna kom emellertid så som jag tolkar det att synas starkare i Sjöös liv än de socialistisk- och radikalfeministiska spåren från det att hon var i fyrtioårsåldern, det vill säga i slutet av 1970-talet och framåt. Mot bakgrund av den biografiska berättelse jag skapat rörande Starhawk, kan hon som ung student och politiskt aktiv under 1960-talets slut och framåt, istället snarast ses som del av en senare generation av nordamerikanska ”andra vågens” feminister och ekofeminister. De anarkistiska, gudinne- och ekofeministiska influenserna i Starhawks liv, tycks allt sedan ungdomsåren ha varit starkare än till exempel influenser från sammanhang och idéer kopplade till socialistisk- och radikalfeminism.<sup>179</sup> I nästa kapitel kommer jag mer in på hur detta skillnads- och ekofeministiska landskap och dess positioner sett ut och relaterat till varandra i några specifika avseenden.

---

<sup>179</sup> Israeliske Shai Feraro som arbetar på en historiskt orienterad avhandling om Monica Sjöö baserad på främst arkivstudier, menar att Sjöö var en av nyckelpersonerna för överföringen av radikalfeministiska idéer från USA till den brittiska wiccarörelsen under slutet av 1960-talet. Hon tillbringade enligt Feraro tre månader i USA 1968 där hon också mötte bland andra Morgan och Budapest.

### 1.3 'Gudinneidentifierad feminism' som skillnads- och ekofeministisk position

Gudinnerörelsen och dess feministiska diskurs växte som nämnts tidigare framför allt fram som del av kvinnorörelsen, freds- och antiimperialiströrelsen och miljörorelsen under 1970-talet.<sup>180</sup> Flera forskare har också tidigare placerat gudinnefeminister i någon av de feministiska positioner som tillskrivs denna tidsepok.<sup>181</sup> I anglo-amerikansk och australiensisk akademisk feministisk teori-historieskrivning från 1990-talet skrivs gudinnefeminism i huvudsak in under typologiseringarna kulturfeminism eller ekofeminism.<sup>182</sup> Jag kommer nedan att tydligare utveckla vad jag menar med var och en av dessa feministiska positioner och länkar och överlappningar mellan dem. Jag har upplevt detta att skriva in gudinnefeminism i ett större feministiskt och ekofeministiskt sammanhang som en svårare uppgift än det vid en första anblick kanske tycks vara. Inte för att det på något vis saknas beskrivningar av de feministiska sammanhang som omgett Sjöo och Starhawk och andra gudinnefeminister att utgå ifrån. Snarare är det tvärtom. Istället har "det svåra" handlat om en poststrukturalistiskt influerad tvekan hos mig själv. Det vill säga en tvekan inför att riskera att tradera en feministisk historieskrivning med berättarstrategier och typologiseringar där rangordning, inkluderingar och exkluderingar utgör ovälkomna effekter.<sup>183</sup> Som flera före mig har jag valt att hantera det retoriska behovet av att relatera det jag själv gör i avhandlingen till en större och mera

---

<sup>180</sup> En kritik mot att patriarkala religioner bidrar till diskriminering av kvinnor syns dock redan i den så kallade första vågens feminism under 1800-talet, både hos liberala och vänsterradikala feminister. Här kan nämnas namn som å ena sidan Simone de Beauvoir och å andra sidan Emma Goldman. Se Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 30. Kvinnor inom religionsfältet använde vid denna tid samma verktyg som kyrkans män använde för att diskriminera kvinnor, nämligen bibeltolkning. Skillnaden var förstås att de religiösa feministerna sökte efter texter som visade på allas lika värde och att de kritiserade bibeltexter med sexistiskt innehåll. Elisabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible* (1895) är en klassiker från denna epok. Se Juschka (red.), *Feminism in the Study of Religion* (2001) 8.

<sup>181</sup> Inom gruppen gudinnefeminister finns både de som skriver utifrån en starkare feministisk övertygelse och de som mer okritiskt talar om gudinnan, kvinnlighet och moderskap på sätt som kan beskrivas som del av en patriarkal diskurs. Se Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 61.

<sup>182</sup> Merchant, *Radical ecology* (1992) 190-192, Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 30-31, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 170-171 och King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994) 87, 136 och 147. En diskussion om hur kulturfeminism använts under 1980-talet för att utskilja vad som anses vara radikalfeminism respektive socialistisk feminism och ekofeminism och vad som inte är det. Se t.ex. Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997). Jag återkommer till detta i kapitel 1.3. Ekofeminism som benämning på en viss feministisk riktning avser kortfattat feminister som använder en könsmaktsanalys för att förstå både mäns generella överordning över och nedvärdering av kvinnor och hur mansdominerade samhällen exploaterar och nedvärderar natur i förhållande till kultur. Jfr Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 80-81, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47 och Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 20-21.

<sup>183</sup> King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994), Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997), Lorraine Code, *Encyclopedia of feminist theories* (2002), Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005), Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) och Koobak. *Whirling Stories* (2013) är några av dem som problematiserar feministisk teorihistorieskrivning och typologisering ur liknande historiografiska perspektiv.

känd berättelse som åtminstone går att förhålla sig till för majoriteten av genusvetenskapligt intresserade och i någon mån genusteoretiskt skolade läsare.<sup>184</sup> Precis som Hanna Hallgren skriver i sina mer personliga reflektioner i *När lesbiska blev kvinnor – När kvinnor blev lesbiska* så har det varit en viktig insikt för mig att det först måste finnas eller snarare konstrueras ett ”något” det vill säga ett subjekt, för att detta subjekt ska vara möjligt att dekonstruera.<sup>185</sup> En rimlig feministisk epistemologisk hållning kan även enligt vissa i huvudsak poststrukturalistiska feminister vara att använda sig av ”strategisk essentialism” i syfte att nå vissa feministiska mål.<sup>186</sup> I mitt fall använder jag strategiskt en konstruktion av mer fasta kunskapsobjekt i min berättelse om ‘gudinne-identifierad feminism’ som en utgångspunkt för den destabiliserande och (re)situerande läsning som mina analyser består av. Den kompromiss jag valt innebär att jag använder ett antal ganska vanliga typologiseringar, men att jag samtidigt låter mina och andras feministiska historiografiska reflektioner ta en del utrymme i min framställning.

Det som ofta refereras till som ”andra vågens feminism”, omfattar om man ser till feministisk teorihistorieskrivning just den period när gudinnefeministisk diskurs växer fram. Benämningen andra vågens feminism refererar inte till någon exakt tidsangiven period utan snarare till en fokusväxling och en förskjutning av problemformulering inom kvinnorörelsen i relation till det som kallas ”första vågens feminism”.<sup>187</sup> Förenklat uttryckt handlade första vågens feminism och kvinnorörelse om rättigheter för kvinnor utifrån liberala eller socialistiska perspektiv, med fokus på inflytande inom och rätt till delaktighet i det offentliga samhällslivet genom rösträtt, utbildning och lönearbete.<sup>188</sup> Betoningen på vad som förändrats har varierat något i den feministiska historieberättelsen. I sin historiografiska kritik mot standardiserade berättelser om feminismens historia beskriver emellertid Hemmings en berättelse där:

---

<sup>184</sup> Jfr t.ex. Nicholson (red.), *The Second Wave* (1997), Beasley, *What is feminism?* (1999), Juschka (red.), *Feminism in the Study of Religion* (2001) och Gemzöe, *Feminism* (2002).

<sup>185</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 442. Jfr Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 111.

<sup>186</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005). Se också den intervju med Gayatri Spivak, där hon förtydligar sin syn på bl.a. ”strategisk essentialism”, i Nicholson (red.), *The Second Wave* (1997).

<sup>187</sup> Nancy A Hewitt problematiserar ”våg-metaforen” och diskuterar när användningen av benämningen ”andra vågens feminism” egentligen uppstod. Hon konstaterar att metaforen använts ända sedan 1800-talet, men att den blev populär i den betydelse vi idag känner den med en artikel av Martha Weinman Lear som publicerades i *New York Times Magazine* 1968. Rubriken på artikeln var ”The Second Feminist Wave”. Se Hewitt, *No Permanent Waves* (2010) 1-12.

<sup>188</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 1, 13-19, Gemzöe, *Feminism* (2002) 31-37 och 57-63 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 35-39, 83 och 125-130. För en mer utvecklad genomgång av de politiska idéer och förändringsstrategier första vågens feminins vanligen tillskrivs se Lorraine Code, *Encyclopedia of feminist theories* (2002) xxi – xxiii och Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 10-12.

These shifts are broadly conceived as corresponding to the decades of the 1970s, 1980s and 1990s respectively, and to move from liberal, socialist and radical feminist thought to postmodern gender theory. A shift from the naïve, essentialist seventies, through the black feminist critiques and “sex wars” of the eighties, and into the “difference” nineties and beyond, charts the story of progress beyond falsely boundaries categories and identities. A shift from the politicized, unified early second wave, through and entry into the academy in the eighties, and thence a fragmentation into multiple feminisms and individual careers, charts the story as one of *loss* of commitment to social and political change.<sup>189</sup>

Under 1960- och 1970-talen och med en tidig andra vågens feminism, formulerades enligt denna berättelse alltså nya analyser av vad som var problemet och följaktligen föreslogs nya lösningar utifrån detta. Teorier om ’patriarkatet’ som orsaken till ett strukturellt kvinnoförtryck blev viktiga, heteronormens negativa konsekvenser för upprätthållandet av ett könsmaxförtryck artikulerades, och med den radikalfeministiska devisen ”det personliga är politiskt” gjordes kvinnors rätt att bestämma över sin kropp och sin sexualitet till viktiga frågor.<sup>190</sup> Lesbisk feminism, anarkafeminism, ekofeminism och kulturfeminism kan ses som ”nya” i vissa delar sammanlänkade feministiska positioner som tillsammans med socialistisk radikalfeminism gjorde avtryck på vad som ansågs viktigt i andra vågens feministiska kvinnorörelse.<sup>191</sup> Vad dessa positioner omfattade för feministiska idéer och strategier kommer jag in på snart.

Övergången mellan andra och ”tredje vågens feminism”, har alltså så som Hemmings påpekar, beskrivits som karaktäriserad av uttryck för en generation av feminister som utifrån sina egna sociala positioner ifrågasatte idén om ett enhetligt kvinnosubjekt som osynliggjorde svarta kvinnors, tredje världens kvinnors och lesbiska kvinnors intressen och problem. Kritik riktades även mot en feministisk hegemoni inom kvinnoforskningen, där majoriteten av

---

<sup>189</sup> Hemmings, “Telling Feminist Stories” (2005) 116. (Kursivering i originaltexten.)

<sup>190</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 19-23, Gemzöe, *Feminism* (2002) 67-70, Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 83-85, 100-105 och 270-286 och Nicholson (red.), *The Second Wave* (1997). Typologiseringarna första-, andra- och senare tredje-vågens feminism är problematiska. Till exempel i det att de upprepar en historieberättelse där vissa feministiska positioner beskrivs som föregångare, andra som eftersläpande och ytterligare andra som mer utvecklade. Denna standardiserade berättelse gör också att flera viktiga aspekter av feministisk aktivism genom historien osynliggörs, som att det finns överlappningar mellan ”vågorna” och att medvetenheten om att t.ex. klass/ekonomisk position, etnicitet och sexualitet interagerar med kön som kategori inte bara fanns på agendan från och med slutet av ”andra vågen”. Jfr t.ex. Hemmings, “Telling Feminist Stories” (2005) och Hewitt, *No Permanent Waves* (2010) 2-5. Angående ”förtryck” som centralt begrepp i kvinnorörelsens feministiska diskurs se Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (1990).

<sup>191</sup> ”Genusteoretiska positioner” är ett begrepp som används i talet om olika feministiska teoriansatser i Lykkes *Genusforskning* (2009) 59. Jag använder begreppet ”feministiska positioner” på ett likvärdigt sätt.

dem som gavs tolkningsföreträde var vita medelklassfeminister. En inom-feministisk problematisering av användningen av ”kvinnors erfarenheter” som feministisk utgångspunkt blev här något av det mest centrala.<sup>192</sup> Erfarenhetsbegreppet och dess användning inom andra vågens feminism har förutom av svarta feminister och postkoloniala feminister problematiserats ur post-strukturalistiska perspektiv.<sup>193</sup> Perioden omkring 1980- och 1990-talen var som jag visat tidigare en dynamisk utvecklingsperiod för gudinnerörelsen, samtidigt som denna var föremål för feministisk debatt. Denna tidsperiod beskrivs vetenskapshistoriskt sett ofta som påverkad av tidens sociala rörelser och politiska världshändelser, liksom av den så kallade ”språkliga vändningen” inom akademien.<sup>194</sup> Den ”språkliga” eller ”kulturella” vändningen har beskrivits som en rörelse från att studier av sociala praktiker utifrån en realistisk (modern) vetenskapsteoretisk grund var i fokus, till ett postmodernt intresse för kultur, språk och symboler och poststrukturalistiska ansatser.<sup>195</sup> Postmoderna,

<sup>192</sup> Det finns många att nämna här men en av dem är Kimberlé Crenshaw som introducerar begreppet intersektionalitet som en del av diskussionen om hur det är möjligt att tala om kön i relation till andra sociala kategorier som klass och ”ras”. Se Crenshaw, ”Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color” i *The Public Nature of Private Violence* (1994) 93-118. Patricia Hill Collins är en annan svart feminist. Hon skiljer mellan intersektionalitet som paradigm och olika former av intersektionellt förtryck och avvisar idén om att det finns en typ av förtryck (en social position eller en identitet) som utgör en mer konstant, eller överordnad grund för alla andra förtryck. ”Matrix of domination” är ett begrepp hon använder när hon talar om hur dessa intersektionella förtryck organiseras både i sociala praktiker och inom människor. Se Hill Collins, *Black Feminist Thought* (2000 [1990]). bell hooks är ytterligare en svart feminist som diskuterat hur västerländska feministiska perspektiv är starkt normerade av ’den vita västerländska medelklasskvinnans’ sociala position. Se hooks, *Feminist Theory* (2001 [1984]). För en tidig kritisk analys av ”vithet” kopplat till kritik av kvinnorörelsens dominans av vita kvinnor och dessas ignorans av svarta kvinnors särskilda problem se t.ex. Celestine Ware och Frances Beal i Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 98-112 och 154-162. Chandra Mohanty är en postkolonial feminist från Indien som lyfter problemet med att västerländsk feminism konstruerar ”tredje världens kvinnor” som offer. Se Mohanty, ”Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse” i *Third World Women and the Politics of Feminism* (1991) 51-80. Gayatri Spivak använder förutom ett postkolonialt perspektiv även poststrukturalistisk teori i sin kritik, problemen med feminismens stora berättelser eller universella teorier och vem som har rätten att tala för någon annan, men också hur västerländsk feminism tenderar att framställa människor i tredje världen som ”de andra”. Se Spivak, ”Can the Subaltern Speak?” i *Marxism and the Interpretation of Culture* (1988) 24-28. Jfr Gemzöe, *Feminism* (2002) 139 och 156. Darlene M Juschka tar vidare, i inledningen till antologin *Feminism in the Study of Religion*, upp Sheila Greeve Davaneys postkoloniala kritik av att användandet av kategorin kvinnors erfarenhet kan ha totaliserande effekter. Se Juschka (red.), *Feminism in the Study of Religion* (2001) 11.

<sup>193</sup> Den postmoderna och poststrukturalistiska kritiken mot andra vågens feminism problematiserar både användningen av ett enhetligt kvinnobegrepp baserat på uppfattningen om universella ”kvinnoerfarenheter” och idén om individen som ett enhetligt subjekt. Lykke tar t.ex. upp Hélène Cixous och Spivak som några av de feminister vilka influerats av Jacques Derrida till dekonstruktivistisk analys av bland annat kategorin ”kvinna” och ”kvinnors erfarenhet”. Se Lykke, *Genusforskning* (2009). Juschka tar förutom Greeve Davaney även upp Joan W Scotts poststrukturalistiska kritik av att användningen av kategorin erfarenhet implicerar att individer existerar separat från de erfarenheter hon gör, istället för att vi frågar oss hur subjekt och deras identiteter produceras. Se Juschka (red.), *Feminism in the Study of Religion* (2001) 11.

<sup>194</sup> Religionsvetaren Ursula King beskriver även inom området genus och religionsforskning en ”tredje vågens feminism” och framhåller att de feministiska uttrycken är självreflexiva och influerade av psykoanalys, poststrukturalism, postmodernism och postkolonialism. Se King, ”Gender and Religion: An Overview” i *Encyclopedia of Religion* (2005) 3298.

<sup>195</sup> För en översikt se King, ”Gender and Religion” (2005) och Søren Kjørup, *Människovetenskaperna* (1999).

poststrukturalistiska fokus på symboler och texter och diskursiva praktiker har lett till studier av makt, språkliga/symboliska och sociala och institutionella konstruktioner av identiteter och subjekt och en dekonstruktion av kulturens "stora berättelser".<sup>196</sup> "Det postmoderna" har beskrivits och diskuterats av många, men den franska filosofen Jean François Lyotard var en av dem som först använde begreppet i sin bok *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1984) och de förändringar som åsyftas gällande kunskapsproduktion innebar en skepticism mot "stora berättelser" eller metateorier med universella anspråk.<sup>197</sup> En historisk och geografiskt kontextlös patriarkatsteori är ett exempel på en metateori som kritiserats.<sup>198</sup> Från att det mänskliga subjektet med liberalismen konstruerats som ett helt och enhetligt subjekt, definierade postmoderna tänkare eller snarare tidiga poststrukturalistiska teoretiker som Foucault, Jaques Derrida, Jaques Lacan, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, Julia Kristeva och Hélène Cixous, det mänskliga subjektet som fragmentariskt och föränderligt.<sup>199</sup> Dessutom beskrivs subjektet och därmed även det könade subjektet, inom postmoderna teorier generellt sett som en effekt av kulturen. I talet om identitet blir det följaktligen inte en samlad identitet som skapas av kulturen, utan med Chris Weedons ord: "a subjectivity which is fragmented, contradictory and which comprise multiple identities."<sup>200</sup> Feminister hade tidigare främst diskuterat individer och deras sociala positioner som konstituerande av kön som social och i vissa fall biologisk kategori. Nu lades hos många istället en större betoning på språket och dess del i all form av subjektskonstruktion.<sup>201</sup> Liksom när det gäller de förändringar jag tidigare talat om, är det emellertid allt för generaliserande att säga att detta var det enda som skedde i och med poststrukturalismen, lika så att säga att dessa tankar inte funnits tidigare. Det föreligger en viktig skillnad även mellan språkteoretiker som Derrida, Lacan, Kristeva och Cixous vilka just betonar de språkliga aspekterna av subjektskonstruktion, och diskursteoretiker som Foucault, och filosofer som Deleuze, Irigaray och Judith Butler, vilka ger betydelse till såväl

<sup>196</sup> Den språkliga vändningen innebar bl.a. att man inom språkteori och filosofi ifrågasatte tanken om att begrepp representerar något faktiskt i verkligheten på ett teleologiskt sätt. Ludvig Wittgenstein var en av de filosofer som istället menade att begrepp bara har den mening de ges i användningen av begreppet. Se Wittgenstein, *Blå boken och Bruna Boken* (1999 [1958]). Språkets relationalitet och i huvudsak sociala betydelse, språket som skapande den sociala verkligheten, och språket som det enda vilket verkligheten kan förnimmas genom är här centrala tankar. För en i mitt tycke tillgängliggörande beskrivning av Wittgensteins språkfilosofiska tänkande se Svalastogs artikel "Att analysera och teoretisera kön och religion" (2009).

<sup>197</sup> Jaques Lyotard, *The Postmodern Condition* (1984). Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 3.

<sup>198</sup> Se t.ex. Bonnie J. Fox, "Conceptualizing "Patriarchy"" (2001 [1998]).

<sup>199</sup> Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 3-4, 79-98 och 102-120, Gemzöe, *Feminism* (2002) 131-141 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 75-80. Hos Gemzöe och Lykke diskuteras särskilt hur den språkliga vändningen och postmoderniteten haft betydelse för feministisk könsteori.

<sup>200</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 3.

<sup>201</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 73.

språk som sociala praktiker och materiella förhållanden, men betonar de senare aspekterna i sin tolkning av hur subjekt konstrueras.<sup>202</sup> De senare har fungerat som viktiga influenser till ett växande intresse under början av 2000-talet för hur en feministisk teori som både integrerar en poststrukturalistisk subjektsförståelse och ett tydligare uppmärksammande på kroppar och materialiteter kan se ut. Lykke kallar detta projekt för post-konstruktionistiskt, men menar här inte ”post” som efter, i temporal mening – utan: “The prefix ‘post’ should thus be understood in the sense of both ‘transgressing’ and ‘including’ (in accordance with the way in which the term ‘post-structuralism’ refers to endeavours [Sic!] that both transgress and include ‘structuralism’).”<sup>203</sup> Karen Barad är en av de feministiska kroppsmaterialistiska tänkare som med utgångspunkt i (bland annat) Bohrs upptäckter och filosofi inom kvantfysiken, bearbetar frågor om materialitet, agens, tillblivande och kroppslighet. Hon beskriver det problem som den språkliga vändningen skapat som att:

Language has been granted too much power. The linguistic turn, the semiotic turn, the interpretative turn, the cultural turn: it seems that at every turn lately every “thing” – even materiality – is turned into a matter of language or some other form of cultural representation. The ubiquitous puns on “matter” do not, alas, mark a rethinking of the key concepts (materiality and signification) and the relationship between them. Rather it seems to be symptomatic of the extent to which matters of “facts” (so to speak) have been replaced with matters of signification (no scare quotes here). Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter.<sup>204</sup>

Under 1960-talet uppmärksammades mer än tidigare hur civilisationens utveckling i väst kommit att innebära ökad miljöförstörelse och otillbörlig exploatering av såväl människor i tredje världen och av jordens naturtillgångar.<sup>205</sup> Den feministiska kritiken mot miljöförstörelse och imperialism hade redan under 1960-talet varit en viktig del av den feministiska

---

<sup>202</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 23-25.

<sup>203</sup> Lykke, “The Timeliness of Post-Constructionism” (2010) 133. Lykke påpekar i denna text för att påvisa problemet med att tala om ”post-konstruktionism” som ett nytt fenomen, att t.ex. könsskillnadsteoretiker som Irigaray och Ciouxé redan på 1970-talet diskuterade betydelsen av kroppens materialitet. Jag föredrar termen post-konstruktionism och kommer längre fram att använda den istället.

<sup>204</sup> Barad, “Posthumanist Performativity” (2003) 801. En introduktion i Barads tänkande och en svensk översättning av en av hennes texter gjord av Martin Hultman finns i Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73-88. Även Elisabeth Grosz och Braidotti som är inspirerade av Irigaray kan räknas hit, liksom Haraway, King och Butler. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 83-103, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 120-130 och Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 23-25. Jag själv återkommer till Barad mer ingående i kapitel 2.

<sup>205</sup> Publiceringen av Rachel Carsons *Silent Spring* (2002 [1962]) brukar omnämnas som en av de faktorer som bidrog till att denna kritik uppmärksammades.



kvinnorörelsen, men kom att ta sig tydligare uttryck i akademiska sammanhang från och med 1980-talet. Carolyn Merchants *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* publicerades 1989 och räknas som en klassiker inom så kallad ekofeministisk litteratur.<sup>206</sup> Ekofeminism kan beskrivas som en feministisk position karaktäriserad av kritik mot såväl asymmetriska könsmaktsrelationer, sexism som mot exploatering av naturen.<sup>207</sup> Där formuleras teorier som behandlar vad som är problematiskt i människans sätt att förhålla sig till naturen med utgångspunkt i ett könsmaktsperspektiv. Gemensamt för ekofeminister är också antagandet att mäns dominans över och exploatering av kvinnor anses vara nära förbundet med patriarkala kulturers exploatering av naturen.<sup>208</sup> Att på olika sätt kritisera och dekonstruera det västerländska dualistiska tänkandet om till exempel natur – människa, delar gudinnefeminister med ekofeminister. ”Kritisk ekofeminism” med avseende på ekofeminism som innefattar just kritik mot dualism, beskrivs i Val Plumwoods *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) som ett heterogent fält, men som en möjlig tredje vågens feminism, feministiska positioner som länkar bakåt till ett antal tidigare:

It is not a *tsunami*, a freak tidal wave which has appeared out of nowhere sweeping all before it. Rather it is prefigured in and builds on work not only in ecofeminism, but in radical feminism, cultural feminism and socialist feminism over the last decade and a half.<sup>209</sup>

Gudinnefeminister har som förhoppningsvis redan framgått, framför allt hämtat både sin drivkraft från och använt sin energi till det som rör politiska aspekter av feministiska frågor och ett starkt miljöengagemang. Både gudinnefeminister och socialistiska ekofeminister diskuterar att människan borde förstås som en del av naturen istället för skild från den och många av dem ifrågasätter idéer som att människan skulle vara en högre stående art än någon annan i ekosystemet.<sup>210</sup> Att uppfatta naturen och kroppen som heliga är

---

<sup>206</sup> Merchant, *The Death of Nature* (1989). (Kursivering i originaltexten.)

<sup>207</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 95-96, Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 20-21 och Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47.

Ekofeminism delas liksom feminism ibland in i några huvudriktningar baserat på den koppling som finns till socialism, liberalism, radikalfeminism och religiös feminism.

<sup>208</sup> Detta formuleras hos alla dem refererat till ovan. Som exempel se Raphael, *Introducing Theology* (2000) 103 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 95.

<sup>209</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 39. Ekofeminism utpekas även som en (av flera) ”tredje vågens feminism” i Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 24. Sturgeon skriver där att ”Given bot hits attempt to bridge different radical political positions and its historical location as at least one of many third-wave women’s movements, U.S ecofeminism aims to be a multi-issue, globally oriented movement with a more diverse constituency than either of its environmentalist predecessors.”

<sup>210</sup> I Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) särskiljs socialistiska ekofeminister från kultur-ekofeminister och det senare inkluderar här till viss del gudinne/ekofeministiska inslag. Jag återkommer till typologiseringen av ekofeminism i nästa avsnitt. Ett exempel på en text som uttrycker

emellertid särskilt för just gudinnefeminister.<sup>211</sup> Mot bakgrund av att den postmoderna kritiken och poststrukturalistiska teorier kommit att bli centrala för att förklara ontologiska och epistemologiska ställningstaganden i forskarsamhällen världen över, är det lätt att förstå varför feministiska positioner som gudinnefeminism och ekofeminism, i de fall de sammankopplades enbart med kulturfeminism och andlig feminism, blev hårt kritiserade under 1990-talet för att de fortsatte att i varierande grad tala om kvinnan, naturen, och gudinnan som centrala politiska och religiösa subjekt.<sup>212</sup>

### *En feministisk historiografisk blick på teorihistorien*

Well... (she sighs)... I want to describe feminist theory as a politics of knowledge-making. The kind of object I mean might be called "an object of knowledge." Theory too is such an object... We produce the things we know...<sup>213</sup>

Både Noël Sturgeon och Clare Hemmings har gjort historiografiska analyser av feministiskt teorihistorieberättande. Som jag nämnt förut rör Sturgeons analys i första hand ekofeminism och Hemmings "västerländsk feminism".<sup>214</sup> De påvisar båda bland annat att distinktionen mellan essentialism och konstruktivism i feministiska teoridiskussioner under 1980- och 1990-talen ofta använts i syfte att lyfta fram en viss feministisk position som mer "utvecklad" och mer relevant, medan det framställer andra positioner som "eftersläpande" och mindre relevanta.<sup>215</sup> Sturgeon visar att kulturfeminism (i vissa fall radikalfeminism) och religiös ekofeminism det vill säga gudinnefeminism, i dessa berättelser framställs som "det sämre alternativet" och socialistisk

---

en ekofeministisk position där såväl socialistiska som gudinnefeministiska antaganden syns är Marie Millings "Att återerövra jorden, kroppen, kärleken: En ekofeminists tankar om en hållbar framtid" i *Moder Jord i klimakteriet* (2008).

<sup>211</sup> Detta beskrivs på ett uttömmande sätt i Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996), Raphael, *Introducing Thealogy*, (2000) och Reid-Bowen, *Goddess as Nature*. (2007).

<sup>212</sup> Se t.ex. Warren (red.), *Ecological Feminism* (1994) där Victoria Davion särskilt tar upp gudinnefeminism i sitt kapitel, men även Ynestra King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism" i *Gender, Body, Knowledge* (1989) 115-141 och Merchant, *Radical ecology* (1992).

<sup>213</sup> King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994) xv.

<sup>214</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997), Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och Hemmings, *Why Stories Matter* (2011). Båda problematiserar feministisk teorihistorieskrivning ur liknande historiografiska perspektiv och hämtar sin inspiration till att se typologisering som huvudredskap i konstruktionen av olika kategorier av feminism som fasta "kunskapsobjekt" från King (*Theory in Its Feminist Travels* (1994)). Koobak använder begreppet "lag theory" eller "eftersläpande teori" i en problematisering av hur berättelsen om östeuropeisk feminism sett ut. Se Koobak, *Whirling Stories* (2013) 91-92.

<sup>215</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 171-173 och 178-194, Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 122-126 och Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 5-6 och 162-163. Ett liknande resonemang finns i Lindéns feministiska analys av centrala teman i Ellen Keys litterära produktion. Lindén, *Om Kärlek* (2002) 356.

feminism och ekofeminism som ”det bättre” alternativet.<sup>216</sup> Hemmings kritiserar hur poststrukturalistisk feminism beskrivs som de första som utmanade kategorin kvinna och en essentialistisk subjektsuppfattning. Ståndpunktsteori och empiriska studier från ”förr” kontrasteras mot dekonstruktionistiska metoder och filosofiska, politiska och kulturella undersökningar ”nu”.<sup>217</sup> Vidare visar hon att denna feministiska historieberättelse skapar fler binära kategorier än den mellan essentialism – konstruktivism, som empirism – dekonstruktionism, erfarenhet – text, kunskap – kritik. Dikotomier där den första kategorin associeras med en konstruktion av ’kvinna’ som ett samhället och stabilt subjekt och den andra av en dekonstruktion av subjektet ’kvinna’.<sup>218</sup> I nästa kapitel (om)förhandlar jag delar av en västerländsk feministisk historieskrivning. Det vill säga, jag omarbetar den utifrån en historiografisk ansats.<sup>219</sup> Dels med utgångspunkten att synliggöra diskursiva gränser, sammanlänknings och överlappningar i tidigare forskares berättelser om feministiska positioner från 1960- till 1990-alet. Dels genom att tydliggöra var subjektet ’gudindefeminism’ placerats i dessa berättelser och visa på framför allt de likheter och överlappningar som är möjliga att peka på. Jag inleder detta med en genealogiskt inspirerad exposé över den litteratur jag valt att använda angående feministiska och ekofeministiska positioner i historisk belysning. I delar av den litteratur som tas upp där finns liknande problem som dem Sturgeon påpekat, särskilt kan man som jag återkommer till i kapitlet om tidigare forskning se att den genusteoretiska kritiken fokuserar på ”särartstänkande” och ”moderskapsidealiserings”. Dessutom har den i många fall handlat om just frågan om ”essentialism” kontra ”konstruktivism” och varianter på detta tema.<sup>220</sup> Istället för att fokusera diskussionen om gudinneidentifierade feministers diskursiva konstruktion av kön kopplat till essentialism kontra konstruktivism, eller för den delen på huruvida andra vågens feminister kan ses som representanter för ett ”särartsperspektiv”, har jag valt att fokusera de genusteoretiska inslagen i min översiktliga genealogi över gudindefeminismens relation till annan skillnads- och ekofeminism på frågan om problemformulering, visioner och lösningar. Frågor som i hög grad sammanlänkar feminister över tid och rum men där också viktiga skillnader syns.

---

<sup>216</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>217</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 121.

<sup>218</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 121-122.

<sup>219</sup> Jag återkommer till begreppet "(om)förhandla" med en tydligare definition av hur jag använder det i kapitel 2.3.

<sup>220</sup> Diskussioner om kritiken mot könsdualism, romantisering av moderskap och essentialism inom gudindefeminism förs bland annat i Raphaels *Theology and Embodiment* (1996) och Reid-Bowens *Goddess as Nature* (2007).

Genom att använda begreppet ”skillnad” har genusforskare på senare år nyanserat diskussionen om vad som varit de viktiga frågorna gällande olika feministiska positioner. Brittiska genusforskaren Cris Weedon använder som jag nämner i inledningen av kapitlet just skillnadsbegreppet som fokus i sin introduktion av feministisk teori *Feminism, theory and the politics of difference* (1999).<sup>221</sup> Hon visar på hur olika sätt att förstå skillnad haft betydelse för feminism genom hela den feministiska historien, särskilt från och med 1960- och 1970-talen och framåt.<sup>222</sup> Skillnadstänkande har förutom att det var grunden för ifrågasättandet av argument för jämställdhet baserat på en idé om likhet mellan könen enligt Weedon med flera varit förutsättningen för ett ifrågasättande och en utmaning av okritiska och centristiska idéer om likhet mellan människor oavsett kontext.<sup>223</sup> En av dem som använt och utvecklat just begreppet ”skillnad” för att behålla en kontinuitet mellan tidiga och senare feministiska positioners könsteoretiska innehåll är den feministiska sexual-difference-teoretikern Braidotti.<sup>224</sup> Jag återkommer till henne i teoriavsnittet i kapitel 2, men kort kan man säga att hon sin teori om nomadiska subjekt pekar på tre dimensioner av skillnad; skillnad mellan kvinnor och män, skillnad mellan kvinnor och skillnad inom individen.<sup>225</sup> Här kombineras Irigarays sexual-difference-tänkande där skillnaden mellan könen står i centrum, med att föra in ett intersektionellt eller snarare interferens-perspektiv när Braidotti teoretiskt diskuterar även skillnad mellan kvinnor och inom varje kvinna.<sup>226</sup> Andra feministiska kroppsmaterialistiska tänkare som Haraway och Barad, vilka jag också återkommer till i kapitel 2, använder begreppet diffraktion för att tala om skillnader och lägger så som jag tolkar det inte samma betoning på just könsskillnad som Braidotti.<sup>227</sup> Min användning av det inklusiva begreppet

<sup>221</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999).

<sup>222</sup> Skillnad mellan könen (deras kunnande och förmågor) samt att beskriva denna skillnad som på olika sätt ”naturlig” var ju annars tidigare inom filosofi och teologi och i politisk debatt framför allt något som användes för att argumentera för ett uteslutande av och en nedvärdering av kvinnan. Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 5-10.

<sup>223</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 4-5 och 25. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 93-94.

<sup>224</sup> Braidotti argumenterar i likhet med Irigaray för en icke-deterministisk teoretisering av kvinnokroppen som en levande fakticitet. Braidotti använder även en postmodernt och psykoanalytiskt inspirerad uppfattning om subjektet där det inte går att tala om ett jag utan om ett multipelt subjekt, styrt av både politisk vilja och omedvetna begär. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 91-92. En introduktion av Braidotti samt en översättning av en av hennes texter görs av Cecilia Åsberg i Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 105-126.

<sup>225</sup> Se Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 150-160. Se även t.ex. Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 85-90 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 82-92.

<sup>226</sup> Begreppet intersektionalitet användes först i Crenshaw, ”Mapping the Margins” (1994), men introducerades i svensk kontext av bl.a. Lykke under början av 2000-talet. För en överblick gällande begreppet intersektionalitet se Paula Mulinari, *Maktens fantasier och servicearbetets praktik* (2007) och för en problematisering och diskussion kring olika sätt att använda begreppet se Lykke, ”Nya perspektiv på intersektionalitet” (2005).

<sup>227</sup> För introducerande beskrivningar av hur Haraway och Barad använder diffraktionsbegreppet se Lykke, *Genusforskning* (2009) 226, Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 204. Jag återkommer till diffraktionsbegreppet i kapitel 2.2.

”skillnads- och ekofeministisk position” syftar till att inkludera alla de feminister som i skiftande betydelse diskuterar ”skillnad/er”. Att ta hänsyn till flera dimensioner av skillnad/er, det vill säga till flera sociala positioner och identitetskategorier, som sexualitet, klass/ekonomisk position, och etnicitet, samt att förstå relationen mellan dessa kategorier, och hur de samverkar i konstruktionen av varandra, har på senare år benämnts både med begreppet intersektionalitet och som interferens.<sup>228</sup> I tidiga exempel i feminismens historia, där den feministiska analysen inkluderat flera sociala positioner eller identitetskategorier, men innan begreppet intersektionalitet började användas, kan man med Nina Lykkes terminologi tala om ett implicit eller explicit ”intersektionellt tänkande”, vilket för henne är ett sätt att synliggöra hur skillnad problematiserats inom feminismen över generationsgränser.<sup>229</sup>

Ett sådant synliggörande motiveras av att den gängse västerländska berättelsen om feminismens historia så som både Sturgeon och Hemmings påvisat, framställer 1970-talets feminism på sätt som förbiser de rika diskussioner som förekom om kön, sexualitet och ”ras”/etnicitet.<sup>230</sup> I berättelsen om 1980-talets svarta feminism och om ”sexkriget”, skapas också en bild av före och efter ”ras”/etnicitets-medvetenheten.<sup>231</sup> 1970-talets könsteori beskrivs utifrån detta som etnocentrisk. ’Svart feminism’ framställs som den förtrupp som öppnade diskussioner om skillnad, medan poststrukturalistiska feminister framställs som de som fördjupat analysen av skillnad på ett sätt som haft avgörande betydelse och som fortfarande har störst betydelse.<sup>232</sup> Debatten om kvinnors sexualitet framställs enligt Hemmings också så att radikalfeminismens könsteorier görs till det som tillhör dåtid och att radikalfeminister enbart skulle framställa kvinnor som offer för patriarkatet och utan egen agentskap eller egen sexualitet. ”Pro- sexfeminister” och ’queer-

---

<sup>228</sup> Interferensbegreppet är inte nytt. Det har tidigare diskuterats av bland andra Haraway i ”Situated Knowledges” (1988), av John Law i *After method* (2004) och av Barad i *Meeting the Universe Halfway* (2007) Barad använder stundtals begreppen diffraktion och interreferens synonymt. Se t.ex. Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 29-30. Interferensbegreppets styrka är enligt professor i genusvetenskap Ulf Mellström att det öppnar mot en variation och analytisk komplexitet som fungerar bättre för att studera skillnadsskapande och individers agentskap. Se Mellström, ”Kunskapssamhällets gästarbetare: Internationella studenter i interferenser mellan kön, sexualitet, nationalitet och klass” (2012) 10 och 21-22. Till skillnad från intersektionalitetsbegreppets förenklande och mer systemiska förklaringsmöjlighet ser till exempel Mellström interferens som en alternativ metafor för att förstå skillnadsskapande.

<sup>229</sup> Särskiljandet mellan intersektionalitet och intersektionellt tänkande kan tolkas som ett sätt att rangordna och särskilja feminister på grundval av hur kvalificerad deras intersektionella analys är. Trots det menar jag att uttrycket intersektionellt tänkande innebär att erkänna att problematiseringen av flera maktordningar, subjekspositioner eller identitetskategorier inte ”uppfanns” inom postmodern feministisk teori under 1990-talet. Se Lykke, *Genusforskning* (2009) 106-108 och Lykke, ”Nya perspektiv på intersektionalitet” (2005).

<sup>230</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 170 och Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 119.

<sup>231</sup> Sexkriget var en diskussion mellan å ena sidan anti-pornografiska feminister som Andrea Dworkin och Catharine MacKinnon – å andra sidan förespråkare för lesbiskas utforskande av butch-femme-roller och lesbisk sado-masochism. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 116-117.

<sup>232</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 122.

teoretiker' däremot, framställs som att det är de som öppnar för en positiv och diversifierad syn på kvinnors sexualitet.<sup>233</sup> I denna berättelse osynliggörs enligt Hemmings lesbisk feminism från 1970- och 1980-talen, liksom de radikal-feminister som var positiva till sexualitet men samtidigt påpekade problem med patriarkala strukturer.<sup>234</sup>

### ***Överlappande typologiseringar och flytande feministiska gränser – en (re)situering och destabilisering av 'gudinneidentifierad feminism'***

Lena Gemzöe pekar ut radikalfeminismen som en av de viktiga feministiska positionerna.<sup>235</sup> Hon är emellertid bara en av många som analyserat, definierat och diskuterat fenomenet radikalfeminism.<sup>236</sup> Alice Echols bok *Daring to Be Bad – Radical Feminism in America 1967 – 1975* är ett av de tidiga exemplen. Där undersöks radikalfeminismen empiriskt och mer närgånget i sin samtid.<sup>237</sup> Denna feministiska position uppkom inte så som liberalfeminism eller socialistisk- och marxistisk feminism, i dialog med tidigare manligt normerade ideologier. Istället växte radikalfeminismen fram som uttryck för ett behov bland kvinnor inom den allt mer radikala kvinnorörelsen i USA, Europa och Australien under 1960-talets slut, att formulera vad som ansågs politiskt relevanta frågor med utgångspunkt i personligt levda, kvinnospecifika

---

<sup>233</sup> För en genomgång och diskussion om queerteori se William B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory* (2000).

<sup>234</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 123-124.

<sup>235</sup> De övriga hon beskriver är liberalfeminism, marxism/socialistisk feminism och socialistisk feminism. Gemzöe, *Feminism* (2002) 30. För kritisk diskussion om de feministiska subjekt som konstrueras i Gemzöes bok *Feminism* se Mia Liinason, "Institutionalized Knowledge: Notes on the Processes of Inclusion and Exclusion in Gender Studies in Sweden" (2010). Gemzöe tillbakavisar dock på ett övertygande sätt denna kritik och visar på andra möjligheter till tolkning än den Liinason gjort i Gemzöe, "Faux Feminism? A Reply to Mia Liinason's Position Paper" (2010). En kritisk diskussion kring typologiseringen av det som ofta kallas "the big three", d.v.s. liberal-, marxistisk/socialistisk- och radikalfeminism görs till allt för homogena kategorier görs t.ex. i Mary Maynards artikel "Beyond the 'Big Three'" (2001). Maynard argumenterar utifrån exempel som Christine Delphy, att många feminister i själva verket arbetat utifrån synteser av flera av dessa "tre stora". Hon påvisar dessutom att vissa feminister, som t ex svarta feminister uteslutits ur "kanon". Liksom även vissa europeiska feminister som just Delphy, Liz Stanley och Sue White, vilka inte lätt passar in i någon av dessa "tre stora". En problematisering av exkluderingen av svarta feminister inom amerikansk feministisk kanon görs även i King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994). Maynard och King påvisar båda vikten av att se föränderligheten inom feministisk teori och menar att klassificering får oss att uppfatta kategorier som fasta och oföränderliga.

<sup>236</sup> I svenska genusvetenskapliga sammanhang har hennes bok dock kommit att användas mycket som kurslitteratur på grundkurser i Genusvetenskap.

<sup>237</sup> Echols, *Daring to Be Bad* (1989). Hon intresserar sig särskilt för hur "essentialiststämpeln" kom att fästas på radikalfeminism och radikalfeminism tas upp som en del av feminism eller ekofeminism i t.ex. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]), Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 30, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 171, Nicholson (red.), *The Second Wave* (1997) 3-4, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 19-21, Crow (red.), *Radical Feminism* (2000), Beasley, *What is feminism?* (1999) och Beasley, *Gender and Sexuality* (2005) 29 och 47-50.

erfarenheter.<sup>238</sup> I vissa fall har radikalfeminism använts som paraplyterm för att beskriva såväl kulturfeminism som gudinnefeminism, lesbisk feminism och anarkafeminism.<sup>239</sup> I de berättelser där kulturfeminism skrivs fram som tydligare egen position, är det till exempel hos Echols och i Weedons *Feminism, Theory and the Politics of Difference*, som del av den feministiska utvecklingen från slutet av 1970- talet till 1990-talet. Medan Echols skriver fram kulturfeminism och gudinnefeminism som en och samma position och som en negativ och avpolitiserad utveckling av radikalfeminismen, så skriver Weedon fram kulturfeminism som egen position.<sup>240</sup> I vissa innehållsliga frågor som jag återkommer till nedan framhåller Weedon emellertid i viss mån kulturfeminism och lesbisk feminism.<sup>241</sup> I hennes berättelse presenteras vidare ett antal gudinnefeminister under rubriken ekofeminism, men exemplen omfattar även socialistiska ekofeministiska perspektiv.<sup>242</sup> Weedon framhåller emellertid att radikalfeminister mer generellt genom hela sin historia använt vad jag skulle kalla ”gudinnefeministiska identifikationssubjekt” i sin kamp. Hon skriver att det är med inspiration från ”marginalized figures such as witches, mystics, goddesses, Amazons, wise women and healers, radical feminists have created a discourse of strong and resistant women throughout history.”<sup>243</sup> Såväl Susanne Griffins, som Dalys texter och en målning av Sjöö nämns som exempel på radikalfeministiska uttryck hos Weedon.<sup>244</sup> På så vis likställer hon i vissa fall radikalfeminism och gudinnefeminism. Sturgeon framhåller i sin *Ecofeminist Natures* (1997) att kulturfeminism i många fall använts som benämning på gudinnefeminister eller ekofeminister som inte ger uttryck för socialistisk

<sup>238</sup> Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 3-5, Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 83-85, Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 3, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 1 och 19-21 och 26-27 och Gemzöe, *Feminism* (2002) 45-51.

<sup>239</sup> Så gör till exempel Gemzöe och Crow. Se Gemzöe, *Feminism* (2002) 45-57, 77 och 96. Gemzöe skiljer istället ut ”socialistisk radikalfeminism” som egen riktning. Detta är den variant hon tillskriver de socialistiskt anarkistiska dragen. Gemzöe, *Feminism* (2002) 67-75. Crow inkluderar ett brett urval av radikalfeministiska texter i sin antologi men gör inte någon särskild notis om anarkistisk feminism. Ett antal lesbisk feministiska texter finns däremot representerade. Därbland ”The Women-Identified-Woman” av Radicalesbians i Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 233-237. Jaggar använder också hon en mycket inkluderande definition av radikalfeminism. Se Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 11. Hos Jaggar tituleras Delphy, Cixous, Irigaray och Wittig ”franska radikalfeminister”. Se Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 98.

<sup>240</sup> Echols likställer kulturfeminism med separatism, gudinnetillbedjan och personlig utveckling, utan någon politisk agenda för socio-ekonomisk strukturförändring. Se Echols, *Daring to Be Bad*. (1989) 6-9 och 243-286. Weedon skriver att: Cultural feminism developed the tendency to view women’s creativity as something different from male culture /.../. Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22. När Weedon beskriver kulturfeminism som egen position gör hon det bland annat genom att exemplifiera med Irigaray och Cixous. Se Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22-23.

<sup>241</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 64-66.

<sup>242</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 46-49. Hon exemplifierar med Adler, Starhawk, Susanne Griffin, Spretnak, Plant, Shiva, Mies och Merchant,

<sup>243</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 30.

<sup>244</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 29-34.

samhällskritik men som uttrycker ett radikalfeministiskt tänkande och som innefattar religiösa perspektiv.<sup>245</sup>

Lesbiskhet som både personlig och politisk identitet är enligt religionsforskaren Eller vanligare inom gruppen gudinnefeminister än i gruppen paganer som helhet och har även av Raphael beskrivits som ett viktigt underliggande perspektiv i gudinnefeministisk diskurs generellt.<sup>246</sup> Lesbisk feminism i svensk 1970- och 1980-talskontext är vad Hallgrens avhandling behandlar och hon visar där tydligt att lesbisk feminism och kulturfeminism i mycket var samma sak i Sverige under 1980-talet.<sup>247</sup> Även gudinnefeministiska perspektiv tas upp när hon beskriver denna svenska lesbiska kulturfeminism. Där de särskilt ”kulturfeministiska” inslagen var då enligt Hallgren var bland annat matriarkats-, häx- och gudinnekurser och litteratur där kvinnoidentifikation både kopplas till ett systerskap mellan kvinnor och en identifikation med ’gudinnan’.<sup>248</sup> Slutligen vill jag även nämna den skillnads- och ekofeministiska position som kallas ’anarkafeminism’. Pia Laskar har kommenterat, översatt och publicerat ett antal amerikanska anarkistisk-feministiska artiklar från 1970-talet och framåt till svenska i boken *Anarkafeminism*.<sup>249</sup> Laskar menar att både svensk och internationell (anglo-saxisk) feminism ger uttryck för intressanta utvecklingar inom radikalfeminism, anarkistiskt och anti-imperialistiskt driven feminism, lesbisk feminism, och socialistisk ekofeminism. Hon nämner emellertid också gudinnefeminism som en del av ekofeministisk freds- och miljöreligiosa rörelse.<sup>250</sup> Här finns sammanfattningsvis alltså både i amerikansk, brittisk och svensk litteratur en hög grad av överlappningar och flytande gränser mellan olika definitioner av andra vågens feministiska positioner.

---

<sup>245</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>246</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 20-21 och Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 13 och 232.

<sup>247</sup> Hallgren visar särskilt på länkar mellan amerikansk lesbisk kvinnorörelse och den svenska under denna period. Se *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 38-39, 45-52 och 114-133. Lesbisk front är den specifika grupp vars diskurs hon fokuserar i sina analyser. Lesbisk feminism tas även upp i Weedons översiktsverk och förutom vissa inflytelserika amerikansk författare som Rich så syns här också något av brittiska lesbiska feministers aktivitet. Se Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 58-64. Hon menar att politisk lesbisk identitet var det som på en gräsrotsnivå räknades som det enda möjliga bland många i brittisk kvinnorörelse under 1970-1980-talen. Se Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 36.

<sup>248</sup> Hallgren beskriver en utveckling inom svensk lesbisk feminism från att ha varit mer socialistiskt radikalfeministisk till att under 1980-talet bäst beskrivas som ”lesbisk kulturfeminism”. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 137-142. Gudinnefeministiska inslag nämns av Hallgren särskilt på s.142 och 290-292, 296-299 och 403-408.

<sup>249</sup> Pia Laskar (red.), *Anarkafeminism* (1992).

<sup>250</sup> Laskar (red.), *Anarkafeminism* (1992) 146-155.



## *Överlappningar och gränser mellan olika uttryck för feministisk skillnadspolitik från 1960- till 1990-talet*

Det går att peka på viktiga länkar, överlappningar och brott när det gäller idéinnehåll och diskursiv praktik mellan gudinnefeminism, radikalfeminism, ekofeminism, kulturfeminism, lesbisk feminism och anarkafeminism. Samtidigt som jag här nedan visar på vad jag lägger i dessa begrepp, menar jag utifrån avhandlingens historiografiska ansats att detta och det föregående delkapitlet kan läsas som en del min egentliga studie. Detta är med andra ord en plats där gudinneidentifierad feminism (re)situeras och destabiliserad, lika väl som det är en plats där läsaren möter den bakgrundsberättelse som behövs för att ta sig vidare till de närläsningar som följer i avhandlingens andra del. Som nämnts ovan har jag valt att organisera min berättelse kring några frågeställningar som kan ses som centrala för feministisk teori liksom för politiska teorier i stort. Det vill säga hur problem, mål och lösningar formuleras inom skillnadsfeministiska och ekofeministiska berättelser om samhället och framtiden under 1960- 1970- 1980- och 1990-talen.<sup>251</sup>

### *Problemen i samhället*

Radikalfeminismens bidrag till kvinnorörelsen har formulerats som ett skifte från att enbart problematisera kvinnors situation som förtryckta och diskriminerade i det offentliga, till att ifrågasätta och fokusera kvinnors erfarenheter av mäns förtryck av deras kroppar, sexualitet, kärlek, reproduktion och tankevärld.<sup>252</sup> Parollen ”Det personliga är politiskt” fångar just hur radikalfeminister överbryggade distinktionen mellan privat och offentligt i sin politiska problemformulering.<sup>253</sup> Alice M Jaggar menar att kritiken och kampen mot kvinnoförtryck i vardagslivet är ett av de anarkistiska element som syns tydligt inom radikalfeminismen.<sup>254</sup> Med radikalfeminismen formuleras

---

<sup>251</sup> Frågor om hur problemet, målet och lösningen formuleras inom en viss politisk position är för övrigt ungefär samma frågor som besvaras i det som tas upp gällande feministiska positioner i Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]), Gemzöe, *Feminism* (2002) och Crow (red.), *Radical Feminism* (2000). Jfr Carol Bacchi, *Women, Policy and Politics* (1999) och Bacchi, *Analysing Policy* (2009).

<sup>252</sup> Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 3-4, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 19 och 27, Gemzöe, *Feminism* (2002) 45 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 255. Gemzöe skiljer som nämnts ovan ut positionen socialistisk radikalfeminism som en position där en analys av kombinationen köns- och klassrelaterat förtryck uttrycks. Se Gemzöe, *Feminism* (2002) 67-71. De hon väljer som exempel här är Heidi Hartmann, Juliet Mitchell, Gayle Rubin och Nancy Folbre.

<sup>253</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 27, Gemzöe, *Feminism* (2002) 45 och 53. Echols menar att ett huvudproblem i det hon ser som negativ utveckling inom radikalfeminism var just att ”det politiska” blev allt för ”personligt”. Se Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 243-286.

<sup>254</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 280.

problemet som att kvinnor förtrycks just för att de är kvinnor – det vill säga utifrån kön – och ”patriarkatet” var det begrepp som började användas. Detta system beskrevs inom tidiga andra vågens radikalfeminism i många fall som i alla tider härskande och universellt förtryckande.<sup>255</sup>

En av dem som förde fram idéer om en sammanhängande patriarkats- eller könsmaktsteori var Kate Millett.<sup>256</sup> Hennes teori utgår från att förhållandet mellan könen haft en politisk karaktär i alla kända samhällen. Ett maktförhållande baserat på mäns dominans över kvinnor. Eftersom detta system genomsyrar alla delar av samhället uppfattas det som normalt. Upprätthållandet av patriarkatet beskrivs hos Millett liksom hos andra radikalfeminister som att det sker på flera sätt. Dels genom fostran, dels genom en manlig norm inom alla livets områden. Förutom i samhällsorganisation så är patriarkatet enligt Millett en implicit ideologi inom filosofi, religion och konst. De patriarkala och androcentriska idéerna uppfattas därför som egna (de internaliseras) av såväl kvinnor som män.<sup>257</sup> Utöver de ideologiska och organisatoriska sätten som patriarkatet upprätthålls på enligt patriarkatsteori så betonar flera radikalfeminister även att kvinnor hålls ekonomiskt beroende av män och att våld, våldtäkt och hot om våld används. Adrienne Rich är en av de radikalfeminister som i sin patriarkatsteori också beskrivit äktenskap och moderskap, sexualitet, pornografi och prostitution som institutioner där ett patriarkalt förtryck särskilt kom till uttryck och fortsatt reproducerades.<sup>258</sup> En förtryckande maktstruktur kopplad till kön förklaras alltså hos radikalfeminister vara den primära och en struktur till vilken allt annat förtryck kan härröras.<sup>259</sup> Som bland andra Hemmings och Sturgeon visat, så finns det emellertid redan under 1970-talet uttryck för ”intersektionellt tänkande”.<sup>260</sup> Vissa radikalfeminister betonade till exempel patriarkatets del i klassförtrycket, andra förtryck kopplat till sexuell identitet och ytterligare andra exploateringen av naturen i sin analys.

Rich var även en av dem som tidigt kritiserade heteronormen i det patriarkala samhället och såg denna som sammanlänkad med patriarkatet.

---

<sup>255</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 20 och 27, Gemzöe, *Feminism* (2002) 46-47 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 255-256. För diskussion om patriarkatsbegreppet se även Fox, ”Conceptualizing ”Patriarchy”” (2001 [1998]).

<sup>256</sup> Kate Millett, *Sexual politics* (1970).

<sup>257</sup> Gemzöe, *Feminism* (2002) 47 och 79, Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 250.

<sup>258</sup> Se Rich, *Of Woman Born* (1986 [1976]) och Rich, ”Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” (1986 [1980]). Jfr Gemzöe, *Feminism* (2002) 53-54 och 96-99, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 20-21 och 27 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 260-270.

<sup>259</sup> Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 3-4, Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 2, Gemzöe, *Feminism* (2002) 45 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 84.

<sup>260</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 119, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 170, Lykke, *Genusforskning* (2009) 106-107 och Lykke, ”Nya perspektiv på intersektionalitet” (2005).

Heterosexualitet artikuleras av henne som en institution istället för som något medfött, vilket var en viktig ansats som senare sexualitetsteoretiker utvecklat vidare.<sup>261</sup> Robin Morgan visar också hon hur patriarkatet formulerades som rotten till alla andra förtryck: "I believe that sexism is the root oppression, the one which until and unless we *uproot* it will continue to put forth branches of fascism, class hatred, ageism, competition, ecological disaster and economic exploitation."<sup>262</sup> Att exploatering av naturen beskrivs som konsekvens av patriarkatet kom alltså under 1980- och 1990-talen att benämnas "ekofeminism".<sup>263</sup> När det gäller vad som framhålls som problemen syns således inga större svårigheter med att inrymma vare sig kulturfeminism, lesbisk feminism, gudinnefeminism eller för den delen anarkafeminism och lesbisk feminism under radikalfeminism som paraplyterm. Det handlar mest om skiftande betoningar av på vilka områden en manlig (heterosexuell) norm syns som avgörande.

Med Gemzöes och Jaggars beskrivning betonas i socialistisk radikalfeminism och anarkafeminism huvudsakligen socio-ekonomiska och organisatoriska aspekter med kritiken mot hierarkier i samhället,<sup>264</sup> medan (radikalfeminism som) kulturfeminism, lesbisk feminism och gudinnefeminism framställs som att de snarare betonar problemet med kulturella och diskursiva aspekter som språk, psykologi, symboler och världsbild.<sup>265</sup> Jag föredrar dock i min egen analys att tala om detta som skilda förklaringsmodeller inom en heterogen samling feministiska positioner som tillsammans kan benämnas "skillnads- och ekofeminism". Det som Gemzöe och Jaggars tar upp som "socialistisk radikalfeminism", menar jag istället är positioner som använder en "övervägande sociologisk förklaringsmodell" och de positioner som ovan beskrivs som radikalfeminism (eller kulturfeminism) menar jag använder en förklaringsmodell som är "övervägande språkfilosofisk".

Förbehållet religiösa radikalfeminister (ofta benämnda kulturfeminister av andra) är dock en fördjupad och inte helt avvisande analys av religion som sådan. Gudinnefeminister och andra religiösa feminister använder ett könsmaktsperspektiv i kritik mot patriarkala och androcentriska aspekter av främst de etablerade världsreligionerna.<sup>266</sup> Inom socialistisk feminism

---

<sup>261</sup> Rich, "Compulsory heterosexuality" (1986 [1980]). Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 40-46, Gemzöe, *Feminism* (2002) 48-49.

<sup>262</sup> Robin Morgan, *Going Too Far* (1977) 9, Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" (1986 [1980]).

<sup>263</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures*, (1997) 80-81.

<sup>264</sup> Jaggars förklarar särskilt den starka kritiken mot hierarkier inom radikalfeminism som anarkistiska och socialistiskt feministiska drag. Jaggars. *Feminist Politics and Human Natur*. (1988 [1983]) 280.

<sup>265</sup> Gemzöe, *Feminism* (2002). Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22 och 29-35.

<sup>266</sup> Kritiken gäller förenklat uttryckt både mansdominansen inom världsreligionerna som praktiker och de androcentriska och könsdualistiska symboler som används. För en mer utförlig redogörelse kring

bottnade diskussionen om religionens roll i samhället och religionens roll i sociala konstruktioner av kön under 1960- 1970- 1980- och 1990-talen i en marxistisk analys. Denna diskussion behandlar religion i alla dess former som verklighetsflykt, vilket anses bidra till endast skenbar befrielse ur det kapitalistiska och patriarkala förtrycket.<sup>267</sup> Religion tolkas även inom kvinno-forskning under dessa decennier oftast som antingen orsak till kvinnors underordning eller som avgörande faktor i konstruktionen av stereotypa kvinnoideal.<sup>268</sup> Vidare har även vissa socialistiska anarkister avvisat religion för att de anser detta som starkt bidragande till hierarkiskt och strukturellt förtryck.<sup>269</sup> Generellt sett framhåller gudinnefeminister, särskilt under 1970- och 1980-talen, att samhället inte alltid varit karaktäriserat av mäns dominans över kvinnor. Som grund för sin tes om matrifokala eller matrilinjära samhällen hänvisar många av dem till både förhistoriska myter, där kvinnor tycks ha intagit en mer central roll, och arkeologiska fynd som av ett antal forskare tolkats som indicier på att det har funnits samhällen där kvinnor haft viktiga positioner både i religiösa och samhällsekonomiska avseenden.<sup>270</sup>

En vanlig historieskrivning bland gudinnefeminister baseras dels på omtolkning av myter och tidigare historieskrivning och dels på arkeologiska fynd. Fynd som av matriarkatsteoretiker som Gimbutas, tolkas som lämningar från en svunnen gudinnetillbedjande och kvinnocentrerad kultur.<sup>271</sup> Raphael påpekar att gudinnefeministers rekonstruktion av historien fram till modern tid är unik för just dem, men att deras tolkning av historien i modern tid i hög grad sammanfaller med hur många andra feminister analyserat denna.<sup>272</sup> I mer generaliserande omskrivningar talas det om ”matriarkatsteorier”, trots att det i

---

detta se t.ex. Ursula King, "Gender and Religion" (2005) och Ann-Louise Eriksson, "Från mäns dominans till kvinnors dans" i *Modern svensk teologi* (1999).

<sup>267</sup> Jfr Marja-Liisa Keinänen, "Från elände till värdighet och vidare mot det upplösta subjektet: Några metodologiska trender i studiet av kvinnor och religion" (2000), Susan Starr Sered, "Woman" as symbol, and women as agents" (1999) och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 116-120.

"Religionsblindhet" är ett begrepp som ibland använts för att beskriva avsaknaden av en kvalificerad religionsanalys inom feminismen. Se Ingrid Hammar, *Emancipation and religion* (1999) och Ursula King & Tina Beattie (red.), *Gender, Religion and Diversity* (2004) 1-2.

<sup>268</sup> Akademiska reformerande religiösa feminister har som påvisats istället varit kritiska mot just gudinnefeministisk diskurs. Se Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 37. I ett temanummer av brittiska tidskriften *Feminist Theology* fördes 2005 diskussioner där det fortfarande gick att ana en viss oförståelse mellan riktningarna, men där det blir tydligt att gudinnefeminister även sinsemellan har olika åsikter och föreställningar. Se Lisa Isherwoods "Introduction" i *Feminist Theology*. 13, 2 (2005) 133-137.

<sup>269</sup> Se t.ex. Laskar, (red.) *Anarkafeminism*. (1992) 57-91.

<sup>270</sup> Matrifokala samhällen i betydelsen att kvinnor där har en central roll och där t.ex. religionen ger uttryck för att kvinnor ges större betydelse än män. Begreppet matrilinjär indikerar ett samhälle där till exempel arvet gick på kvinnans sida och männen var de som blev ingifta i kvinnans familj vid ingången äktenskap. Några som tar upp olika sätt att förstå matriarkatsteori inom gudinnerörelsen är Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory* (2000) och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996).

<sup>271</sup> Se Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe* (1974) och Gimbutas. *The Language of the Goddess* (2001 [1989]). Matriarkatsteorier formulerades även innan de upptogs och omformades av gudinnefeminister, av t.ex. Friedrich Engels och J.J. Bachofen. Se Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 151 och Adler, *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]) 189.

<sup>272</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 81.

de allra flesta fall inte rör sig om teorier om att kvinnor dominerat män, i ett ”upp- och nedvänt patriarkat”. Margot Adler påvisar i *Drawing Down the Moon* (1986) att definitionen av ”matriarkatet” redan under 1970-talet varierade mycket mellan olika gudinnefeminister.<sup>273</sup> Den generella matriarkatsberättelsen innehåller emellertid tesen att det från omkring 7000 före Kristus och under omkring 3000 år (fram till mitten av det vi idag benämner bronsåldern) på flera håll i världen fanns matrifokala, egalitära, fredliga, jordbruksidkande och ekologiskt ansvarstagande samhällen. Samhällen där gudinnereligositet enligt dessa teorier var en viktig del.<sup>274</sup> Reid-Bowen beskriver matriarkatsteori som idén om ”a form of ‘golden-age’ or prelapsarian world in which there existed none of the hierarchical structures and practices of domination that constitute the patriarchal status quo today.”<sup>275</sup>

Under 1970- och 1980-talen formulerade flertalet gudinnefeminister också en berättelse om patriarkatets uppkomst, vilket även det skiljer dem från de radikalfeminister som begagnade sig av en universell patriarkatsteori. Raphael beskriver berättelsen som att:

Patriarchy is believed to have arrived in Southern Europe, India and the near East with horse-riding warriors who worshipped sky-gods and demoted women and the earth-goddesses as subordinates of husbands and gods within the patriarchal family and pantheon.<sup>276</sup>

Patriarkala krigarfolk skall enligt denna berättelse ha kommit från norr och med våld tagit makten över matriarkala kulturer i Europa och Indien. Dessa ”våldsamma män” beskrivs som att de tillbad en ung krigargud eller härskande fadersgud eller båda, och var ett nomadfolk.<sup>277</sup> Raphael tolkar även gudinnefeministers patriarkatsberättelse som en berättelse om hur: “The rise of patriarchy has also entailed the eradication of those immanent female divinities whose transformative power fuels life and those cultures, which values life *as* life, not as their means to power.”<sup>278</sup>

---

<sup>273</sup> Adler, *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]) 189-197.

<sup>274</sup> Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 140, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-81. och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 16.

<sup>275</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 17.

<sup>276</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 140. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-81. Raphael konstaterar i sin analys att det bland gudinnefeminister inte sägs någonting om ursprunget till det patriarkala levnadssättet hos de invaderande indoariska, hästburna krigarfolken som antas ha intagit de matrifokala kulturerna från runt år 2000 före Kristus och framåt.

<sup>277</sup> Det finns dock fler varianter av patriarkatsberättelsen där sociala och ekonomiska levnadsförutsättningar ges större betydelse, där patriarkatet som destruktivt samhällssystem betonas och där övergången från matrifokala till patriarkala samhällen framställs som en mer gradvis pågående process möjliggjord genom utnyttjandet av kvinnor och underordnade män som resurser. Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-79.

<sup>278</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78. (Kursivering i originaltexten.)

Patriarkatet och miljöförstörelsen är de två huvudproblem som gudinnefeminister påvisar i samhället.<sup>279</sup> Ekofeministers (inklusive gudinnefeministers) maktanalys utgör därmed en i viss mån annan problematisering av det rådande samhället än hos radikalfeminister i allmänhet. Här syns en betoning av kopplingar mellan patriarkalt kvinnoförtryck och exploatering av naturen, samt påvisandet av idéologisk dualism och åtskillnad mellan människa natur som några av samhällets huvudproblem.<sup>280</sup> Gudinnefeminister eller ”religiösa ekofeminister” anklagas av socialistiska ekofeminister som Carolyn Merchant för att sakna en kvalificerad samhälls-ekonomisk analys.<sup>281</sup> I många fall uppmärksammar dock gudinnefeminister och religiösa ekofeminister i övrigt till problemen med exploatering av både kvinnor och av naturen kopplade till hur västerländsk kapitalism utvecklats.<sup>282</sup> Val Plumwood diskuterar och problematiserar hur (om)förhandlingen av dualistiskt tänkande ser ut inom feminism och ekofeminism. Hon skiljer här mellan kulturfeminism/religiös ekofeminism – vilken hon menar behåller en allt för stereotyp och essentialistisk formulering av dualism (i talet om skillnad mellan kvinnor och män och människa natur) – och ”kritisk ekofeminism” som snarast kan förstås som en ekofeministisk poststrukturalistiskt inspirerad dekonstruktion och maktanalys.<sup>283</sup> Det finns således förenande drag mellan flera av de positioner som behandlats ovan. En särskiljande faktor mellan gudinnefeminister och de andra feminister som diskuterats, har emellertid tydligt visat sig vara hur religion behandlas i analysen av samhällsproblemen.

### *Målet med den feministiska kampen och andra vågens feministiska lösningar*

För många radikalfeminister kan feminismens mål beskrivas som ett samhälle där kvinnor har makten över sina egna kroppar och sin sexualitet. Vidare finns en önskan om att det som historiskt sett ansetts vara ”kvinnors kunskaper och praktiker” lyfts fram, värderas och behandlas som likvärdigt ”mäns kunskaper och praktiker”.<sup>284</sup> Med denna vida målformulering kan åter de flesta av de

<sup>279</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 103. Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 77.

<sup>280</sup> Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 23-24, Warren (red.), *Ecological Feminism* (1994) 1, Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 1-2, Merchant, *Radical ecology* (1992) 184, Braidotti, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler & Saskia Wieringa (red.), *Women, the Environment and Sustainable Development* (2004 [1994]) 161-162 och Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 20-21.

<sup>281</sup> Merchant, *Radical ecology* (1992) 193-194.

<sup>282</sup> Gällande gudinnefeminister har detta påvisats av Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 95-96 och Raphael, *Introducing Theology* (2000). Gällande både gudinnefeministen Chris och den kristna ekofeministen Anne Primavesi, se Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 77-78. En lika kvalificerad analys på denna punkt, som finns hos socialistiska feminister och socialistiska ekofeminister, är det dock inte frågan om.

<sup>283</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993).

<sup>284</sup> Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 3-4, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22, Gemzöe, *Feminism* (2002) 52, Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983])

feministiska positioner jag tagit upp inrymmas under radikalfeminism. Det finns dock en del mer tydliga länkar, överlappningar och brott.

”Kvinnokultur” var ett begrepp som användes flitigt inom delar av andra vågens kvinnorörelse i Nordamerika och Storbritannien, men även i Sverige. Detta var ett begrepp som affirmerade att ”det kvinnliga” i kulturen borde ges en lika stor plats som det som utifrån en manlig norm definierats som ”det enda som räknas som kultur”. Begreppet stod också för ambitionen att låta det som historiskt varit kvinnors kulturella färdigheter och kunskaper uppvärderas och komma fram ur sin undanskymda nedvärderade position i samhället.<sup>285</sup> Jaggars beskriver byggandet av en kvinnokultur som ett av radikalfeminismens huvudmål. Hennes framställning bygger emellertid tydligt på att visa på socialistisk feminism som den ”bättre” av de olika feministiska positioner hon tar upp. Jaggars använder också tydligt sin definition av det särskilt ”radikalfeministiska” för att sortera bort de aspekter av radikalfeminism som hos Gemzöe kallas socialistisk radikalfeminism. Det som rör social och materiell politisk förändring med hänsyn till ekonomiska strukturer är i Jaggars text förbehållet socialistiska feminister.<sup>286</sup> Lesbisk feminism, gudinne- och kulturfeminism är de positioner under 1970- och 1980-talen där kvinnokulturbegreppet använts mest och där många uttryckte att de såg ett radikalt nytt kvinnosamhälle som mål.<sup>287</sup> Med Radicalesbians manifest ”The-Women-Identified-Woman” som inspiration önskade många lesbiska men även andra radikalfeminister under 1970- och 1980-talen ett samhälle där kvinnor skulle ges möjlighet att med Hallgrens översättning leva som ”kvinnoidentifierade” istället för att vara definieras utifrån en manlig norm.<sup>288</sup> Visionen betydde även som

---

270, Braidotti, Charkiewicz, Häusler & Wieringa (red.), *Women, the Environment and Sustainable Development* (2004 [1994]). Echols tolkar utvecklingen inom amerikansk radikalfeminism som att de samhällsrelevanta politiska målen fick minskad betydelse och att ”kulturfeministiska” inslag var tecken på att personlig utveckling istället kom i fokus. Se Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 243-286.

<sup>285</sup> Jaggars beskriver skapandet av en ”kvinnokultur” som ett centralt mål hos radikalfeminister. Jaggars, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 270 och 275-282. Hallgren gör en särskild analys av begreppen lesbiskfeministisk kultur och kvinnokultur kopplat till ”den lesbiskfeministiska kulturens framväxt i Sverige under 1970- och 1980-talen. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 57, 120, 142 och 398-402. I sin självbiografiska skildring av 1970-talets kvinnorörelse i Sverige betonar även Ebba Witt Brattström betydelsen av idén om ”kvinnokultur”. Se Witt-Brattström, *Å alla kära systrar* (2010) 135-139.

<sup>286</sup> Jaggars, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 93-95, Gemzöe, *Feminism* (2002) 48.

<sup>287</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22, 35 och 64. Parollen ”The Future is Female” som användes bland radikalfeminister uttrycker denna vision. Jfr Gemzöe, *Feminism* (2002) 52, Jaggars, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 97 och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 397, 415 och 418. Crows antologi innehåller ett antal radikalfeministiska manifest varav Valeri Solanas ”SCUM (Society For Cutting Up Men) Manifesto” är det mest extremt separatistiska. Se Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 201-222.

<sup>288</sup> Manifestet finns publicerat i Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 233-237. Hallgren som intresserar sig för lesbisk feminism i Sverige påpekar att manifestet som presenterades första gången 1970 vid The Second Congress to Unite Women in New York, översattes till svenska i RFSL Stockholms informationsblad *På Gång* redan 1974. Texten förde med sig en ny och politisk definition av lesbiskhet vilket enligt Hallgren gav kvinnor möjlighet att definiera sig själva som både kvinnor och som lesbiska. Hallgren påpekar även att manifestet kom i en tid när lesbiskhet ännu inte var en fråga på den radikalfeministiska agendan och därför hade betydelse för en analys av lesbiskhet och manlig

Hallgren beskriver det, en (om)förhandlad kultur och ett kvinnoidentifierat nytt innehåll såväl i symboliska, som materiella och estetiska dimensioner av den nya kulturen.<sup>289</sup> I slutet av Radicalesbians manifest syns hur en sådan (om)förhandling också var del av deras ambition för framtidens samhälle: "It is the primacy of women relating to women, of women creating a new consciousness of and with each other which is at the heart of women's liberation, and the basis for the cultural revolution."<sup>290</sup> Att skapa nya metaforer, myter och språk som gör det möjligt för kvinnor att identifiera sig själva med och vidga betydelsen av kategorin kvinna, är en viktig strategi även för gudindefeminister. Den poststrukturalistiska kritiken mot en sådan strategi påpekar emellertid att den riskerar att endast förstärka rådande köns- och sexualitetsnormer.<sup>291</sup>

För vissa radikalfeminister var ett separat kvinno-samhälle ett mål sig själv, men för många var istället de separata kvinno-sammanhangen snarast ett medel för att uppnå visionen om en från patriarkatet befriad värld. I den senare uppfattningen om separatism hade både kvinnor och "post-patriarkala män" en plats.<sup>292</sup> Radikalfeminister och lesbiska feminister har också påvisat betydelsen av tillfälliga enkönade grupper vid arbete med förändringsprocesser kopplade till köns- och sexualitetsbaserat förtryck.<sup>293</sup> Kvinnojourer och kvinnokliniker är exempel på detta. Några av de miljöaktioner i Storbritannien där enbart kvinnor, och i hög grad gudindefeminister deltog under 1980- och 1990-talen, var de olika kvinnofredslägren i Greenham och på andra platser, som Sellafields kärnkraftsanläggning, Aldermastons kärnvapenindustri och Menwith Hill som

---

homosexualitet som historiska och "inautentiska" kategorier producerade av ett sexistiskt samhälle. Hon menar vidare att manifestet understryker en skillnad mellan lesbiska kvinnor och homosexuella män och upprättar en nära koppling mellan den lesbiska kvinnan och alla kvinnor som vill sträva för frihet i ett mansdominerat samhälle. Lesbiskhet definieras också här som ett politiskt val snarare än ett sexuellt alternativ. Med inspiration från manifestet kom enligt Hallgren kvinnorna i Lesbisk Front i Stockholm att definiera sig själva som kvinnoidentifierade. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 46-52.

<sup>289</sup> Hallgren understryker i sin analys att det faktum att lesbiska kvinnor utvecklar nya kulturella uttryck inom dessa dimensioner samt nya sätt att tolka dessa, gör att de kan förstås som medvetna kulturproducenter. Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 397 och 403. Begreppet "(om)förhandlingar" hämtar hon från Verta Taylor och Nancy E Whittier. Jag återkommer alltså till detta i kap. 2. Hallgren fokuserar såväl en text- och idémässig och en materiell diskursiv dimension i sin studie. Se Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 108-109. Angående "kvinnoidentifierade kvinnor" se även Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 245-272.

<sup>290</sup> Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 233-237.

<sup>291</sup> Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 7 och 27 och Urban, *Magia Sexualis* (2006) 164 och 199.

<sup>292</sup> "Post-patriarkala män" är ett uttryck Melissa Raphael använder när hon beskriver att gudindefeminister ofta uppfattar patriarkala män som i behov av "läkning" för att kunna bli "post-patriarkala". Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 10.

<sup>293</sup> Beasley, *Gender and Sexuality* (2005) 50 och Raphael, *Introducing Theology* (2000) 123. Raphael påpekar att det lagts otillbörligt stort fokus just på frågan om separatism i kritiken mot gudindefeminism, trots att det i själva verket är vanligare med mansinkluderande formuleringar hos de flesta gudindefeminister. Daly kan ses som ett av undantagen snarare än som den med den vanligaste hållningen i detta avseende menar Raphael.



är en amerikansk satellitstation i Norra Yorkshire.<sup>294</sup> Särskilt Greenham har snarast blivit ett begrepp när det gäller just kvinnoorganiserade politiska aktioner.<sup>295</sup> Raphael skriver:

Greenham was not only a new form of political action, but /.../ the dynamics of this action were also a new manifestation of female sacrality. A female sacral space (literally a no-man's-land) was established at the very heart of patriarchal power.<sup>296</sup>

Kvinnoseparatism som strategi är emellertid enligt Raphael mer ovanlig än vad de som kritiserar gudinnefeminister framhåller. Många gudinnefeminister inkluderar män i både sina strategier och i de samhällen de ser som målet, även om det finns uttryck för att separata kvinnogrupper kan ha ett värde i behandlingen av vissa frågor eller problem. Att göra män delaktiga i det som historiskt varit kvinnors domäner, är också en strategi som beskrivs av flera gudinnefeminister som fruktbar för att förändra samhället till det bättre.<sup>297</sup> Gudinnefeministen Christ uttrycker till exempel idén att män genom att ägna sig åt att vårda och ge omsorg till barn och andra, skulle kunna utveckla ett ”post-patriarkalt” beteende.<sup>298</sup>

Jaggar understryker de revolutionära dragen inom radikalfeminism generellt och hur de direktdemokratiska metoder i form av ockupationer, demonstrationer och andra typer av politiska manifestationer som används, länkar samman radikalfeminismen och anarkafeminism.<sup>299</sup> Jag menar utifrån det jag tagit upp ovan att direktpolitiska aktivistiska strategier varit ett viktigt drag även när det gäller gudinnefeminism. Liksom radikalfeminister, anser gudinnefeminister att samhällsstrukturen i sin helhet måste förändras, från grunden. En radikal förändring som inte kan ske genom enbart gängse statspolitiska metoder och system, utan kräver gräsrotsrörelser mobiliserade i både lokal och global skala.<sup>300</sup> Det föreligger emellertid en stor skillnad mellan vad radikalfeministerna Shulamith Firestone och Rich menar vara frigörande.<sup>301</sup>

---

<sup>294</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 232.

<sup>295</sup> Fairhall, *Common Ground* (2006).

<sup>296</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 233.

<sup>297</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 123-124. Christ och Starhawk nämns här.

<sup>298</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess* (1997) 95.

<sup>299</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 270 och 283. Gemzöe tillskriver istället socialistiska radikalfeminister direktaktioner som metod genom att hon menar att anarkistiska ansatser senrare finns där än inom den radikalfeminism som inte anammar en socialistisk ansats. Gemzöe, *Feminism* (2002) 63-64. Weedon beskriver aktivism som utmärkande för ekofeministers och i och med sin konstruktion av denna position som att den omfattar gudinnefeminister – även gudinnefeministers politiska strategier. Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47.

<sup>300</sup> Angående radikalfeministisk politisk strategi se Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 270-296.

<sup>301</sup> Ett kapitel ur Shulamith Firestones *The Dialectic of Sex* (1970) finns publicerat i Crow (red.), *Radical Feminism* (2000). Rich gör en analys av moderskap som erfarenhet och institution i Rich, *Of Woman Born* (1986 [1976]).

Firestone som uppfattar kvinnors bundenhet till barnafödande och moderskap som ett grundproblem – lyfter teknologi (och i detta fall reproduktionsteknologi) som lösningen. Rich i sin tur, som liksom ekofeminister och gudinnefeminister problematiserar den västerländska rationalistiska dikotomin mellan människa och natur – menar att en ökad närhet till naturen kan ge kvinnor kraft.<sup>302</sup>

Synen på vad kvinnors politiska agentskap omfattar är ännu ett exempel på något som kulturfeminister, lesbiska feminister och gudinnefeminister har gemensamt och vad som skiljer ut dem från till exempel socialistiska radikalfeminister. Utöver politisk aktivism har en av radikalfeminismens viktigaste strategier varit att använda metoder för så kallat ”medvetandehöjande”.<sup>303</sup> Medvetandehöjande som metod beskrivs av Barbara A. Crow som en metod där ”small groups of women came together to ‘rap,’ discuss, and share their personal experiences. Some consciousness-raising groups invoked certain kinds of guidelines that not only allowed for personal expression and its politization, but also as an opportunity to develop skills.”<sup>304</sup> Hallgren framhåller att en viktig avsikt med medvetandehöjande var att de teorier som formulerades utifrån kvinnors erfarenhet skulle användas som utgångspunkt för politisk handling till exempel i olika former av direktpolitiska aktioner.<sup>305</sup> Weedon kallar feministiska metoder för medvetandehöjande och kulturell ”omdefinition” som använts för att ”dekolonisera det kvinnliga sinnet”.<sup>306</sup> I de fall där dessa strategier räknas in under det radikalfeministiska så omfattar beskrivningen alltså även såväl kultur- som gudinnefeminism. Begreppet omdefinition kan om det definieras så som Hallgren gör, det vill säga som en (om)förhandling vilken omfattar såväl identitetskonstruktion som ”kulturproduktion” inom flera av samhällets dimensioner, också användas för att beskriva delar av de visioner och strategier för samhällsförändring som uttrycks i gudinnefeministiska sammanhang. Jag uppfattar hennes begrepps-användning som ett fruktbart sätt att inrymma både berättelser om det som är särskilt för just gudinnefeminister, lesbiska feminister och kulturfeminister när det rör politiska mål och strategier och det som vissa enbart tillskriver positioner som socialistisk feminism och socialistisk ekofeminism. Därmed har jag även valt att använda (om)förhandling som ett av de teoretiska begrepp som

---

<sup>302</sup> Gemzöe, *Feminism* (2002) 51-52.

<sup>303</sup> Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 2, 6, 12-13 och 273-300, Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 4 och 84, Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 271, 286, 333-334, 346 och 365, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 5, Gemzöe, *Feminism* (2002) 46 samt Hallgren *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 147, 352 och 422-424.

<sup>304</sup> Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 6.

<sup>305</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 423.

<sup>306</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 21-22.

vägleder min analys av mål och strategier i materialet av Sjöo och Starhawk. Till detta återkommer jag emellertid i kapitel 2.

Ekofeminismens mål inkluderar utöver det som nämnts ovan även en utmaning och önskad upplösning av dualismen inom den patriarkala rationalistiska idétraditionen. Särskilt distinktionen mellan natur och kultur.<sup>307</sup> I vissa fall formulerar ekofeminister liksom gudinnefeminister också en önskan om att ”återskapa” relationen mellan människa och natur, liksom att skapa ett samhälle utan hierarkier.<sup>308</sup> För gudinnefeminister innebär denna utmaning av binära distinktioner även att naturen i en post-patriarkal värld behandlas som helig och levande, samt att subjekten ’människa’, ’natur’ och ’gudinna’ uppfattas som sammanlänkade och utan värdeskillnad.<sup>309</sup> Generellt sett antar gudinnefeminister att den sociala organisationen av världen idag kan förändras och på ett dramatiskt sätt förbättras genom ”rätt” politisk och religiös handling.<sup>310</sup> Dessa utopier om en ”post-patriarkal värld” innefattar en transformation av villkoren för människor inom alla samhällsdimensioner – inklusive en andlig transformation – för såväl människor som naturen.<sup>311</sup> För gudinnefeminister betyder inte förvandlingen från ett patriarkalt till ett post-patriarkalt samhälle ett plötsligt abrupt ”tidernas slut”. Istället talar de om både ett slut och en ny början, där gränserna mellan andligt och världsligt gradvis upplöses och där ”gudinnan återvänder”.<sup>312</sup> Den väsentliga skillnaden vore enligt Raphael att ett post-patriarkalt samhälle skulle sakna patriarkala hierarkier.<sup>313</sup> Gudinnefeministers utopi är därmed i flera bemärkelser en föreställning om att fullt ut realisera och generalisera element inom politiska praktiker som existerar redan nu.<sup>314</sup> Starhawks utopiska berättelse i *The Fifth Sacred Thing* tas i tidigare forskning ofta upp som exempel på en gudinnefeministisk beskrivning av en önskad framtid. Hos Raphael beskrivs Starhawks utopi som:

an egalitarian, ecologically sustainable, cooperative, radically  
democratic, non-heterosexist, non-ageist, religiously plural and

---

<sup>307</sup> Angående de politiska målen hos ekofeminister se Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47 och Merchant, *Radical ecology* (1992) 190-192.

<sup>308</sup> Spretnak, ”Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy” i *Ecofeminism* (1997) 425-436, Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 7 och Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47.

<sup>309</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 48.

<sup>310</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 156-157.

<sup>311</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 78.

<sup>312</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 227. Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 229-230 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 122 och 167.

<sup>313</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 128.

<sup>314</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 128. Hon hänvisar även till Starhawks ”The New Political Agenda” från 1995 vilket är en webbpublicerad text där en religiös och politisk vision presenteras. Där finns enligt Raphael ett fempunktsprogram med rubrikerna: ”sacred values, diversity, self-determination, environment, human needs and social justice.”

ethnically mixed community. /.../ Starhawk's utopia is in no way a matriarchal society where women rule over men; neither sex is materially or politically privileged over the other. Contrary to a common misconception about the Goddess feminism, it does not look towards a matriarchal (as in female-dominant) future any more than it looks back to a matriarchal past.<sup>315</sup>

Rianne Eislers böcker *The Chalice and the Blade: Our history our future* (1988) och *Sacred Pleasure: sex, myth and the politics of the body* (1996) är andra exempel där gudinnefeministers visioner utvecklas.<sup>316</sup>

Gudinnefeministers fokus på och strategier för att stärka kvinnors moraliska och politiska agentskap liknar som jag varit inne på tidigare, det som generellt beskrivits som ett radikalfeministiskt/kulturfeministiskt perspektiv. Samtidigt är detta strategier som i vissa hänseenden gör dem unika bland feminister. Särskilt i de fall där deras politik uttrycker en önskan om att återskapa kontakt med en specifikt ”kvinnlig” kraft kopplad till naturens element, en ”kvinnlighet” som helt skiljer sig från självuppoffrande moderskap och kvinnlighet så som detta definierats i patriarkala kulturer.<sup>317</sup> Det är främst gudinnefirandet och firandet av kvinnokroppens reproduktiva och produktiva aspekter som utmärker gudinnefeministisk utopi, men så gör även ett teologiskt motiverat ekologiskt mångfaldsperspektiv. Med Raphaels ord:

A defining characteristic of thealogy is its awareness of ecological diversity – including that of ethnic, geographical and cultural identities. It postulates, after all, a definitively ecological divinity – a Goddess who, as Gaia, requires diversity and difference of all types for her survival. But as thealogy is primarily and foremost a religious discourse it will also want to postulate the cosmic/collective dimension of womanspirit.<sup>318</sup>

Revolutionstanken, det vill säga tanken om att på ett genomgripande sätt transformera ett helt samhälle, är grundläggande för dem alla, men det går att se skillnader i hur de olika grupperingarna tänkt sig att en förestående revolution bäst kan genomföras. Jaggar påvisar likheter mellan olika typer av radikalfeminister och hur revolutionsförandet uppfattas bland socialistiska anarkister. Där är revolutionen en ständigt pågående process, inlätad i vardagen – snarare än som när marxistiska feminister och socialister inom vänsterrörelsen i stort – talar om (eller verkar för) en mer eller mindre våldsam

---

<sup>315</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 83. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 129-130 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 169. Angående Starhawks utopi se Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993). Jag återkommer till hennes utopiska berättande i kapitel 4.

<sup>316</sup> Se Rianne Eisler, *The Chalice and the Blade* (1988) och Eisler, *Sacred Pleasure* (1996).

<sup>317</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 119.

<sup>318</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 163-164. Även Reid-Bowen framhåller mångfaldsperspektivet inom tealogisk naturuppfattning som viktig grund för att förstå gudinnefeministers visioner om ett gott liv. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 168.

och plötslig övergång från ett samhällsskick till ett annat.<sup>319</sup> Det som tydligast skiljer ut gudinnefeminister här är att de avvisar en väpnad kamp som metod, att de har en större tilltro till den politiska betydelsen av förändringar på individnivå, som medvetandehöjandearbete och riter.<sup>320</sup> Gudinnerreligiöst ”återtagande”, eller ”re-sakralisering” av patriarkala rum är en av de för gudinnefeminister unika politiska metoder som kan nämnas. En metod som kommer ur tanken att en patriarkal världsbild ”de-sakraliserat” sådant som tidigare hållits för heligt, vilket därmed öppnat för nedvärdering, exploatering och förtryck av detsamma.<sup>321</sup> Även förhindrandet av utövandet av kvinnors eller gudinnettillbedjande religiösa riter och begränsningar av kvinnors fysiska och mentala utrymme tolkas av gudinnefeminister som uttryck för de-sakralisering.<sup>322</sup> Raphael beskriver sekulära feministers bedömning av gudinnefeministers utmärkande praktiker som allt annat än generösa: ”Secular feminists, however, see spiritual feminist ritual as just that: flamboyant gestures without any grounding in political change.”<sup>323</sup> Reid-Bowen argumenterar som replik till detta för att ett rituellt fokus är adekvat med hänsyn till den världsbild gudinnefeminister utgår ifrån.<sup>324</sup> Att gudinnefeminister använder ett magiskt tänkande menar Raphael är ytterligare en förklaring till den betydelse de lägger vid riter.<sup>325</sup>

För de flesta gudinnefeminister är dock riten i sig inte nog som metod för att förändra samhället. Riten måste även integreras i socialt agerande för olika politiska ändamål. Eisler och Starhawk kan ses som två tydliga exempel på

<sup>319</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 339.

<sup>320</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 117-118 och 120. Som ett exempel på en politisk aktion med en tydlig dimension av feministisk religiositet nämner Raphael hur Daly som den första kvinnan som bjudits in att predika i Harvard Memorial Church 1971, istället för att predika, valde att lämna kyrkan i ett uttåg i sällskap med andra kvinnor. Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 230.

<sup>321</sup> Dessa begrepp skiljer sig från till exempel ”dis-enchantment” och ”re-enchantment” som Partridge använder i sin diskussion om hur han med flera idag anser att tidigare sekulariseringssteorier inte kan hantera det skifte som forskare inom området nyreligiositet pekar på. Ett skifte från mer enhetliga, institutionaliserade ”religioner” till olika uttryck i kulturen för individers intresse för andlighet och (som jag kallar det) nya religiösa praktiker. Se Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) 8-18 och 38-59. Här använder jag i min översättning på ett förenklat sätt ”sakralisering” i betydelsen att ’naturen’ eller ett rum ”tillskrivs en religiös och magisk betydelse”.

<sup>322</sup> I Storbritannien gjorde Sjö en re-sakraliseringsaktion där hon tågade med en grupp kvinnor in i katedralen i Bristol och avbröt en pågående gudstjänst. Sjö bar på en affisch med motivet från tavlan ”God Giving Birth” på. Samlingen gudinnefeminister gick fram till altaret och ”återtog rummet” i gudinnans namn. De trummade också och sjöng och deklarerade patriarkatets fall. Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 230.

<sup>323</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 123.

<sup>324</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 172. Inom kaos- och komplexitetsteori finns liknelser där till exempel en fjärils vingslag på en kontinent kan orsaka en orkan på en annan, eller när en persons handling kan vara det sandkorn på sandhögen som får den att rämna. Både Raphael och Reid-Bowen återkommer till denna som förklaring på hur gudinnefeminister tänker sig att det personliga politiska och religiösa agerandet kan förändra en hel värld. Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 248 och Reid-Bowen när han skriver att: “[t]he dissolution of patriarchy and the radical re-organization of society may arguably be premised upon a ‘feminist butterfly effect’ contributing its chaotic turbulence to the instabilities of the current system” i *Goddess as Nature* (2007) 172

<sup>325</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 123.

detta, då båda är mycket engagerade i olika feministiska och miljöengagerade aktivistgrupper.<sup>326</sup> Sjöo och hennes engagemang i allt från alla kvinnors rätt till abort och preventivmedel, till olika miljöengagemang kan som jag visat i den biografiska berättelsen om henne, även hon ses som ett sådant exempel.

En viktig föreställning hos många gudinnefeminister är att patriarkatet är sjukt och skadar hela "livsväven":

On the assumption that patriarchy is a dis-spiriting dis-ease that damages the whole web of life, spiritual feminist political transformation is primarily understood as healing. For to be healed is to be made whole/holy and therefore (re)charged with a spiritual and physical power.<sup>327</sup>

Med denna utgångspunkt används begreppet "helande" för att tala om vad det politiska arbetet innebär både när det gäller människor och naturen.<sup>328</sup> En vidgad förståelse och fördjupad upplevelse av erotik och extas beskrivs bland gudinnefeminister som en central del av det feministiskt "helandearbete".<sup>329</sup> Dessa upplevelser kan enligt gudinnefeminister sätta individer i kontakt med världen på ett existentiellt plan, och därmed i kontakt med en verklighet som upplevs både gudomlig transcendent och immanent.<sup>330</sup> Utöver ritualiserade politiska aktioner avsedda att mer direkt påverka naturen och de ekologiska och sociala relationerna på jorden, använder gudinnefeminister mer individriktade metoder som besvärjelser, "path working" (att med hjälp av olika övningar försöka följa sin personliga andliga livsväg eller att hjälpa någon annan med detta) och schamanska trumresor.<sup>331</sup> Raphael sammanfattar detta som att gudinnefeministers rituella praktiker ses som olika metoder för att lösa upp "blockeringar" för att frigöra en energi vilken såväl människor som naturen som helhet anses beroende av.<sup>332</sup>

Det politiska agerandet grundas med andra ord i enlighet med gudinnefeministisk diskurs bäst i en personlig relation till 'gudinnan', det vill säga genom att inta en identitetsposition jag med inspiration från Hallgrens definition av 'kvinnoidentifierad kvinna' valt att kalla 'gudinneidentifierad feminist'.<sup>333</sup> Detta är en position som vissa gudinnefeminister anser möjlig

<sup>326</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 123.

<sup>327</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 120-121.

<sup>328</sup> Jfr titeln i Ynestra Kings "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism" (1989).

<sup>329</sup> Kontakten med "det erotiska och extatiska" ses också som grundläggande för moraliskt och politiskt handlande menar till exempel Reid-Bowen, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 172-173. Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996).

<sup>330</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 177.

<sup>331</sup> Detta kan till exempel ha som syfte att hjälpa kvinnor att "helas" genom att komma över känslor av maktlöshet eller förtvivlan.

<sup>332</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 122.

<sup>333</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 46-52 och 77-79.

endast för biologiska kvinnor vilket är ett av de antaganden som gudinnefeminister generellt kritiserats för i den diskussion om ”livmoder- och särartsfeminism” som jag hänvisat till i upptakten till inledningskapitlet.<sup>334</sup> Jag delar emellertid Raphaels uppfattning när hon skriver att:

Thealogy assumes femaleness as a political and spiritual identity in itself for strategic reasons, that is as a banner under which to express an ultimate concern: that of the recovery of biophilic ways of being in the world that are founded upon any woman's right to name herself as Goddess; as a fully participant in the divinity of life itself.<sup>335</sup>

Raphaels tolkning av varför en ”kvinnoidentitet” är viktig för gudinnefeminister, stämmer förutom i talet om en ”andlig identitet” i viss mån överens med till exempel den feministiska sexual-difference teoretikern Braidottis diskussion om en omförhandlad och strategiskt nödvändig ”kvinnoidentitet”.<sup>336</sup> Jag går in mer på Braidottis teori lite längre fram.

Det går därmed att med ganska enkla medel visa på en mängd exempel på affinitet men även på några tydliga gränser mellan de feministiska positioner som beskrivits ovan när det gäller politiska problemformuleringar, mål och strategier. Jag har i detta kapitel även visat att uppdelningen radikalfeminism – socialistisk radikalfeminism (eller en liknande indelning av ekofeminism) inte tillför berättelsen om gudinneidentifierande feminism något klagörande eftersom såväl kulturfeministiska som socialistiska aspekter ryms i denna position.<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 52, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 119 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 158.

<sup>335</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 164.

<sup>336</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]).

<sup>337</sup> Utöver skillnads- och ekofeministiska positioner, kan ”radikal ekofeminism” vara ett alternativ eftersom det betonar de radikalfeministiska politiska målen och den ekofeministiska maktanalysen som tillsammans med den tealogiska diskursen syns vara de viktiga ingredienserna i förståelsen av en gudinnefeministisk position. Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 230.

## 1. 4 Tidigare forskning

Jag övergår så till min mera sammanfattande berättelse om tidigare forskning. Här tar jag upp vilka som undersökt gudinnerörelsen och idénnehållet i gudinnefeministisk diskurs tidigare och åskådliggör de perspektiv som tidigare forskning anlagt liksom de problem som diskuterats.

### *Studier av gudinnerörelsen*

Gudinnerörelsen, det vill säga gudinnefeministers diskursiva praktik, är relativt lite undersökt och de studier som behandlar detta är del av forskningsfältet nyreligiositet och nya religiösa rörelser.<sup>338</sup> Som socialt och religionspsykologiskt intressant fenomen har emellertid gudinnerörelsen studerats i viss utsträckning allt sedan 1970-talet och framåt. Min översikt innefattar här några av de mest centrala undersökningar som publicerats i nordamerikansk och europeisk kontext. En av de första böckerna, som visserligen inte baseras på en vetenskaplig undersökning, men som kommit att vara en viktig del av den gemensamma självbilden bland gudinnefeminister är Adlers *Drawing Down the Moon* ([1979] 1986). Adler var journalist och boken bygger på intervjuer med ett stort antal personer inom gudinnerörelsen och andra paganer i Nordamerika utförda under flera år.<sup>339</sup> Eller publicerade sedan i boken *Living in the Lap of the Goddess* (1993) resultatet från den första stora empiriska studien om gudinnefeminister i nordamerikansk kontext under 1970- och 1980-talet. Hon placerar där in gudinnerörelsen i relation till 'new-age' och andra nya religiösa rörelser, men särskilt ser hon gudinnefeminism som utvecklats ur feminismen. Eller är i och med denna studie också först med att lista ett antal karaktärsdrag som sägs förena gudinnefeminister och som jag delvis varit inne på tidigare.<sup>340</sup> Hennes studie har blivit något av ett standardverk för senare forskning.

Sedan 2000-talets början har ytterligare en stor undersökning publicerats, nämligen *Voices From a Pagan Census* (Berger med flera 2003). Den baseras på en enkätundersökning bland paganer mellan 1993 och 1995 och har även den Nordamerika som geografisk kontext. Paganer visar sig enligt denna studie generellt praktisera mindre traditionella livsstilar än andra amerikaner. Mer än tjugo olika andliga riktningar urskiljs i resultaten, men bland de tre mest

---

<sup>338</sup> Här i Sverige samlas forskare inom fältet i nätverket FINYAR (Föreningen Forskning och information om nyreligiositet). I viss litteratur används även benämningen populärreligiositet. Se Frisk & Åkerbäck, *Den mediterande dalahästen* (2013). En översiktlig presentation av fältet finns t ex i Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) och Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 2* (2005).

<sup>339</sup> Adler, *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]).

<sup>340</sup> Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 6.



vanliga är enligt Berger wiccaner och gudinnetroende.<sup>341</sup> Berger är också medredaktör till antologin *Witchcraft and Magic: Contemporary North America* som gavs ut 2005.<sup>342</sup> I detta sammanhang bör också Salomonsens etnografiska studie av wiccaorganisationen *Reclaiming*, utförd mellan 1984 och 1994 nämnas. Som avhandling publicerades den med titeln *I am a Witch - a healer and a bender* 1996 och i reviderad utgåva publicerades den med titeln *Enchanted Feminism* (2002).<sup>343</sup> Salomonsen ger här en inblick i framväxten av såväl wicca som av *Reclaiming* och analyserar de riter som används där. Det feministiska innehållet i organisationens praktik och texter är en annan del av hennes studie. Jag återkommer till detta nedan. Slutligen kan ytterligare en etnografisk studie med bredare undersökningsgrupp nämnas. Det är religionsantropologen Sara M Pike som publicerar sina resultat i avhandlingen *Earthly Bodies Magic Selves* (2001). Hon studerar där hur identitet skapas vid deltagande i paganska festivaler i USA. Bland annat fokuseras identitetsskapande kopplat till sexualitet. Hon sammanför sina resultat med samtida teorier om subjektivitet och identitetsskapande och pekar som ett viktigt resultat på problemen som uppstår när det gäller gränsdragningar.<sup>344</sup>

En av de senaste avhandlingarna på området är Åsa Trulssons *Cultivating the sacred* (2010). Trulsson har gjort en etnografisk studie av gudinnetillbedjande kvinnor i Europa där ritualer och rituellt handlade använts som nya och alternativa vägar till religiösa upplevelser, autenticitet och meningskapande. Hon studerar detta som uttryck för postmodern andlighet och studien fokuserar främst på den religiösa praktiken.<sup>345</sup> I Europa är för övrigt nationalitetsöverskridande forskning av paganska grupper ett relativt nytt forskningsområde som är under utveckling.<sup>346</sup> Sedan tidigare finns några nationellt avgränsade studier. Eftersom den samlade häx- och gudinnerörelsen varit relativt utbredd i Storbritannien kan till exempel antologin *Nature Religion Today* av Joanne Pearson med flera (1998) nämnas. Antologin har ursprung i en konferens 1994 som samlade forskare från olika discipliner och praktiker ur

<sup>341</sup> Berger, Leach & Shaffer, (red.) *Voices From the Pagan Census* (2003) xiv. Den tredje gruppen är paganer. En annan publikation om gudinne- och häxrörelsen i USA är Berger (red.), *Witchcraft and Magic* (2005).

<sup>342</sup> I antologin finns bland annat ett kapitel av Berger själv Berger, "Witchcraft and Neopaganism" (2005) och en gudinnefeministisk historieberättelse av Wendy Griffin: "Webs of Women" (2005).

<sup>343</sup> Salomonsen, *I am a Witch - a Healer and a Bender* (1996), Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002).

<sup>344</sup> Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001) 219. I Partridges studie tas det jag här kallar gudinnerörelsen upp som huvudexempel under rubriken "Eco-Paganism". Se Partridge, *The Re-Enchantment of the West, Vol 2* (2005) 73-81.

<sup>345</sup> Trulsson, *Cultivating the sacred* (2010).

<sup>346</sup> Under 2012 startades utifrån ett behov av mer samlad europeisk forskning på fältet forskarnätverket CPASE (Contemporary Paganism and Alternative Spirituality in Europe). Särskilt nyreligiositet i östra och norra Europa uppmärksammas där. En av de senaste studier som resovisats är Aitamurto & Simpson (red.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (2013).

olika traditioner på Lancaster universitet.<sup>347</sup> Gällande svenska sammanhang är Junus avhandling *Den levande gudinnan* från 1995, fortfarande den enda publicerade empiriska undersökningen rörande just gudinnefeminister.<sup>348</sup> Hennes studie är baserad på djupintervjuer med tolv kvinnor angående deras användning av gudinnan som symbol och som relation. Fyra av informanterna kallade sig uttryckligen häxa och gudinnetroende. Junus påvisar kontextens betydelse för symboltolkning och att gudinnesymbolen kan verka inspirerande och frigörande för kvinnor som vill bryta traditionella könsmonster. Paganska grupper i Sverige, där gudinnefeminister är en del har emellertid också tagits upp som ämne i några artiklar publicerade i Liselotte Frisk och Carl-Gustav Carlssons antologi *Gudars och gudinnors återkomst* (2000).<sup>349</sup>

### ***Studier av idéinnehållet i gudinnefeministisk diskurs***

Idéinnehållet i gudinnefeministisk diskurs har även det analyserats och diskuterats allt sedan rörelsens begynnelse. Diskussionen har i hög grad kommit att föras som om 'gudinnefeminism' vore en (sammanhållen) diskurs avsedd att fungera som grund för eller som ett systematiskt genusteoretiskt projekt. Min utgångspunkt är istället mot bakgrund av de studier som Trulsson, Berger och Pearson redovisar, att betrakta gudinnefeminism som i första hand en heterogen och föränderlig politisk-aktivistisk och religiös diskurs.<sup>350</sup> I min betoning av att gudinnefeminister är att betrakta som politiska i lika hög grad som religiösa, sällar jag mig till de brittiska, feministiska och religionsvetenskapliga forskarna Raphael och Reid-Bowen som från slutet av 1990-talet och under början av 2000-talet undersökt gudinnefeministisk diskurs. De har båda bidragit med studier som utgör relevanta beröringspunkter i relation till både de frågeställningar och det material jag valt att undersöka. Både Raphael, med sina böcker *Thealogy and Embodiment* (1996) och *Introducing Thealogy* (2000) och Reid-Bowen med avhandlingen *Goddess as Nature* (2007), inkluderar såväl Sjöo som Starhawk i sitt huvudmaterial. Dessa studier baseras båda på närläsningar av gudinnefeministers texter med fokus på såväl gudinnediskurs, som på könsteoretiska implikationer i denna, men även delvis på det

---

<sup>347</sup> Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel (red.) *Nature Religion Today* (1998).

<sup>348</sup> Junus, *Den levande gudinnan* (1995). I Margareta Ljungs avhandling, som även den är från 1995, studeras dock gudinnereligiösitet som en del av verksamhetsinnehållet kopplat till individuering och identitesbildning i kvinnogrupper och kvinnonätverk under 1980 och 1990-talen. Se Ljung, *Lyft jorden mot himlen* (1995).

<sup>349</sup> Carlsson & Frisk (red.), *Gudars och gudinnors återkomst* (2000).

<sup>350</sup> Trulsson, *Cultivating the sacred* (2010); Berger, Leach & Shaffer (red.), *Voices From the Pagan Census* (2003) och Pearson, Roberts & Samuel (red.), *Nature Religion Today* (1998). Jfr även Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007), Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 55-56 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 162.

feministiska idéinnehållet.<sup>351</sup> Raphael och Reid-Bowen arbetar emellertid med andra metodologiska ansatser och har i sina studier strävat efter att konstruera en egen sammanhållen teologisk berättelse. Detta resulterar i att de båda skriver fram gudinnefeminism som ett mer eller mindre enhetligt subjekt.<sup>352</sup>

Forskning om idéinnehållet i gudinnefeministisk diskurs har företrädesvis gjorts med fokus på könsteoretiska och ontologiska implikationer. Gudinnediskurs och könsdiskurs i Starhawks tidiga textproduktion har förutom av Raphael och Reid-Bowen även belysts och diskuterats av Salomonsen och Asbjørn Dyrendal.<sup>353</sup> I Maria Jansdotter Samuelsons avhandling *Ekofeminism i teologin* (2003) analyseras och jämförs ekofeministen och gudinnefeministen Christ med två kristna ekofeminister när det gäller genusuppfattning, gudsuppfattning och natursyn.<sup>354</sup> Subjektskonstruktion i ekofeministers, däribland Starhawks, texter ur ett postkolonialt och genusteoretiskt poststrukturellt perspektiv diskuteras också som nämnts ovan av genusforskaren Sturgeon på sätt som jag finner relevant i detta sammanhang.<sup>355</sup> Salomonsen och Dyrendal har liksom Raphael och Reid-Bowen studerat de samhällsanalytiska och utopiska inslagen i Starhawks texter. Dessa studier rör emellertid endast texter publicerade fram till 1990-talets mitt.<sup>356</sup> Inom feministisk teologi och teologi har en debatt om gudinnefeminismens politiska potential förts mellan framför allt Christ å ena sidan och Rosemary Radford Ruether och Mary Grey å den andra.<sup>357</sup> Gudinnefeminister som Spretnak och Goldenberg har även de publicerat inlägg i denna diskussion.<sup>358</sup> Historieskrivning och samhällsanalys hos gudinnefeminister har generellt sett studerats mer än deras framtidsvisioner och strategier för samhällsförändring.

---

<sup>351</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996), Raphael, *Introducing Theology*, (2000) och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007).

<sup>352</sup> I det att Raphael understryker relationen mellan det Sjöö och Starhawk gör i rollen som feministiska aktivister, det vill säga som agerande politiska subjekt, och det de producerar som författare, finns likheter med mitt eget analytiska perspektiv.

<sup>353</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) och Asbjørn Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993).

<sup>354</sup> Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003).

<sup>355</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>356</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) och Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993).

<sup>357</sup> Se bl.a. Christ, "Musings on the Goddess and Her Cultured Despisers" (2005), Radford Ruether, "The Normalization of Goddess Religion" (2005) och Radford Ruether, "Ecofeminist Thea/logies and Ethics" (2008). År 2005 vigdes som jag nämnt tidigare ett helt nummer av facktidskriften *Feminist Theology* åt en djupdykning kring gudinnefeminismens betydelse och vad som ansågs i behov av ytterligare problematisering och diskussion.

<sup>358</sup> Spretnak, "Introduction" i *The Politics of Women's Spirituality* (1982) xi-xxx och Goldenberg, "Witches and Words" (2004).

Som jag visat tidigare i inledningskapitlet är en viktig aspekt som tas upp i tidigare forskning att såväl politiska som psykologiska effekter av gudinnan som idé, metafor och erfarenhet framställs som det viktiga för majoriteten av gudinnefeminister.<sup>359</sup> Både monoteistiska och polyteistiska beskrivningar av gudinnan är vanliga.<sup>360</sup> Jorden och kvinnokroppen med sina biologiska och kulturella processer framställs som att de både representerar och samtidigt "är" 'gudinnan' i gudinnefeministisk diskurs.<sup>361</sup> En cyklisk tidsuppfattning beskrivs vidare som den vilken tydligast kommer till uttryck bland gudinnefeminister.<sup>362</sup> Denna kan liknas vid en tidig jordbrukskulturs tidsuppfattning där årstidernas och dygnets växling är centrala. De flesta gudinnefeminister tolkar enligt tidigare forskning 'naturen' som en kvinnlig gudom. Till exempel används som jag påtalat tidigare, benämningar som "Moder Jord". I en diskussion om gudinnans ontologi som moraliskt och politiskt imperativ har de karaktärsdrag som tillskrivits gudinnan ifrågasatts eftersom gudinnan vare sig framställs som god, allvetande eller allsmäktig.<sup>363</sup> Vissa menar att 'gudinnefeminism' därmed saknar grund för etiska förhållningsregler i förhållande till ondska och tragedier och att den intar en passiv hållning gentemot ett globalt behov av rättvisa.<sup>364</sup> Detta har till exempel Reid-Bowen argumenterat emot med motiveringen att man visst kan påvisa grunder för moraliskt handlande inom gudinnefeministisk diskurs med hänvisning till vissa informellt överenskomna etiska principer och till uppfattningen att allt liv hör samman och att 'naturen' inklusive 'människan' är 'gudinnan'.<sup>365</sup>

Som påpekats tidigare är de tre huvudsakliga sätten att tala om 'gudinnan' bland gudinnefeminister enligt tidigare forskning: 'gudinnan som Naturen', 'gudinnan som Hon', och 'den Trefaldiga gudinnan'.<sup>366</sup> De flesta

<sup>359</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 57. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 71.

<sup>360</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 59-60. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 3, 25.

<sup>361</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 52 och 55 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 72. Panteism innebär att allt i naturen uppfattas som besjälade, d v s gudinnan är immanent i naturen. Panenteism är ett både- och- perspektiv där gudinnan ses som samtidigt både immanent i naturen och som omslutande av naturen och delvis transcendent.

<sup>362</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 115. Gudinnefeminister refererar även till något som kan beskrivas som "mytisk tid". Reid-Bowen skriver att "[t]he experience of mythic time is one that emphasizes connection and continuity with the past and the originative processes of life and nature" Detta är en tidsuppfattning vilken kan skönjas i skapelsemyter hos alla kulturer. Ofta framställer gudinnefeminister denna typ av tid som särskilt lätt för kvinnor att erfara med sina kroppsliga processer kopplat till menstruation och fertilitet. Reid-Bowen ger emellertid exempel på att det även bland gudinnefeminister finns en medvetenhet om att det inte är givet att vare sig kvinnor eller män har lätt att uppleva "mytisk tid" i dagens industriella samhälle med dess uppbyggnad kring linjär tid. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 125-126.

<sup>363</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 86 och Christ, *She who changes* (2003).

<sup>364</sup> Se Radford Ruether, *Gaia & God* (1992) och Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God* (2001).

<sup>365</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 164 och 166-167.

<sup>366</sup> Dessa benämningar är delvis lånade från tidigare forskning och delvis mina egna.

gudinnefeminister beskriver naturen eller jorden som en enda kvinnlig gudom: som "Den stora Gudinnan", "Moder Jord" eller "Den Stora Kosmiska Modern". I denna sammanfattning av gudinnediskurs utifrån tidigare forskning har jag valt att kalla detta diskursiva subjekt 'gudinnan som Hon'. Raphael och Reid-Bowen framhåller att det diskursiva subjekt som kan kallas 'den Trefaldiga gudinnan' är lika betydelsefullt som 'gudinnan som Hon' i förståelsen av gudinnan inom gudinnefeministisk diskurs.<sup>367</sup> Det diskursiva subjekt jag valt att kalla 'gudinnan som Naturen' framhålls slutligen särskilt av Reid-Bowen som det viktigaste för att förstå gudinnefeministers metafysik.<sup>368</sup> Han menar emellertid att komplexa processer av tillblivelse/tillblivande och förvandling syns även i uttryck för 'gudinnan som Hon' och som 'den Trefaldiga gudinnan'.<sup>369</sup> I Raphaels analys är det 'gudinnan som Hon' som framställs som den viktigaste modellen i gudinnefeministers sätt att beskriva och förstå världen.<sup>370</sup> Gudinnefeminister utgår som påvisats i kapitel 1.1 i hög grad från metaforiska, ontologiska och politiska kopplingar och förhållanden mellan "kvinnlighet" och "natur".<sup>371</sup> Det främsta syftet är enligt Raphael att uppvärdera sådant som traditionellt nedvärderats under en patriarkal samhällsordning, inklusive kvinnokroppen.<sup>372</sup> När det gäller att använda metaforer där 'kvinnor' kopplas samman med 'naturen' på det sätt gudinnefeminister gör, problematiseras detta av flera tidigare forskare för att det riskerar att befästa patriarkala stereotyper samt att det förstärker rådande köns- och sexualitetsnormer.<sup>373</sup> Moderskapsbegreppet och dess feministiska användning har också varit föremål för omfattande kritiska diskussioner. Betoningen av 'Den Trefaldiga gudinnans' olika aspekter: jungfru, moder och vis kvinna/häxa är enligt Raphael ett uttryck för att gudinnefeminister inte romantiserar moderskap, men förklaras också som ett uttryck för att gudinnan på intet sätt enbart uppfattas som moder.<sup>374</sup> Att denna modell används lika mycket som moderskapsmetaforen i modellen 'gudinnan som Hon', bidrar till att den senare får en mindre dominant position.

---

<sup>367</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 62. Det är emellertid enligt Reid-Bowen inte alltid klart hur relationen mellan modellen för en personlig gudinna och andra, icke-antropomorfa metaforer för gudinnan inom diskursen skall förstås, metaforer som till exempel grottan och livsväven. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 74-76.

<sup>368</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 70-71. Han använder också denna modell som den vilken andra tolkningar mäts och diskuteras när han skriver fram ett eget förslag till teologisk metafysik.

<sup>369</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 85.

<sup>370</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 73. Även Reid-Bowen uppmärksammar emellertid betydelsen av "gudinnan som Hon". Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 94-95, men även 85 och 161.

<sup>371</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 25.

<sup>372</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 165.

<sup>373</sup> Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 7 och 27 och Urban, *Magia Sexualis* (2006) 18,164 och 199.

<sup>374</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 57-59.

Angående subjektsskonstruktion inom gudinnefeministisk diskurs så är det som lyfts fram i tidigare forskning främst det som handlar om människan som ”könat och etniskt subjekt”. Det vill säga, det är i de flesta fall genom en genusteoretisk och i vissa fall en postkolonial lins som ”konstruktionen av människan” i gudinnefeministers texter analyserats och diskuterats. I någon mån inbegriper de studier som gjorts ur ett genusperspektiv, det vill säga med fokus på konstruktionen av kön inom gudinnefeministisk diskurs, även en analys av gudinnefeministers konstruktion av sexualitet.

Flera forskare har påpekat att ”kvinnlighet” är den kategori som på olika sätt är mest central i gudinnefeministisk diskurs, vilket anses ha en i första hand pragmatisk orsak, det vill säga att verka stärkande och befriande för kvinnor.<sup>375</sup> Många gudinnefeminister använder vidare, som jag visat tidigare, ”moderskap” som en viktig metafor. Något som de kritiserats för då det ansetts befästa en stereotyp kvinnlighet.<sup>376</sup> Bland gudinnefeminister finns också exempel på stereotypa beskrivningar av män och manlighet.<sup>377</sup> Till exempel i de fall där män som grupp likställs med ‘patriarkatet’. En av de frågor som tidigare forskning ofta uppmärksammat angående gudinnefeministisk diskurs rör just när ‘Gudinnefeminism’ utpekats för att befästa patriarkala stereotyper för såväl ”kvinnlighet” som ”manlighet”.<sup>378</sup> I de fall där ”kvinnlighet” och ”manlighet” skrivs fram som varandras motsatser har genusvetenskapliga forskare slutligen påpekat att där skapas könsdualism.<sup>379</sup> Med sitt rituella firande av kvinnokroppens och sexualitetens helighet och kraft, anser Janet Biehl och Hüge B Urban även att gudinnefeminister återskapar patriarkala stereotypa normer för könen och könsdualism i sina sociala praktiker.<sup>380</sup> Enligt Urban var heteronormativitet i form av olika könsdualistiska modeller för världsbild och riter vanliga tidigare. Dessa perspektiv finns fortfarande bland vissa grupper som utövar häxkonst. Särskilt kommer detta till uttryck vid praktiserandet av ”den stora riten”. Bland dagens paganer – och däribland gudinnefeminister – har emellertid utmaningar av heteronormen och uttryck för könsöverskridande

<sup>375</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 25 och 83 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 165. Jfr Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993).

<sup>376</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 55-56, Gemzöe, *Feminism* (2002) 51-52 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 61.

<sup>377</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 188. Stereotypa bilder av manlighet och den maskulinitet som konstrueras inom gudinnefeminismen har problematiserats något i tidigare forskning, även om ingen genomgripande studie har gjorts. Salomonsen påpekar också detta i sin bok *Enchanted Feminism* (2002), men gällande wicca och särskilt *Reclaiming*.

<sup>378</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 160 och Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 74.

<sup>379</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 63, 65 och 100, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 160, Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 74 och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 11. Se även Urban, *Magia Sexualis* (2006) 188 och Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 181.

<sup>380</sup> Biehl *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 15, Urban, *Magia Sexualis* (2006) 164. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 100.

blivit vanligare.<sup>381</sup> Andra som gjort empiriska studier av fältet bekräftar denna bild.<sup>382</sup> Dessa perspektiv fungerar nu delvis som utmaningar av det stereotypa arvet inom rörelsen.

Den andra stora frågan som forskare diskuterat angående talet om kvinnor och män i gudinnefeministisk diskurs är frågan om de ger uttryck för essentialism i bemärkelsen biologisk eller metafysisk determinism.<sup>383</sup> Raphael och Reid-Bowen kommer dock båda i sina analyser fram till att gudinnefeministers könsdiskurs bör förstås som i huvudsak konstruktivistisk. De hänvisar detta till att den ontologi som tecknas i deras gudinnediskurs tydligt framstår som influerad av postmodernt tänkande.<sup>384</sup> Reid-Bowen kommer i sin studie även fram till att gudinnefeminister generellt ser gudinnan som möjlig för alla (oavsett kön) att uppleva.<sup>385</sup> I vissa fall beskrivs emellertid kvinnor som att de har lättare än män att uppleva och relatera till naturens processer och till gudinnan. Vissa gudinnefeminister ser enligt tidigare studier även ”det kvinnliga” som mer ursprungligt. ”Det manliga” beskrivs i dessa fall som en social konstruktion av en tidigare i evolutionen ”kvinnlig” existens.<sup>386</sup> Denna könsskillnad förklaras dock enligt Reid-Bowen av gudinnefeminister som resultatet av social påverkan.<sup>387</sup> Det har också påvisats att vissa gudinnefeminister beskriver kvinnor som mer omsorgsinriktade och med större empatisk förmåga än män och därmed som extra viktiga i det politiska arbetet för en radikal samhällsförändring.<sup>388</sup> Detta är stereotypa generaliseringar kopplat till kön som har problematiserats. Mäns beteende framställs enligt Raphaels bedömning ofta i gudinnefeministers texter som ”förvrängt av patriarkatet”. De egenskaper och sätt att agera som ”patriarkala män” tillskrivs, är därmed inte något som dessa gudinnefeminister hävdar att män föds med.<sup>389</sup>

---

<sup>381</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 164. Angående Lesbiskhet inom gudinnerörelsen se Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 13 och 232 och Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 20-21.

<sup>382</sup> Jfr Jenny Blain, *Nine Worlds of Seid Magic* (2001) och Pike, *Earthy Bodies, Magical Selves* (2001).

<sup>383</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 156.

<sup>384</sup> Raphael, "Truth in Flux" (1996) 69 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 160. Reid-Bowen skriver här: There quite simply is no fixed essential female or male nature, various formations of intersexed humans exist, and there different forms of sexual embodiment are not ethnically, metaphysically or theologically problematic for most Goddess feminists. Han tar som exempel Sjö och Mors resonemang om varför manliga mystiker under rådande (patriarkala) förhållanden inte kunnat erfara sin fulla andliga/religiösa potential. I deras slutsats beskrivs detta just som ett resultat av att män är skadade av patriarkatet.

<sup>385</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 71.

<sup>386</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 155.

<sup>387</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 157-158.

<sup>388</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 63, 65 och 157, Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 9-10 och 31 och Merchant, *Radical ecology* (1992) 193-194. Jfr Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 181.

<sup>389</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 10.

Kön och könsskillnad framställs således enligt tidigare forskning i hög grad som sociala konstruktioner av gudinnefeminister.

När det slutligen gäller postkolonial kritik mot gudinnefeminister så har tidigare forskning framför allt ifrågasatt två saker. Dels att de i hög grad utgör en grupp vita europeiska och nordamerikanska kvinnor, vars erfarenheter omedvetet generaliseras, dels att kulturella myter och symboler från andra etniska grupper utnyttjas utan att man ser maktaspekten i detta. Kort sagt en universalisering och etnocentrism som osynliggör, exploaterar och gör erfarenheter hos kvinnor med annan hudfärg eller i andra delar av världen till ”de andra”.<sup>390</sup> Denna kritik har diskuterats och avvisats, till exempel av Christ, som påvisar att de gudinnegrupper hon själv deltagit i, redan från början bestod av en samling kvinnor från olika geografiska och etniska sammanhang.<sup>391</sup> Gudinnefeminister tenderar vidare enligt Sturgeon i vissa fall att bortse från hur kategorierna klass och ras påverkar maktrelationer kvinnor emellan.<sup>392</sup> Raphael tar i sin studie upp kritik mot att gruppen gudinnefeminister består av en majoritet vita medelklasskvinnor som på ett generaliserande och omedvetet sätt utgår från sina egna normer och erfarenheter.<sup>393</sup> Urban och Sturgeon påpekar båda att de patriarkatsteorier som varit bärande för många gudinnefeminister innebär att man ger uttryck för en form av kulturessentialism som ignorerar djupgående etniska och kulturella skillnader i olika sociala och historiska kontexter, samt att detta även förbiser socioekonomiska maktasymmetrier mellan vita och icke-vita i västerländsk kultur.<sup>394</sup>

### *Forskning om gudinnefeministers politiska analys*

Tidigare forskning visar att många gudinnefeminister använder så kallade patriarkatsteorier i sin tolkning av historien.<sup>395</sup> Detta är kanske det ämne som

<sup>390</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 158-160, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 172, Urban, *Magia Sexualis* (2006) 186 och Radford Ruether, "The emergence of Christian feminist theology" i *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (2002) 10. För ytterligare aspekter rörande postkolonial kritik inom feministisk religionsforskning se Helene Egnell, *Other voices* (2006) 39. Hon nämner här Kwok Pui-Lan som är en central postkolonial feministisk teolog. Se Pui-Lan, *Postcolonial imagination and feminist theology* (2005).

<sup>391</sup> Christ, "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess" (2012) 247. För en diskussion om hur rasism även kan vara en effekt när intentionen är att inkludera "olika" kategorier av kvinnor i en politisk organisation se Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 109-111.

<sup>392</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 172.

<sup>393</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 158-160.

<sup>394</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 186. En kritik mot kulturessentialism har förts fram av till exempel Radford Ruether som problematiserat när en allt för generaliserande bild av andra religioner än den egna konstruerats av gudinnefeminister. Se Radford Ruether, "The emergence of Christian feminist theology" (2002) 10. Jfr Egnell, *Other voices* (2006) 39.

<sup>395</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 81. Radford Ruether, "The Normalization of Goddess Religion" (2005) 156. Jfr även Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory* (2000). I svenska sammanhang har Gabriella Gustavsson tagit upp tesen om patriarkatsteorier till diskussion i artikeln "Nedärvda arketyper och nutida tolkningsauktoriteter i myten om urmatriarkatet" (2005).



kritiserats mest i tidigare forskning om gudinnefeministisk diskurs.<sup>396</sup> Raphael sammanfattar kritiken med att "[i]t is argued that spiritual feminist historiography is more theological and political than it is strict historical in character; that, in less charitable words, much of it is simply wishful thinking."<sup>397</sup> Man kan även sammanfatta diskussionen om gudinnefeministers historieskrivning med att den hävdar att den skapar bristande politisk relevans samt att tolkningarna av arkeologiska fynd är allt för spekulativa och vilar på normativa feministiska antaganden.<sup>398</sup> Raphael bedömer i sin analys att det inte är sanningsfrågan – om matrifokala kulturer existerat i någon renodlad form eller inte – som är den viktiga för gudinnefeminister generellt. Värdet i en matriarkatsteoretisk diskurs för dessa gudinnefeminister förefaller vara att den väcker hopp om att en annan värld är möjlig.<sup>399</sup>

Gällande patriarkatsteorier i gudinnefeministisk diskurs har tidigare studier pekat på att det i gudinnefeministisk diskurs fram till 1990-talet syntes en underteoretisering av relationen mellan individen och sociokulturella processer, samt förekomsten av metafysiska eller biologiska förklaringar till sociala strukturer. I flera fall förekommer olika patriarkatsberättelser parallellt, som flera delförklaringar, hos en och samma gudinnefeminist.<sup>400</sup> Analysen av patriarkatsteori hos gudinnefeminister åskådliggör även förenklade beskrivningar av dess uppkomst, och av dess karaktär.<sup>401</sup> Raphael visar på att det hos vissa, men långt ifrån alla gudinnefeminister, förekommer föreställningar om patriarkatet som biologiskt eller metafysiskt uppkommet snarare än som en

---

<sup>396</sup> Se t.ex. Raphael, *Introducing Thealogy* (2000), Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 69-89, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 131-133 och Max Dashú, "Knocking Down Straw Dolls" (2005). Radford Ruether är dock en av dem som mest ihärdigt ifrågasatt gudinnefeminismens historieskrivning och matriarkatsteori. Hon ifrågasätter de generaliseringar som används för att argumenten för en förhistorisk "moder gudinna" och idealiseringen av förhistoriska gudinnereligioner. Hennes kritik gäller också de fall när matriarkatsforskare använder en förenklad tes om att kulturhistoriska symboler kan ses som direkt återspegla det samhälle där de återfinns. Christ har i offentliga akademiska forum diskuterat den i vissa fall ensidiga kritiken Radford Ruether fört fram. Se Christ, "Musings on the Goddess and Her Cultured Despisers" (2005) och Radford Ruether *Goddesses and the Divine Feminine*. (2005).

<sup>397</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 94. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 17-18 som också problematiserar gudinnefeministers delvis förenklade och idealiserande tänkande. Men så har även Biehl i *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 23 och 41-47. Biehl använder termen ekofeminister, men i de exempel som ges kan man tydligt se att de ekofeminister som kritiseras hårdast är dem jag kallar gudinnefeminister. Jfr Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 38 och Merchant, *Radical ecology* (1992) 119.

<sup>398</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 17-18. Hans sammanfattning rör den diskussion som förs i Sally Binforths artikel "Are Goddesses and Matriarchies Merely Figments of the Feminist Imagination" i *The Politics of Women's Spirituality* (1982), Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory* (2000) och Radford Ruether *Goddesses and the Divine Feminine* (2005).

<sup>399</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000). Jfr Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) i inledningen till tredje utgåvan.

<sup>400</sup> Så ser det bl.a. ut i Starhawks texter. Se Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 75.

<sup>401</sup> Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 41-47. Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment*. (1996) 140 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-79.

historiskt situerad och socialt konstruerad struktur.<sup>402</sup> Både 'patriarkatet' och 'patriarkala religioner' artikuleras i vissa fall även på ett allt för endimensionellt sätt. Konstruktionen av patriarkatet tenderar då att skapa fasta och enhetliga kategorier och dualism, i de fall när 'patriarkat' ställs mot 'matriarkat'.<sup>403</sup>

Det problem som påvisats i gudinnefeministers sätt att analysera maktrelationer i samhället handlar främst om bristande förmåga till intersektionellt tänkande. Både att för få maktordningar behandlas och att maktordningar och identitetskonstruktioner baserade på kön, sexualitet, klass/ekonomisk position och etnicitet inte analyseras i relation till varandra. Reid-Bowen uppmärksammar dock att vissa gudinnefeministers texter innehåller mer komplexa försök att förstå och förklara olika sorters förtryck.<sup>404</sup> Han påpekar liksom andra forskare att det bland gudinnefeminister i viss mån saknas en analys av relationen mellan de individuella och de sociala effekterna av patriarkatet, liksom en fullgod miljöpolitiskt relevant analys av det ekologiska tillståndet på jorden.<sup>405</sup> Gudinnefeministisk diskurs har slutligen i flera fall kritiserats för att vara oklar och osammanhängande, med ett behov av att klargöra teorier och begrepp.<sup>406</sup>

#### *Forskning om gudinnefeministers politiska mål och strategier*

Tidigare forskning angående gudinnefeministers visioner och de problem som lyfts angående dessa har handlat om i huvudsak ett par frågor. Dels har sekulära feminister ifrågasatt tanken att uppfatta religiositet som en viktig del av ett "gott

---

<sup>402</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 124 och 160. Patriarkatet identifieras av gudinnefeminister som ett slags primär orsakande "agent" bakom systematiskt förtryck menar Reid-Bowen, Samtidigt påvisar han att patriarkatet förstås som en historisk abnormitet, snarare än något permanent. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 166.

<sup>403</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 124 och 160-161, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 166 och Urban, *Magia Sexualis* (2006) 186. Här kan man se paralleller med den diskussion som förts kring patriarkatsteorier inom feminismen i stort. I denna diskussion är Fox en av dem som påtalar vad hon anser vara mer och mindre problematiska aspekter av en patriarkatsteori. Fox problematiserar också hon en sådan monolitisk beskrivning av patriarkatet som Raphael beskriver att gudinnefeminister tenderar att uttrycka. Hon kritiserar emellertid även de fall när patriarkatet tillskrivs en egen vilja och förmåga att påverka. Det vill säga när det görs till ett eget "väsen". Se Fox, "Conceptualizing "Patriarchy"" (2001 [1998]). Angående dualism se Raphael, *Introducing Theology* (2000) 160-161, men även Salomonsen, som gällande Starhawk menar att hon likt andra gudinnefeminister tenderar att befästa en dualistisk världsbild genom att framställa patriarkatet som matriarkatets sämre motsats. Se Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 76 och 83. Jfr Urban *Magia Sexualis* (2006) 189. Jfr Merchant, *Radical ecology* (1992) 193-194.

<sup>404</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 166.

<sup>405</sup> När patriarkatet utpekas som huvudorsak bakom miljöproblemen, menar Reid-Bowen att de olika formerna av social och mänsklig "ondska" i överdriven mån sammankopplas med jordens hälsa. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 166-167.

<sup>406</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 96 och 99-100. Jfr t.ex. Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 85. Reid-Bowen avser själv att skapa en högre grad av systematik kring metafysiken i sin syntetiserande läsning av gudinnefeminism.

samhälle”.<sup>407</sup> Dels har diskussionen rört de fall när en gynocentrisk modell använts och när visionen målats upp som en framtida ”kvinnokultur”.<sup>408</sup> En vision om småskaliga samhällen med respekt för naturens och platsens begränsningar tycks dock vara mer vanlig.<sup>409</sup> Reid-Bowen föreslår liksom Raphael som jag tidigare nämnt, att såväl politiska mål som strategier hos gudinnefeminister bör förstås som kopplad till moderna teorier om kaos och komplexitet.<sup>410</sup> Gudinnefeministers visioner om framtiden innehåller ibland en idé om att ”mångfald är målet”. Sturgeon problematiserar detta och påpekar att även klasskillnad är en form av olikhet, men som inte utan problem kan hyllas som positiv mångfald.<sup>411</sup>

Ritualer i samband med politiska aktioner är den metod som starkast ifrågasatts som politiskt relevant.<sup>412</sup> Med hänvisning till just detta har ett antal feministiska forskare avvisat gudinnefeministers metoder som irrelevanta för samhälligt förändringsarbete.<sup>413</sup> Det finns dock även de som påvisar att det bland gudinnefeminister är lika vanligt med aktivism i form av ockupation och andra inom den alternativa vänsterrörelsen vanliga metoder.<sup>414</sup> Tidigare forskning har vidare påpekat att vissa av de symboler som används av gudinnefeminister riskerar att förstärka rådande köns- och sexualitetsnormer.<sup>415</sup> Urban är en av dem som hävdar att allt användande av andras kulturella resurser (som symboler och riter) är att utnyttja världens religiösa traditioner i felaktiga syften.<sup>416</sup> En viss övertro på att politisk förändring skall bli resultatet av att en kritisk massa av enskilda individer upplever personlig transformation kan enligt tidigare forskning också skönjas inom gudinnerörelsen.<sup>417</sup>

---

<sup>407</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 96 och 99. Genom en ensidig fokusering på maktstrukturer har viss forskning sett religion som enbart kvinnoförtryckande. Kvinnors agentskap och religionen som kraftkälla har förbisetts. Jfr Keinänen, ”Från elände till värdighet och vidare mot det upplösta subjektet” (2000) 120 och Gemzöe, *Feminine Matters* (2000). En av dem som ensidigt negativt avvisar religiositet som del av ett feministiskt mål är Biehl. Se *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 6, 94, 96 och 102.

<sup>408</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 39. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 243, Radford Ruether, *Gaia & God* (1992) och Grey *Introducing Feminist Images of God*. (2001) 32-33 och 95-97.

<sup>409</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 83 och 246 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 129-130. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 169.

<sup>410</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 4, 128 och 170-171.

<sup>411</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures*, (1997) 115-117. Jfr en diskussion om mångfaldsdiskurs inom feminismen som gjorts av bl.a. Seyla Benhabib, *Jämlikhet och mångfald* (2004 [2002]) och Elisabeth Gerle, *Mångkulturalism för vem?* (1999)

<sup>412</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 123.

<sup>413</sup> Se t.ex. Merchant, *Radical ecology* (1992) 119-120, Davion, ”Is ecofeminism feminist?” (1994), Urban, ”The Goddess and the ”Great Rite”: Sex Magic and Feminism in the Neo-Pagan Revival” i *Magia Sexualis* (2006) 162 och 190 samt Echols *Daring to Be Bad* (1989).

<sup>414</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 232-233 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 123.

<sup>415</sup> Biehl. *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 7 och 27 och Urban. *Magia Sexualis*. (2006) 18 och 164.

<sup>416</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 199.

<sup>417</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 158. Jfr Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 39-49. De feministiska teologerna Grey och Radford Ruether har i en förenklad kritik av gudinnerörelsen

## 1.5 Problem och frågeställningar – en precisering

Utifrån syftet att skriva fram en omförhandlad feministisk historieberättelse där gudinneidentifierade feministiska berättelser (re)situeras, fokuserade jag ovan i högre grad på länkar än på brott mellan feministiska positioner i min berättelse om de feministiska sammanhang och berättelser som kan tillskrivas 1960- till 1990-talens sociala rörelser.

För att destabilisera det diskursiva subjektet 'gudinnefeminism' och för att kunna säga något om hur gudinnefeministiska berättelser relaterar till 2000-talets ekofeministiska/nymaterialistiska/posthumanistiska berättelser, behövs en större kunskap om vad som faktiskt sägs, vilka idéer som artikuleras som självklara sett till retoriken i Sjöös och Starhawks berättelser och om en jämförelse görs mellan dessa. Detta utgör således ett spår som löper parallellt med det som rör subjektkonstruktion i min analys. I frågan om idéinnehåll är det dels vilken roll "det religiösa" ges i deras politiska berättelser samt de narrativa teman som behandlats här i inledningen som också görs till fokus i mina närläsningar, det vill säga; vad är problemet i samhället? Hur bör ett fungerande samhälle se ut – och hur tar vi oss dit på bästa sätt? Det jag kallar en semiotisk (om)förhandling utgör som jag kommer att visa, en viktig strategi för samhällsförändring både i Sjöös och Starhawks berättelser och praktik och inom 'gudinneidentifierad feministisk diskurs' generellt. Detta gör det särskilt intressant att analysera och diskutera vad som kan tolkas som uttryck för semiotiska gränsöverskridanden och (om)förhandlingar, men även vad som utgör uttryck för skillnadsskapande och generaliseringar i konstruktioner av de/t narrativa subjekten/et 'männi-skan/naturen/gudinnan'. För att komma åt det, undersöker jag och diskuterar vilka berättelsebärande narrativa subjekt som konstrueras, samt i vilken mån dessa subjekt sett till de "berättande och narrativa subjekten" Sjöö och Starhawk och deras berättarteknik, konstruerats som "sympatiska subjekt" respektive "andra-subjekt" – "vi" och "de andra". Viktiga frågor i närläsningen är således: När och hur skapas skillnad genom generaliserande, dualistiska, och andrafierande subjektkonstruktioner kopplat till kön, sexualitet, ekonomisk position, etnicitet eller religion i de berättelser som undersöks? När och hur kan man i analysen av valda berättelser peka på uttryck för contextualisering, gränsöverskridanden och (om)förhandlingar? De metodologiska och metodmässiga ansatserna och de begrepp som används när jag undersöker dessa frågor presenteras närmare i kapitel 2.

---

anklagat denna för att vara narcissistisk, egocentrisk, individcentrerad. Se Radford Ruether, *Gaia & God* (1992) och Grey, *Introducing Feminist Images of God* (2001) 32-33 och 95-97. En kritik som åtminstone Radford Ruether reviderat i senare publiceringar. Se Radford Ruether, "The Normalization of Goddess Religion" (2005).

## 1.6 Avhandlingens disposition

Efter detta inledande kapitel följer kapitel 2 där jag samlar ihop de trådar av metodologiska perspektiv och utgångspunkter som kunnat skönjas hittills. Där förtydligas min vetenskapsfilosofiska ansats, metodologi och redskap för genomförande, men också de teoretiskt laddade begrepp som utgör viktiga delar i den undersökning som denna avhandling blivit till genom. Dessa båda kapitel utgör del I i avhandlingen.

I del II genomförs analysen av subjektsskonstruktion och centrala innehållsliga linjer i Monica Sjöös och Starhawks berättande i två delar: Kapitel 3 som behandlar berättelser om samhället där historie- matriarkats- och patriarkatsberättelser kommer först, följt av berättelser om förtryckande strukturer. Sedan analyseras deras religionsberättelser och slutligen berättelser om förtryck, exploatering och relationen mellan maktordningar i samhället. Kapitel 4 är uppdelat i tre delar och omfattar analyser av Sjöös och Starhawks berättelser om 'gudinnan/naturen/människan' och framtiden samt berättelser om revolution, religion och samhällsproduktion. Slutsatserna från dessa två kapitel sammanfattas i slutet av kapitel 4. Del III är slutligen avhandlingens sista del. Där förs i kapitel 5 en diskussion av de slutsatser som kan dras av vad som sagts i del ett och del två, kopplat till avhandlingens syfte och problem. Huvudfrågorna rör där vad som kan kallas "berättandets politik" och möjliga "feministiska affiniteter". Efter det tar jag upp några reflektioner om "undersöknings-apparaten", mig själv som forskande och berättande subjekt, vad jag själv vill särskilt peka på som viktigt om det som kommer fram i studien ska tas vidare i en feministisk och miljöpolitisk diskussion samt vilka frågor som kan vara intressanta för framtida forskning.

## 2. Produktionen av en feministisk postkonstruktivistisk forskningsapparat<sup>1</sup>

I inledningen situerade jag mig själv i förhållande till det empiriska fält där jag placerar gudinnefeminister och deras diskursiva praktik. Här vill jag säga något mer om de teoretiska och metateoretiska sammanhangen som ligger bakom formuleringen av avhandlingens syfte och problem. Jag ser mig själv som ämnesöverskridande religionsvetenskaplig forskare på genusvetenskaplig mark. Denna studie kommer således till i gränslandet mellan religionsvetenskap och genusvetenskap. Ett postkonstruktivistiskt feministiskt materialistiskt perspektiv på kunskapsproduktion är ett metateoretiskt ramverk som påverkat genomförandet och mitt akademiska språkbruk.<sup>2</sup> I likhet med bland annat Hallgren intar jag ett ”nomadologiskt förhållningssätt till begrepp och metodansatser”.<sup>3</sup> I mitt fall betyder detta att en transdisciplinär begrepps- och metodmässig ”apparat” används när jag genomför en textbaserad analys av Sjöös och Starhawks litterära produktion som del i produktionen av gudinneidentifierad feministisk diskurs. På vilket sätt detta görs klargörs nedan i detta kapitel. Jag återkommer även till vad som mer precis studeras i deras texter, men börjar med berättelsen om den del av en forskningsapparat som är avgörande att jag som forskare avgränsar för att det över huvudtaget ska vara möjligt att utföra en studie: kunskapssubjektet.

---

<sup>1</sup> ”Forskningsapparat” syftar här till alla delar i produktionen av en vetenskaplig studie, såväl forskaren själv, som ”verktygen” (t.ex. valda teoretiska begrepp, metodansatser och tekniska instrument) och de material som studeras. För en introduktion av ”apparat-begreppet” se Lykke, *Genusforskning* (2009) 98 och 151 och Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 82-83, och 213-214 när det gäller Haraway och Barad. När det gäller Kings ”apparatus of literary production” se Haraway, ”Situated Knowledges” (1988) 595. Dessa feministiska kroppsmaterialistiska forskare har alla arbetat teoretiskt för att överskrida dikotomier som ”diskurs/materialitet”, ”humant/icke-humant” och ”medvetande/kropp”.

<sup>2</sup> Feministiska forskare som Haraway, King och Barad tolkar och utvecklar utan att alltid använda termen diskurs, tänkandet kring verkligheten och kunskapsproduktion hos bland andra Foucault och Bruno Latour. Se bl.a. Haraway, *Primate Visions* (1989), King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994) och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007). Jag går inte närmare in på den vetenskapsfilosofiska diskussionen kopplad till diskursbegreppet hos Foucault. Detta har gjorts på sätt som jag finner klargörande av många tidigare. Se t.ex. Ulrika Svalfors, FD i tros- och livsåskådningsvetenskap, som i sin avhandling presenterar en god översikt över tre av de idag vanligaste diskursperspektiven. Hon tar upp Ernesto Laclau & Chantal Mouffe (*Hegemony and socialist strategy* (2001 [1985])), kritisk diskursanalys hos Norman Fairclough (*Analyzing Discourse* (2003)) och framför allt Foucault. Se även Foucault, *Diskursens Ordning* (1993 [1971]) och Paul Rainbow & Nikolas Rose (red.), *The Essential Foucault* (2003).) Svalfors egen teoretiska ansats går via Foucaults diskursteori. Se Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008) 47-48. Exempel på ett annat översiktsverk gällande appliceringar av diskursteori som metod är Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simon J. Yates (red.) *Discourse theory and practice* (2001). För en introduktion till det posthumanistiska forskningsfältet, se Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) och Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* (2009), men även i kapitlet som följer.

<sup>3</sup> I likhet med Hallgren och Grahn (som båda inspirerats av Braidotti) definierar jag mitt metateoretiska grepp som ”nomadisk”. Hallgren skriver att ”Nomadologin bejakar tillvarons komplexitet och eftersträvar inte något enhetligt eller dialektiskt raster”. Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska*, (2008) 82. Jfr Grahn, ”Känn dig själv” (2006) 30-31.

## 2.1 En berättelse om textmaterialet och varför det valdes

Kunskapsområdet för min studie är sammansatt av texter skrivna av Monica Sjöö och Starhawk. Varför mitt val föll på Sjöö och Starhawk har jag redan motiverat i kapitel 1, men i anslutning till det som sagts kan tilläggas att Sjöös hela litterära textproduktion inte tidigare varit föremål för någon liknande närläsning. Starhawks böcker fram till mitten av 1990-talet är däremot behandlade i flera studier, dock inte de texter som utgör hennes senare produktion. Sjöö och Starhawk uppvisar dessutom, som syns i de biografiska berättelserna i inledningskapitlet, goda exempel på både likhet och variation inom gudinnerörelsen genom att de arbetat med olika fokus i sina respektive praktiker. 'Gudinnefeminism' har, som jag tog upp i introduktionen, i delar av tidigare forskning definierats som en homogen diskurs. Eftersom denna studie vill bidra till en destabilisering av subjektet 'gudinnefeminism' blir det viktigt att i jämförelsen mellan Sjöö och Starhawk synliggöra både det gemensamma och där det finns uttryck för olikheter.

Både Sjöö och Starhawk har producerat ett antal böcker som har haft stor spridning inom främst engelskspråkiga delar av gudinnerörelsen. De är vidare två av de fåtal aktörer inom gudinnerörelsen som är igenkända bland andliga feminister, ekofeminister och konstfeminister i Sverige. Trots detta finns knappt något av deras alster översatt till eller kommenterat på svenska. De texter som undersöks är av olika karaktär, men till större delen består de av monografier och artiklar. I några fall är texterna internetpublicerade artiklar, poesi och, när det gäller Sjöö, även bildtexter från hennes egen internetutställning, vilken omfattar stora delar av hennes konstproduktion. Gemensamt för alla texter i mitt material är att jag betraktar dem som politiska och religiösa, men som att de samtidigt rör sig inom, mellan och i dialog med flera feministiska och ekofeministiska teorikomplex.

Med sitt ideologiska innehåll och i kraft av sin materialitet närmar jag mig dessa texter, liksom Sjöö och Starhawk som aktörer i gudinneidentifierad feministisk diskursiv praktik.<sup>4</sup> För samtliga texter i materialet gäller att de avsetts att vara informerande för dem som intresserar sig för feministisk religiositet och dess symboler, myter och riter. Det andra huvudsyftet med produktionen och spridningen av texterna har varit att väcka politisk debatt och inspirera till politisk handling. Jag tolkar med andra ord texterna som att de är producerade som del av Sjöös och Starhawks (om)förhandling av rådande världsordning på sätt som jag kommer att gå in på mer längre fram i

---

<sup>4</sup> Jag återkommer i kapitel 2.2 och 2.3 till hur jag menar att en diskurs olika aktörer konstruerar och konstrueras av mening, makt och materialitet, samt hur jag förstår diskursiv praktik.

avhandlingen.<sup>5</sup> Inga av de texter jag studerar är i första hand skrivna med en akademisk publik som mottagare eller som bidrag till en vetenskaplig diskussion. I flera av texterna använder författaren dock forskning av olika slag för att argumentera för sin sak. De flesta texterna i materialet är skrivna på engelska. Starhawks texter är det uteslutande, medan de texter jag studerar av Sjöo är skrivna på både engelska och svenska, samt i ett fall översatt till norska.

Jag har som ungefärlig tidsmässig avgränsning valt att studera större delarna av Sjöos och Starhawks textproduktion mellan 1970-2005. Denna avgränsning är gjord för att båda materialgrupperna skall härröra från samma tidsperiod, och som jag nämnt tidigare gick Sjöo bort 2005. Tidsperioden har också betydelse för att materialet skall omfatta texter skrivna samtidigt som kvinnorörelsen och andra identitetspolitiskt formerade sociala rörelser var som mest aktiva i Nordamerika och Europa där Sjöo och Starhawk var verksamma. Även om Starhawks tidigare textproduktion redan studerats ingående har jag valt att ta med den som del av en helhet. Med ett längre tidsspänn möjliggörs också en iakttagelse av eventuella förändringar i fokus i innehållet gällande de frågor som undersöks. I många fall där gudinnefeminism behandlas är det just Starhawk som tas upp, vars textproduktion och medverkan i bildandet av wiccaorganisationen *Reclaiming* varit i fokus.<sup>6</sup> Dessa studier omfattar dock endast hennes produktion fram till mitten av 1990-talet. Monica Sjöos feministiska textproduktion har studerats mer ingående i några få fall tidigare.<sup>7</sup> I de fall där hennes texter undersökts introduceras dock sällan hennes textproduktion som helhet och där saknas också en situering av henne som person; såväl som konstnär och politisk aktivist som aktiv inom gudinne-rörelsen.<sup>8</sup> Hennes texter används istället i flera publikationer där de passar in för att understryka författarens egna argument om gudinne-rörelsens

---

<sup>5</sup> Att diskutera "(om)förhandling" på det sätt jag gör hämtar jag, som nämnts i inledningskapitlet, inspiration till från Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) och Taylor & Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization" i *Frontiers in Social Movement Theory* (1992). Till detta återkommer jag i kap 2.3.

<sup>6</sup> Se t.ex. Adler *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]), Junus, *Den levande gudinnan* (1995), Pearson, Roberts & Samuel (red.), *Nature Religion Today* (1998), Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves* (2001), Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996), Raphael, *Introducing Thealogy* (2000), Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997), Van Dyke, *The Search for a Woman-Centered Spirituality* (1992), Urban, *Magia Sexualis* (2006) och Radford Ruether i Isherwood & McPhillips (red.) *Post-Christian Feminisms* (2008).

<sup>7</sup> I Reid-Bowens *Goddess as Nature* (2007) är det utöver texter av Sjöo och Starhawk, texter av Christ som utgör primärmaterial. Samma urval, men med tillägg av Daly, görs i Raphaels *Thealogy and Embodiment* (1996).

<sup>8</sup> I den mån hennes konstnärskap omskrivits och studerats görs dock en kontextualisering i några fall. Som ett exempel där både en mer privat och politisk-aktivistiskt orienterad biografi tecknas i förhållande till en analys av Sjöos måleri kan Wadstein MacLeods artikel "Att måla med det vita bläcket" (2012) nämnas. Det pågår som nämnts även en avhandlingsstudie där arkivmaterial bestående bland annat av Sjöos privata korrespondens undersöks. (Shai Feraro, universitetet i Tel Aviv, Israel.)



innehållsliga frågor eller synen på användningar av metaforer för gudinnan.<sup>9</sup> I andra fall lyfts Sjöös feministiska produktion in för att visa exempel på och framföra kritik mot gudinnebilderna och matriarkatsteorier inom gudinne-rörelsen.<sup>10</sup>

Sammanlagt omfattar det material jag redogör för nedan arton monografier och skrifter (varav omarbetade eller kommenterade nyutgåvor av två titlar utgör en del), tjugotre kortare artiklar och fyra webbaserade publikationer. Det material som Sjöö producerat innehåller färre monografier och fler artiklar än materialet jag studerar av Starhawk. Sjöös material omfattar fem monografier. Två av dessa (*The Ancient Religion* från 1981, samt *The Great Cosmic Mother* från 1991) är omarbetade utgåvor av samma grundtext. Vidare ingår en mindre skrift, arton kortare artiklar (av vilka sexton samlats i en pamflett) och en webbaserad publikation. Starhawks material inbegriper tio monografier, fem artiklar och tre webbaserade publikationer.

### ***Ett snitt ur Sjöös produktion***

Framför allt innefattar materialet av Sjöö monografier och artiklar på teman som könsmaktsrelationer, konst, politik, historia, samhälle, natur, miljöfrågor och andlighet. Sjöös konstnärliga produktion behandlas endast på ett översiktligt sätt i avhandlingen. Delar av hennes feministiska konstproduktion har tidigare recenserats och i några fall varit föremål för analys.<sup>11</sup> Det konstverk som framför andra har behandlats är *God Giving Birth*.<sup>12</sup> Bildtexter som publicerats i anslutning till internet-konstutställningen *Through Space and Time the Ancient Sisterhoods Spoke to Me* (2005), på den hemsida hon skapade med hjälp av vänner samma år hon dog, har jag emellertid valt att enbart ta med som referensmaterial.<sup>13</sup> De texter av Sjöö som närläses i avhandlingen innefattar i stort sett allt hon publicerade inom ramen för valda tidsperiod.<sup>14</sup> Jag börjar med

---

<sup>9</sup> Se Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) och Roberts, "The Chthonic Imperative" (1998).

<sup>10</sup> Se Ursula King, *Women and Spirituality* (1993 [1989]) 142 och Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory* (2000).

<sup>11</sup> Under tiden min studie genomförts har hon recenserats i bl a *Svenska Dagbladet* den 2 september 2006 (Sophie Allgård), på Museum Anna Nordlanders hemsida i samband med en minnesutställning 2006, <http://man.skelleftea.org/sjoo.htm> (Maja Lena Johansson) [Hämtad 2011-02-04] och i nättidskriften *Omkonst*. 29 augusti 2006 <http://www.omkonst.com/06-sjoo-monica.shtml> (Susanna Slöör) [Hämtad 2011-02-04].

<sup>12</sup> Se Raivio, "Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?" (2007) och Mullin, "Pregnant Bodies, Pregnant Minds" (2002).

<sup>13</sup> Detta material innefattar de korta texter som finns i anslutning till bilderna i utställningen och de artiklar som skannats och lagts in på hemsidan som extramaterial. Utställningen finns på [www.monicasjoo.com](http://www.monicasjoo.com).

<sup>14</sup> Jag har emellertid även känt till men inte kunnat tillgå de artiklar hon skrev för den brittiska gudinnetidskriften *From the Flames* under 1970- och 1980-talen.

monografierna och tar sedan upp de kortare texter och artiklar som ingår i materialurvalet.

*Den Store Kosmiske Mor og Hennes Urgamle Religion* (1977) är översatt från ett original på engelska (*The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother*, som i sin allra första version publicerades privat av Sjöo 1975) till norska av Jan B Vindheim och utgiven på *Regnbuetrykke* i Trondheim. Dessa båda, av vilka jag studerar den norska översättningen, är Sjöos egna förlagor till såväl *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) som *The Great Cosmic Mother*. Poeten och gudinnefeministen Mor var både redaktör och medförfattare till de båda senare och mer välkända versionerna.<sup>15</sup> Redan i Sjöos första utgåva är de stora dragen i innehållet på plats, nämligen en kritik av patriarkala religioner och samhällen och dessas idéhistoriska arv, vilket kompletteras av en gynocentrisk omtolkning av evolutionsberättelsen och en kvinnocentrerad historieskrivning baserad på matriarkatsteoretisk forskning.<sup>16</sup> Som titeln antyder formulerar Sjöo (och senare även Mor) utöver detta också de ideologiska huvuddragen i en vision om en gudinnebaserad religion och en gudinnefeministisk revolution. Av Sjöos textproduktion är det nästan enbart *The Great Cosmic Mother* som tidigare omnämns i akademisk litteratur.<sup>17</sup>

*Return of the Dark/Light Mother* är däremot helt Sjöos egen bok. Denna utgör en genomgång av och kritik mot androcentrism och rasism i texter som enligt Sjöo är karaktäristiska för New Age.<sup>18</sup> *Return of the Dark/Light Mother* har i några fall citerats just för sin kritik mot New Age.<sup>19</sup> Under de sista åren av sitt liv reste Sjöo mycket, dels till olika konferenser och aktioner men även för att få uppleva gudinnan i naturen på platser gudinnefeminister pekat ut som historiskt viktiga för gudinetillbedjan runt om i världen. Boken *The Norse Goddess* (2000) är ett resultat av dessa resor och presenterar nordiska gudinnemyter ur ett feministiskt perspektiv.<sup>20</sup> Den sista monografen är egentligen bara en kortare skrift och den enda som skrivits på svenska av Sjöo själv. Den är ett resultat av att Barbro Werkmäster engagerade Sjöo i förarbetet inför skapandet av *Museum Anna Nordlander* i Skellefteå. I skriften *Kvinnligt konstnärligt skapande är mänskligt skapande* replikerar Sjöo på Monica von Stedingks rapport *Kvinnokonstmuseum som*

---

<sup>15</sup> Se Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977), Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]).

<sup>16</sup> Se t. ex. Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 6.

<sup>17</sup> *The Great Cosmic Mother* tas upp som exempel på gudinnefeminism i bl.a. Junus, *Den levande gudinnan* (1995) och Mette Bryld & Nina Lykkes *Cosmodolphins* (2000).

<sup>18</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]). Det finns förlagor även till denna bok,

däribland ett poem som heter just *New Age or Armageddon* och en artikel vid namn Sjöo. "Sinister New Age Channelings" (1998). Se <http://monicassjoo.org/artic/channelbrief/sinisterchannelings1.htm>

<sup>19</sup> Se Junus, *Den levande gudinnan* (1995), Ursula King, *Women and Spirituality* (1993 [1989]), Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) och Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996).

<sup>20</sup> Sjöo, *The Norse Goddess* (2000).

ide.<sup>21</sup> Här gör Sjöo upp med mansdominansen inom konstvärlden med utgångspunkt i berättelsen om sina föräldrar och sig själv och argumenterar för att kvinnors konst bör få ett eget offentligt utrymme. Här finns även Sjöos och konstkollegan Ann Bergmans *Women of Power Arts Manifesto* publicerat.<sup>22</sup> Detta är förutom internetsidan som nämnts ovan den sista av Sjöos publikationer.

Även en av de tidigast författade artiklarna jag har valt att ta med behandlar temat kvinnors konst i en patriarkal värld. Artikeln ”För en revolutionär feministisk konst” publicerades i *Vi Människor* 1973 och introduceras där av Louise Waldén med rubriken ”Kvinnokultur – finns den?”<sup>23</sup> Som omslagsbild har redaktionen också valt att använda en kopia av Sjöos *God Giving Birth*. Pamfletten *Women Are the Real Left* publicerades av Sjöo tillsammans med Keith Motherson och är en samling av hennes tidiga politiska artiklar från olika tidskrifter skrivna under en tioårsperiod.<sup>24</sup> I detta häfte ingår ”Woman Power” från första numret av kvinnorörelsetidskriften *Enough* 1969, vilken hade sitt säte i Bristol.<sup>25</sup> Här diskuterar Sjöo kvinnors och särskilt ensammodrars utsatthet i samhället ur ett könsmaktsperspektiv, men också faders makt i patriarkala samhällen med sin egen situation som utgångspunkt.

Den andra artikeln i pamfletten heter ”Female and Male Life-Principles?” och även den är från *Enough* men från 1970.<sup>26</sup> Här tar Sjöo bland annat upp sina tankar om varifrån det som tillskrivs kvinnlighet och manlighet i den samtida kulturen kommer, hur olika maktordningar kopplade till såväl kön som klass och religion påverkar vad människor tänker, känner och attraheras av. Hon argumenterar i denna artikel emot pornografi, vilket beskrivs som ett uttryck för exploatering av kvinnors sexualitet, men hon påvisar också dubbeltydigheten i de egenskaper som till exempel kvinnlighet tillskrivs. Här formuleras också en idé om att samhället borde baseras på värden som uttrycks i vårdande och omsorgsorienterade praktiker.

Nästa text i pamfletten heter ”Unsupported Mothers and the C.U’s – My Experience” och skrevs 1975. För denna anges emellertid ingen tidigare publicering.<sup>27</sup> Artikelns är en uppgörelse med de erfarenheter Sjöo haft i sitt arbete inom en politisk organisation som kallades *The Bristol Claimants Union* vilket var en samling av både arbetslösa kvinnor, medlemmar ur det socialistiska

---

<sup>21</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977), Sjöo & Motherson (red.), *Women Are the Real Left* (1979), Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981), Sjöo, ”Sagan om St. Göran och kvinnan” (1983), Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003).

<sup>22</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 50-52.

<sup>23</sup> Sjöo, ”För en revolutionär feministisk konst” (1973). Denna text diskuteras även av Hallgren i Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 399.

<sup>24</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979).

<sup>25</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 2-4.

<sup>26</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 4-5.

<sup>27</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5-7.

arbetarpartiet på orten och ur en lokal marxistisk grupp. Hon reflekterar kring erfarenheter av mäns motstånd mot förslag som hon menar skulle skapa jämställdhet. Männens oförmåga att se problemet med kvinnors generella ekonomiska beroende av män i patriarkala samhällen är en av de förklaringar hon prövar. Heteronormativitet och kärnfamiljens normativa ställning är andra aspekter som kritiserar av Sjöo i denna artikel. På denna artikel följde sedan en artikel från 1971 i ett nyhetsbrev utgivet av den abort- och preventivmedelsförespråkande gruppen *Women's Abortion and Contraceptive Campaign* (WACC) i Bristol, vilken Sjöo också varit initiativtagare till. "What Life, Whose Life?" heter artikeln, där Sjöo argumenterar för abort och påvisar de negativa effekter hon menar västerländsk patriarkal idéhistoria haft för kvinnors möjlighet att själva bestämma över sina kroppar.<sup>28</sup>

Efterföljande två artiklar "Personal Statement on Being Refused a Legal Abortion" (*Enough* 1971) och "Our Bodies Are Our own" (presenterad på en WACC konferens i Liverpool 1972) är skrivna på samma tema och här framgår att det bland annat är Sjöos egen erfarenhet av att en gång ha nekats att göra abort som gjort att hon engagerar sig i frågan.<sup>29</sup> I den sistnämnda artikeln går Sjöo också mer i detalj in på de historiska skeenden hon menar har påverkat samtidens attityder mot abort och preventivmedel. "Some Thoughts on Menstruation" är en text på samma tema från en skrift benämnd *Menstrual Taboos* producerad av *The London Matriarchy history study-group* 1977. Här reflekterar Sjöo omkring vad kvinnors menstruation och menstruationsblodet haft för symbolisk betydelse historiskt.<sup>30</sup>

Fyra artiklar behandlar sedan det för läsaren nu välbekanta temat kvinnors konst i en patriarkal värld. Först kommer "Images of Womanpower – Arts Manifesto" vilket är det manifest Sjöo skrev tillsammans med Bergman och som jag tidigare nämnt.<sup>31</sup> Därefter följer "Some Thoughts about Our Exhibition of *Women's Art* at the Swiss Cottage Library in London" publicerad i *Enough* 1993 och "Feminist Art and Patriarchal Culture – A Contradiction" publicerad i en stencilerad feministisk konstdidskrift kallad *Towards a Revolutionary Feminist Art* 1972.<sup>32</sup> Slutligen finns här konferensbidraget "European Womanculture and Art" vilket Sjöo presenterade på en konferens i Bristol 1976, men som sedan publicerades i den amerikanska gudinnefeministiska tidskriften *WomanSpirit* samma år.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 7-8.

<sup>29</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 8-9 och 9-12.

<sup>30</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 13-14.

<sup>31</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 14-15.

<sup>32</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 15-16 och 16-18.

<sup>33</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 19-23.

Den sistnämnda texten är baserad på en stencilerad utgåva av *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* som Sjöo spred som en 48 sidor lång pamflett 1976 och som sedermera översattes till norska. Av de sista fem texterna i denna pamflett är Sjöo författare till fyra och Motherson till den femte. Den första, ”The Oppressed Need Revolution – Not Therapy”, är i huvudsak en feministisk kritik mot de patriarkala dragen i de anarkistiska grupper Sjöo kommit i kontakt med. Den publicerades i *The Alternative Socialism Newsletter* 1977.<sup>34</sup> Den andra ”In Defence of Feminism” från 1978 är ett svar på antifeministiska insändare i fredsrelsens tidskrift *Peace News*. Sedan följer en bokrecension där Sjöo recenserar böckerna *Against Our Will* av Susanne Brownmiller och *Of Woman Born* av Rich.<sup>35</sup> Den tredje texten är artikeln ”Visit to Silbury” från 1978, där ingen publicering anges. Sist av Sjöos texter ligger en presentation kallad ”Woman-Magic” från 1979, skriven enkom till denna pamflett, där hon berättar om sitt och Beverly Skinners då aktuella konstprojekt.<sup>36</sup>

Slutligen har jag även valt att i mitt material ta med artikeln ”Sagan om St. Göran och kvinnan”, den andra av de svenskspråkiga texterna i materialet som publicerades i tidskriften *Hertba* 1983. Där gör Sjöo en matriarkatsteoretisk tolkning av hur kvinnocentrerade och gudinnefirande kulturer kan ha övertagits av krigiska mansdominerade grupper.<sup>37</sup>

### ***Ett snitt ur Starhawks produktion***

Det material av Starhawk som undersöks i avhandlingen innefattar de monografier och artiklar ur hennes produktion som tar upp liknande teman som dem jag pekat ut ovan i Sjöos produktion. Även när det gäller Starhawk ingår det mesta av det hon producerat under den valda tidsperioden. I de fall där det gäller böcker av handbokscharaktär är det emellertid endast delar som beskriver och diskuterar de teoretiska och sociala kontexterna för riternas tillämpning som har studerats. Starhawks hemsida *Starhawk's Web of Earth-Based Spirituality, Activism and Permaculture*, hennes Facebook-grupp *Starhawk* samt hennes blogg *Dirt Worship* innehåller alla ett mycket varierat innehåll.<sup>38</sup> Där finns information om hennes böcker, filmer, kurser, politiska aktioner och

---

<sup>34</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 24-25.

<sup>35</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 26 och 27-28.

<sup>36</sup> Sjöo & Motherson (red.) *Women are the Real Left* (1979) 29 och 29-31. Allra sist finns en artikel vid namn ”In Defence of Feminism” skriven av Motherson även den publicerad som replik på antifeministiska insändare i samma nummer av *Peace News* där Sjöo publicerade sin artikel med samma namn. Sjöo & Motherson (red.) *Women Are the Real Left* (1979) 31-32.

<sup>37</sup> Sjöo, ”Sagan om St. Göran och kvinnan” (1983).

<sup>38</sup> [www.starhawk.org](http://www.starhawk.org), <http://www.facebook.com/home.php#!/pages/Starhawk/165408987031?fref=ts> och <http://starhawksblog.org/> [Hämtade 2013-01-09].

mycket mer. Eftersom jag främst fokuserat på sådant som publicerats, som artiklar, har blogginlägg, bilder och kortare texter av olika karaktär på dessa sidor enbart använts som komplement till de mer ingående textstudierna. Det mesta på dessa sidor faller också utom min valda tidsavgränsning. Här finns emellertid många uttryck för vad hennes religiösa och politiska praktik består i, vilket ju också är del av min analys.

*The Spiral Dance* är den bok som oftast omnämns i studier av gudinnerörelsen. Dess inflytande bland gudinnefeminister i USA och Storbritannien, men även i andra engelskspråkiga länder, kan knappast överskattas. Den innehåller definitioner av bland annat wicca, magi och Gudinnan. Där finns en matriarkatsteoretisk historieskrivning, samt ett antal kapitel som visar hur enskilda och grupper själva kan skapa riter, bilda en coven, utöva magi och initieras som häxor.<sup>39</sup> I några fall analyseras *The Spiral Dance* mera ingående som uttryck för gudinnefeministisk diskurs.<sup>40</sup> I de flesta fall kommenteras den tillsammans med *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics* (1997 [1982]), *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery* (1990 [1987]) och framtidsromanen *The Fifth Sacred Thing* (1993).<sup>41</sup> Jag har valt att enbart använda mig av *The Spiral Dance* från 1999. Den innehåller nämligen samma grundtext som 1979 års utgåva, samt förord och kommentarer från utgåvan som kom 1989.<sup>42</sup> I de fall andra utgåvor nämns är det i samband med vad som refererats i tidigare forskning.

*Dreaming the Dark* är den första bok där Starhawks utmaning av traditionella maktbegrepp och hierarkiska strukturer blir tydliga.<sup>43</sup> Här skriver hon fram en etik för magiutövande och går djupare in på den religiösa världsbild och den historieskrivning som skissas i *The Spiral Dance*. Vidare finns här en samling övningar för individer och grupper, men fokus ligger förutom på magiutövande även tydligt på att skapa icke-hierarkiska grupper för politisk påverkan. Kopplingen som många gudinnefeminister gör mellan politiska aktioner och ritutövande är också tydlig. Som exempel beskriver hon aktioner där hon själv medverkat. I *Truth or Dare* blir Starhawks bakgrund inom psykoterapi mer synlig. Hon ger där läsaren ett antal övningar för att arbeta på ett psykologiskt plan med individers och gruppers processer för utveckling.<sup>44</sup> Till sin hjälp tar hon en samling myter och berättelser, bland annat kopplade till olika kulturer där stråk av gudinnefirande kan uttolkas. Romanen *The Fifth*

---

<sup>39</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]).

<sup>40</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002), Raphael, *Theology and Embodiment* (1996), Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007).

<sup>41</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002), Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) och Radford Ruether, "Ecofeminist Theologies and Ethics" (2008).

<sup>42</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]). Som referensmaterial har jag även studerat de tidigare utgåvorna *The Spiral Dance* (1989 [1979]) och *The Spiral Dance* (1979).

<sup>43</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]).

<sup>44</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]).

*Sacred Thing* har liksom övriga nämnda böcker, studerats tidigare.<sup>45</sup> Här behandlar jag ändå denna som del i Starhawks feministiska vision, eftersom dess handling utspelar sig just i ett samhälle så som Starhawk föreställer sig det efter den stora omställningen. Den är i skrivande stund under produktion för att bli spelfilm. En fristående uppföljare till boken vid namn *Walking to Mercury* kom 1998.<sup>46</sup>

Utöver de publikationer som nu nämnts, har jag även studerat de böcker som följer tidsmässigt och som liksom de föregående har många praktiska övningar och förslag till riter, val av symboler och myter, men för skiftande ändamål vilka framgår av respektive titel: *The Pagan Book of Living and Dying: Practical Rituals, Prayers, Blessings, and Meditations on Crossing Over* (1997) är samproducerad med Macha M. Nightmare,<sup>47</sup> *Circle Round: Raising Children in Goddess Traditions* (1998), vilken skrivits tillsammans med Diane Baker och Anne Hill,<sup>48</sup> samt även *The Twelve Wild Swans: A Journey to the Realm of Magic, Healing, and Action* (2000).<sup>49</sup> I den sistnämnda använder Hilary Valentine och Starhawk sagan om de tolv vilda svanarna som utgångspunkt när de presenterar övningar för en introduktion i wicca samt för en kombination av magiskt och politiskt förändringsarbete.

De sista två monografierna som ingår i huvudmaterialet är de som ligger utom tidsramen för tidigare studier: *Webs of Power: Notes From the Global Uprising* (2002), vilken behandlar samhällssituationen ur ett globalt perspektiv samt beskriver ett antal större direktdemokratiska aktioner där Starhawk deltagit.<sup>50</sup> Liksom även *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature* (2004), vilken kan ses som en ny och för 2000-talet uppgraderad version av *The Spiral Dance* med ömsom diskuterande och begreppsligt definierande avsnitt, ömsom praktiska övningar, där människans relation till naturen och Starhawks tankar kring miljöpolitiska frågor sätts i starkare fokus än tidigare.<sup>51</sup>

Av Starhawks artiklar har jag främst studerat fem titlar som har publicerats i antologier.<sup>52</sup> "Witchcraft as Goddess Religion" och "Ethics and Justice in Goddess Religion" publicerades första gången i Charlene Spretnaks antologi *The Politics of Women's Spirituality: Essays by the Founding Mothers of the Movement* (1982). I den första, vilken är ett avsnitt från *The Spiral Dance*,

<sup>45</sup> Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993).

<sup>46</sup> Starhawk, *Walking to Mercury* (1998).

<sup>47</sup> Starhawk & Macha M. Nightmare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997).

<sup>48</sup> Starhawk, Diana Baker & Anne Hill, *Circle Round* (1998).

<sup>49</sup> Starhawk, Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000).

<sup>50</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002).

<sup>51</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004). Utanför tidsramen för mitt projekt har Starhawk senare även publicerat en bok med fokus på grupperns dynamik och hur icke-hierarkiska grupperns arbete kan organiseras och utvecklas. Se Starhawk, *The Empowerment Manual* (2011).

<sup>52</sup> Under 2012 började tidskriften *Reclaiming Quarterly*, där Starhawk varit en återkommande skribent att publicera sina gamla nummer på internet. Dessa har jag dock inte haft möjlighet att följa upp. Se <http://www.reclaimingquarterly.org/backissues.html> [Hämtad 2013-01-09].

presenterar hon wicca och gudinnerreligiositet som sammanlänkat och ger läsaren en sammanfattning av vad de omfattar i fråga om världsbild och praktik.<sup>53</sup> I den andra, som baseras på ett föredrag Starhawk hållit på konferensen *American Academy of Religion* i New York 1979, diskuterar hon skillnaderna mellan rättvisebegreppet och etiken inom västerländska patriarkala religioner och den gudinnertradition som hon själv är del av.<sup>54</sup> Artikeln "Ritual as Bonding: Action as Ritual" i Judith Plaskows och Christs *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (1989) tar upp betydelsen av att använda riten som en viktig del av det politiska arbetet med direktpolitiska aktioner.<sup>55</sup> Ett liknande kapitel finns förövrigt i *Dreaming the Dark*. "Feminism and the Goddess" i *Holistic Revolution: The Essential Reader* redigerad av William Bloom (2000) innehåller, liksom flera av de andra artiklarna, en presentation avsedd att introducera utomstående i vad gudinnerreligiositet och wicca innefattar.<sup>56</sup>

Artikeln "Roundtable Discussion: Backlash" som är den sista jag inkluderar i studien, skrevs för *Journal of Feminist Studies in Religion* (1994) men är senare publicerad i antologin *Readings in Feminist Rhetorical Theory* utgiven av Karen A. Foss, Sonja K. Foss och Cindy L. Griffin (2004).<sup>57</sup> I denna antologi finns fem kortare texter samt en introduktion av Starhawk. Ovan nämnda "Witchcraft as Goddess Religion" är med, liksom "Ritual as Bonding: Action as Ritual" och kortare utdrag ur både *Truth or Dare* och *The Spiral Dance*. I "Roundtable Discussion" tar Starhawk upp mänsklighetens minskade förmåga att uppskatta och ta hand om jorden som samtidens stora "backlash".

I detta delkapitel har jag nu beskrivit de texter som utgör studiesubjektet, det fysiska materialet som hanteras i min studie. Från detta mycket konkreta och detaljrika vill jag nu lyfta blicken något och delge läsaren en berättelse om de sammanhang som min egen forskningsuppgift och min självförståelse som vetenskapsproducent formats av, liksom de lässtrategier som jag har valt att använda.

---

<sup>53</sup> Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982).

<sup>54</sup> Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982).

<sup>55</sup> Starhawk, "Ritual as Bonding" (1989).

<sup>56</sup> Starhawk, "Feminism and the Goddess" (2000 [1982]).

<sup>57</sup> Starhawk, "Backlash" (2004 [1994]) 177. I *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol 10, nr 1 (1994) 91-112, skriver flera religiösa feminister från olika trosriktningar om sina tankar om "backlash".



## 2.2 En (materiell)-semiotisk, berättelseintresserad och subjektorienterad forskningsapparat

Att som i rubriken ovan tala om en (materiell)-semiotisk, berättelseintresserad och subjektorienterad forskningsapparat gör jag framför allt med inspiration från Karen Barads posthumanistiska diskursteori och onto-epistemologi, Donna Haraways diskussion om situerade kunskaper, Katie Kings feministisk-materialistiska textbegrepp, Clare Hemmings feministiska historio-grafiska arbeten och Mieke Bals subjektorienterade narratologi och semiotiska metodansatser.<sup>58</sup> Jag inleder här med att situera mig som postkonstruktivistiskt feministiskt forskarsubjekt och med att tydliggöra det diskursbegrepp och det perspektiv på kunskapsproduktion som används i avhandlingen. Barad, Haraway och King använder alla tre har en delvis Foucault-inspirerad definition av vetenskap som ”diskursiv konstruktion av bestämda kunskapssubjekt”, även om de alla tre utvecklat sina egna begreppsapparater kring just vetenskaplig kunskapsproduktion.<sup>59</sup> Gemensamt för dem är att kunskapssubjekt förklaras

---

<sup>58</sup> Lykke använder begreppet postkonstruktivistisk i talet om posthumanistisk kroppsmaterialistisk feminism, medan jag har valt att använda postkonstruktivistiskt. Jfr Lykke, ”The Timeliness of Post-Constructionism” (2010). Hon beskriver vidare epistemologi som ”berättelser om vilka kriterier som gäller för vad som är vetenskaplig kunskap”, medan metodologi beskrivs som berättelser om vilka regler, principer och procedurer som används vid kunskapsproduktion. Metodberättelsers syfte, slutligen, beskrivs som att motivera de konkreta val som gjorts gällande ett speciellt tillvägagångssätt. Lykke, *Genusforskning* (2009) 160. Min undersökning har inte styrts i sitt upplägg av en ”materiell-semiotisk ansats” i samma bemärkelse som när posthumanistiska feministiska kroppsmaterialister som till exempel Haraway arbetar, det vill säga med ett mer genomgående associerande, etnografiskt och genealogiskt tillvägagångssätt. Jfr Åsberg, Hultman & Lee (red.) *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 32-34, 49 och 208. I berättelser om Haraway sägs att hon använder en ”materialistisk-semiotisk metod” och beskriver kroppen som en ”materialistisk-semiotisk-aktör”. Se Lykke, *Genusforskning* (2009) 98. Jag finner emellertid inte att hon explicit använder begreppet där, snarare tycks det korrekt att benämna det hon gör som ”materiell-semiotiskt”. Haraway utpekas med hänvisning till *Simians, Cyborgs and Women*. (1991) och *Modest\_Witness@Second\_Millennium* (1997) som den som introducerat begreppet materiell-semiotisk enligt Åsberg, Hultman & Lee, (red.) *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 32-34 och 49. Materiell-delen i (materiell)-semiotisk är i mitt fall av störst betydelse när jag definierar mig själv som forskare, författare och deras texter, relationen mellan oss, samt de olika sammanhang vi blir till genom som aktörer i en diskursiv praktik. Mina närläsningar görs enbart baserade på ett textmaterial och kan därmed endast säga något om den mening/ de subjekt som skapas inom en semiotisk dimension av gudinneidentifierad feministisk diskursiv praktik. Däremot utgår jag från dessa för att tala om det (gudinne)feministiska berättandets politiska implikationer i avhandlingens slutkapitel. Semiotik-delen av (materiell)-semiotisk är med min kunskapsproduktionsapparats begränsning det som handlar om avhandlingens metodologiska och praktiska metodiska ansatser. För en kort resumé över kopplingen mellan semiotik och materiell semiotik se Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 213-214.

<sup>59</sup> Jag har redan i inledningskapitlet sagt något om hur diskurs och framför allt diskursiv praktik definieras i avhandlingen. Jag påpekade där att jag med mitt diskursbegrepp liksom Barad inbegriper såväl en språklig/symbolisk, som en social/organisatoriska/materiell dimension som del i processen där kunskap produceras. Barad använder framför allt begreppet ”materiell-diskursiv”. Se bl.a. Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003) 818-819 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 146-153, 170, 184, 203, 208, 230 och 334-335. Jfr även Åsberg, Hultman & Lee, (red.) *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 83 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 101-102 och 151. King använder istället begreppet ”kunskapsvärldar” (knowledge worlds) i denna bemärkelse. Se King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994). Jfr Haraway, ”Situated Knowledges” (1988) 586-587 och Haraway,

vara skapade genom vetenskaplig institutionalisering och alltså inte kan ses som på förhand givna.<sup>60</sup> Hultman sammanfattar i *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) vad Barad avser med diskursiva praktiker som ”specifika materiella (re)konfigurationer av ’världen’ vilka fungerar som bestämmande för de diskursiva gränser, egenskaper och meningar som konstrueras.”<sup>61</sup> Mening är med Barads diskursförståelse inte primärt en egenskap hos vissa ord eller grupper av ord, utan en pågående produktion av världen där olika delar av den är sammanlänkade.<sup>62</sup> Hennes teoribyggge skrivs fram i relation till Niels Bohrs teoretiska fysik, Foucaults teori om makt som upphov till subjekt, Judith Butlers performativitetsteori och Haraways begrepp diffraktion.<sup>63</sup> Barads ”agential realism” eller i den översättning som Hultman gör, hennes ”agentiella realism”, är en nymaterialistisk teori som bygger vidare på Bohrs uppfattning om fenomenen som samtidigt konstruerade och objektivt existerande verkligheter. Till det lägger Barad idén att det istället för interaktion, vilket förutsätter att dessa aktörer är åtskilda enheter, sker en ”intra-aktion” mellan mänskliga och icke-mänskliga aktörer som förstås vara sammanlänkade på ett ontologiskt plan.<sup>64</sup> Diskursiva praktiker är med andra ord enligt Barads definition både menings- och gränsskapande och ständigt pågående processer av intra-aktion.

---

*Simians, Cyborgs and Women* (1991) 188 och 195. Lykke tar upp Haraway och Barad men nämner inte King, se Lykke, *Genusforskning* (2009) 98. King studerar ”diskursiv materiell-semiotisk kunskapsproduktion” och benämner vetenskaplig kunskapsproduktion som ”writing technologies”. Se King, ”Feminist and Writing Technologies” (1994), King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994), King, ”Never Human” (2009) och King, *Networked Reenactments* (2011). Kroppar definieras av Haraway som ”kroppsliga produktionsapparater”. Se Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 197. Jfr även Lykkes tolkning enligt vilken kroppen beskrivs av Haraway som ”materiell-semiotisk aktör, ett nätverk av fysisk materia/levda fakticiteter och diskursiv social produktion”. Lykke, *Genusforskning* (2009) 97-98. Jfr Åsberg, Hultman & Lee, (red.) *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 49.

<sup>60</sup> Till exempel Foucault intresserar sig mer för det som styr processen i form av diskursens gränser och hur exempelvis kunskapssubjektet ”sexualitet” konstruerats historiskt inom ett antal diskursiva sammanhang. Haraway har tydligare intresserat sig för akademien och de speciella förutsättningar för kunskapsproduktion som finns inom några av dess olika discipliner.

<sup>61</sup> Åsberg, Hultman & Lee, (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 83.

<sup>62</sup> Barad använder Niels Bohrs definition av ”fenomen” i sitt teoribyggge, och föreslår ”fenomen” och inte ”objekt” som den mest betydelsefulla epistemologiska enheten. Se Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003) 815 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 128-129.

<sup>63</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 44. Jfr även Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 101-102 och 151-152. Performativitet handlar om själva ”görandet”, det vill säga de olika sätt på vilka en diskurs olika aktörer konstruerar och konstrueras av mening, makt och materialitet. Jag återkommer till vad jag här menar med aktörskap i förhållande till diskursiv praktik när jag tar upp mina metodologiska perspektiv och utgångspunkter. Den som gjort begreppet känt i en feministisk diskurs kring ”att göra kön” är emellertid Judith Butler. Se Butler, *Bodies that Matter* (1993) och Butler, *Excitable Speech* (1997). Jag återkommer till diffraktions-begreppet i kapitel 2.3.

<sup>64</sup> Gällande ”fenomen” se bl.a. Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003) 814 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 140, 177 och 206. Angående ”intra-aktion” se Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33 och 130. Detta förklaras även i Åsberg, Hultman & Lees (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73 och 81 samt i Lykkes *Genusforskning* (2009) 102-103, 107, 167-168 och 218.

Barad använder kopplat till sin agentiella realism begreppet onto-epistemo-logi då hon talar om förutsättningarna för kunskapsproduktion.<sup>65</sup> Hon menar att de olika dimensionerna i en process av kunskapsproduktion, inklusive ”forskarsubjekt – kunskapssubjekt”, inte går att skilja åt i ontologisk mening. De kan heller inte förutsättas ha olika stor betydelse för forskningsprocessen. Vid vetenskaplig kunskapsproduktion befinner sig därmed den som analyserar och det som blir analyserat i intra-aktion med varandra.<sup>66</sup> Utifrån hennes synsätt är det först i och med de avgränsningar eller ”snitt” som forskaren skapar med hjälp av ”forskningsapparaten” som ett ”objekt”, och därmed åtskillnaden mellan ”subjekt” och ”objekt”, skapas.<sup>67</sup> Barad betonar med sin onto-epistemo-logi förutom att människan inte har någon överordnad betydelse i vad som sker i diskursiva praktiker, även att världen är i ständig tillblivelse och att människan aldrig kan skapa en objektiv kunskap om världen utan att gå via en forskningsapparat.<sup>68</sup> Med forskningsapparatens materiell-diskursiva design (teknisk utrustning, kroppslig inverkan, begrepp, etcetera) ges enligt Barad emellertid endast förutsättning för en viss sorts resultat. Detta resultat kan betraktas som objektivt i bemärkelsen att det görs möjligt att reproducera av andra.<sup>69</sup>

Efter denna mer övergripande situering av mig själv som forskarsubjekt i relation till några andra forskande subjekt samt en bestämning av diskursbegrepp och perspektiv på kunskapsproduktion i relation till Barad, Haraway och King, är det nu dags att bli mer konkret angående vilka metodologiska och metodmässiga val och avvägningar som ligger till grund för de analyser som används i närläsningen av Sjöös och Starhawks texter.

### ***En historiografisk ansats***

I artikeln ”Telling Feminist Stories” beskriver Hemmings hur hon gjort en liknande erfarenhet som jag själv när hon studerade genusvetenskap under 1990-talet. I de genusvetenskapliga studier hon tar upp framställdes 1970-talets ”särartsfeminism” som ett essentialistiskt, universalistiskt och ointressant

---

<sup>65</sup> Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003) 829 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 44, 185 och 379. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 151.

<sup>66</sup> Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73 och 81 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33 och 130.

<sup>67</sup> Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003) 815-816 och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 148, 174-175 och 326. Jfr även Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 101, 151-153 och 167-168. Se även hur Haraway talar om situering i ”Situated Knowledges” (1988) 595.

<sup>68</sup> Begreppet ”tillblivelse” återkommer jag till i kapitel 2.3.

<sup>69</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 152.

feministiskt subjekt. Drygt ett decennium senare, när Hemmings läste ett antal 1970-tals feminister själv, förundrades hon över det djup och den komplexitet som diskussioner om "ras"/etnicitet, sexualitet och klass i vissa fall kunde visa prov på.<sup>70</sup> Mitt eget intresse för feministisk historiografi uppstod som jag berättat i inledningskapitlet, på ett ganska likartat sätt. Följande berättelse är ett förtydligande av det historiografiska förhållningssätt som jag har valt att använda i min (re)situering av 'gudinneidentifierad feministisk diskurs' i kapitel 1.<sup>71</sup> Jag beskriver framför allt vilken betydelse feministisk historiografi har för mitt eget sätt att "bråka med" hur historieskrivning tidigare konstruerat 'gudinnefeminism' och 'gudinnefeminister' som stereotypa subjekt, genom de gränser som berättandet skapat mellan 'gudinneidentifierade feminister' och "andra feminister".

Feministisk historiografi som vetenskaplig ansats omfattar den poststrukturalistiska kritiken mot det sätt på vilket mycken historieskrivning, när den utförs enligt vissa mönster, tenderar att konstruera och upprätthålla vissa sammanhållna historiska berättelser och subjekt.<sup>72</sup> Västerländska feministiska berättelser om feministisk teorihistoria kräver och producerar följaktligen en "hjältinna"; enligt Hemmings ett feministiskt hjältemodigt subjekt som är "continuous with her past and remains the subject of a familiar present and future feminism".<sup>73</sup> De vanligaste berättelserna om feminismens historia förenklar dessutom ofta komplexa sammanhang och konstruerar antingen en berättelse om framgång och utveckling, en berättelse om förlust eller en berättelse om återvändande.<sup>74</sup> I det första fallet uppmålas en slags framgångssaga där det mest utvecklade tänkandet tillskrivs postmoderna, postkoloniala och poststrukturalistiska feministiska diskussioner om kön, kropp, sexualitet, etnicitet, kunskap, natur och kultur.<sup>75</sup> I det andra fallet framskrivs en berättelse om vad som gått förlorat i och med poststrukturalismen och förlusten av 'kvinna' som enhetligt feministiskt subjekt.<sup>76</sup> I det tredje fallet (som delvis bygger på förlustberättelsen men accepterar postmodern

---

<sup>70</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 119.

<sup>71</sup> Som jag beskrivit i avhandlingens inledning är (re)situering ett begrepp som kombinerar Haraways situationerbegrepp och ett tillägg som visar på att den situation jag gör syftar att "placera om" Sjöös och Starhawks berättelser från den tid och den plats de tilldelats i tidigare feministisk historieskrivning.

<sup>72</sup> Historiografi innebär övergripande i min användning ett kritiskt reflekterande sätt att som forskare ifrågasätta hur historia skrivs. Feministisk historiografi fokuserar olika genusrelevanta och i mitt fall poststrukturalistiska perspektiv på historieskrivning, som till exempel hur kvinnors historia berättas, hur feminismens historia berättas. Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) 118-120. Angående ett historiografiskt perspektiv på hur kvinnors litteraturhistoria berättas se Berglund, *Värv och verk* (2013) 14, 25-26, 47, 51, 97, 257 och 261.

<sup>73</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 191.

<sup>74</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 3-7.

<sup>75</sup> Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 3-4.

<sup>76</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 4.

kritik) berättas om hur vi visserligen hamnat i en relativistisk återvändsgränd på grund av postmodern feminism, men att det går att vända tillbaka till tidigare feministiska positioner och kombinera postmodern feminism med idéer om kroppslighet, materialitet och ordningar av ojämställdhet på nya sätt.<sup>77</sup>

Hemmings diskuterar särskilt den tredje typen av historiska berättandestrategier trots att, eller kanske på grund av att, det av henne själv i viss mån framställts som en tilltalande väg. Denna feministiska omläsning- eller berättarstrategi bygger på att forskarsubjektet agerar ”medkännande” och att hon framhäver berättelsesubjektens agentskap i sina omläsningar.<sup>78</sup> Här känner jag igen delar av min egen ansats. Dels arbetar feministiska forskare i vissa fall med att vidga tolkningen av vad som uppfattas som agentskap hos det feministiska subjekt som står i fokus, dels med att sammanlänka feministiska subjekt över tid och rum med start i en samtida kontext istället för att enbart kritisera eller avvisa det feministiska subjektet som beaktas.<sup>79</sup> Den senare av dessa strategier används av flera feminister inom det poststrukturalistiska fältet under benämningen genealogi, vilket som nämnts tidigare är ett metodologiskt tillvägagångssätt som kan hänföras till Foucault.<sup>80</sup> Lykke beskriver en genealogisk metod för skrivande som att man i en bakåtblickande rörelse konstruerar en sorts stamtavla för nutida teori; en berättelse som med fokus på såväl ”diskontinuiteter” (brott/gränser) och ”skillnader” som på ”likheter” och ”kontinuitet” (länkar), svarar på frågan om vilka spridda tankegångar vi idag kan se har vävts samman till den samtida teori som valts som utgångspunkt.<sup>81</sup>

Problemet med ett berättande baserat på medkänsla är enligt Hemmings att det subjekt, vilket är det ”någon” jag som forskande/berättande subjekt sympatiserar med, alltid konstrueras i relation till någon ‘annan’ med vilken jag *inte* kan sympatisera. Som jag tolkar Hemmings visar sig detta när berättelsen fungerar ”förförande” eller ”störande” på läsaren, och att läsaren möter motstånd om hon/han försöker att läsa texten förutsättningslöst, det vill säga utan att vilja hierarkisera eller värdera de feministiska subjekt som berättelsen konstruerar. Vilka feministiska subjekt som ”bör” läsas som

---

<sup>77</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 4-5.

<sup>78</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 196. Historiografiska strategier med fokus på affekt och agentskap tas till exempel i bruk av Koobak i *Whirling Stories* (2013) 41, 44-45 och 65-66.

<sup>79</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 211. Hemmings menar att agentskap *kan* omdefinieras till att rymma även sådant som västerländsk feminism generellt inte betraktar som agentskap. Hon varnar dock för att en överbetoning på agentskap som grund för att visa uppmärksamhet för ett feministiskt subjekt, dels bygger på antagandet att forskarsubjektet kan vidga sin egen horisont i all oändlighet, och dels kan vara uttryck för en underlåtenhet att som forskarsubjekt faktiskt rikta rättmätig kritik i de fall där det inte finns något agentskap att uppmärksamma.

<sup>80</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 118-119, Lykke, *Genusforskning* (2009) 61-62, Lindén, *Om Kärlek* (2002) 28-29 och Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 4 och 24-25.

<sup>81</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 61.

”sympatiska” och vilka som bör läsas som ”de andra” är så att säga redan predestinerat av berättarens sätt att berätta. När det gäller feministisk teorihistorieskrivning skapas här en till synes självklar gräns för vad som kan och bör förstås som ”relevant feminism”.<sup>82</sup>

I vissa feministiska berättelser används en ”skräckhistoria” för att konstruera det ”narrativa subjekt” vilket ”det berättande subjektet” tar avstånd ifrån. Som exempel påpekar Hemmings hur Dalys samhällsberättelse om kvinnlig könsstympning omöjliggör för läsaren att inta rollen som ett ”empatiskt” eller ”medkännande” läsande subjekt gentemot någon annan än subjektet ‘den könsstympade kvinnan’.<sup>83</sup> Hemmings menar att en sådan skräckberättelse i en berättelse om feminister i historien, synliggör var gränsen går för vad som är möjligt att säga. Den visar samtidigt vad som är uteslutande enligt västerländsk feministisk teorihistorieskrivning och därmed vad som är otänkbart om man vill skapa ett sammanlänkande mellan feministiska subjekt över tid och rum. Med Hemmings terminologi ställs alltså både det medkännande feministiska subjektet, det vill säga jag som berättar och det narrativa feministiska subjekt jag visar att jag känner starkast med/för, mot det narrativa ”andra-subjekt”. Gällande berättelser om feminister ur ett historiskt perspektiv, kan de med en sådan framställning endast bli till ett ‘feministiskt subjekt’ under vissa omständigheter.<sup>84</sup> Historieskrivningar är enligt detta förhållningssätt inte alls ofarliga produkter av ideologiska och institutionella konflikter – de bidrar till produktionen av nya generationer genusforskare som riskerar att ärva samma konflikter.<sup>85</sup>

Lindén framhåller att det endast är ”genom att betrakta feminismens heterogena, mångfacetterade, repetitiva snubblande genom historien som en

---

<sup>82</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 197.

<sup>83</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 196 och 215-218. Skräckfilmsgenren har enligt Hemmings tolkats teoretiskt som att den avslöjar kulturella uttryck för ångest kring bland annat etnicitet, sexualitet och kön.

<sup>84</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 133. Hon förklarar: ”We agree or disagree with the narrative strand we encounter partly through how it constructs us, what kind of subject it promotes to the status of ‘feminist subject,’ and what that means for our own claims to so become”

<sup>85</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 2. I svenska genusforskarsammanhang har under de senaste åren ett par artiklar i *Tidskrift för genusvetenskap* diskuterat historiografiska aspekter av att använda mor – dotter relationen som metafor för att tala om olika generationer av feminister. Diskussionen har från ett håll handlat om huruvida vi som idag arbetar med genusforskning ”tar hand om” våra feministiska ”förmödrars” arv på ett bra sätt eller ej, och från ett annat om poststrukturalistiska perspektiv kan finna giltighet hos dem som arbetat med moderna feministiska teorier som grund för genusforskning. Se Sara Edenheim, ”Några ord till mina kära mödrar, ifall jag hade några” (2010). Även kommenterat av Lykke i ”Generationsfeminisme - Nej tak!” (2012). Den diskussion som fördes mellan Edenheim och Ebba Witt-Brattström har Lindén analyserat som del av de exempel hon gör bruk av i sin reflektion om svensk feministisk historieskrivning i artikeln ”Ur led är feminismens tid” (2012). Även Hemmings diskuterar generationsbegreppet i Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 146-151.

konstruktiv dialog med det förflutna kan göras”.<sup>86</sup> Ett sätt att komma bort från att konstruera en linjär historisk framgångs- och utvecklingsberättelse där äldre feministiska positioner utdefinieras och andrafieras, är enligt Hemmings att forskaren skriver sin feministiska historieberättelse med en ansats som ”bråkar med” det feministiska subjektet snarare än avvisar det. Hon gör själv detta för att utforska på vilka sätt det är möjligt att:

make visible the entanglement of feminist subjectivity, temporality, and exclusion, and /.../ to approach the subject from perspectives that might allow her to signify otherwise, as the subject of an/other political grammar, one of entanglement rather than freedom.<sup>87</sup>

Istället för att de- och rekonstruera västerländska feministiska teorihistorieberättelser för att vi ”älskar andra så som oss själva”, föreslår Hemmings att vi skall ta oss an detta för att vi vill att nuet och framtiden ska vara något mer oförutsägbara. Mina berättelser i kapitel 1, om hur den feministiska historien berättats samt om hur gudinnefeminister relaterar till andra feministiska positioner, var avsedd att främja främst två insikter som har betydelse för de närläsningar jag kommer till i avhandlingens analyskapitel. Med Hemmings ord avser dessa berättelser:

firstly to highlight the restricted nature of what we already think we know about these figures and their histories; and secondly, to suggest a way of imagining the feminist past somewhat differently – as series of ongoing contests and relationships rather than a process of imagined linear displacement.<sup>88</sup>

Problemet med en ”medkännande berättarstrategi”, kan som syns i exemplet med Daly ovan, även överföras till när feminister på grund av sin empati gentemot ’kvinnor’ berättar om det patriarkala samhället, på ett sätt som berättelsetekniskt skapar ”sympatiska subjekt” och ”andra-subjekt”. I mina närläsningar använder jag Hemmings sätt att påtala de temporära hierarkiska skillnader och förhållanden som kan urskiljas mellan intersubjektiva positioner i

---

<sup>86</sup> Lindén, *Om Kärlek* (2002) 29. I Lindéns avhandling är det Ellen Key som omläses från att av andra tidigare setts som en ”omväg” när det gäller feministiskt tänkande. Lindén visar med en liknande ansats i sin avhandling om feministiska perspektiv hos Ellen Key hur bilden av Key som icke-feministisk går att destabilisera. Liksom när det gäller Starhawk och Sjöo så är det vad som uppfattats som särartstänkande och moderskapsidealiserings som varit grund för kritik och utrensning ur historien om feministisk teoriutveckling utifrån ett särart/likhetsparadigm inom feministisk historieskrivning. Lindén, *Om Kärlek* (2002) 28. För en fördjupad historiografisk diskussion hos Lindén kopplad till svensk feministisk historieskrivning se även Lindén, ”Ur led är feminismens tid” (2012).

<sup>87</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 194.

<sup>88</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 132.

en berättelse. För detta ändamål har jag, kopplat till Hemmings diskussion, valt att arbeta med begreppen ”medkännande subjekt” (vilket kan vara både läsaren och berättaren), sympatiska subjekt och andra-subjekt.<sup>89</sup> Den semiotik och subjektorienterade narratologi som Bal utvecklat, som jag beskriver nedan, används med en liknande ambition som Hemmings uttrycker i sin historiografiska läsning av subjektskonstruktion och subjektsrelationer. Särskilt överensstämmer de i att de båda med ett maktperspektiv söker urskilja berättelsers subjekt och de hierarkiska och binära subjekt- och objektsrelationer som en viss berättelse konstruerar.<sup>90</sup> Min lässtrategi för att analysera Sjöös och Starhawks gudinneidentifierade feministiska berättelser kompletteras därför med några av Bals metodförslag på sätt som jag kommer att visa under nästa rubrik.

I inledningen problematiserade och justerade jag tidigare berättelser om feministhistorien, samtidigt som ’gudinneidentifierad feminism’ länkades in i berättelsen. Med hjälp av framför allt Hemmings och Sturgeon visade jag hur ’kultur- eko- och gudinneidentifierad feminism’ är positioner som ofta har förenklats och uteslutits ur det som blivit en ”vinnarnas historia”.<sup>91</sup> I kapitel 3 och 4 kommer jag istället att använda den historiografiska berättelsen i inledningen som ramverk för analysen av Sjöös och Starhawks berättelser om samhället, ’människan/naturen/gudinnan’, framtiden och revolutionen. Sammanfattningsvis avser närläsningen av texter av Sjöö och Starhawk att ge större detaljkunskap om dessa och att (re)situera de här två feministiska subjekten och deras berättelser till en position inom en berättelse om en heterogen feminism och ekofeminism som länkar samman feministiska positioner från 1960- till 2000-talet.

### ***Strategier för subjektorienterad tolkning av berättelser i en (materiell)-semiotisk diskurs***

I gränlandet mellan områdena feministiska kulturstudier och Science and Technology Studies (STS) har metodansatser som feministisk hermeneutik, narratologi och semiotik använts på olika sätt.<sup>92</sup> För att precisera hur jag ser på

---

<sup>89</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 212.

<sup>90</sup> För en överblick där texter om både Bals semiotik och narratologi under 1980- och 1990-talen tas upp se Bal, *On Meaning-Making* (1994). Jag återkommer till ”subjektorienterad narratologi” nedan.

<sup>91</sup> Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) och Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997). Båda hänvisar sin historiografiska analys av feministisk teorihistorieskrivning till Kings *Theory in Its Feminist Travels* (1994).

<sup>92</sup> Feministisk hermeneutik syftar enligt Lykke på en mångfald av kritiska tolkningspraktiker som grundar sig på en mångfaldig feministisk teoritradition. Lykke, *Genusforskning* (2009) 175, och 220. Bryld och Lykke hämtar i sin *Cosmodolphins* inspiration till de närläsningar som utförs från metodansatser med koppling till diskursanalys, narratologi och semiotik. Se Bryld & Lykke,



den symboliska/språkliga dimensionen i diskursiva praktiker vid en närläsning av texter har jag, utöver narrativitetsperspektivet, valt att anlägga vad som kan kallas ett (materiell)-semiotiskt perspektiv på texter. Här använder jag teorier om texter, språk, berättelser och tolkning utvecklade av litteraturvetaren och professorn Mieke Bal.<sup>93</sup> Vitsen med ett semiotiskt perspektiv på text är här i överensstämmelse med ett diskursperspektiv, det vill säga, att texten förstås som både producerad och producerande i ett visst sammanhang där den kunskap eller mening som produceras är maktladdad och påverkad av intressen. Texten som semiotisk konstruktion och kunskapssubjekt, behöver ett aktivt deltagande av sin läsare för att existera, skriver Bal. En semiotisk analys kan övergripande beskrivas som intresserad av tre ”situationer” där meningsproduktion sker: tillkomstsituationen (historisk och ideologisk), i möten med läsare (reflekterande och specialiserad), och mottagarsituationen (historisk och ideologisk).<sup>94</sup> Mot bakgrund av ett sådant tänkande, och de epistemologiska perspektiv jag redogjort för ovan, har jag valt att fokusera på författarens socio-historiska och politiska sammanhang, textens produktions-förhållanden och förutsättningar för dess mottagande. Jag kommer även att intressera mig för det som sägs inom och mellan de texter som jag valt ska utgöra denna studies primära material. Detta är utgångspunkt för analyserna som presenteras i kapitel 3 och 4.

Inom semiotiken används emellertid även en så kallad ”semiotisk kvadrat” för att visa hur processen kring symbol och meningsskapande tolkas i de första två situationerna för meningsproduktion.<sup>95</sup> I detta fall då det gäller en text. Här ses varken text eller läsare som ”oskyldiga” utan istället antas båda utföra någonting. Det är samarbetet och sammanhanget däremellan som påverkar i realiteten. Mening/betydelse uppfattas här som dynamisk och som

---

*Cosmopolphins* (2000) 25-26. För feministiska kulturstudier där narratologi och semiotik används se t.ex. Bal, *Double Exposures* (1996) och Gilligan Rose, *Visual Methodologies* (2001).

<sup>93</sup> Bal, *Double Exposures* (1996), Bal (red.), *A Mieke Bal Reader* (2006), Bal, *Narratology* (1997) och Bal, *On Meaning-Making* (1994). Bal är en bland många viktiga gestalter inom narratologins område. Andra är till exempel Gérard Genette, Shlomith Rimmon-Kenan, Seymour Chatman och Gerald Prince. Bals utveckling av narratologiska metoder står inte oemotsagda. Genette är en av dem som diskuterat bland annat Bals användning av termen ”fokalisering”. Se Lars-Åke Skalins kapitel, ”Narratologi: Studiet av berättandets principer” i *Litteraturvetenskap – en inledning* (2002) 184-185, Helene Blomqvist, *Vanmaktens makt* (1999) 73-75 och Sören Dalevi, *Gud som haver barnen kär?* (2007). I metodboken *Textens makt och mening*, finns också definitioner av semiotik eller semiologi, det vill säga ”teckenlära” eller teorier om symbol- och meningsskapande där både skriven text, enstaka symboler, bilder och andra kulturella artefakter ses som delaktiga i en kulturell meningsskapande process. Se Göran Bergström & Kristina Boréus (red.), *Textens mening och makt* (2005 [2000]) 305-335. Namn som är värda att nämnas här utöver Bal är bland andra Charles Sanders Peirce, Roland Barthes och Ferdinand de Saussure. Se Rose, *Visual Methodologies* (2001) 69-99.

<sup>94</sup> Bal, *On Meaning-Making* (1994). Detta har även beskrivits på ett förtjänstfullt sätt av Rose gällande bilder som semiotiska subjekt. Se Rose, *Visual Methodologies* (2001). För exempel på tillämpning vid bildanalys se Raivio, ”Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?” (2007).

<sup>95</sup> Bal (red.), *Anti-Covenant* (1989) 14.

en process snarare än som ”fakta”. Även författarens läsning av sin ”för-text” är enligt detta perspektiv en tolkning. Det medför ett etiskt ansvar att som både författare och läsare reflektera över vilka tidstypiska och personliga positioner och konventioner som ligger bakom texten och läsningen/tolkningen.<sup>96</sup> Det första tillfället av meningsskapande som tas upp av Bal i relation till en ”semiotisk kvadrat” är när texten tillhandahåller betydelsen så som den skapats av författaren. I detta tillfälle svarar författarens text samtidigt mot och skapar ordning i en samling möjliga betydelser utifrån den så kallade ”för-texten”. Läsaren kan i detta sammanhang ta till sig betydelse från ett anspråkslöst ”lyssnande” till texten/läsande av texten, men samtidigt är texten i sig resultat av författarens lyssnande, en tolkning av för-texten. Det andra tillfället för meningsskapande sker när läsaren formulerar en rangordning och omarbetning av den samling av möjliga betydelser som texten erbjuder. Detta tillfälle utförs antingen av en ”empirisk läsare”, vilken reflekterar över texten utan några särskilda regler, eller av en ”specialiserad läsare”, vilken reflekterar över texten utifrån en viss uppsättning (metodologiska och metodmässiga) regler. Läsningen är i båda dessa fall mer än bara ett mottagande eller upprepning av textens egna samband. Här blir texten meningsskapande; betecknar snarare än blir betecknad. Vid båda dessa tillfällen för meningsskapande är både författare och läsare i olika grad, medvetet eller omedvetet, påverkade av aktuella personliga, kulturella och tidstypiska ramar för läsning, det vill säga det som kan ses som en ”tredje situation” där meningsskapande sker.<sup>97</sup>

Eftersom en del i min studie avser att ifrågasätta förenklade och nedvärderande beskrivningar av gudinnefeministisk diskurs och presentera en tolkning som lyfter fram såväl komplexiteter som förenklingar i två gudinne-identifierade feministers berättelser utgör en strukturerad ”specialiserad” närläsning av Sjöös och Starhawks texter en viktig metod.<sup>98</sup> Bal arbetar förutom med semiotik även med narratologi som metodologiskt ramverk.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup>Bal använder begreppet ”för-text” i betydelsen det kulturhistorisk, geografisk och ideologisk position och det muntliga material författaren hämtar inspiration ifrån. Se vidare Bal (red.), *Anti-Covenant* (1989).

<sup>97</sup>Bal, (red.) *Anti-Covenant* (1989).

<sup>98</sup>Närläsning kan betyda många saker när det handlar om att analysera texter. Begreppet i sig leder emellertid tanken till en närgången och detaljintresserad lässtil vilket är vad jag avser med just detta begrepp. Hur min närläsning går till utreder jag nedan.

<sup>99</sup>Narratologi kan med Bals definition förstås som teori om berättelser, berättande texter, och om bilder, händelser eller kulturella artefakter som berättar en historia. Se Bal, *Narratology* (1997) 3. Det är från början en strukturalistisk analysmetod, främst använd för att tolka texter, men metoden har efter hand utvecklats vidare av poststrukturalistiska forskare som Bal och använts även i andra kulturanalytiska sammanhang. Bal ger en bred introduktion av narratologi men se även t.ex. Bergström & Boréus (red.), *Textens mening och makt* (2005 [2000]), Skalin, ”Narratologi” (2002) och Wolf Schmid, *Narratology* (2010). Bals sätt att arbeta med narratologi har som nämnts också kritiserats och diskuterats av t.ex. Genette. Ett av hans verk är *Fiction & Diction* (1993). Vilka delar av narratologisk teori vi väljer att använda, menar Bal måste vara personligt och anpassat till

Med den subjektorienterade narratologi Bal presenterar betyder närläsning en noggrann analys av narrativa strukturer. En närläsning kan enligt henne användas för att utmana tolkningar grundade på fördomar, konventioner eller ideologi. I en artikel av Bal som översatts till svenska i *Tidskrift för Litteraturvetenskap* (1993) förklarar hon att: ”den narratologiska analysen bidrar till att möjliggöra att andra betydelse (än den konventionella synen) såväl synliggörs, som framstår som mer troliga i den historiska kontexten.”<sup>100</sup>

Jag använder inte narratologi som metod i någon strikt mening. Som redan framgått i inledningskapitlet anammar jag övergripande narratologins fokus på begreppet berättelser och avser med berättelser inte bara berättande texter, utan även ”diskuterande texter” så som feministiska teoretiska och argumenterande dylika. Både en berättande och en diskuterande text förstås mer precis enligt Bal som en text i vilken en agent berättar en berättelse genom ett speciellt medium, till exempel med hjälp av språk, bilder, ljud, byggnader eller en kombination av dessa.<sup>101</sup> Det kan således röra sig om olika typer av texter. Det gemensamma är att det går att urskilja en betydelse och en implicit eller explicit berättarröst vilken som ”berättande subjekt” kan förstås i förhållande till andra subjekspositioner i texten, liksom till subjekt i den diskurs där texten är del.

Bal urskiljer tre nivåer som utgångspunkt för analys av berättande och diskuterande texter: Text, berättelse och fabula. Fabulan är en serie logiskt och kronologiskt relaterade händelser som orsakas eller upplevs av berättelsens aktörer. En ”händelse” är i narratologiska termer övergången från ett stadium till ett annat i fabulan och ”aktörer” är subjekt med agens, som utför handlingar.<sup>102</sup> Aktörer är här inte nödvändigtvis människor. Fabulan innefattar element som händelser, aktörer, tid och rumsliga positioner. Dessa element är organiserade på ett visst sätt för att skapa en viss berättelse, men även för att ha en viss avsedd effekt på läsaren. Det kan till exempel gälla att berättelsen ska övertyga, beröra, väcka medkänsla eller avsky. Aktörerna i berättelsen tilldelas olika karaktärsdrag. På så sätt individualiseras de och omvandlas till karaktärer.<sup>103</sup> Bal menar att det går att studera de tre nivåerna skilda från varandra, men inte att nivåerna existerar oberoende av varandra. Lars-Åke Skalin talar i sin översiktliga presentation av narratologi, med inspiration från Gérard Genette, istället om en ”dubbel logik”. I denna särskiljer han endast

---

uppgiften, baserat på omsorgsfull läsning av texten och vår intuition, eftersom syftet är att på bästa sätt kunna beskriva den text vi valt att arbeta med. Se Bal, *Narratology* (1997) 11.

<sup>100</sup> Bal, ”Vitsen med narratologi” (1993) 21.

<sup>101</sup> Bal, *Narratology* (1997) 5.

<sup>102</sup> Bal, *Narratology* (1997) 5.

<sup>103</sup> Bal, *Narratology* (1997) 7-8.

berättelsen från diskursen.<sup>104</sup> De tre nivåer jag rör mig mellan skulle kunna ses som en kombination av dem Bal och Skalin påtalar, när jag talar om text, berättelse och diskurs.

Med ett narrativitetsfokus närmade jag mig i ett tidigt skede av min studie de texter jag studerar med övergripande frågor som: Vad handlar berättelsen om? Vad framställer berättelsen som problematiskt? Vad uttalas direkt (av berättarrösten) och vad kan utläsas indirekt i de beskrivningar berättelsen innehåller? Vad framställer berättelsen som lösning på de problem som formuleras? Efter detta första möte med de texter som analyskapiteln behandlar formulerade jag de mer grovhuggna innehållsrelaterade analyskategorier som avhandlingens analyser behandlar. Sedan vidtog ett antal omgångar av parallella läsningar av en uppsjö av feministiskteoretiska berättelser. Dessa har i sin tur informerat såväl en precisering av syfte och frågeställningar som hur jag har valt att tolka innehållet i de berättelser jag läser fram i Sjöös och Starhawks texter. I nästa skede valdes mer precis de redskap som jag som ”specialiserad läsare” kommit att använda.

För att problematisera de subjekt och de subjekt- och objektrelationer som uttolkas i mina närläsningar använder jag även det som Bal lyfter fram med begreppet ”fokalisering”, och medföljande fokus på subjekt. Här formulerar Bal liknande frågor om vem/vilka som görs till berättelsens subjekt (jag/vi) och vem vilka som görs till objekt (de andra) som Hemmings diskuterar.<sup>105</sup> Fokalisering används i mitt fall, för att återgå till Hemmings terminologi, när jag identifierar huruvida texten framställer vissa berättelsepositioner eller narrativa subjekt som ”sympatiska subjekt” och andra som ”andra-subjekt”.<sup>106</sup> Det används med andra ord som ett sätt att analytiskt komma åt att studera hierarkisering och andrafiering kopplat till kön, sexualitet, etnicitet, ekonomisk position och religion i berättelsen. I min analys är det således gudinneidentifierade feministers samhällsberättelser som studeras, och Sjöö och Starhawk är de medkännande, berättande, fokaliserande subjekt vilka diskuteras

---

<sup>104</sup> Skalin, ”Narratologi” (2002) 176. Att arbeta med fabula, text och berättelse som Bal gör är ytterligare en av de punkter som Genette ifrågasatt. Han arbetar istället endast med ”diskurs” och ”story”. Även om det är Genette som fått störst inflytande inom narratologin är detta fortfarande en omdebatterad fråga.

<sup>105</sup> Det subjektbegrepp Bal använder beskrivs som knutpunkt i ett nätverk av sociala och textuella relationer. Hon ser inte ”subjektet” som bärare av en fixerad eller universell betydelse, utan som definierat som en individ i ett givet samhälle. En individs intrapersonella referenssystems strukturella egenskaper varierar enligt Bal också mellan olika kulturer. Se Bal, ”Vitsen med narratologi” (1993) 7. Hon tar upp antropologiska berättelser som exempel, där berättelsen (berättad i tredje person) ofta är en berättelse om ”de andra” och det är ”vi” som talar (och fokaliserar) ”dem”, men ”de” talar inte, och ”deras” fokalisering når endast läsaren filtrerad genom ”vår” fokalisering. Bal, *On Meaning-Making* (1994) 28.

<sup>106</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 212. ”Narrativa subjekt” och ”berättelsesubjekt” använder jag med samma betydelse.

både utifrån deras konstruktion av och deras relation till ett antal narrativa subjekt.

Begreppet diskurs används som jag tidigare beskrivit parallellt med diskursiv praktik. Metoder för att analysera diskurser ser olika ut beroende på val av vetenskapsfilosofisk grund, empiri, och ibland på disciplinära traditioner. Det diskursorienterade perspektiv jag skrivit fram tidigare i kapitlet innebär i mitt fall att texter, andra kulturella artefakter och institutioner i ett visst sammanhang, liksom människor, alla betraktas som diskursiva aktörer. De ingår alla i, producerar och är produkter av sociala och historiska processer i lika hög grad.<sup>107</sup> Betoningen vid analyser av en viss diskurs kan annars variera från att ligga på fältstudier av socialt agerande till att röra just subjekspositioner i olika typer av textdokument.<sup>108</sup> Att fokusera textproduktionen kopplad till två aktörer i en viss diskurs och att ge så mycket utrymme även till beskrivning av ”idéinnehållet” i deras berättande som jag gör, är inte lika vanligt.<sup>109</sup> Valet att studera texter och att betona idéinnehåll och praktik i två personers del i feministisk samhällsproduktion, betyder inte att jag i någon värderande bemärkelse anser att texter och människor är de viktigaste aktörerna i en diskurs. Det är istället, med Barads begrepp, resultatet av det ”snitt” min forskningsapparat är designad genom. Framför allt har mitt val av materialtyp och fokus på personer som aktörer avgjorts av att jag vill studera ett redan befintligt och i viss mån redan avgränsat uttryck för gudinnefeministisk diskurs, samt att jag som del av syftet avser att (re)situera gudinneidentifierad feministisk diskurs i just Sjöös och Starhawks gestaltning som ett sätt att destabilisera ’gudinnefeminism’ som enhetligt subjekt.

Som ett sätt att sammanfatta och diskutera min analys av Sjöös och Starhawks narrativa subjekskonstruktioner beskriver jag det i termer av när och hur det sker ”semiotiskt skillnadsskapande”, ”(om)förhandling” och ”gränsöverskridande”. Dessa analysbegrepp förklaras närmare i nästa delkapitel. I slutkapitlet använder jag vidare ett antal centrala narrativa subjekt vilka omformuleras till ett antal ”subjekspositioner” med koppling till innehållet i var och ens berättelse. Det gör jag för att diskutera vad jag menar har betydelse för skapandet av just Sjöös och Starhawks uttryck för en gudinnefeministisk logik på en diskursiv nivå.

---

<sup>107</sup> Barad, ”Posthumanist Performativity” (2003).

<sup>108</sup> Bergström & Boréus (red.), *Textens mening och makt* (2005 [2000]), Gilbert Weiss & Ruth Wodak (red.) *Critical Discourse Analysis* (2003) och Wetherell, Taylor & Yates (red.), *Discourse Theory and Practice* (2001).

<sup>109</sup> Med ”idé” avser jag de föreställningar som konstrueras genom och samtidigt konstruerar en inre logik i en viss diskurs. En idé är därmed inte något som kan tillskrivas enbart en viss individ utan i linje med min kunskaps- och subjeksuppfattning är idéer/föreställningar i hög grad en del av gemensamma diskursiva sammanhang.

Några ytterligare rader angående vad jag menar med att formulera ett antal subjektspositioner är här på sin plats. Ulrika Svalfors utvecklar i sin avhandling *Andlighetens ordning: En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim* (2008) sitt diskursanalytiska ramverk främst med hjälp av Foucault.<sup>110</sup> Intressant för den metodologiska ansatsen i min studie är hennes utveckling och användning av begreppet subjektsposition. Liksom för Svalfors uttrycker subjektspositioner för mig de identitetspositioner som diskursen möjliggör för subjekt genom den normaliseringsprocess som diskursen konstituerar och konstitueras av.<sup>111</sup> Svalfors beskriver vidare: ”De möjliga positionerna berättar för individer vad de förväntas vara och bli inom ramen för diskursen”.<sup>112</sup> Detta innebär med andra ord att de subjektspositioner jag urskiljer i min analys ska förstås som i någon mening ideala och att de mycket sällan, ibland aldrig, är positioner som personer kan ”inta” helt och hållet. Subjektspositioner bekräftar enligt Svalfors framför allt hur världen ser ut enligt diskursens egen logik. Subjekt-konstruktionen är något som enligt valda teoretiska perspektiv skapas i diskursen oavsett om någon individ identifierar sig med den eller ej. Det innebär också att en individ kan identifiera sig med olika positioner samtidigt, vilket medför att en paradoxal och konfliktfylld subjekt-konstruktion uppstår.<sup>113</sup> Diskursiva subjektspositioner urskiljs som knutpunkter i ett nätverk av sociala och textuella relationer, vilket betyder att de genomgående är centrala i materialet.<sup>114</sup> Det innebär således att de valda subjektspositionerna i analysen av Sjöös diskurs kan vara, men inte alltid är exakt de samma som i Starhawks.<sup>115</sup>

I min redogörelse för subjekt-konstruktionen när det rör narrativa subjekt och subjekt- och objektrelationer, tar jag fasta på några av de mer

<sup>110</sup> Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008). För en liknande terminologi ang. ”subjektspositioner” men inte helt överensstämmande diskursanalytisk utgångspunkt, jfr Ulrika Jansson, *Den paradoxalt nödvändiga kvinnan* (2010) 22-23. Janssons avhandling bygger på en analys av konstruktioner av subjektspositioner i texter av *Svenskt Näringsliv*. En ytterligare annan definition av diskursiva ”subjektspositioner” uttrycks hos Bronwyn Davis & Rom Harré i ”Positioning: The Discursive Production of Selves” i *Discourse Theory and Practice* (2001). Denna skiljer sig från t.ex. de diskursteorier som Foucault och Laclau & Mouffe formulerar då det gäller uppfattningar om ”agens” och hur mycket diskurser styr människor.

<sup>111</sup> Liksom diskurser kan sägas skapa kunskap och materialitet, skapar denna normaliseringsprocess genom olika sorters disciplinering ”det normala”. När diskursens normer och disciplinära åtgärder ständigt upprepas, etableras ”det normala”, det vill säga hur tillvaron och människan bör förstås, eller med andra ord vad som ses som etablerad kunskap och vilka beteenden som är ”de rätta” i ett visst sammanhang.

<sup>112</sup> Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008) 36.

<sup>113</sup> Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008) 37.

<sup>114</sup> Bal, ”Vitsen med narratologi” (1993) 7.

<sup>115</sup> De artikuleringar av ”människan” som narrativt subjekt kan ses som olika aspekter av en och samma subjektsposition. Som exempel kan nämnas att subjektspositionen ”den härskande och exploaterande mannen” är i stora delar densamma i bådas berättelser, men där det skiljer något i mellan de narrativa subjekten deras berättelser konstruerar. De subjektspositioner jag urskiljer skall inte uppfattas som något jag menar existerar på ett direkt sätt uttryckt i diskursen. De är stipulerade och namngivna av mig som ett sätt att konkretisera resultatet av min kritiska närläsning av det diskursiva idéinnehållet hos Sjöo och Starhawk, Jag hävdar därmed inte heller att det är de enda subjektspositionerna som kan urskiljas.

övergripande berättelsesubjekten gällande artikulering av grupper baserade på kön, sexualitet, etnicitet, ekonomisk position och religion. I avhandlingen skiljer jag mellan subjektskonstruktion kopplat till narrativen – de berättelser som formuleras inom ramen för en diskurs eller diskursiv praktik – och diskursiva subjekt eller subjektspositioner. I förhållande till den narrativa subjektskonstruktionen behandlas hur den eventuella hierarkisering, andrafiering och stereotypisering som finns artikulering i Sjöös och Starhawks feministiska diskurser ser ut, liksom på vilka punkter jag istället kan påvisa situering av, pluralism och rörlighet i produktionen av diskursiva subjekt. I avhandlingens slutkapitel formulerar jag även som resultat av mina närläsningar ett antal diskursiva subjektspositioner och möjliga identitetspositioner och diskuterar politiska implikationer i relation till dessa.

I den sammanfattning som görs av subjektspositioner i Sjöös och Starhawks diskursproduktion (som två variationer av gudinneidentifierad diskurs) tar jag bruk av det Bal skriver om hur en fabula, och de element vilka organiseras på ett visst sätt i förhållande till en diskursiv berättelse, kan ses som uttryck för logiken i en viss diskurs. Även Mette Bryld och Lykke talar om diskursers ”berättelsedimension” i boken *Cosmodolphins*. De tar upp Robert Scholes analys av science fiction som ”a fabulation of another world” och Marlene Barrs term ”feminist fabulation” som ett sätt att tala om vad som karaktäriserar feministisk science fiction och dess (om)förhandlingar av ’patriarkala myter’.<sup>116</sup> Bryld och Lykke citerar Scholes när han skriver:

Feminist fabulation, a new reading practice, critiques patriarchal master narratives. It is feminist metafiction: fiction about patriarchal fictions... Feminist fabulation is feminist fiction that offers us a world clearly a radically discontinuous from the patriarchal one, yet returns to confront that known patriarchal world in some cognitive ways.<sup>117</sup>

I min slutdiskussion pekar jag på hur den diskurs som konstrueras, sett till de gemensamma dragen i Sjöös och Starhawks berättande och dess inre logik, kan förstås som ett ”feministiskt mytologiskt drama”. I ett sådant kan subjektspositioner tolkas som en uppsättning ”karaktärer”. Tudor Balinesteanu använder i sin artikel ”The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds” begreppet ”mytologisk fabula”.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 40. För en definition av och diskussion om ”myter” ur ett postmodernt och feministiskt perspektiv se t.ex. Anna Lydia Svalastog, ”Feministisk mytteori: En kulturanalytisk utfordring” i *Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala* (1997) och Svalastog, *Det var ikke meningen...* (1998).

<sup>117</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 40.

<sup>118</sup> Tudor Balinesteanu ”The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds” (2007). Balinesteanu diskuterar här filmkaraktären ”Borg Queen” i Star Trek filmen *First Contact* som ”cyborg-gudinne-figuration”.

Det ”mytologiska” innebär här att Star Trek filmen *First Contact* tolkas som en fabula vilken inkluderar “gods and goddess figures, heroes and heroines”, men att den som ”utopisk” myt också fungerar som en slags modell för hur samhället kan se ut.<sup>119</sup> Sett till det utopiska och feministiska innehållet kan också gudinneidentifierade berättelser förstås som en “feministisk fabula”, eller med min benämning, som ett ”feministiskt mytologiskt drama”. Även om båda dessa exempel på tillämpning rör science fiction menar jag att detta begrepp fungerar på ett tydliggörande sätt i den diskussion jag avser att föra.

---

<sup>119</sup> Balinisteanu, “The Cyborg Goddess” (2007) 396.



### 2.3 En berättelse om teoretiskt laddade begrepp och deras användning

Jag har nu kommit till den sista passagen i min berättelse om avhandlingens forskningsapparat. I det föregående visade jag hur jag närmar mig kunskapssubjektet genom en analys av subjektskonstruktion, subjektsrelationer och subjektspositioner i Sjöös och Starhawks berättelser om samhället. Där nämnde jag att jag anlägger en kritisk blick på skillnadsskapande (generaliseringar, hierarkisering, dualism och andrafiering) i mina analyser, men att jag även intresserar mig för gränsöverskridande och (om)förhandlingar när subjekten konstrueras narrativt. Dessa begrepp används vid analysen av Sjöös och Starhawks berättelser om samhället, 'människan/naturen/gudinnan', framtiden och revolutionen. I analysen av det som rör enbart 'gudinnan/naturen', framtiden och revolutionen har jag dessutom valt att använda ett antal teoretiska begrepp som öppnar för en tolkning av gudinneidentifierade feminister som feminister i en bredare bemärkelse. Dessa begrepp används i avhandlingens avslutande kapitel för att inleda en diskussion om affinitet mellan å ena sidan gudinneidentifierade feministiska och å andra sidan 2000-talets ekofeministiska och posthumanistiska, kroppsmaterialistiska feministiska positioner. I det följande preciserar jag hur begreppen "skillnad", "skillnadsskapande", "(om)förhandling", "gränsöverskridande", "feministiska figurationer" och "tillblivande" används. Det görs som jag antytt ovan en viktig skillnad mellan hur begreppen används i analysen av narrativ subjektskonstruktion i Sjöös och Starhawks berättelser å ena sidan, och å andra sidan i slutdiskussionen om Sjöö och Starhawk som gudinneidentifierade feminister och diskursiva subjekt.

#### *Diskursiv (om)förhandling som subversiv handling*

I Hallgrens avhandling definieras de lesbisk-feministiska kvinnorna i studien som "kulturproducenter". Hon menar alltså, liksom jag, att (om)förhandling utöver identitetskonstruktion och språkliga omdefinitioner även inkluderar utveckling av nya sociala och materiella uttryck i kulturen.<sup>120</sup> Jag använder istället begreppet "sammanslagning", och talar om förändring av samhället istället för kulturen, för att betona att det handlar om en förändring av samhället inom alla dess dimensioner.<sup>121</sup> Redan i inledningen presenterade jag idén att (om)förhandling kan användas för att förstå delar av de visioner och

<sup>120</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 397.

<sup>121</sup> Kulturproduktion kan lätt ge associationer till enbart produktion inom konstnärlig verksamhet. Samhällsproduktion och samhällsförändring använder jag parallellt.

strategier för samhällsförändring som uttrycks i gudinnefeministiska sammanhang när det gäller politiska mål och strategier. Begreppet (om)förhandling fungerar när jag använder det både för att fånga det specifika och för att lyfta fram det som vissa enbart tillskriver positioner som socialistisk feminism och socialistisk ekofeminism. Hallgren hämtar begreppet (om)förhandlingar ("negotiations") från Verta Taylor och Nancy E. Whittier vilka föreslår tre faktorer som avgörande för att förstå hur "kollektiv identitet" konstrueras i sociala rörelser.<sup>122</sup> Dessa tre faktorer är "boundaries", "consciousness" och "negotiation", det vill säga gränser (de sociala, psykologiska och fysiska strukturer som skapar skillnader mellan en marginaliserad och en dominant grupp), medvetande (vilket jag tolkar som den semiotiska dimensionen av en diskurs) och förhandlingar. Hallgren använder såväl gränser som medvetande och "politiskt medvetande" i sin analys. Detta är något som jag menar att subjekt – objektanalysen, så som jag definierat den ovan, också kommer åt även om jag använder begreppsapparaten på en lite annat sätt. Jag återkommer till hur och var jag använder begreppen skillnadsskapande, gränser och medvetande under nästa rubrik i detta kapitel.

Förhandlingar definieras av såväl Taylor och Whittier som av Hallgren som att de omfattar "the symbols and everyday actions subordinated groups use to resist and restructure existing systems of domination".<sup>123</sup> Taylor och Whittier urskiljer två typer av (om)förhandlingar av betydelse för konstruktionen av kollektiva identiteter: 1) nya sätt att tänka och agera, vilket omförhandlas både i privata sammanhang, med andra medlemmar i gruppen, och i ett offentligt sammanhang inför en större publik, och 2) (om)förhandlingar som sker explicit med synliga direkta försök att frigöra gruppen från förtryckande representationer, eller implicit genom att använda en "condensed symbol of display", det vill säga att använda en övertydlig symbolik som uttryck för att underminera de förtryckande representationer som finns i majoritetssamhället.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Taylor & Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities" (1992) 110-111. Taylor och Whittier baserar sina resonemang på bland annat en feministisk social-psykologisk utveckling av symbolisk interaktionsteori där könshierarkier framställs som ständigt skapade genom uttryck, interaktion och styrda beteenden som kommit att uppfattas som naturliga och normala.

<sup>123</sup> Taylor & Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities" (1992) 111. Taylor och Whittier refererar i sin tur bestämningen av hur (om)förhandling, gränser och medvetande kan användas analytiskt till Diane Rothbard Margolis, Judith M Gearson och Kathy Peiss arbeten, där såväl (om)förhandling som gränser och medvetande används i studier av hur subjekten 'kvinna' och 'genusrelationer' omdefinieras. Taylor & Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities" (1992) 118. Se Diane Rothbard Margolis, "Redefining the Situation" (1985) och Judith M Gearson & Kathy Peiss, "Boundaries, Negotiation, Consciousness" (1985).

<sup>124</sup> Taylor & Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities" (1992) 118 och Margolis "Redefining the Situation" (1985) 340. "Feministiska ritualer" beskrivs av Taylor och en annan forskare vid namn Leila J Rupp som viktiga redskap bland lesbiska feminister för att konstruera feministiska modeller för samhällsbygge och för att ge uttryck för nya konstolkningar. Se Taylor & Rupp, "Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism" i

Hallgren menar att det Taylor och Whittier lägger in i begreppet (om)förhandlingar väl fångar att identitetskonstruktion (som politik) har en central position i nya sociala rörelser. Hon använder begreppet också för att förstå ”de processer genom vilka sociala rörelser arbetar för att förändra sociokulturellt sanktionerade symboliska betydelser” i ”de diskurser som lesbisk-feministiska kvinnor skapar för att (visionärt) omförhandla innehållet i etablerade föreställningar kring kropp, kön, sexualitet och identitet”.<sup>125</sup> Förutom att Hallgren lånar begreppet “förhandlingar” ombenämner hon det i enlighet med nämnda definition till begreppet (om)förhandlingar. Detta innebär att det inbegriper såväl omskapande som sett i sitt aktuella kontextuella sammanhang, (ny)skapande av symboler och vardagspraktiker i syfte att göra motstånd mot och förändra rådande maktordningar. Att tala om (om)förhandlingar med en parantes omkring om är en precisering av begreppet. I de berättelser och sammanhang Hallgren studerar, liksom i mitt material, rör det sig – beroende på hur man förstår kreativa processer – om i sammanhanget ”nyskapade” alternativt i en mer filosofisk mening: ”återskapade” uttryck, materialiteter och tolkningar.<sup>126</sup> (Om)förhandling kan således omfatta såväl identitetskonstruktion som det jag benämner samhällsproduktion inom flera samhällsdimensioner. Hallgren benämner dessa ”den symboliska (religiösa), den materiella (rum och ekonomi) och den estetiska (olika konstuttryck)”.<sup>127</sup>

Hallgrens sätt att dela in ”kulturproduktion” i tre dimensioner är hennes eget och detta kan enligt min mening med vissa förbehåll också fungera för en strukturering av min analys av idéinnehållet i Sjöös och Starhawks visioner och strategier. Den symboliska dimensionen omfattar i Hallgrens analys de uttryck hon finner för att det under 1980-talet visads ett ökat intresse bland lesbisk feministiska för andlighet, divinationstekniker och matriarkatsstudier.<sup>128</sup> Hon gör därmed ”(om)förhandling kopplade till religiösa uttryck” till en särskild dimension. Den materiella dimensionen utgörs i de exempel hon tar

---

*Community Activism and Feminist Politics* (1998 [1993]) 57-79. Hallgren tar upp feministiska ritualer i sin slutdiskussion men placerar inte in det under någon av huvudkategorierna i analysen. Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 419.

<sup>125</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 108-109. Hallgren fokuserar såväl en semiotisk som en materiell diskursiv dimension trots att hon liksom jag studerar i första hand ett textmaterial. Våra textmaterial är dock mycket olika i både tillgänglighet och ”sammanhållning” i den meningen att Hallgren bokstavligen letade upp och samlade in det texter som sedan blev hennes material på olika fysiska platser – medan mitt material även om det också söktes upp och sammanställdes under arbetets gång, var tillgängligt som samlade textdokument och publikationer nåbara via databaser, bibliotek och internetsidor.

<sup>126</sup> Jag tolkar Kings begrepp ”reenactments”, vilket översatt blir ”återskapanden”, som av liknande betydelse som jag vill komma åt ovan. Hennes diskussion rör kunskapsproduktion som en diskursiv process där ”befintliga” kunskaper” (och ting) länkas samman på nya sätt för att skapa ”ny kunskap”. King beskriver ”återskapande” som en väsentlig del av kunskapsproduktion och intresserar sig för hur detta görs inom olika typer av ”kunskapsvärldar” eller diskursiva praktiker: Akademiska, konstnärliga, ekonomiska etc. Se King, *Networked Reenactments* (2011) xviii, 61 och 227.

<sup>127</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 108-109, 397 och 403.

<sup>128</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 403-406.

upp av ”spatiala och ekonomiska aspekter” och organisering av nya ”rum”. Slutligen omfattar den estetiska dimensionen hos Hallgren konst, musik, poesi, dans, film, teater och radio.<sup>129</sup> I förhållande till mitt material, och med hänsyn till den problematiska åtskillnad som jag påvisat konstrueras i historieskrivningen mellan olika feministiska positioner med hänvisning till ”religiöst diskursivt innehåll”, är det adekvat att göra en lite annan indelning än den Hallgren gör. I min modell för analys av berättelser om samhällsproduktion i Sjöös och Starhawks berättelser inbegriper jag i den symboliska och språkliga dimensionen, de artikuleringer jag finner för semiotiska (om)förhandlingar av såväl religiösa uttryck som av symboliska och språkliga uttryck i bredare bemärkelse. Den materiella dimensionen utgörs vidare i mina exempel av sociala, organisatoriska och ekonomiska aspekter, samt liksom i Hallgrens undersökning organisering av ”nya rum”. Hit räknar jag till skillnad från Hallgren även ”religiösa rum och praktiker”. Till det som Hallgren inbegriper i den estetiska dimensionen lägger jag även annan litteratur än poesi. Praktiken, det vill säga att producera litteratur, konst, etcetera, ser jag emellertid som del av samhällsproduktion i materiell bemärkelse, det vill säga som en praktisk politisk handling inom en materiell dimension.

Slutligen har jag valt att ta upp det som rör även identitetskonstruktion på individnivå genom att tala om en individdimension i min analys av idéinnehållet i gudinneidentifierade feministers berättelser. Detta för att urskilja när det Sjöo och Starhawk talar om i första hand rör individen och när det istället rör ”det gemensamma”.<sup>130</sup> Jag använder denna modell framför allt i de jämförande analyserna av idéinnehållet.

Gudinnefeministers politiska arbete omfattar som jag visat i inledningskapitlet förutom en särskild feministisk samhällsanalys många gånger (men inte alltid eller hos alla) även uttryck för visioner och strategier vilka formuleras som delar av ett återskapande av en värld som en gång funnits. Med hjälp av begreppet (om)förhandling behandlar jag Sjöös och Starhawks berättelser om visioner och strategier, liksom det de själva berättar om sin egen politiska praktik i autobiografiska delar av sin litteratur, som uttryck för feministisk samhällsproduktion. På så vis understryker jag avsiktligt gudinnefeministers agentskap i analysen, trots att den semiotiska dimensionen av deras diskursiva praktik är det jag i min forskningspraktik har valt att studera.

---

<sup>129</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 408.

<sup>130</sup> Detta blir relevant eftersom kritiken mot gudinneidentifierade feminister hävdar att allt de gör handlar om självcentrerad apolitisk identitetskonstruktion. Jfr kap. 1. Här i modellen och i analysen av Sjöös och Starhawks berättelser refererar ”individnivån” till de individbegrepp som konstrueras i materialet och inte till någon egen definition av vad en individ ”är”. Jag återkommer istället till mitt eget sätt att förstå individer och subjektivitet i relation till talet om ”tillblivande” under nästa rubrik.

### *Skillnad/er, feministiska figurationer, kroppslighet och tillblivande*

Implikationerna av att argumentera för jämställdhet mellan könen med skillnad som utgångspunkt har varit en av de mest diskuterade frågorna genom feministiskt teoriberättande.<sup>131</sup> Enligt Raphael kritiserar gudinnefeminister patriarkatet med utgångspunkt i en politik baserad på uppfattningen om skillnad som grund, och inte utifrån en syn på könen som i grunden lika.<sup>132</sup> Reid-Bowen delar inte helt denna tolkning, men karaktäriserar gudinnefeministisk diskurs som baserad på idén om att allt tänkande är kroppsligt, vilket återför till frågan om vilka skillnader som ges betydelse och inte.<sup>133</sup> I en artikel från 2012 skriver gudinnefeministen Christ: "As a feminist, I value my mind and my body and the body-mind continuum. While I value other than rational ways of knowing, I do not consider intellect, reflection, and rational thinking to be in any way alien to my woman-self."<sup>134</sup> Genom att tänkandet enligt Christ är kopplat till (kvinno)kroppen, reflekterar det ofrånkomligen enligt henne de utgångspunkter som kommer med levda erfarenheter, historia, värderingar, och intressen.<sup>135</sup>

Det finns således ett stort intresse för såväl kroppslighet som för skillnad/er bland gudinneidentifierade feminister. I avhandlingens slutdiskussion lyfter jag frågor om "det (gudinneidentifierade) feministiska berättandets politik" och "feministisk affinitet över tid och rum" kopplat till Sjöös och Starhawks feministiska berättande. Där använder jag mig av genusteoretiska begrepp så som de tagits upp av kroppsmaterialistiska teorier och från den så kallade sexual difference-skolan. Den sexual-difference-teoretiker som jag har valt att låna begreppen "skillnad/er", "tillblivande" och "feministisk figuration" av, är Braidotti. För ett skillnadsbegrepp som inte lika tydligt kopplar till just könsskillnad, lånar jag av Barad även begreppet "diffraktion".<sup>136</sup> Nedan ska jag mer precis visa på vilka aspekter av dessa skillnadsteorier som kommer till användning och var i avhandlingen detta sker. Först behöver jag emellertid säga något ord ytterligare om min flerfaldiga användning av begreppet "skillnad".

När jag i inledningen använde begreppet "skillnadsfeminism" påtalade jag att detta är ett mycket inkluderande begrepp. Jag visade där att skillnadsfeminism använts av några av dem som på ett värderande sätt berättat om feministisk historia, som ett sätt att medvetet överskrida de gränser som

<sup>131</sup> Jfr kapitel 1.3. Se t.ex. Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 5-10.

<sup>132</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 31.

<sup>133</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 30.

<sup>134</sup> Christ, "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess" (2012) 252.

<sup>135</sup> Christ, *Rebirth of the Goddess* (1997) 36-38.

<sup>136</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]), Braidotti, *Metamorphoses* (2002), Barad, "Posthumanist Performativity" (2003) och Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007).

skiljer mellan 1960- till 1980-talens feminister och 1990- till 2000-talens feminister. På ett övergripande plan använder även jag begreppet skillnad/er som ett sätt att fokusera länkar och överlappningar, snarare än brott i min berättelse. Vidare är det i relation till ”semiotiskt skillnadsskapande” som jag talar om gränser. ”Gränser” handlar i Taylor och Whittiers fall om de sociala, psykologiska och fysiska strukturer som skapar just skillnader mellan en marginaliserad och en dominant grupp.<sup>137</sup> Det skillnadsskapande som sker på ett medvetandeplan tolkar jag i mitt fall som att mentala gränser upprättas inom den semiotiska dimensionen av en diskurs. Begreppet ”gränsöverskridande” använder jag i samband med att subjektskonstruktion diskuteras för att tala om de tillfällen när alltför generella eller stereotypa och andrafierande narrativa subjekt öppnas upp eller (om)förhandlas på sätt som utmanar en homogen förståelse.

Åter till de kroppsmaterialistiska teorierna om skillnad/er.<sup>138</sup> Barad, vars agentella realism jag introducerade tidigare, använder begreppet ”diffraktion” för att tala om skillnader och lägger inte samma betoning på just könsskillnad som Braidotti. Detta är dock en lite slarvig jämförelse. Det är viktigt att påpeka att Barad rör sig i första hand på ett ontologiskt plan i sin diskussion om skillnader/diffraktion medan Braidotti, som även hon för ett ontologiskt resonemang baserat på ett pluralistiskt skillnadsbegrepp, diskuterar vikten av att tala om just könsskillnad framför allt som ett kunskapsfilosofiskt och politiskt problem.<sup>139</sup> Jag återkommer till detta nedan. Barad talar i relation till sin nymaterialistiska teoriutveckling kring ’materien’, om ”intra-aktion” som: ”the mutual constitution of entangled agencies.”<sup>140</sup> Begreppet diffraktion hämtar Barad (och Haraway) från fysiken där det avser ett mönster av skillnader som uppstår när till exempel en ljusstråle eller en vattenvåg stöter på ett motstånd och därmed böjer sig eller rör sig genom små öppningar.<sup>141</sup> Ett diffraktionsmönster är, så som Barad beskriver det, grunden för hur världen blir till genom ”mönster av skillnad som skapar skillnad”.<sup>142</sup> I min diskussion i slutkapitlet om möjliga exempel på feministiska affiniteter över tid är de

---

<sup>137</sup> Taylor & Whittier, ”Collective Identity in Social Movement Communities” (1992) 110-111. Jfr Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008).

<sup>138</sup> Det är alltså med inspiration av Braidotti som jag använder uttrycken skillnadsfeminist/er och skillnadsfeminism/er – och som bör ha framgått vid det här laget – inte med någon koppling till t.ex. Carol Gilligans teori om en grundläggande skillnad mellan könen. För att inte riskera att denna koppling görs när jag översätter ”skillnadsfeminism” till engelska har jag valt att vid en engelsk översättning använda uttrycket ”difference-feminist positions” (i plural).

<sup>139</sup> Barads diffraktionsbegrepp har inspirerats av Haraways. Se Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 25, 28-30 och 71-94. Jfr även Lykke, *Genusforskning* (2009) 171-173 och 226 och Åsberg, Hultman & Lee, (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 73 och 204.

<sup>140</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33.

<sup>141</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 25, 28-30, 33 och 71-72. Jfr Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 204 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 171-173.

<sup>142</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 44.

”ontologiska egenskaper” Barad artikulerar i talet om ’verkligheten’ vad som föreslås fungera som jämförande fokus.<sup>143</sup> Jag återkommer i slutkapitlet även till begreppet diffraktion som möjlig metafor i diskussionen om berättandets politik och strategier för berättande.

Braidottis feministiska projekt kan enligt Lykke formuleras som en icke deterministisk teoretisering av kvinnokroppens annorlundahet, men det är också ett projekt där flera skillnadsdimensioner än könsskillnad betonas.<sup>144</sup> Braidotti förstår ”könsrelationerna som historiskt baserade på att subjektets tillblivelse/tillblivande sker som en symbolisk och imaginär inskrivning av olika kroppar i en asymmetrisk ordning”.<sup>145</sup> Denna ordning benämner hon liksom bland andra Irigaray, som fallocentrisk.<sup>146</sup> Det innebär att Braidotti problematiserar rådande könsmaktsordning kopplat till sin språkteoretiska tolkning. Med benämningen fallocentrism betonas att denna ordning bygger på att ”det falliska” eller ”det manliga” och likhet och identifikation med detta, tillskrivits status. Likaså menar hon att denna likhet, som är både prioriterad och normativ, används för att andrafiera, (ut)definiera och nedvärdera dem som inte är ”lika”.<sup>147</sup> Det behövs enligt Braidotti både ett vidmakthållande av könsskillnad och en feministisk (om)förhandling av vad som läggs i begreppet ’kvinna’ för att bryta med den fallocentriska upprepningen av endast ett kön – det vill säga ’mannen’.<sup>148</sup> I *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy* (1996[1991]) argumenterar Braidotti:

the starting point for this redefinition of the female feminist subject is the notion of the asymmetry between the sexes, which results in the political and epistemological project of asserting difference in a non-hierarchical manner, refusing to disembodiment and therefore to desexualize the vision of the subject.<sup>149</sup>

Braidotti arbetar teoretiskt fram sitt skillnadsbegrepp genom att resonera kring hur dels Jacques Deleuze och dels Irigaray förstår subjekt och tillblivelse. Detta betyder i Braidottis fall att hon använder Deleuzes beskrivning av ”skillnad”

---

<sup>143</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33.

<sup>144</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 92-94.

<sup>145</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 91. Jag använder tillblivande och tillblivelse som synonyma begrepp.

<sup>146</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 95-96 och Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 13-14, 38, 79 och 175. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 79, 87-88, Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 214 och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 89. Braidotti använder begreppen ”fallogocentrism” och ”fallocentrism”. Jag använder dock enbart begreppet fallocentrism i avhandlingen.

<sup>147</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 92. Jfr föregående not.

<sup>148</sup> Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1996 [1991]) 256-260, 277 och 281, Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 111 och 260-263 samt Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 95,108-109,149-150, 160 och 254. Jfr även Lykke, *Genusforskning* (2009) 92-93.

<sup>149</sup> Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1996 [1991]) 281.

som något multipelt och rörligt, inte som dialektiskt, men att hon med hjälp av Irigarays könsteori ändå talar om 'kvinna' som subjekt och behåller en retorik om två kön av politiska skäl.<sup>150</sup> Braidotti förklarar:

One cannot deconstruct a subjectivity one has never been fully granted control over; one cannot diffuse a sexuality which has historically been defined as dark and mysterious. In order to announce the death of the subject, one must first have gained the right to speak as one.<sup>151</sup>

Hon förhåller sig dock med hjälp av sitt "nomadiska" skillnadsbegrepp även till problemet med den reduktionism och universalism som infinner sig om man enbart fokuserar könsskillnad. Till sin teori om könsskillnad lägger Braidotti som nämnts tidigare två ytterligare dimensioner av skillnad: skillnader mellan kvinnor såsom klass, etnicitet, sexualitet, etcetera och skillnad inom individen som här förstås genom postmodern filosofi om subjekt som pluralistiska och föränderliga.<sup>152</sup> Irigarays sexual-difference-tänkande där skillnaden mellan könen står i centrum, kompletteras således här med att Braidotti använder ett intersektionalitets-, eller så som detta utvecklats inom kroppsmaterialistisk teori, diffraktions- eller interferens-perspektiv.<sup>153</sup> Det är i sin teori om "nomadiska subjekt" som Braidotti med hjälp av en Deleuze-inspirerad begreppsapparat argumenterar för att ett insisterande på dessa olika typer av skillnad/er frigör ett kvinnligt feministiskt jag. Lykke översätter Braidottis definition av det nomadiska subjektet som "ett subjekt i ständig politisk, kritisk, passionerad och energisk lustsökande rörelse mot alternativa platser."<sup>154</sup> Subjektet tolkas här, som jag nämnt ovan, som multipelt och alltid i rörelse; i pågående tillblivelse. Detta innebär att subjektet inte *är* något, utan ständigt blir till i vad som med Braidottis och Deleuzes begrepp kan kallas en process av "becoming".<sup>155</sup>

Med denna subjektsteori förstås subjektet som styrt av en politisk ambition att agera, såväl i enlighet med sina intressen som utifrån omedvetna

---

<sup>150</sup> Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 14 och 75-77. (Hon tar i flera fall även intryck av Félix Guattari.)

<sup>151</sup> Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 111.

<sup>152</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 150-160. Se även t ex Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 85-90, Grahn, *"Känn dig själv"* (2006) 209-212 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 82-92.

<sup>153</sup> Barad använder som jag nämnt i inledningskapitlet begreppen diffraktion och interreferens synonymt. Se t.ex. Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 29-30.

<sup>154</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 93-94.

<sup>155</sup> Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 70-83 och 116, Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 2, 17, 19, 72, 246, 250-251 och 259. "Becoming" översätter jag i huvudsak med svenskans tillblivande, som i att bli till. Jfr t ex Lykke, *Genusforskning* (2009) 48, -49, 91 och 93-94 som främst använder "tillblivelse" och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 91-93 som använder "blivande". Inom feministisk teologi och teologi har till exempel Grace M Jantzen, Christ och Daly mer eller mindre explicit arbetat med det filosofiska begreppet "becoming" som utgångspunkt. Se Jantzen, *Becoming Divine* (1998), Christ, *She Who Changes* (2003) och Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]).



begär.<sup>156</sup> 'Det nomadiska subjektet' är Braidottis eget förslag på en frigörande och kritisk feministisk figuration. Vitsen med 'det nomadiska subjektet', liksom med alla feministiska figurationer, är med Braidottis perspektiv att "identify lines of flight, that is to say, a creative alternative space of becoming".<sup>157</sup> Figurationsbegreppet används av ett antal kroppsmaterialistiska forskare men har så som jag använder det framför allt utvecklats av Braidotti.<sup>158</sup> Kort sagt är en figuration en politiskt informerad, och därmed kritisk, tankefigur som frammanar eller ger affirmativa uttryck för en visionär alternativ subjektivitet.<sup>159</sup> Braidotti är emellertid noga med att understryka att detta inte endast är en metaforisk tankefigur och skriver att "[f]igurations are not figurative ways of thinking, but rather materialistic mappings of situated, i.e., embedded and embodied, social positions."<sup>160</sup> Utan denna situering blir figurationen enligt Braidotti inte den "living [cartographic] map" – eller den "transformative account of the self", som hon avser dem att vara.<sup>161</sup> Hallgren visar i sin studie hur lesbisk-feministiska kvinnor omförhandlar begreppet 'kvinna' genom textproduktion, politiska aktioner och ett "identifikatoriskt och begärsrelaterat förhållningssätt till figurationen 'den kvinnoidentifierade kvinnan'".<sup>162</sup>

Min tentativa feministiska figuration 'den gudinneidentifierade feministen' är att betrakta som ett sätt på vilket jag tar tillvara de "visionära" och "revolutionära" subjektspositioner som tar form genom de teoretiskt informerade läsningar jag gör av gudinnefeministisk diskurs. Braidotti betonar figurationer som materiella, kroppsliga och känslomässiga delar av processer av tillblivelse. 'Den gudinneidentifierade feministen' blir i avhandlingen till ett i mitt material lokalt förankrat resultat. Det är även en figuration vilken jag återvänder till i avhandlingens avslutande kapitel för att resonera kring om och hur den kan fungera som visionär och utmanande medskapare av 2000-talets feministiska och miljöpolitiska diskurs i en pågående berättelse om samtiden och framtiden.

Därmed har jag nått slutet av berättelsen om mig själv som forskarsubjekt och min forskningsapparat och det är nu dags att gå vidare till min analys av subjektskonstruktion och idénnehåll i Sjöös och Starhawks gudinneidentifierade feministiska berättelser.

---

<sup>156</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 93-94.

<sup>157</sup> Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 172, Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 4, 22, 26, 55-63 och 162. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 48-50.

<sup>158</sup> Framför allt i Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 4, 10-11 och 22, men även i Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 13, 114 och 173. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 48, Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 35-36 och 205-206, Grahn, "Känn dig själf" (2006) 209-212, Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 92, Lundberg, *Allt annat än allvar* (2008) 43 och Koobak, *Whirling Stories* (2013) 41-42.

<sup>159</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 11.

<sup>160</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 4. Jfr Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 2.

<sup>161</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 10-11. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 49.

<sup>162</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 108.



# Del II

SKILLNADSSKAPANDE, (OM)FÖRHANDLINGAR och  
GRÄNSÖVERSKRIDANDE



### 3. Monica Sjöös och Starhawks berättelser om samhället

Jag visade i inledningskapitlet att genusforskare på senare år samlat diskussionen om feministiska positioner och centrala feministiska problem genom att fokusera på skillnad/er. Chris Weedon visar att ett fokus på skillnad/er varit grunden för att ifrågasätta argument för jämställdhet baserat på en idé om likhet mellan könen, men att ett ”skillnadstänkande” också är förutsättningen för ett intersektionellt och poststrukturalistiskt tänkande.<sup>1</sup> Rosi Braidotti föreslår en modell där flera typer av skillnader samlas och definieras som informerar mitt eget sätt att tänka skillnad/er.<sup>2</sup> Med ledning av detta, och att miljöfrågor för vissa av de diskuterade positionerna kopplades samman med sociala frågor om makt, föreslog jag den inkluderande benämningen ”skillnads- och ekofeministiska positioner” som används i avhandlingen. I inledningen visade jag även på de länkar och överlappningar som finns mellan olika skillnadsfeministiska perspektiv på patriarkatet, könsmaktsanalys, intersektionellt tänkande inom radikalfeminism från 1960-, till 1980-talen och under början av 1990-talet. Jag föreslog benämningarna ”skillnads- och ekofeministiska positioner” och ”radikal ekofeminism” om man vill tala mer specifikt om gudinnefeministiska positioner när de omfattar såväl socialistiska och anarkistiska, som kultur-, lesbisk- och eko-feministiska sätt att formulera vad som är problem i samhället. Kopplat till idéinnehåll behöver jag emellertid kunna skilja mellan olika betoningar som görs i Sjöös och Starhawks samhällsberättelser. Istället för att dela upp radikalfeminister i två grupper har jag valt att tala om två skilda förklaringsmodeller inom en heterogen samling skillnads- och ekofeministiska positioner. Den ena med betoning på socio-ekonomiska och organisatoriska aspekter och en kritik mot hierarkier i samhället och den andra med betoning på kulturella och diskursiva aspekter som språk, psykologi, symboler och världsbild. Den förstnämnda kallar jag för ”övervägande sociologisk” och den andra en ”övervägande språkfilosofisk och psykologisk” förklaringsmodell. Kopplat till skillnader mellan kollektivistiska kontra individualistiska uttryck hos Sjöö och Starhawk påvisar jag även huruvida ”det gemensamma” eller ”det individuella” betonas.<sup>3</sup>

Analysen av subjektskonstruktion och subjekt – objektrelationer varvas i kapitlet med jämförande och mer översiktliga avsnitt där centrala innehållsliga

---

<sup>1</sup> Chris Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 4-10 och 25.

<sup>2</sup> Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]). Jfr Nina Lykke, *Genusforskning* (2009) 93-94.

<sup>3</sup> Chris Beasley arbetar i *Gender and Sexuality* (2005) med begreppsparet ”individualism” och ”kollektivism” för att tala om skillnader inom feministisk kunskapsproduktion. Till kollektivism räknar Beasley förutom marxistisk och socialistisk feminism även radikalfeminism. Se Beasley, *Gender and Sexuality* (2005) 29. Hon gör här en karta över de modernistiska tänkare som senare influerat feministisk teoribildning genom att skilja mellan individualism, kopplat till Hobbes, Locke, Kant, Mill och Wollstonecraft och kollektivism, kopplat till Rousseau, Hegel, Marx, Goldman, Kollontai och Said.

linjer i dessa gudinneidentifierade feministers berättelser sammanfattas. Där relateras Sjöös och Starhawks samhällsberättelser dels till varandra och dels till samhällsanalysen inom 1960- till 1990-talets skillnads- och ekofeministiska positioner. I varje delkapitel gör jag ett antal reflektioner i frågan om vilka narrativa subjekt och subjekt – objektrelationer som skapas i vars och ens berättelse kopplat till kön, sexualitet, klass/ekonomisk position, etnicitet och religion. Inledningens biografiska berättelser tas även de upp i denna analys som grund för reflektioner kring Sjöö och Starhawk som berättande och narrativa subjekt. För att återkoppla till vad som sagts i kapitel 2 om Hemmings och Bals metodansatser studeras här hur subjektskonstruktion och subjekts-relationer skapas berättartekniskt, samt vilka narrativa subjekt som konstrueras i relation till varandra som ”vi” och ”de andra” – som sympatiska subjekt och andra-subjekt. I diskussionen använder jag begreppen skillnadsskapande och generaliserande när det gäller uttryck för en dualistisk, generaliserande och andrafierande subjektskonstruktion – och gränsöverskridande och (om)-förhandlingar när subjekt konstrueras på sätt som gör att gränser mellan dem överskrids och när subjekt utmanas och ges ny betydelse.<sup>4</sup> Jag diskuterar därmed både Sjöös och Starhawks textcentrerade berättartekniska strategier och deras konsekvenser för subjektskonstruktion. De narrativa subjekt och subjektsrelationer jag urskiljer kopplat till närläsningen i kap 3.1 till 3.3, sammanfattas i korta jämförelser genom hela kapitlet, men i relation till Sjöös och Starhawks berättande var för sig, görs en konklusion först i slutet av kapitel 4. Där presenteras även en jämförande sammanfattning av deras berättelsers idéinnehåll.

---

<sup>4</sup> Verta Taylor & Nancy E. Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities" (1992) 110-111 och 118 och Hanna Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 108-109, 397 och 403.

### 3.1 Berättelser om patriarkatet och reproduktionen av asymmetriska maktordningar

Gudinneidentifierade feminister tolkar, liksom många skillnadsfeminister under 1970-talet och framåt, patriarkatet som en implicit ideologi inom såväl filosofi, religion och konst.<sup>5</sup> Patriarkatet artikuleras i dessa fall ofta som den mest primära förtryckande maktstrukturen, en struktur till vilken allt annat förtryck kan härröras.<sup>6</sup> Det är emellertid, som jag visat i inledningskapitlet, endast gudinneidentifierade feminister, ibland inrymda under benämningen lesbiska feminister eller kulturfeminister som ägnar sig åt att artikulera och fundera på om ett eventuellt annat, matrifokalt samhällsskick funnits, hur detta i så fall sett ut och varför det försvunnit.<sup>7</sup> Det är följaktligen också i huvudsak dessa feminister som intresserar sig för att skriva fram någon form av patriarkatets historieberättelse.<sup>8</sup> I sin tolkning av historien och samhället i modern tid sammanfaller deras berättelse dock med andra skillnadsfeministers.<sup>9</sup>

#### *Subjekt och subjektrelationer i berättandet om patriarkatets historia*

Monica Sjöö ägnar en hel del utrymme åt att beskriva hur den historiska utvecklingen kan ha sett ut, från matrifokala, gudinetillbedjande stamfolk, till patriarkala jordbruks- och senare industrisamhällen. Hon beskriver bland annat i artikeln "Sagan om St. Görän och Kvinnan" patriarkatets historiska ursprung som orsakat av så kallade "indoarier"; en folkgrupp från norra Indien och Rysslands stäppland. Dessa skall vid bronsålderns slut enligt både Sjöös och andra gudinnefeministers berättelser ha invaderat de tidigare matrifokala gudinetillbedjande folk vilka enligt Sjöö levde under fredliga förhållanden som samlare och jägare i till exempel södra Europa.<sup>10</sup> I *The Great Cosmic Mother* och i dess förlagor *Den Store Kosmiske Mor*, och *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All*, skriver Sjöö fram berättelsen om patriarkatets ursprung och de matrifokala samhällen som antas ha funnits tidigare mer i sin helhet. Matrifokala samhällen fanns tidigare så som Sjöö artikulerar det till exempel i

<sup>5</sup> Lena Gemzöe, *Feminism* (2002) 47, 79, Alice M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 250.

<sup>6</sup> Alice Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 3-4, Barbara A. Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 2, Gemzöe, *Feminism* (2002) 45, Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 84. Se även t.ex. Robin Morgan, *Going Too Far* (1977) 9 och Adrienne Rich "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" (1986 [1980]).

<sup>7</sup> Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess* (1993) 151, Margot Adler, *Drawing Down the Moon* (1986 [1979]) 189-197.

<sup>8</sup> Melissa Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 140. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-81.

<sup>9</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 81.

<sup>10</sup> Monica Sjöö, "Sagan om St. Görän och kvinnan" (1983) 4. Jfr Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 264.

södra Indien, i Europa och mellanöstern.<sup>11</sup> I hennes patriarkats- och matriarkatsberättelse är det som framkommer nedan, tre berättelsesubjekt som skrivs fram där kvinnor oftare utgör de exempel som tas upp. Jag kallar dessa 'kulturskapande kvinna', 'schamanka/häxa', 'moder' (och 'social fader').<sup>12</sup> Här artikuleras även två berättelsesubjekt som oftare omfattar exempel där män omtalas: 'indoarisk krigare', 'patriarkal fader', och slutligen när det gäller underordnade och exploaterade positioner, två mer könsneutrala subjekt: 'förtrycket och marginaliserad människa' och 'ägodel och handelsvara'.<sup>13</sup>

Även i Starhawks tidiga produktion är matriarkatsteori en del av patriarkatsberättelsen. Starhawk använder istället för att tala om patriarkatet, uttrycket "consciousness of estrangement", vilket jag översätter till begreppet "åtskillnadslogik". Det inbegriper enligt henne principerna: särhållande och dikotomi på sätt som jag återkommer till.<sup>14</sup> Åtskillnadslogiken beskrivs av Starhawk även som en världsbild där världen består av atomiska, icke-levande delar vilka interagerar mekaniskt, och som värderas endast i relation till en yttre standard.<sup>15</sup> Hon hänvisar till matriarkatsteoretisk forskning som en av sina utgångspunkter för att berätta om åtskillnadslogikens uppkomst.<sup>16</sup> I patriarkats- och matriarkatsberättelsen hos Starhawk syns inte samma betoning av kön som

<sup>11</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 16-72, Sjöo & Barabara Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 7-53, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 21-227, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 19 och 32-33 och Sjöo, "Sagan om St. Göran och kvinnan" (1983).

<sup>12</sup> "Schamanka" är som jag nämnt i inledningskapitlet Sjöös benämning av en kvinna som är verksam som schaman.

<sup>13</sup> I nästa del av analysen tillkommer även 'ensam moder'.

<sup>14</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9. Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 5 och 185. Detta är ett begrepp hon skapat själv i syfte att förtydliga vad hon menar att patriarkala strukturer karaktäriseras av. Jfr Jone Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 80 och Asbjørn Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 45. Med en utbildning som psykoanalytiker är det rimligt att Starhawk delvis hämtat begreppet från psykoanalytisk och kanske socialpsykologisk teori. Det har då en koppling till upplevelser av alienation/isolering och "att känna sig skild från sig själv" eller från någon annan. Jfr Petrovic, "Alienation" (2006). Istället för alienation använder jag "åtskillnad" när det också fångar det Starhawk pekar på som effekter av en sådan "logik av alienation". Jag återkommer till detta lite längre fram.

<sup>15</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 7-8. För en liknande beskrivning av en västerländsk mekanisk världsbild jfr t.ex. Merchant, *The Death of Nature* (1989).

<sup>16</sup> I inledningen av den tredje utgåvan av *The Spiral Dance* (1999) uttrycker hon emellertid en mer försiktig inställning till matriarkatsteoretiskt historieskrivande. Hon avvisar dock aldrig matriarkatsforskning som helt ointressant. Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 3. Starhawk uttrycker där att hon i förarbetet inför en film om matriarkatsteoretikern och arkeologen Marija Gimbutas, blivit medveten om de kontroverser som finns inom akademien kring arkeologisk forskning kopplat till matriarkatsteori. Starhawk motiverar i sina tidiga texter hypotesen om matrifokala kulturer med att detta visar på en idé om att "patriarkatet" är en mänsklig innovation och inte ett imperativ av naturen. Se Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 32. När det gäller Starhawks berättelse om hur samhällen karaktäriserade av åtskillnadslogik har uppkommit historiskt, har som nämnts Salomonsen och Dyrendal kommenterat framför allt hennes tidiga textproduktion. Båda deras studier gäller således framför allt hur patriarkatets uppkomst skrivits fram till och med 1990-talet. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 73-79 och Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 38-48. Salomonsen framhåller att Starhawks matriarkatshistoria brister i att det med hänvisning till de källor som finns att tillgå, egentligen inte går att avgöra om den beskriver verkliga sociala förändringar. Även den moraliserande, normativa tolkningen Starhawk gör av historien i dessa texter är enligt Salomonsen problematisk. Se Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 88-89.

hos Sjöo varför jag talar om de narrativa subjekt som framför allt konstrueras där som 'hel och naturrelaterad människa', 'patriarkal härskare', 'förtryckt och marginaliserad människa' och 'ägodel och handelsvara'.

Berättelsesubjektet 'kulturskapande kvinna' artikuleras i Sjöos matriarkatsberättelse genom talet om kvinnan som kulturutvecklare, konstnär, innovatör, moder och barnaföderska. 'Kvinna' framställs här generellt som kreativ och en förändrande kraft på alla samhällsnivåer, och inom såväl traditionellt kvinno- som mansdominerade områden.<sup>17</sup> Sjöo tar visserligen även upp några få exempel på mannen som kulturskapare. När "pre-patriarkala män" beskrivs är det emellertid inte främst som självständiga agerande subjekt, utan oftare som medhjälpare till kvinnor och som jämlika eller i vissa fall underordnade kvinnor.<sup>18</sup> Sjöo och Mor skriver till exempel att: "There was an era, before the patriarchal revolution took effect, when women and men cooperated in equality, producing and creating and worshipping together."<sup>19</sup> I *The Great Cosmic Mother* och dess förlagor, som *Den Store Kosmiske Mor*, kritiserar Sjöo och Mor tidigare androcentrisk och eurocentrisk historieskrivning genom att påvisa vad kvinnor mer generellt kan antas ha bidragit med. Där artikuleras 'kulturskapande kvinna' genomgående:

Det var kvinner som utvekla alle de tidlige produksjonsformene der elden var redskapet. Kvinner bygde de første korn- og mat lagret il å oppbevare forråd, noen gravd ned i bakken eller satt på stolper der marka var myrete, og hun temmet katta for å verne kornkamrene mot rotter. /.../ Kvinner forvandla planter og urter til medisiner – endel preparater kvennene fant fram til brukes den dag for sine bedøvende egenskaper. Kvinner oppfant og produserte beholdere og kar av materialer som tre, bark, fibre, lær.<sup>20</sup>

Kunskaper kopplat till brukandet av naturen knyts här också framför allt till kvinnor, vilka beskrivs som de som skapade ett jordbruk baserat på växelbruk i balans med omgivande ekosystem.<sup>21</sup> Sjöo framhåller också att denna första civilisation utvecklades i Afrika. 'Kvinnor' i Afrika artikuleras tillsammans med 'urbefolkningar' runt om i världen som ursprungliga skapare av mänsklig

<sup>17</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 13-17, 26 och 32-81, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 10-12 och 22-53 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 13-43, 66 och 88-227.

<sup>18</sup> Mannen beskrivs som med lika eller mindre inflytande än kvinnor i Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 11-12, 19 och 239, i Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 74 och i Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 52.

<sup>19</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 218.

<sup>20</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 15. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 7, 33-36, 38 och 142-147, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 10-12 och Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 13-17.

<sup>21</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 35-37, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 21 och 23 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 164 och 210-211.



kultur.<sup>22</sup> Sjöo tar i sin matrifokala historieskrivning både upp kvinnans betydelse för barnens socialisering, och som ledare för sociala grupper.<sup>23</sup>

Det narrativa subjektet '*schamanka/häxa*' innefattar i Sjöos matriarkatsberättelse artikuleringer av kvinnor med viktig social och religiös funktion på alla samhällsnivåer. Ofta framställs de som i maktposition, men också som gränsöverskridande på olika sätt, som "magiker" och "läkekvinor". Att vara en religiös ledare, som "häxa", "prästinna" och "schamanka", framställs i *The Great Cosmic Mother* på ett nästan självklart sätt som kvinnopositioner i matrifokala samhällen. Att detta blev en position för just kvinnor, förklaras av Sjöo med att kvinnans kroppsliga erfarenheter och hennes relation med naturen vördades i dessa samhällen.<sup>24</sup> I *Den Store Kosmiske Mor* skriver Sjöo:

Kvinnelige sjamaner utførte de dødes seremonier som knytta sammen den kollektive drømmetilstanden der nåtid, fortid, psykiske og fysiske realiteter flykter sammen, og brukte droger som middel til å skjelve den underliggene 'verkeligheten'.<sup>25</sup>

Kopplingen mellan att vara häxa, ledare och att som kvinna ha tillgång till inneboende krafter görs till exempel när Sjöo och Mor skriver: "The original witch was undoubtedly black, bisexual and warrior, a wise and strong woman, also the leader of the tribe."<sup>26</sup> Kvinnors tillgång till en av patriarkatet opåverkad sexualitet framställs som avgörande för att de skall kunna vara kulturskapare. Bisexualitet är precis som i citatet ovan ofta den typ av sexuell identitet som beskrivs som ett uttryck för "ursprunglig" eller av 'patriarkatet' opåverkad sexualitet i Sjöos texter.<sup>27</sup> Även homosexualitet och särskilt lesbisk identitet beskrivs av Sjöo som något naturligt och vanligt i pre-patriarkala samhällen.<sup>28</sup> '*Schamanka/häxa*' exemplifieras vidare när det gäller "kvinnor som ledare" genom att Sjöo lyfter fram resultat från feministisk arkeologisk forskning från Kreta kopplade till "kvinnor som religiösa ledare".<sup>29</sup> Resultaten från feministisk

<sup>22</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 21-23, 27 och 117.

<sup>23</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 11, 18-19, 51, 68-69 och 221. Här ges flera antropologiska exempel på matrifokala grupper, historiska och ännu existerande. Se även Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8-10, 21-23, 36-37 och 47-48.

<sup>24</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 173, 187 och 207.

<sup>25</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 32-33.

<sup>26</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 210.

<sup>27</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 66-67, 121, 177, 196-199 och 210. Jfr Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25-26 och 52, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 9, 16-17, 30 och 38 och Sjöo, *The Norse Goddess*. (2000) 26 och 38-39. Sjöo framställer 'bisexualitet' som generellt positivt laddat och som ursprunglig sexuell identitet även hos män.

<sup>28</sup> Se t.ex. Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 67 och 259, Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25-26 och 67 och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 16 och 44.

<sup>29</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 19 och 21-227, Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 14-87 och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 7-53.

matriarkatsorienterad arkeologisk forskning används dock av Sjöo och Mor helt utan att dess giltighet problematiseras.<sup>30</sup> Även coven bestående av enbart kvinnor som rituellt firar och tillber 'gudinnan', så kallad "diansk häxkult", tas av Sjöo som exempel på kvinnocentrerade sammanhang där kvinnan som prästinna antas ha haft en ledande roll.<sup>31</sup> "Manliga schamaner" tas i något fall upp för att visa på att även män hade centrala sociala positioner i matrifokala samhällen. I Sjöos diskurs är det dock främst när hon vill visa på gränsöverskridande uttryck för maskulinitet och sexualitet som just dessa exempel ges betydelse. Jag återkommer till detta i min analys av subjektsskonstruktion i Sjöos berättelser om framtiden. Den visa kvinnan tillika barnmorskan beskrivs slutligen i Sjöos historieskrivning också hon som gränsöverskridare och '*schamanka/häxa*' i den bemärkelsen att hon hade kunskaper om såväl det som sker i "ordinära" som i "icke-ordinära" delar av verkligheten.<sup>32</sup>

Berättelsesubjektet '*moder*' beskrivs vidare i delar av Sjöos samhällsanalys som en social institution, där vårdande och omsorgspraktik är viktiga funktioner.<sup>33</sup> I sin historieskrivning knyter dock Sjöo dessa omsorgspraktiker till i första hand kvinnor och endast i någon mån till män.<sup>34</sup> Undantaget är när omsorgs- och vårdpraktiker kopplas till den "pre-patriarkala" positionen Sjöo talar om som "social fader", vilken framställs som viktigare än positionen "biologisk fader".

In maternal cultures the 'father' is a social rather than a biological role. Among the pre-Aryan Toda people in India, for example, where polyandry is practiced, a woman will choose one among her many husbands to be a 'social father' for her child. In many cultures the man acting as 'social father' is the woman's brother. In maternal cultures the man acting as 'father' must win the children's affection rather than expecting it as his

<sup>30</sup> Förutom Kreta nämns platser som Avebury, Haiti och Çatal Hüyük Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 88-90, 135 och 165.

<sup>31</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 116, Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 59 och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 43-46.

<sup>32</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 58, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 42-44, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 203-204.

Begreppen "ordinär" och "ickeordinär" är nyschamansk terminologi där man beskriver verkligheten som en helhet, men som indelad i flera delar. Den schamanska "kartan" beskrivs ofta som vertikal och i huvudsak innefattande tre delvärldar: övervärld, mellanvärld och undervärld. Se Pia Skoglund, *Schamanskt arbete* (2008) 11. Begreppen används här för att tydliggöra hur Sjöo beskriver sin egen världsbild.

<sup>33</sup> Angående moderskap som social institution, se t.ex. Sjöo & Keith Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3-4, från texten "Woman-Power!" i *Enough* nr 1 (1969), Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left*. (1979) 4-5, ur "Female & Male Life-principles", *Enough* nr 2 (1970) och Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, från texten "Unsupported Mothers" (1975)

<sup>34</sup> Exempel på när kvinnor beskrivs som mödrar finns i någon mån i alla de publikationer av Sjöo som jag studerat.

right. He must protect and cherish them, receiving them into his arms when they are born, but they are not 'his' in the sense that he is seen to have had a share in their procreation. Children are believed to be placed in the mother's womb by the spirit of one of her deceased kinswomen, or by some other supernatural means. /.../ The man is much more prepared to let his 'mothering' instincts develop truly, as there is no question for property right, ambition, economic responsibility or status involved in his relation to women and children.<sup>35</sup>

Reflektionen kring den pre-patriarkala positionen '*social fader*' är ett av de tillfällen i Sjöös texter där även mannen konstrueras som kulturskapande och "modrande". Barnafödande beskrivs som en kulturellt sett mycket viktig praktik, där den födande kvinnan generellt hävdas kunna röra sig mellan den vardagliga, eller ordinära verkligheten, och metafysiska eller icke-ordinära delar av verkligheten. När Sjöö beskriver den upplevelse som inspirerade henne till målningen *God Giving Birth*, inkluderar hon sig själv i det narrativa subjektet '*moder*':

Att jag kunde eller vågade göra den målningen då, 1968, före den nya kvinnorörelsen, berodde inte bara på att jag hade haft den överväldigande och livsändrande födelseupplevelsen, utan också för att jag under många år upplevde, på ett sätt som bara kan kallas mystiskt, att urtida kvinnor /.../ ifrån gudinnakulturerna kommunicerade med/genom mig i drömmar och visioner. Det var som att jag var ett medium, att jag drömde framtiden, en egalitär framtid utan klasser, förtryck och manshierarkier – för dem. Som att Moder Jord själv talade genom mig.<sup>36</sup>

"Födande" ges därmed i Sjöös matriarkatsberättelse status som både en praktik där barn föds och som metafor för kreativitet och skapande. "Sexualitet" beskrivs också, särskilt när den kopplas till kvinnan, som en positiv kraft och källa till kreativitet och kontakt med särskilda förmågor.<sup>37</sup>

Det viktigaste av de narrativa subjekt jag uppfattar i Starhawks matriarkatsberättelse är som nämnts istället för '*kulturskapande kvinna*', '*hel och naturrelaterad människa*'. I anslutning till att hon gör en tolkning av bland annat den babyloniska skapelsemyten, diskuterar Starhawk att matrifokala samhällen

<sup>35</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 9. (Enkla citattecken i originaltexten.) Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 25-26.

<sup>36</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande*. (2003) 10-12. Se även Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xix, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 24, "Through Space and Time the Ancient Sisterhoods Spoke to Me" <http://www.monicasjoo.com> [Hämtad 2009-04-28] och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 12. I dessa beskrivningar av hur hon föder sonen Toivo och hur detta sedan inspirerat till tavlan *God giving birth* (1968) konstruerar Sjöö sig själv som skapande kvinna i den utökade betydelse hon lägger i begreppet födande som skapande.

<sup>37</sup> Se t.ex. Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 53-54 och 366, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20 och Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 13.

styrts av en annan världsbild. Hon gör en matrifokal tolkning av gravfynd vid Çatal Hüyük och skriver att: "We can call it matriarchal, but the term might mislead us if we read it as the reverse image of patriarchy. For woman had power at a time when power-over had not yet been institutionalized."<sup>38</sup> Här talar Starhawk om vad som kan förstås som ett pre-patriarkalt kulturellt mönster, eller en annan "logik", som utkonkurrerats. I talet om en pre-patriarkal världsbild använder Starhawk begreppet "consciousness of immanence".<sup>39</sup> Rakt översatt skulle det kunna bli "immanensbaserat medvetande" alternativt "en logik baserat på immanens". Jag har dock, sett till Starhawks gudinneidentifierade feministiska berättelse som helhet, valt att använda begreppet "relationalitetslogik". Denna logik beskrivs både i hennes matriarkatsberättelse som ett vanligt förhållningssätt i en pre-patriarkal tid och som något Starhawk ser uttryck för hos 'urbefolkningar' idag.<sup>40</sup> Begreppet "relationalitetslogik" uttrycker tydligare att hon konstruerar subjektet '*hel och naturrelaterad människa*' (både kvinnor och män) i "matriarkala samhällen", som att de har en obruten, personlig relation till 'naturen'.<sup>41</sup> Genom en sådan naturrelation erhåller individen, så som Starhawk framställer det, möjlighet att uppleva naturen som besjälad och kroppen och vardagslivet som viktiga och heliga.<sup>42</sup> Människor som "känner sina förmågor" och kan leva tillsammans med andra utan att dominera, kontrollera och exploatera dem eller att låta sig utsättas för detsamma är ytterligare exempel på vad som karaktäriserar "hela människor" i Starhawks texter.<sup>43</sup> Det är främst 'urbefolkningar' som artikuleras som att de har en relation till 'naturen' och därmed som exempel på "hela" människor. Till exempel i det område Starhawk själv bor men, även på andra håll i världen:

Indigenous cultures have always seen themselves as part of nature. Mabel McKay, Cache Creek Pomo healer, elder and basketmaker, used to say, 'When people don't use the plants, they get scarce. You must eat them so they will come up again. All plants are like that. If they're not gathered from or talked to and cared about, they'll all die.'<sup>44</sup>

Samtidigt som Starhawk i vissa fall generaliserar subjektet 'urbefolkning', problematiserar hon också idén om urbefolkningar som en enhetlig kategori

<sup>38</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 36-38.

<sup>39</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9 och 34-35 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 15-17.

<sup>40</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9 och 32 och Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 223.

<sup>41</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34, Starhawk, *Webs of Power* (2002) 164-166 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 5 och 223.

<sup>42</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 262.

<sup>43</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 19 och 216-217.

<sup>44</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 9-10.

vilken ”alltid lever i samklang med naturen” genom att peka på att det också finns grupper som utrotat arter och förstört sin närmiljö.<sup>45</sup>

I sin historieberättelse skriver Starhawk slutligen även en hel del om att en ”oförstörd relation” till den egna kroppen och sexualiteten kan ses som ett uttryck för att personen i fråga är ”hel”.<sup>46</sup> I en tolkning av den sumeriska myten om det gudomliga äktenskapet som finns i en av hennes tidiga böcker, artikuleras *’hel och naturrelaterad människa’* på ett könsuppdelat sätt. Där framställs sexualiteten hos ”hela kvinnor” och ”hela män”, så som den såg ut när den var ”oförstörd” av en åtskillnadslogik. I Starhawks beskrivning av mytens huvudkaraktärer Inanna och Dumuzi säger hon till exempel att: “Her [Inannas] sexuality is celebrated for its power to give pleasure and renew all the life on earth, not for reproduction. Male sexuality [Dumuzis] is also identified as a fructifying force, a force that awakens new life.”<sup>47</sup> En ”hel kvinna” framställs därmed i Starhawks tolkning av just denna myt som kraftfull och autonom, medan en ”hel man” framställs som livgivande och relationsinriktad. Detta liknar på ett intressant sätt hur ‘gudar’ och ‘gudinnor’ artikuleras i de texter där Starhawk beskriver utförandet av traditionella riter inom wicca. Jag återkommer till det i diskussionen om ‘gudinnan’ i kapitel 4.

Jag övergår så till de narrativa subjekt som konstrueras i anslutning till Sjöös och Starhawks berättelser om hur patriarkatet, eller åtskillnads- och maktöversamhället uppstod historiskt. I Sjöös patriarkatsberättelse koncentreras patriarkatets uppkomst och bredare spridning till särskilt några platser: Indien, Mellanöstern och Europa. Den tändande gnistan var enligt Sjöös berättelse en invasion omkring 4000 år f. Kr. av ovan nämnda krigiska indoariska folk:

The Aryan Indo-European peoples were tall, big-boned and light-skinned. They had developed a superior war technology; using iron weapons and horse-drawn chariots /---/ these nomads swept down in huge hordes. In several migrations over millennia – into Greece, Europe, India – they looted, killed and enslaved the smaller, darker, agricultural Goddess-peoples, who lived in their bloody pathway.<sup>48</sup>

Berättelsesubjekten *’indoarisk krigare’* och *’förtryckt och marginaliserad människa’*, konstrueras liksom i detta exempel återkommande i Sjöös patriarkatsberättelse. Sjöö och Mor framställer, som jag tidigare visat, en viss grupp av män som

---

<sup>45</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 10. “Some indigenous cultures have also hunted animals to extinction and turned fertile land to desert. I don’t want to romanticize other cultures, but I do think it is important to learn from them.”

<sup>46</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 138. Jfr Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 204 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 233.

<sup>47</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 44-47.

<sup>48</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58. Jfr Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother*. (1999 [1992]) 92, 97 och 264.

våldsamma samhällsförstörare och som en av de viktigaste historiska orsakerna till patriarkatets uppkomst.<sup>49</sup> Männen (för här är det alltid män som utpekade) i de folkgrupper som enligt Sjöös berättelse invaderade Europa, beskrivs som aggressiva, krigiska, dominanta, storväxta, ljushyade och blonda.<sup>50</sup> De framställs i flera fall också som heterosexuella.<sup>51</sup> Subjektet 'arier' framställs visserligen i mer neutrala termer i *Den Store Kosmiske Mor*, men där är det istället 'hebréer' som artikuleras som ett krigiskt och aggressivt folk.<sup>52</sup> Sjöo framställer 'indoarier' som att de redan från början var krigiska härskarfolk organiserade som patriarkala hierarkier.<sup>53</sup> Varför eller hur de utvecklade ett patriarkalt och krigiskt levnadssätt och tänkande beskrivs inte uttryckligen. Hon beskriver det emellertid som att deras "faders- och solgudsreligion" bidragit till att de organiserat sitt samhälle hierarkiskt.<sup>54</sup> För att citera Sjöo: "The Arians introduced kingship and patriarchal structures based on hierarchies of gender and race and always "God" was on their side/---/."<sup>55</sup> De förhållanden som Sjöo tillskriver dagens patriarkat finner hon alltså i stora delar ursprunget till i det invaderande folkets faders- och solgudsreligion. Konstruktionen av '*indoarisk krigare*' är således starkt generaliserande och bygger i det Sjöo publicerar från 1980-talet och framåt på den representation av "indoarier" som finns i Marija Gimbutas forskning.<sup>56</sup>

I blockcitaten ovan syntes, som jag påpekade, också exempel på hur Sjöo i sin patriarkatsberättelse framställer det narrativa subjekt jag kallar '*förtrycket och marginaliserad människa*', det vill säga ett subjekt vilket artikuleras som

<sup>49</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 258 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 92, 97 och 264.

<sup>50</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58. Dessa egenskaper tillskrivs dessa så kallade indoarier ibland alla på en gång och ibland några av dem. Se Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 51 och 57-58, Sjöo, "Sagan om St. Göran och kvinnan" (1983) 4, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 253, 257-258 och 261, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 19, 92, 97, 140 och 263-264 samt Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 7. Sjöo beskriver på ett liknande sätt män i en folkgrupp som antas ha invaderat Norden i boken *The Norse Goddess* (2000) 21.

<sup>51</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 192-194, 291 och 383, Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 19 och 20-21.

<sup>52</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 83, 85 och 90.

<sup>53</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 264.

<sup>54</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 230-275. Jfr Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 143. Sjöös berättelse antyder att de kan ha bestått av en eller flera grupper av män som tidigare brutit sig loss eller uteslutits från olika patriarkala folkgrupper, på grund av oförmåga att leva enligt gruppens ickehierarkiska, fredliga traditioner. Hon beskriver dessa indoarier: "The Indo-Europeans worshipped a fiery godfather who dwelled on volcanoes and high mountains and produced storms, lightning and thunder." Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 140.

<sup>55</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 264.

<sup>56</sup> Diskussionen om patriarkatsteoretisk forskning har redan omnämnts i avhandlingens inledning. Den starkaste kritiken jag stött på under senare år tas upp i Stefan Arvidsson. *Ariska idoler* (2000) 317-318 där han framställer Gimbutas som ansvarig för att ha fört vidare den indoariska myten från 1950-talet. Hans kritik baseras på att all forskning med denna inriktning oavsett avsikt ligger i linje med högerextrema nynazistiska företrädares intressen, vilket jag anser är allt för generaliserande.

förtryckt och diskriminerat mot i kraft av sitt kön, sin hudfärg, etniska härkomst eller religion. Detta berättelsesubjekt kommer jag tillbaka till i analysen av Sjöös berättelse om maktordningars upprätthållande. Här länkas *'förtryckt och marginaliserad människa'* främst till etnicitet och religion när hon beskriver hur de ”små”, ”mörkhyade” och ”gudinetillbedjande” pre-patriarkala mäniskorna plundrades, dödades och förslavades av ”indoariska krigare”.<sup>57</sup> Intressant nog så ägnar inte Sjöo lika mycket av sin historieberättelse åt att diskutera till exempel kvinnoförtryck kopplat till detta berättelsesubjekt. Desto mer plats ges, som jag visat ovan, åt de ”pre-patriarkala” narrativa subjekten *'kulturskapande kvinna'*, *'schamanka/häxa'* och *'moder'* vilka hon själv kan identifiera sig med som *'gudinneidentifierad feminist'*. Sjöo använder emellertid förutom invasionstesen också tesen om det fortsatta spridandet av patriarkatet som samhällsordning där resonemanget inbegriper socioekonomiska aspekter och ideologiska förändringar inom samhällen eller kulturer.<sup>58</sup> Att invasionen skedde med våld, krigsföring och på bekostnad av gudinnereliositeten och ett egalitärt levnadssätt är emellertid ändå centralt i Sjöös historieberättelse.

Det är i viss mån möjligt att utläsa *'indoarisk krigare'* som narrativt subjekt även i Starhawks historieberättelse. Jag menar emellertid att detta, precis som jag poängterat med parentesen omkring (*'indoarisk krigare'*) tidigare, är ett subjekt som Starhawk överger utan att det ger något större avtryck i hennes historieberättelse som helhet. Istället artikuleras i Starhawks berättelse på ett tydligare sätt det narrativa subjektet *'patriarkal härskare'*, ett subjekt som omfattar i huvudsak representationer av män, men ibland även av kvinnor, som del av maktstrukturer. Strukturer av förtryck och dominans som får effekt såväl socialt som ideologiskt och som integrerade aspekter av individers psyken. Det går att urskilja flera parallella patriarkatsberättelser i Starhawks texter. Jone Salomonsen och Asbjørn Dyrendal pekar på huvudsakligen två: Invasionsberättelsen, där huvudorsaken förläggs till att indoariska folkgrupper invaderar tidigare matrifokala kulturområden, samt degenerationsberättelsen det vill säga att samhället faller sönder inom sig själv.<sup>59</sup> I den version som jag tolkar som den aktuella, tonar Starhawk ner tesen om en indoarisk invasion till förmån

---

<sup>57</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 258 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 92, 97 och 264.

<sup>58</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 139.

<sup>59</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 75 och Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 38-44. I och med boken *Truth or Dare* som alltså kom i första utgåva 1987, förändras berättelsen. Salomonsen kopplar denna förändring till kritik Starhawk tagit till sig som riktades mot hennes tidigare allt för svart-vita sätt att framställa historien. Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 36-40 och 52-56. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 76.

för en mer nyanserad teori.<sup>60</sup> Redan i *Truth or Dare* resonerar dock Starhawk om varför krig som social praktik och ”åtskillnad- och makt-över” blev allt vanligare som samhällsmodell över tid. Hon ser en förklaring i att detta visade sig vara det system som var mest effektivt i frågan om att öka och behålla makten i en viss kultur.<sup>61</sup> Med hennes egna ord: “The story of the transition to patriarchy is the history of the maximization of power. It came about through choices made by both men and women to preserve what they saw as their best interests.”<sup>62</sup> Hon lägger därmed inte ansvaret för ”åtskillnads- och makt-översamhällets” uppkomst på män som grupp, utan beskriver det som ett resultat av både mäns och kvinnors val, baserade på dessas uppfattning om allas bästa.

I både Sjöös och Starhawks berättelser om hur små autonoma jordbrukssamhällen omvandlas till feodala samhällssystem och därmed förlorade sin självständighet artikulerar de narrativa subjekten *förtrycket och marginaliserad människa* och *ägodel och handelsvara*. Berättelsesubjektet *förtrycket och marginaliserad människa* innefattar i Starhawks berättelse om samhället kvinnor och män som på olika sätt drabbas av sociala orättvisor och diskriminering när makt-över och åtskillnadslogik dominerar i ett samhälle. Det är ett subjekt som konstrueras i relation till *patriarkal härskare*. I Starhawks historieskrivning finns också exempel på när kvinnor framställs som ”förtryckta exploaterade människor” och som särskilt utsatta för sexualiserat våld när krig institutionaliserades.<sup>63</sup> Starhawk beskriver i huvudsak övergången till åtskillnadslogiken som en lång och komplex process, men förlägger det avgörande skeendet vid tiden för bronsåldern. I citatet nedan uppehåller hon sig just vid denna tänkta övergång under bronsåldern, en övergång från matrifokala och naturrelaterade kulturer till patriarkala och krigiska kulturer:

Estrangement is the culmination of a long historical process. Its roots lie in the Bronze-Age shift from matrifocal, earth centered cultures whose religions centered on the Goddess and Gods embodied in nature, to patriarchal urban cultures of conquest, whose Gods inspired and supported war.<sup>64</sup>

Såväl Sjöö som Starhawk lägger även stor vikt vid hur religiös praktik och världsbild påverkat historietvecklingen. Jag återkommer därför till detta i analysen av narrativa subjekt i deras berättelser om religioners betydelse men

<sup>60</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 37-40. Hon skriver till exempel på s. 39: “Warfare gradually became more and more common. Wars may have been fought first to repel nomadic invaders.”

<sup>61</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 52-53.

<sup>62</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 39-40.

<sup>63</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 203.

<sup>64</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 5, Jfr s. 185.



berör här ändå ämnet i den mån det är av betydelse för patriarkatsberättelsen. I Starhawks patriarkatsberättelse är det i huvudsak ”patriarkala” religioner såsom kristendomen och dess representationer av ’gud’ som ”fader och härskare”, och det historiskt sett stora sociala inflytandet hos kristna ledare, som Starhawk utpekar som orsaker till den samhällsliga implementeringen av en åtskillnadslogik och relationer baserade på dominans, kontroll och hierarkisering.<sup>65</sup> Sjöo föreslår liksom Starhawk, att det är möjligt att se övergången från matrifokala till patriarkala samhällen bland annat i revideringar som gjorts av gamla grekiska och babyloniska myter över lång tid.<sup>66</sup> I *Den Store Kosmiske Mor* beskriver Sjöo hur det går att tolka dessa myter på sätt som antyder hur ”solgudsdyrkande krigiska grupper”, och särskilt dess ”manliga prästerskap”, tvingade sin världsbild på ”det babyloniska folket”. Här syns exempel på konstruktionen av såväl det narrativa subjekt i Sjöos berättelse jag kallar ’*patriarkal fader*’ och på ’*förtrycket och marginaliserad människa*’:

Solkultusen, dyrkingar av Sol-Guden og et mannlige presterskap blei vanligvis etableret ved dekret fra en militant diktator, slik som i Babylon. Kultusen til Ra- den egyptiske solguden - blei innført av et privilegert mannlige presterskap av dered egne politiske grunner. /---/ og etter å ha blitt genfødt blei Osiris tilmed identifisert med Sola sjølv.<sup>67</sup>

’*Patriarkal fader*’ som berättelsessubjekt konstrueras i Sjöos tal om mannen som religiös och social härskare, och i maktposition inom olika delar av samhället, såväl i staten som i ”patriarkala religioner” och i hemmet. ”Fadern” beskrivs här i vissa fall som medvetet utnyttjande sin position, och i vissa fall som omedveten del av en patriarkal maktstruktur. I Starhawks berättelse artikuleras eller konstrueras, som jag visat ovan, snarare berättelsessubjektet ’*patriarkal härskare*’, men i just patriarkatsberättelsen betonas den patriarkale faderns makt. Hon diskuterar till exempel att mäns kontroll över kvinnors sexualitet var ett samhällsmönster som uppstod vid den tid när ägande och arv historiskt sett förlades till fadern, från att det tidigare varit något som utgick från modern.<sup>68</sup> ’*Patriarkal fader*’ framställs för att återgå till Sjöos historieberättelse, inom

<sup>65</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 7, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9, 38 och 65-66. Även män utpekas i rollen som nyreligiösa gurus och buddhistiska ledare. Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 180 och 216-221.

<sup>66</sup> Sjöo hänvisar till exempel till Robert Graves, som har gjort liknande tolkningar av grekiska myter. Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 10. Starhawk ägnar sig en hel del åt att studera förkristna myter, och menar att tecken på patriarkatets framväxande kan skönjas i den världsbild som kan läsas fram utifrån dessa. Se text Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 39-40.

<sup>67</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 83.

<sup>68</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 56.

patriarkala religioner som att dess ideal och förhållningssätt sedermera kommit att influera patriarkala samhällen:

This is why the Father's way – in all patriarchal world religions – is absolute. So pure, it is separable from us and from the world, and perceptible only through largely verbal abstractions that attempt to describe His emanations or manifested attributes. He is "perfect," "good," "disembodied Spirit" (the Logos). He is seen as purely "purely spiritual generation," totally freed from matter (because the priest must insist he is "free" from the Great Mother), and having nothing to do with material processes.<sup>69</sup>

Präster och "patriarkala religioners ledare" framställs som de som implementerat hierarkier och patriarkal symbolik i det som kom att bli patriarkala samhällen. Ett exempel syns i citatet ovan.<sup>70</sup> "Den indoariska faders- och solgudsreligionen" utgjorde sedan med Sjöös sätt att beskriva det, incitament till så väl grekisk filosofi som till tidig judendom och kristendom. Att män började identifiera sig med en manlig fadersgud och överskatta sin egen betydelse som fäder bidrog enligt Sjöös berättelse till skiftet från ett kvinno- till ett manssamhälle.<sup>71</sup> Jag återkommer till subjektsskonstruktionen i anslutning till "berättelser om religionens roll" i kapitel 3.2.

Utanför religionens område och i en mer metaforisk betydelse, kan man i relation till Sjöös historieberättelse också lyfta in Sjöös beskrivningar av hur "den västerländska idéhistoriens, vetenskapens och konstens fäder", konstituerat patriarkatet genom historien.<sup>72</sup> Även dessa filosofer, vetenskapsmän och konstnärer blir därmed till exempel i Sjöös konstruktion av 'patriarkal fader'. Sjöö tolkar grekisk filosofi som att denna till en början varit en matrifokal gudinnediskurs, vilken sedan utkonkurrerades av patriarkala omtolkningar. Gällande till exempel ormsymbolens betydelse skriver Sjöö att: "Zeus was introduced into Greek mythology by nomadic pastoral Aryan invaders from the North. He was first seen, among Greeks, as Serpent-God, a consort,

---

<sup>69</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 231. Jfr Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande*. (2003) 14, där Sjöö beskriver kopplingen mellan "fadersguden" och "prästerskapet" i liknande termer.

<sup>70</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 83. Jfr Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 51, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 298-314, och 366-371 och Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 7.

<sup>71</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 62 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 278. Sjöö framhåller att kvinnor tidigare, i matrifokala samhällen, setts som de enda som var avgörande för barns tillkomst, men att det ersattes av en androcentrisk föreställning som i och med patriarkatet överordnades. En föreställning om att mannens säd, liksom fröet i jorden, var ensam livsgenererande faktor och att kvinnans roll i reproduktionen, liksom jordens, var att som ett kärl endast hysa detta nya växande liv tills det klarade sig på egen hand.

<sup>72</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 309 och 323-325, Sjöö och *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20-22.

manifestation of the Goddess' power."<sup>73</sup> Transformationen från egalitära matrifokala samhällen till hierarkiska patriarkala, skedde enligt Sjöös berättelse slutgiltigt vid bildandet av staten Rom, där kungen och solguden sågs som ideal och där en abstrakt rättsuppfattning gällde som grund för samhällsstyret:

So, there (in the Roman Empire) arose the City-States, organized around a professional male priesthood and specialist workers living of an often artificially-forced agricultural surplus. The central *ideal* of the City-State was an identification of the Divine King with the Sun-God. This new male God-Ruler was seen as the dispenser of divine justice, order and measurement - all the ancient functions of Maat and the Moon-Goddess. /... / It brought about the final destruction of the matriarchy and instituted the patriarchal rule of abstract 'law and order'.<sup>74</sup>

Resultatet blev enligt Sjöös berättelse en stat där allt förstods som det "manliga" sinnets dominans över "kvinnlig" materia.<sup>75</sup>

Hos Starhawk utpekas utvecklingen av jordbruket som en viktig förändrande faktor.<sup>76</sup> Hon argumenterar att jordbruket gav människor olika mycket (beroende på vilken mark man hade tillgång till) och att marken senare hamnade i tempelprästerskapets ägo. Här är det emellertid inte kvinnor utan jordbrukare som omtalas på ett sätt som bidrar till konstruktionen av berättelsesubjektet '*ägodel och handelsvara*':

The clans were strongholds of the egalitarian, matrifocal order. As control of the land passed into the hands of the temple priesthood, so did the surplus wealth of agricultural production, and with it, power. /---/ [a]round 3500 B.C.E./---/ the farmers had lost their autonomous as they were forced to cultivate the private lands of the elite.<sup>77</sup>

Starhawk beskriver därmed en omfördelning av makt över tillgångar som en viktig del i förändringen från matrifokala till patriarkala kulturer.<sup>78</sup> Sjöö diskuterar även hon detta. Framför allt tar hon upp det förhållande att män inom 'matrifokala samhällen', i och med övergången till jordbruk, slapp jaga och fick tid och kraft över till annat, vilket beskrivs som ytterligare en

---

<sup>73</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 51.

<sup>74</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 64. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 282.

<sup>75</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 64.

<sup>76</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 36-37.

<sup>77</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 38. "The great divide in human history came with the development of agriculture. In the Middle East and Anatolia (now Turkey), the cultivation of crops, the breeding of animals are over ten thousand years old."

<sup>78</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 56.

möjliggörande faktor för utvecklingen av patriarkala samhällen.<sup>79</sup> ”Pre-patriarkala män” beskrivs i denna del av Sjöös patriarkatsberättelse vidare som i behov av sysselsättning, som ersättning för den anspänning som jakten inneburit i deras liv. Att kvinnor genom sitt arbete och sin omsorg gjorde det möjligt för män att leva ett bekvämare liv, framhålls som orsaken till en överskottsenergi hos män.<sup>80</sup> Överskottet av tid och energi användes sedan enligt Sjöös berättelse delvis till att utveckla metoder för att effektivisera jordbruket. Hon framhåller dessutom att mäns exploatering av kvinnoenergi i patriarkala samhällen senare i historien utnyttjats av ”patriarkala män” för att skapa karriärmöjligheter och till att behålla sin maktposition gentemot kvinnor.<sup>81</sup> Här syns hur Sjöös historieberättelse konstruerar berättelsesubjektet ’ägodel och handelsvara’ som en kvinnligt könad position.<sup>82</sup>

’Patriarkatet’ är som jag visat i avhandlingens inledning det subjekt som diskuterats mer utförligt i tidigare forskning. Termen patriarkat används genom hela Sjöös litterära produktion.<sup>83</sup> Hugo B Urban och Melissa Raphael har båda bedömt gudinnefeministiska texter som att de i allmänhet beskriver patriarkatet som alltför stabilt och enhetligt.<sup>84</sup> ’Patriarkatet’ framställs i vissa fall som enhetligt i Sjöös texter. Det beskrivs emellertid även som ett onaturligt system, (i bemärkelsen socialt och kulturellt konstruerat), vilket måste upprätthållas med våld.<sup>85</sup> Det finns vidare genomgående en användning av pluralistiska uttryck som ”patriarkala samhällen”, ”new age-patriarkatet” och ”patriarkala män” i Sjöös texter.<sup>86</sup> I framför allt *Return of the Dark/Light Mother* använder hon dessutom variationer av uttrycket ”patriarkala män”.<sup>87</sup> Detta betraktar jag som uttryck för att Sjöo åtminstone delvis framställer ’patriarkatet’ som ett

---

<sup>79</sup> Se Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 81-82. Jfr liknande passage i Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) samt Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981).

<sup>80</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 238.

<sup>81</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 64, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 238-239 och 282-283.

<sup>82</sup> Varför män kom att använda sina extra resurser på ett sätt som just missgynnade kvinnor framgår dock inte av Sjöös diskussion.

<sup>83</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8, 56 och 70, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 411, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 22 och 187 och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande*. (2003) 7.

<sup>84</sup> Urban, *Magia Sexualis* (2006) 186 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 124 och 160.

<sup>85</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56.

<sup>86</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20, 96 och 141. ”Patriarchal societies”: Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 42, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 14, 20, 86 och 110. ”Patriarchal religion”: Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 306 och 351. ”New Age Patriarchy”: Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20 och 110. ”Patriarchal power-institutions” Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 347.

<sup>87</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 143. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 384. ”Patriarkala New Age-män” och ”heterosexuella patriarkala män”: Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20-21.

kontextuellt fenomen, varierande i tid och rum. De logiker som bär upp patriarkala strukturer framställs emellertid, som jag kommer tillbaka till nedan, som lika i Sjöös texter oavsett kontext. Hon beskriver dem som särhållande, hierarki, dikotomi, mansdominans och androcentrism.<sup>88</sup> I en diskussion om androcentrism, eller mannen som norm, pekar Sjöö och Mor till exempel i *The Great Cosmic Mother* på att antagandet om hanen (och med det ”det manliga”) som enda skapande kraft både andligt och biologiskt, var en viktig föreställning i en patriarkal världsbild ända fram till upptäckten av äggcellen 1827.<sup>89</sup> Såväl ”indoariska stambefolkningar” som ”katolska kyrkan” och ”new age” framställs av Sjöö som sammanhang där dessa principer varit och är konstituerande.<sup>90</sup> De enda sammanhang där radikalt andra principer beskrivs som styrande är i historiska (och samtida) ”matrifokala kulturer”.<sup>91</sup> Sjöös patriarkatsteori har i detta en tendens att konstruera ’patriarkatet’ och ’matriarkatet’ som två relativt enhetliga men framför allt dualistiskt relaterade subjekt.<sup>92</sup> Användningen av matriarkatsteori medför emellertid samtidigt att Sjöö inte konstruerar patriarkatet som den enda hittills möjliga universella formen för samhällsorganisation och mellanmänniska relationer.

Även i de texter Starhawk skrivit fram till 1990-talets slut finns, som jag visat här ovan, stycken där begreppet patriarkat används. I vissa fall artikuleras detta på ett sätt som ger intryck av ’patriarkatet’ som ett enhetligt subjekt. Ett av de tydligaste exemplen finns i *The Spiral Dance*, där hon i textavsnitt från den första utgåvan skriver:

Patriarchy literally means “rule of the fathers,” but in a patriarchy, very few men are allowed to enact the role of the “father” outside the limited family sphere. The structure of hierarchical institutions is pyramidal: One man at the top controls many below.<sup>93</sup>

Starhawks begreppsanvändning när det gäller just patriarkatet berör emellertid många tid- och platsanknutna patriarkala sammanhang. Hon talar till exempel om ”patriarkala kulturer”, ”patriarkala samhällen” och i något fall även om den

<sup>88</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 16, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 86 och 187 och Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 32.

<sup>89</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 62. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 278.

<sup>90</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 51 och 69 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 264.

<sup>91</sup> Se t. ex. Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 1-12 och 14 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 11-19, 81, 210-211 och 221.

<sup>92</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000), Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 76 och 83 och Hugu B. Urban, *Magia Sexualis* (2006) 189. Jfr Carolyn Merchant, *Radical ecology* (1992) 193-194.

<sup>93</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 112. (Jfr s.113.) Se även Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 39-40, 54, 66-67 och 203.

”patriarkala familjen”.<sup>94</sup> Det är som jag ser det därmed inte i första hand ett fast och enhetligt patriarkatssubjekt som skrivs fram av Starhawk. De tidigare texter som innehåller patriarkatsteori ger emellertid, som Salomonsen och andra påvisat, uttryck för könsdualistiska beskrivningar, där kvinnocentrerade samhällen och kvinnlighet görs till ”naturligt” och patriarkatet och manlighet till ”onaturligt”, samtidigt som dessa tillstånd konstrueras som permanenta.<sup>95</sup>

### ***Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om förtryckande strukturer***

I Sjöös och Starhawks samhällsberättelser utgör, som jag visat, *’patriarkal fader/härskare’* ett centralt narrativt subjekt som inkluderar såväl beskrivningar av vissa män som av strukturer i talet om hur patriarkatet eller ”åtskillnads- och makt-översamhället” uppstod. Med hänsyn till bådars starka emfas på betydelsen av åtskiljande och hierarkiska strukturer som skapande av förtryck och exploatering, uppfattar jag även artikulationen av patriarkatet respektive åtskillnads- och makt-översamhället, som del av konstruktionen av berättelse-subjektet *’patriarkal fader/härskare’*. I Sjöös och Starhawks berättelser om upprätthållandet av asymmetriska maktordningar konstrueras utöver *’patriarkal fader/härskare’* även det ”ekonomiska” narrativa subjektet *’global affärsman’* som ”den skyldige”. Som ”de drabbade” konstrueras istället de narrativa subjekten *’förtryckt och marginaliserad människa’*, *’ägodel och handelsvara’* och *’skadad individ’*.

Sjöös berättelse beskriver likt Starhawk och andra religiösa feminister, upprätthållandet av patriarkatet som beroende av logiker av särhållande, hierarki, dualistisk symbolik (dikotomisering), kontroll, mansdominans, samt mannen som norm (androcentrism). Den dikotomisering av verkligheten som patriarkatet/makt- över och åtskillnadssamhället enligt Sjöös och Starhawks berättelser skapar, delar inte bara världen i olika kategorier, utan särskilt i motsatta kategorier som hålls isär både i ett samhälles språk- och symbolsystem och i dess organisation. Dikotomiseringen framställs, som jag visat tidigare, till stor del som ett resultat av att människan inte ser sig som en del av naturen. Reproduktionen av patriarkatet sker enligt Sjöös samhälls-berättelse inom alla dimensioner av samhället. Mellan dessa dimensioner sker en växelverkan där

---

<sup>94</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10 (“patriarchal cultures”), Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 52 (“societies that adopted patriarchy”) och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 66 (“the patriarchal family”). Indirekt konstruerar hon, som jag nämnt ovan, även subjektet ”patriarkala religioner”.

<sup>95</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 76, Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 65 och Hugu B. Urban, *Magia Sexualis* (2006) 189. Salomonsen skriver: ”Dualism” as used by Starhawk implies an essential contradiction between A and B; they are not included as poles that are complementary to each other or to a third dimension.” Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 83.

dualistiska tankestrukturer av särhållande konstituerar patriarkatet som hierarkisk samhällsform, och vice versa:

Patriarchy divides life into higher and lower categories of 'spirit' and 'nature' - and typically in its symbolism, its superior 'spirit' is male, while the inferior 'nature' is female. This false dualistic symbolism arises out of a patriarchal order of male domination. With the aid of this phallic psychology men can then go about raping nature, manipulating and exploiting 'her' with technological-mechanical inventions. In patriarchy man copies the Sky-Father, of his own creation, and feels 'free' to exploit nature without any sense that it belongs to a common eco-life system with himself.<sup>96</sup>

Detta är som påvisats bara ett av de exempel där Sjöo konstruerar 'patriarkatet' som ett övergripande narrativt subjekt. En världsbild där gud representeras med bilden av en enväldshärskare bidrar enligt Sjöo till att män ser sig som det överlägsna könet, överlägset både kvinnan och naturen. Patriarkatet karaktäriseras således enligt Sjöo av att vissa män dominerar och marginaliserar andra män, liksom framför allt, av mäns generella dominans över kvinnor och naturen. Förutom att Sjöo här beskriver hur en religiös världsbild bidrar till att upprätthålla patriarkatet på ett kulturellt plan, framställs medias och konstvärldens androcentriska och stereotypa representationer av manligt och kvinnligt som del i denna process.<sup>97</sup>

Könsmaktsanalysen i Starhawks samhällsberättelse är som jag påvisat ovan mindre utvecklad än hennes idéer om särhållande, hierarkisering, dominans och kontroll som centrala för ett upprätthållande av asymmetriska maktordningar mer generellt. I *Reclaimings* förenande principer, i tredje utgåvan av *The Spiral Dance*, inkluderar dock Starhawk sig själv i konstruktionen av det "vi" som här beskrivs som ett "feministiskt vi". Här syns också hur hon betonar ett strukturellt förtryck och, som jag återkommer till i kapitel 4, att hon vill verka för ökad mångfald:

We work for all forms of justice; environmental, social, political, racial, gender, and economic. Our feminism includes a radical analysis of power, seeing all systems of oppression as interrelated, rooted in structures of dominance and control. We welcome all genders, all races, all ages and sexual orientations,

---

<sup>96</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8. Jfr Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3-4, ur "Female and Male Life Principles?", *Enough* Nr 2, (1970) och Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 26, ur "In defence of feminism" *Peace News* (1978).

<sup>97</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 353 och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 37.

and all those differences of life situation, background and ability that increase our diversity.<sup>98</sup>

I en ekofeministisk och anarkistisk analys av samtidens problem inbegriper Starhawk utöver militarism och centralisering av politisk makt, även; mäns dominans över kvinnor och över andra män, rasism, kolonialism och ekonomisk exploatering, diskriminering av homosexuella, förföljelse av vissa religiösa grupper samt människors dominans över och exploatering av naturen.<sup>99</sup> Hon skriver att “[r]acism, sexism, heterosexism, and all of prejudice and oppression are, in reality, interlocking and intertwined. They reinforce and feed upon each other, and to end any of them we have to address them all.”<sup>100</sup> Sett till Starhawks betoning av strukturerande logiker inkluderas såväl män som kvinnor som delaktiga i upprätthållandet av de maktordningar som dominerar i dagens samhälle. I hennes beskrivning av de problem hon urskiljer som historiskt kopplade till åtskillnadslogik, dominans, kontroll och hierarkisering, är det emellertid ’mannen’ som oftast framställs som ansvarig. Även om Starhawk lägger betoningen på en maktanalys i mer generell mening, problematiserar och diskuterar även hon upprätthållandet av en asymmetrisk könsmaktsordning där män överordnas kvinnor och kvinnor nedvärderas och förtrycks. Sexism och kvinnoförtryck beskrivs som en av flera former av förtryck inom samhällen styrda av en ”makt-över- och åtskillnadslogik”. Starhawk tar emellertid genomgående även upp diskriminering som sker män emellan. Som när hon skriver:

I would say that the patriarchal *system* is rooted in domination, that under it we all become dominators and dominated, with men ruling women, but also men of other races and classes, and that that the system must be transformed in order to change the power dynamics between women and men (and for that matter, between women and women, men and men).<sup>101</sup>

Som jag visat tidigare skriver Starhawk att kontroll över ”kvinnans sexualitet” blev viktig under patriarkatet när ägande och arv förlades till fadern.<sup>102</sup> Starhawk tar i *Truth or Dare* även upp kontroll och exploatering av människors

<sup>98</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 13.

<sup>99</sup> Starhawk beskriver anarkism som en komplex samling teorier och praktiker, men där ett avvisande av politisk maktcentrering varit en central underström: ”Anarchism is indeed a much more complex body of theory and practice, but (the) anti-power politic largely based on rejection, has been a strong under-current in anarchist thought”. Starhawk, *Webs of Power* (2002) 184. I hennes produktion som helhet diskuteras även problem som sexualiserat våld, lönediskriminering och diskriminering på grund av hudfärg Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 4-5. Jfr Starhawk, *Webs of Power* (2002) 170-171. Här tar Starhawk även upp utseende och ålder utöver de tidigare nämnda, men behandlar sedan inte dessa kategorier mer än så.

<sup>100</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 186. Jfr s. 218.

<sup>101</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 261. Kommentarer i andra utgåvan (1989).

<sup>102</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 56.



sexualitet som bland de viktigaste sätten erhålla och behålla makt.<sup>103</sup> I detta knyter hon tillsynes an till en radikalfeministisk diskurs. Denna analys fördjupas dock inte. Kopplat till det narrativa subjektet *'patriarkal härskare'* skulle här således även fadern i den heterosexuella kärnfamiljen kunna räknas in. Just faderns del i maktordningars upprätthållande, är emellertid något som Starhawk säger väldigt lite om.<sup>104</sup>

Det västerländska åtskillnadssamhället karaktäriseras och upprätthålls vidare så som Starhawk beskriver det, av återberättandet av ett antal "stora berättelser".<sup>105</sup> Hon påtalar till exempel att historieskrivningen i sig kan förstås som upprätthållande av rådande maktordningar.<sup>106</sup> Utbildningssystemet beskrivs tillsammans med media som två av vår tids viktigaste upprätthållare av tolkningsmönster för människors medvetande.<sup>107</sup> Vad gäller innehållet i de stora berättelserna i västerländsk kultur, lyfter dessa berättelser enligt Starhawk fram strävan efter framgång och utveckling som huvudsakliga värden. Dessa historieskrivningar framställer patriarkala samhällen som den nödvändiga och positiva utvecklingen från matrifokala samhällen.<sup>108</sup> I Starhawks tal om de "stora berättelser" som upprätthåller asymmetriska maktordningar betonas att dessa berättelser genererar samhällsordningar och materialitet.<sup>109</sup> Hon skriver att: "The shapes of the stories, not the characters, the setting, or detailed - shape our expectations and our actions."<sup>110</sup> Starhawk beskriver emellertid samtidigt dessa mönster som möjliga att förändra i de fall de visar sig vara begränsande. Det vill säga: "A pattern may serve us or restrict us, further our growth and development or truncate it. But if a pattern is not moving us forward, we can change it."<sup>111</sup> På så vis konstrueras till exempel 'makt-över- och

<sup>103</sup> Angående kontroll av andras sexualitet se Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 25 och

<sup>104</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 122-123. Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 39-40, 54, 66-67 och 203. Hon beskriver visserligen att patriarkatet som att det rakt översatt betyder fadersvälde, men pekar samtidigt på att den stora massan av män också som fäder, mestadels enbart har haft makt inom den egna familjen.

<sup>105</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 19-23. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002).

<sup>106</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 32-33. Jfr t.ex. Clare Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) som problematiserar genusteoretisk och feministisk historieskrivning.

<sup>107</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 26. Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 8.

<sup>108</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 32-33.

<sup>109</sup> Som jag nämnde i analysen av Starhawks historieberättelse beskriver hon centrala kulturella symbolers utformning och "stora berättelsers" strukturer som att de samverkar med hur samhällen byggs rent konkret. Det vill säga, det kommer till uttryck så konkret som i skapandet av institutioner, vägnät och byggnader. Fysisk samhällsplanering beskrivs i sin tur som delvis avgörande för möjligheten att bygga goda sociala relationer på en viss plats. Starhawk beskriver i sin samhällsanalys dagens vägnäts ruttmönster som anpassade efter militära behov. De är funktionella när det gäller att ge de styrande i ett samhälle så hög grad av kontroll över medborgarna som möjligt, och för att transportera (krigs)material, men istället minimeras förutsättningarna för mänsklig interaktion. Olika former eller mönster kan alltså med Starhawks ord på ett mycket påtagligt sätt antingen bidra till eller begränsa utveckling och växande hos såväl människor som samhällen.

Starhawk, *The Earth Path* (2004) 221.

<sup>110</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 19.

<sup>111</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 207.

åtskillnadssamhället' inte som statiskt i Starhawks diskurs, utan som bestående av maktordningar möjliga att påverka genom människors handlande.

Sjöö använder inte uttrycket stora berättelser men beskriver tillsammans med Mor självbilden hos "vita västerländska patriarkala härskare" som baserad på en liknande utvecklingsoptimistisk historie-uppfattning:

The contemporary Western world, ruled by an essentially white patriarchal elite, sees itself as the peak of human development; in its linear view, all past cultures were by nature 'inferior' – simply because they came earlier in time – and existed mainly, not on their own right or in their own terms, but as mere steps on a grand stairway leading up to the 'supreme' white Western maledom.<sup>112</sup>

Det narrativa subjektet '*patriarkal fader*' konstrueras både i Sjöös patriarkatsberättelse och i berättelsen om hur maktordningar upprätthålls i dagens samhälle. Mäns våld mot kvinnor och ett kulturellt psykiskt förtryck av kvinnor, framhålls också som central social praktik i upprätthållandet av ett patriarkalt samhälle.<sup>113</sup> I de autobiografiska delarna av Sjöös berättelse tas hennes far upp som exempel på en förtryckande man. Fadern som var konstnär, beskrivs av Sjöö som "sexistisk" (och exploaterande) gentemot unga kvinnliga modeller.<sup>114</sup> Det berättelsesubjekt jag kallar '*förtryckt och marginaliserad människa*' innefattar när det gäller diskussioner om förtryckta kvinnor i ett patriarkalt samhälle, både Sjöös beskrivningar av kvinnan som förtrycks i kraft av sitt kön och kvinnor som förtrycks för att de inte inordnar sig (och sitt barn) under en man i ett heterosexuellt äktenskap. Det sistnämnda kan när det gäller ensamstående mödrar ses som så pass centralt i Sjöös berättande att jag uppfattar det som ett eget narrativt subjekt: '*ensam moder*'. Detta exemplifieras i både Sjöös tal om ensamstående mödrar generellt, och när hon beskriver sitt eget liv:

I myself had recently been living off [Sic!] the Social (in) Security having been living on my own for a few years with a small child, and had spent long and humiliating hours in the S.S. offices. I was never even told what I was really entitled to.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 23.

<sup>113</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56 och 69. Jfr liknande passager i Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]). Se även Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 7 där bland annat häxjakten under senmedeltiden och upplysningstiden utpekas som del av patriarkatet.

<sup>114</sup> Sjöö, "För en revolutionär feministisk konst" (1973) 23-24 och Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 19.

<sup>115</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur "Unsupported mothers & the C.U's – my experience i *All Work and No Pay* (1975). Jfr Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003).

Här handlar det om kvinnor som inte tydligt tillhör någon man och som i de fall de ändå har barn, bär ett tydligt tecken på att de är sexuellt aktiva utanför ett äktenskap. Sjöö och Mor skriver om de normer som åtminstone under lång tid i historien omgivit kvinnan i ett patriarkalt samhälle att: "If a woman enjoyed sex, she was corrupt. Further, she might seek it outside the patriarchal household; the man's property might pass to a child not his own."<sup>116</sup> Det är inom patriarkatet endast möjligt att vara legitim 'moder' inom ett patriarkalt äktenskap.<sup>117</sup> Ensamstående mödrar (liksom lesbiska och andra marginaliserade kvinnopositioner inom patriarkala samhällen), straffas enligt Sjöö för sin sexualitet eller för att inte underordna sig en man. Hon skriver: "Women who cannot, or refuse to accept the taboo have been punished (and still are) – lesbians, unmarried mothers, 'witches' etc – and right now rapes are increasing as we women struggle for freedom."<sup>118</sup> Detta är således ett narrativt subjekt som tydligt konstrueras i relation till '*patriarkal fader*' i Sjöös samhällsberättelse. Sjöö kopplar även i likhet med många andra feminister samman "patriarkala faders" oförmåga att acceptera kvinnors fria sexualitet och därmed ensamstående mödrar, med att män i "patriarkala samhällen" endast förmår hantera kvinnor utifrån tankemodellen "horan – madonnan".<sup>119</sup>

I talet om upprätthållandet av asymmetriska maktordningar på ett socialt plan understryker Sjöö den negativa betydelsen av utnyttjandet av kvinnors obetalda arbete i hemmet, det heterosexuella äktenskapet och kärnfamiljen som institution. I denna socialistiska och radikalfeministiska analys konstrueras, kopplat till kvinnor, berättelsesubjekten '*ägodel och handelsvara*', '*förtrycket och marginaliserad människa*' och '*ensam moder*'. Det "kapitalistiska ekonomiska systemet" och kvinnors position i den "heterosexuella kärnfamiljen" skapar enligt Sjöös analys ett samhälleligt förhållande där kvinnor ständigt är beroende av män:

this has all to do with the economic structure of capitalist society where women's function is to do unpaid labor in the home because our sexual being is shaped by the incestuous relationship in the mother/father/children family. Within this patriarchal 'nuclear' family the mother - woman is always at a disadvantage because she is economically dependent on her husband; she feeds, makes love to, [and] produces children by her 'employer'.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 290.

<sup>117</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 42 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 196.

<sup>118</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 42. (Punkt efter "etc" saknas i originaltexten.) Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 196 och 261.

<sup>119</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 192.

<sup>120</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur "Unsupported Mothers & the C.U's - My Experience" (1975).

Sjöo diskuterar alltså liksom till exempel Kate Millett förutom arbetslivets villkor och hur samhället organiseras i stort, särskilt reproduktionsvillkoren och äktenskapet som institution i förståelsen av vad som upprätthåller patriarkatet.<sup>121</sup> I sin analys av hur kvinnoförtryck sett ut historiskt konstrueras också 'ägodel och handelsvara' med koppling till kvinnor, när Sjöö liksom många andra lyfter det mönster av patriarkalt ägande som urskiljs som genomgående i patriarkala samhällen: Hur kvinnan först ägs av sin fader, och sedan av sin äkta man, för vilken hon betraktas snarare som en handelsvara än som älskad hustru, och slutligen som den äldste sonens ägodel.<sup>122</sup> Senare i historien, när kvinnor deltog i det offentliga livet, uppmärksammar Sjöö framför allt arbetarkvinnors och arbetslösa kvinnors situation som kapitalistens och den äkta mannens "ägodel".<sup>123</sup> Ett ytterligare tema när det gäller 'ägodel och handelsvara' som upptar en stor del av Sjöös samhällsanalys gäller slutligen kvinnors reproduktionsförmåga som "ägd" av mannen. Sjöö tar upp otaliga exempel på hur det ofödda barnet behandlats som mannens ägodel.<sup>124</sup> Inte minst i kritiken av västerländska mödravårdsprogram riktade till kvinnor i tredje världen: "Because patriarchy began by taking possession of the female body as property and as stupid machinery, the way back begins with women reclaiming full sexual and reproductive autonomy /---/".<sup>125</sup>

Det är alltså inte bara kvinnan som behandlas som 'ägodel och handelsvara' inom patriarkala samhällen enligt Sjöös analys. Sonen/barnet som faderns rättmätiga ägodel är en aspekt av detta som jag redan varit inne på ovan. Hos Sjöö är detta en analys vilken berör exploateringen av såväl kvinnor som män som arbetare inom "det kapitalistiska systemet" med utgångspunkt i en marxistisk modell.<sup>126</sup> Hon för här en diskussion om marginaliserade män som kapitalistens och imperialistens ägodel:

<sup>121</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 130 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 9. Hon hänvisar i sina fotnoter till båda dessa feminister.

<sup>122</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 241-242 och 359. Jfr Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56-57.

<sup>123</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5 ur "Unsupported Mothers" (1975), Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3-4 ur "Woman-Power!", *Enough* nr 1 (1969) och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 240 och 359-364.

<sup>124</sup> Se kritik av att barnet behandlas som mannens ägodel i t.ex. Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3-4, ur "Woman-power!", *Enough* nr 1 (1969), Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56-57, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 241-242 och 359-382 samt Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 188-191.

<sup>125</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 385.

<sup>126</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 26 ur "In defence of feminism", *Peace News* (1978) och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 364.

It is the classic imperialist maneuver, to dominate a people by turning a sufficient number of indigenous males into army guards policing and terrorizing their own people, in particular the indigenous women, thus diverting sexual energy from revolution into repression.<sup>127</sup>

Ett sista exempel på där Sjöo artikulerar män som exploaterade ”handelsvaror” kan påpekas när hon diskuterar att vissa kategorier av män utnyttjas som resurser inom slavarbete.<sup>128</sup> Till detta återkommer jag emellertid i analysen av subjektskonstruktion i Sjöos och Starhawks ekofeministiska berättelser.

I relation till det Starhawk skriver i sina tidiga texter och som jag varit inne på i föregående avsnitt gällande mäns självpåtagna rätt att äga kvinnors kroppar och sexualitet genom historien, konstrueras dock även gifta män och fäder som *‘global affärsmän’*. Som del av detta förklarar Starhawk också att: ”With patriarchy came also inheritance through the father, making control of women’s sexuality as inherently dangerous and destructive. To institute control over sexuality, patriarchy had to destroy the old order /.../.”<sup>129</sup> Hon citerar på samma sida i *Truth or Dare* Gerda Lerner, som skriver att den patriarkala familjens fader hade makten att besluta över sin hustru och sina barn, om de skulle leva eller dö och till vem han ville gifta bort sin dotter. Berättelsesubjektet *‘ägodel och handelsvara’* innefattar i Starhawks texter såväl kvinnor, som män (och naturen) som enbart behandlade utifrån ett instrumentellt värde och som exploaterade och utbytbara inom ett globalt marknadsekonomiskt system. Människor framställs här som att de har mycket lite utrymme till självbestämmande och som fråntagna sin integritet. Sett till Starhawks historieberättelse beskrivs och problematiseras även mannens ”rätt” att äga och ha möjlighet att bruka kvinnor som handelsvara. Här framställer även Starhawk till exempel hur kvinnor och erotik, idag gjorts till handelsvaror när det går att köpa och sälja som objekt inom pornografi och prostitution.<sup>130</sup> Jag återkommer till detta i kapitel 3.3.

Hos Starhawk konstrueras det narrativa subjektet *‘patriarkal härskare’* även i relation till berättelsen om individens ”disciplinering” i ett åtskillnadssamhälle. Hierarkisering beskrivs, som jag varit inne på tidigare, som en väsentlig aspekt av strukturer av åtskillnadslogik och makt-över.<sup>131</sup> ”Makt-över” kopplas i Starhawks maktanalys till hierarkiskt ordnande av samhället, och till härskande genom dominans, men också till härskande med hjälp av

<sup>127</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 364.

<sup>128</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 24-25.

<sup>129</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 56.

<sup>130</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9.

<sup>131</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 66-67 och Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 116 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 170-171.

kontroll.<sup>132</sup> Hon fokuserar sin analys framför allt på två typer av kontroll. Den ena är en typ av diskursiv kontroll, vilken kan liknas vid den som till exempel Michel Foucault och andra diskursteoretiker talar om kopplat till hur människor ”disciplinerar varandra” enligt vissa normer i ett visst sammanhang.<sup>133</sup> Lydnad skapas i Starhawks maktberättelse genom en diskursiv disciplinering vilken förutom att den omfattar fysiskt våld och faktisk diskriminering, bygger på att den skapar en rädsla för våld, utanförskap och förnedring.<sup>134</sup> Människor reagerar, enligt Starhawks maktberättelse, generellt på denna disciplinering på fyra olika sätt; genom att foga sig, revoltera, dra sig undan eller manipulera.<sup>135</sup> ”Makt-över” framställs av Starhawk som en diskursiv ordning människor föds in i, vilken påverkar och formar vårt inre och som sedan fortsätter att påverka människor hela livet:

We are so accustomed to power-over, so steeped in its language and its implicit threats, that we often become aware of its functioning only when we see its extreme manifestations. For we have been shaped in its institutions, so that the insides of our minds resemble the battlefield and the jail.<sup>136</sup>

Här konstruerar Starhawk genom att använda pronomenet ”vi” även sig själv som del i berättelsesubjektet *förtrycket och marginaliserad människa*.

Den andra typen av kontroll är en form av inre självkontroll. Förutom att Foucault pratar om självdisciplinering på ett ingående sätt diskuteras inom bland annat feministisk och postkolonial teori att ”den dominerade gruppen” integrerar ”den dominerande gruppens” bild av dem. Detta beteende beskrivs som en viktig aspekt av hur samhällets underordnade grupper omedvetet deltar i upprätthållandet av samhällets makthierarkier.<sup>137</sup> Starhawk för ett liknande resonemang angående hur makt-över-ordningen internaliseras av människor och får dem att så att säga kontrollera och disciplinera sig själva. I Starhawks diskussion om detta konstrueras det narrativa subjektet *patriarkal härskare*, men framför allt i talet om en ”inre psykisk struktur” kallad ”självhataren”. Hon beskriver detta som en gestalt som får fäste i människors psyke. Att förtrycka

<sup>132</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9.

<sup>133</sup> Michel Foucault, *Diskursens Ordning* (1993 [1971]). Jfr Ulrika Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008). Starhawk förklarar hur åtskillnadslogiken och makt-över principerna fungerar sett som ett system av disciplinering med hjälp av just Foucault. Se Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 73-74.

<sup>134</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 73-74.

<sup>135</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 77-89.

<sup>136</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9. Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9.

<sup>137</sup> Förtryckarens negativa bild av de underordnade blir till gruppens egen självbild. Ett exempel är när det som kulturellt uppfattats som ”kvinnlighet”, konstrueras utifrån en androcentrisk eller etnocentrisk föreställning om vad detta är och när denna bild sedan internaliseras av kvinnor själva. Jfr Gemzöe, *Feminism* (2002) 47 och 79 och Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 250. För radikalfeministisk analys där detta problematiseras, se Andrea Dworkin, *Letters from a war zone* (1989) och Kate Millett, *Sexual politics* (1970). För en postkolonial analys se t.ex. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders* (2003).

och diskriminera dem som människor uppfattar som ”olika” dem själva, artikuleras i detta resonemang som, en omedveten reaktion vilken integrerats hos människor från sin omgivning redan i barndomen.<sup>138</sup> Starhawk förklarar: “The sexism, racism, homophobia, classism, etc. of the society we grow up in become embedded in our personalities. They lead us to respond to people who are different from us in ways that are often unconscious.”<sup>139</sup> Den internaliserade ”självhataren” påverkar alltså individer så att de omedvetet agerar på sätt som upprätthåller rådande asymmetriska maktordningar. I sin berättelse om ”självhataren” skriver Starhawk också att: ”Power over seems invincible, but ultimately it resists upon the compliance of those it controls. No system of power can afford to use force to enforce its every decree. Instead, the fear of that force causes us to repress and police ourselves.”<sup>140</sup> Här konstrueras subjektet ’människan’, trots att berättelsen innehåller ett starkt fokus på diskursivitet och strukturell dominans, som förmögen att bryta mönstret. I konstruktionen av *’patriarkal härskare’* kopplat till berättelsen om ”självhataren”, blir det tydligt att upprätthållandet av asymmetriska maktordningar enligt Starhawks berättelse, där hon också inkluderar sig själv, kan knytas till både kvinnor och män. Enligt Starhawks berättelse sker förtryck och exploatering, vare sig den utförs av män eller kvinnor, ofta omedvetet och utan egentlig avsikt.<sup>141</sup>

Sjöös samhällsberättelse berör också individers psykologiska och kognitiva hantering av asymmetriska maktordningar. Här konstrueras *’patriarkal fader’* i en diskussion om ”psykiska strukturer” som del av upprätthållandet av en asymmetrisk maktordning länkat framför allt till en diskussion om män. Sjöö beskriver nämligen främst män som att de internaliserat en patriarkal självbild och att de därför upprätthåller patriarkala strukturer. I likhet med Sigmund Freud och Carl Gustav Jung resonerar Sjöö här kring individens psykologiska och kognitiva utveckling.<sup>142</sup> Bortträngning av modern som del av pojkers individuationsprocess, bidrar i Sjöös tolkning av Freuds psykoanalytiska teori till exempel till att män internaliserar ett mönster som leder till dominans av kvinnor i vuxen ålder.<sup>143</sup> Sjöö uttrycker med anknytning till psykoanalytiska teorier en tanke om att män generellt drivs av en avundsjuka mot kvinnors reproduktiva förmågor, vilket kommer till uttryck i kulturen.<sup>144</sup> Trots att Sjöö i

<sup>138</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 117.

<sup>139</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 189.

<sup>140</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7.

<sup>141</sup> Ett uttryck för tanken att kvinnor och män omedvetet varit ansvariga för att ha skapat ett förtryckande samhälle finns i Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 39-40. Hon uttrycker sig på ett liknande sätt om människors omedvetna sexism, rasism, homofobi och klassism i Starhawk, *Webs of Power* (2002) 209.

<sup>142</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 4, 7, 193 och 262.

<sup>143</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 262.

<sup>144</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 41.

viss mån själv använder sig av en psykoanalytisk förklaringsmodell, kritiserar hon också Freud för att hans teori konstruerar en androcentrisk föreställning om relationerna pojke – mor och man – kvinna.<sup>145</sup> Trots Sjöös betoning av problemet med mäns dominans av kvinnor och tendens att lägga ansvaret för patriarkatet på män som grupp, går det här även att finna ett resonemang om kvinnors del i upprätthållandet av patriarkatet i hennes texter. Hon nämner till exempel internaliseringen av språket, och inkluderar här kvinnor i det 'vi' som är klivna i sig själva på grund av patriarkatets dualistiska språk och föreställningsvärld.<sup>146</sup>

I Starhawks (och i viss mån även i Sjöös) samhällsberättelse beskrivs kvinnor och män (och naturen) i ett åtskillnads- och makt-översamhälle som på olika sätt skadade och i behov av att helas. Dessa individer beskrivs som skadade av det de utsatts för av '*patriarkala härskare*' – både i fysisk och i psykisk bemärkelse. I *Kvinnligt konstnärligt skapande är mänskligt skapande* skriver Sjöö att: "Vi lever nu med rasism och kvinnofientlighet som är inbäddad i själva språket och i alla våra föreställningar, alla religiösa och filosofiska begrepp, också i konsten naturligtvis. Vi är klivna i oss själva."<sup>147</sup> I talet om detta "vi" där Sjöö inkluderar sig själv, konstrueras snarare berättelsesubjektet '*skadad individ*' än '*patriarkal fader*'. I Starhawks berättelse konstrueras det narrativa subjektet '*patriarkal härskare*' i relation till talet om den psykologiska struktur hon kallar "självhataren".<sup>148</sup> I *Webs of Power* framhåller Starhawk hur individers självkänsla och känsla av egenvärde skadas av en integrerad åtskillnadslogik:

That essential mind/body split is still the basis of all systems of domination, which function by splitting us off from a confidence in our own inherent worth and by making integral parts of ourselves - our emotions, our sexuality, our desires - bad and wrong.<sup>149</sup>

Här inkluderar även Starhawk genom sitt "oss" sig själv i berättelsesubjektet '*skadad individ*'. "Skadan", som i hennes berättelse knyts särskilt till gruppen män, beskrivs som en försämrad förmåga att avgöra och handla efter vad som moraliskt sett bör anses rätt och fel. Detta framställs som en förklaring till varför män statistiskt sett är de som deltar i krig och är de som begår

---

<sup>145</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 13. Jfr Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 10 och 42. Hon påvisar även att psykoanalytisk teori, som Jungs, fokuserar allt för ensidigt på tolkningar av gudinnemyter som representationer av arketyper kopplade till individens individuationsprocess. Sjöö argumenterar utifrån ett könsmaktsperspektiv att detta är att förneka att gudinnemyter har ett samhällspolitiskt intressant innehåll.

<sup>146</sup> Foucault är en av dem som Sjöö och Mor explicit hänvisar till i sin analys av hur upprätthållandet av samhällseliga maktordningar sker. Se Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 292-297, 319 och 325. På sidan 417 skriver de om Foucault att han "showed us so clearly and precisely how politics is everything that happens to the body."

<sup>147</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 14.

<sup>148</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9.

<sup>149</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 186.



våldtäkt.<sup>150</sup> Starhawk resonerar här även om fenomenet att vissa män underordnar sig andra med att de integrerar en skadad, negativ självbild baserad på ”åtskillnad och makt-över”, samt att de ”behöver bekräftelse” utifrån för att uppleva ett eget värde.<sup>151</sup> Kvinnors ”skador” orsakade av denna åtskillnadslogik framställs, utöver de som kopplats till alla människor ovan, även som ”integrering och normalisering av underkastelse”. Därmed utvecklar kvinnor enligt denna teori allt för lätt en tendens att skuldbelägga sig själv och att anpassa sig i en kringkuren social position.<sup>152</sup> I Starhawks maktberättelse beskrivs således människan i ett ’åtskillnads- och makt-översamhälle’ samtidigt som både offer och förövare.

I sina övergripande beskrivningar av patriarkatets historia konstruerar Sjöo och Starhawk några berättelsebärande subjekt som också ställs emot varandra. Bland dessa syns här framför allt *‘patriarkat’* – *‘matriarkat’*, *‘västerlänning’* – *‘urbefolkning’* och *‘patriarkal religion’* – *‘gudinne/naturreligion’*. I anslutning till dessa övergripande berättelsesubjekt artikuleras människor i dualistiska termer som *‘vit’* – *‘mörkhyad’* och *‘heterosexuell’* – *‘homo(och bi)sexuell’*. Både Sjöös och Starhawks berättelser beskriver i varierad grad människan som ett könat subjekt. Det är emellertid i Sjöös historieberättande som detta är tydligast. Starhawks berättelse konstruerar istället i fler fall ‘människan’ som ett könsneutralt narrativt subjekt. Jag skiljer därför i vissa fall mellan de i övrigt liknande narrativa subjekten i vars och ens berättelse genom att de i Sjöös fall tilldelades en könad benämning (*‘patriarkal fader’*) och i Starhawks fall en ”okönad” (*‘patriarkal härskare’*). Dessa benämningar fångar min samlade tolkning, vilket betyder att det ändå kan finnas uttryck för könsneutrala subjekt hos Sjöo och könade subjekt hos Starhawk. Jag har ovan även visat på skillnader gällande i vilken mån patriarkatsberättelsen hos Sjöo och Starhawk konstruerar dessa narrativa subjekt på ett homogent, stereotypt eller könsdualistiskt sätt och i vilken mån de utmanar dem på olika sätt.

### ***Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om patriarkatet och reproduktionen av maktasymmetrier i samhället***

Vid en jämförelse av idéinnehållet i Sjöös och Starhawks berättelser om samhället finns det, som framkommit i analysen ovan, till att börja med likheter i frågan om patriarkatsberättelsen i Sjöös texter som helhet och Starhawks tidiga

---

<sup>150</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 140 och 203, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 245.

<sup>151</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 38.

<sup>152</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 140 och 203.

produktion.<sup>153</sup> Framför allt finns hos båda, liksom hos många gudinne-identifierade feminister i övrigt, en i olika grad framskriven matriarkatshistoria vari en invasion av indoariska krigare utgör en del.<sup>154</sup> Bådas berättelse om patriarkatets uppkomst omfattar emellertid såväl tesen om en invasion som antaganden om interna sociala och kulturella förändringsfaktorer.<sup>155</sup> Sjöo ger matriarkatsberättelsen både större utrymme och större betydelse i sin samhällsberättelse. Hos henne är detta ett viktigt tema även i publikationer från 1990-talets mitt och framåt, medan Starhawk i sina senare texter generellt sett lämnar ämnet orsaksförklaringar och därmed överger tesen om en indoarisk folkgrupps invasion av matrifokala kulturer.<sup>156</sup> Starhawk fokuserar i senare publikationer snarare på hur asymmetriska maktordningar upprätthålls och hur de kan förändras.<sup>157</sup> Både Sjöo och Starhawk beskriver därigenom i likhet med Kate Millett, Adrienne Rich och andra skillnadsfeminister under 1960- till 1990-talet patriarkatet som en social och kulturell konstruktion och inte som något universellt system.<sup>158</sup> Sjöo använder patriarkatsbegreppet genomgående och utgår från en könsmaktsanalys i talet om asymmetriska maktordningar i samhället, medan Starhawk från mitten av 1990-talet istället använder begreppen ”åtskillnadslogik” och ”makt-över” för att tala om asymmetriska maktordningar. Starhawk talar om kulturer eller samhällen som karaktäriseras av en åtskillnadslogik som att de omfattar principerna: ’särhållande’ och ’dikotomi’. ”Makt-över”, omfattar hierarki, kontroll och ’dominans.<sup>159</sup> Sjöo tar även hon upp ett antal ”patriarkala logiker” där särhållande och dikotomi, hierarkier, dominans, kontroll och ”mannen som norm” är de logiker som framhålls som faktorer i upprätthållandet av asymmetriska maktrelationer.<sup>160</sup> Det är

---

<sup>153</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 73-79 och Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 38-48.

<sup>154</sup> Ang. gudinnefeministisk matriarkatsteori generellt se Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 140, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-81 och Paul Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 16.

<sup>155</sup> Ang. ”patriarkatet” hos gudinnefeminister se Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 78-79.

<sup>156</sup> Sjöos mer utförliga matriarkatsberättelse kan jämföras med den hos Merlin Stone i *When God was a woman* (1978) och Hede Gøttner-Abendroth i *Matriarchal Societies* (2012). Den kan också förstås som en av de berättelser om patriarkatet som inspirerat många inom gudinnerörelsen internationellt och inom lesbisk-kulturfeminism i till exempel Sverige.

<sup>157</sup> I likhet med Jone Salomonsen finner jag inte någon entydig förklaring till patriarkatets uppkomst i Starhawks berättelse. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 75 och 79. Jfr även Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 47.

<sup>158</sup> Ett mer universalistiskt patriarkatsbegrepp syns till exempel i patriarkatsberättelser från samma tidsperiod hos feminister som Mary Daly. Se Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]). Detta uppmärksammas även av t ex Weedon i *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 31.

<sup>159</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 80 och Dyrendal *Hekseri og økologi* (1993) 45.

<sup>160</sup> Dessa logiker artikuleras på lite olika sätt hos Sjöo än hos Starhawk. De kan sammanfattas som följer: Särhållande innebär åtskillnad mellan könen och mellan människor i olika sociala positioner och identitetskategorier, både ideologiskt och i social praktik. Dikotomisering/dualism omfattar ett värderande särhållande där ena parten görs till den andras motsats, t.ex. när det gäller man – kvinna, etc. Hierarkisering betyder här rangordning av människor där en eller några få har makt och inflytande över ett större flertal, både som ideologisk princip och i social organisation, men även rangordning av entiteter i värderande betydelse från bäst och mest värd till sämst och minst värd.

sammantaget en mer generell maktanalys som Starhawk artikulerar i sin textproduktion, vilket utgör en av de viktigaste skillnaderna mellan hennes och Sjöös samhällsberättelser som helhet.

Både Sjöös och Starhawks samhällsberättelser omfattar således förklaringsmodeller där upprätthållandet av en könsmaktsordning, liksom av andra maktordningar, antas pågå inom flera dimensioner av samhället. Starhawk för dock ett mer nyanserat resonemang kring upprätthållandet av asymmetriska maktordningar. I hennes maktberättelse läggs en något tydligare betoning på betydelsen av språkliga och symboliska kulturelement och processer inom individen än på yttre, makrosociologiska förklaringar. Sjöös maktanalys artikuleras mer bristfälligt när det gäller individen och i huvudsak rör hon sig med förklaringsmodeller som behandlar språkliga och symboliska kulturelement tillsammans med sociala och organisatoriska element. Sjöös samhällsanalys kännetecknas därmed av att den snarare använder en sociologisk tolkningsmodell än en språkfilosofisk och psykoanalytisk sådan. Starhawks samhällsanalys kan istället ses som närmare en övergripande språkfilosofisk och psykoanalytisk modell än en modell som fokuserar sociala och organisatoriska faktorer. Jag konstaterar att en viktig skillnad bland annat är att Sjöö genomgående uttrycker sig i termer av strukturellt förtryck när det gäller särskilt kön, medan Starhawk i sitt sätt att formulera sig oftare kopplar samman olika förtryckande ordningar där kön är en del.

Från subjektskonstruktion och idéinnehåll i dessa mer allmänna historie- och samtidorienterade samhällsberättelser övergår jag nu i nästa delkapitel till en närmare belysning av konstruktionen av ”religiösa” narrativa subjekt i Sjöös och Starhawks berättelser om religioners betydelse i samhället.

### 3.2 Berättelser om religioners betydelser i samhället

Som jag visat i inledningen är det i förhållandet till religiositetens betydelse i samhället som den stora skiljelinjen konstrueras mellan olika feministiska positioner.<sup>161</sup> Eftersom Sjöo och Starhawk rimligen definieras som just 'gudinneidentifierade' och därmed religiösa feminister har jag valt att låta berättelser om religioners betydelse i samhället i deras samhällsberättelser utgöra en egen del av analysen.

#### *Subjekt och subjektrelationer i berättandet om religioners betydelser i samhället*

Jag har så kommit till analysen av subjekt och subjektrelationer i Sjöos och Starhawks berättelser om religioners betydelse i samhället. Flera av de narrativa subjekten från deras historieberättelser återkommer här.<sup>162</sup> 'Patriarkala religioner', med dessas gudsuppfattningar, värdesystem och organisationer, beskrivs i Sjöos religionsberättelse som urtypen för allt förtryck, även om religioner inte beskrivs som enskild central faktor för upprätthållande av patriarkatet idag.<sup>163</sup> Som jag tidigare visat i anslutning till patriarkats-historieberättelsen konstrueras här berättelsesubjektet '*patriarkal fader*'. I Sjöos berättelse om religioners betydelse i samhället omnämns 'kristendomen' och bibeln nästan genomgående i negativa ordalag.<sup>164</sup> Särskilt uniformt och negativt porträtteras den "katolska kyrkans prästerskap". Inom andra religiösa grupper utpekas män som är ledare inom 'new age-rörelsen', vilket jag återkommer till lite längre fram. "Kyrkans män", särskilt katolska kyrkans, beskrivs när Sjöo talar om inkquisitionen som kontrollerande, dominanta, rationella, sexistiska och sadistiska kvinnohatare.<sup>165</sup> Kristendomen och särskilt katolska kyrkan är sammantaget den religiösa institution som i Sjöos analys av könsmaktsordningars upprätthållande beskrivs som den mest inflytelserika,

<sup>161</sup> Ang. religiösa perspektiv inom feministisk diskurs. Se Marja-Liisa Keinänen "Från elände till värdighet och vidare mot det upplösta subjektet" (2000), Starr Sered, "Woman" as symbol, and women as agents" (1999) samt Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 37 och 116-120.

<sup>162</sup> Framför allt '*patriarkal fader*', '*patriarkal härskare*', '*förtryckt exploaterad människa*' och '*förtryckt och marginaliserad människa*'. Berättelsesubjektet '*skadad individ*' aktualiseras också, men här kopplat till 'naturen' mer än till 'människa'.

<sup>163</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 392-393, Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor*. (1977) och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981).

<sup>164</sup> Ang. kristendom se t.ex. Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 88, 91-107 och 120, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 54-56, 58-59, 61-62 och 65-73, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 191-192, 224-297, 298-314, 315-329, 330-345 och 346-357 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 48-49, 82-83, 96, 98-99, 108, 110, 140-142, 179, 187-189 266 och 285.

<sup>165</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 94, 120, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 66-69, Sjöo & Mor och *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 298-314.

både genom sin troslära och genom sin patriarkala organisation och de lagar som stiftats. Detta upptar en hel del av berättelsen om patriarkatets negativa aspekter i *The Great Cosmic Mother* och dess förlagor.<sup>166</sup> När Sjöös patriarkatsberättelse särskådades ovan syntes där förutom ”de indoariska krigarna” även ”hebréer” som ansvariga för utvecklingen. Här finns emellertid också problematiska beskrivningar av män kopplat till andra religioner, som när Sjöö skriver om ”braminerna” inom hinduismen och ”den muslimska befolkningen” som ansvariga för införandet av hierarkiska klasstrukturer i Indien:

Over the ages following this conquest, the male Aryans established the caste-system, the most powerful among them establishing themselves as the Brahmin class at the top. They placed tight restrictions on the women, in order to preserve their own racial 'purity', property-line and privilege through the patriarchal family. Purdah, women's imprisonment in the 'domestic sphere', and harems of wives were introduced later by the Muslims.<sup>167</sup>

I denna diskussion konstrueras det ”förtryckande” berättelsesubjektet '*patriarkal fader*' framför allt i relation till män som grupp i Sjöös religionsberättelse.

Sjöös religionsberättelse hanterar också religionens betydelse för sexualitetsnormer. Hon artikulerar som jag visat tidigare i konstruktionen av det ”förtryckande” berättelsesubjekt '*patriarkal fader*' som heterosexuell, när hon till exempel i sin religionsberättelse framhåller katolska präster som värnande en heterosexuell reproduktionsnorm där heterosexualitet och sexualitet kopplat till reproduktion, framställs som det enda dessa präster accepterar.<sup>168</sup> En 'patriarkal religion' konstrueras (liksom det patriarkala samhället i stort) i Sjöös berättelse som att den hotas när sexualiteten/erotiken, särskilt kvinnors sexualitet, liksom kroppen, kopplas samman med det heliga, eller med gud. I ett patriarkalt sammanhang är det utifrån en sådan logik nödvändigt att sexualitet avvisas ideologiskt, samtidigt som reproduktion uppmuntras.<sup>169</sup>

Kristendomen och övriga världsreligioner som tas upp, behandlas emellertid utöver att förstås som redskap för förtryck även på ett mer nyanserat sätt hos Sjöö. Detta korrigerar i någon mån en annars tydligt generaliserande

---

<sup>166</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 92-96, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 54-56, 58-59, 61-62 och 65-73 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 288, 292-329 och 374.

<sup>167</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 52. Jfr Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 75-76 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 220.

<sup>168</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 383 och Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 21-22.

<sup>169</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 66. Jfr Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 7.

och skillnadsskapande subjektsskonstruktion i just religionsberättelsen. På några ställen i sin produktion gör hon, i likhet med reformerande religiösa feminister, ansatser att läsa fram det som kan tolkas som kvinnoinkluderande och förespråkande av jämställdhet mellan könen i ett urval av världsreligionernas texter och folkliga traditioner. Sjöö läser utifrån sin egen gudinneidentifierade feministiska position dock dessa källor främst i syfte att finna spår av en tidigare 'matrifokal gudinnekultur'.<sup>170</sup> Som exempel behandlas vad som är patriarkala traditioner och vad som inte är det inom buddhismen.<sup>171</sup> Tibetanska buddhistiska och indiska tantriska traditionerna, med sina "dansande dakinis" eller "himlavandrerkskor", tas upp av Sjöö som ett exempel på att här även finns matrifokala inslag.<sup>172</sup> I avsnittet "Biblical and Goddess Images" i *Return of the Dark/Light Mother* framhåller Sjöö att judisk-kristna traditioner är heterogena i sitt uttryck. Hon exemplifierar detta med att ta upp en studie som påvisar att judiska kvinnor och män i folkliga traditioner behöll sin gudinnetro.<sup>173</sup> Vidare tar hon i samma bok också upp exempel på andras feministiska tolkningar. Bland annat en matriarkatsteoretiskt inspirerad tolkning av kvinnorna i Gamla testamentets skapelseberättelser och en feministisk exegetisk och teologisk tolkning av "Mariaevangeliet" i de så kallade gnostiska evangelierna.<sup>174</sup>

Även i Starhawks kritiska diskussion om religioners betydelse för samhället riktas blicken främst mot etablerade världsreligioner. Här konstrueras det narrativa subjektet '*patriarkal härskare*' i samband med att 'kristendom', 'judendom' och 'new age' framställs på ett generaliserande sätt. Starhawk pekar på att många judisk-kristna texter innehåller och befäster representationer av gud som funnits sedan långt tillbaka i historien, såsom bilden av gud som fader, kung och våldsam härskare. Det är särskilt en sådan gudsuppfattning som enligt Starhawks resonemang har påverkat konstitutionen av rådande asymmetriska könsmaktsordningar.<sup>175</sup> Kopplat till '*patriarkal härskare*' pekar Starhawk på ett tydligt sätt ut kontroll av andra människors sexualitet som en särskilt avgörande form av förtryck.<sup>176</sup> I denna diskussion problematiseras dualism och sexualitetsnormer inom flera religiösa traditioner, vilka hon beskriver som

<sup>170</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 46-55 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 82-84.

<sup>171</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother*. (1999 [1992]) 78-81. Exempel där Sjöö urskiljer matrifokala grupper i Indien finns också, om än i svepande ordalag. Se Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 76-80 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 219-222 .

<sup>172</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 46-49

<sup>173</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 83.

<sup>174</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 82-84. Det är bland annat till Elaine Pagels *The Gnostic Gospels* (1982) Sjöö refererar här.

<sup>175</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 65-66.

<sup>176</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 25.

karaktäriserade av en åtskillnadslogik. Hon framhåller liksom Sjöö, att världsbilden inom buddhism och 'new age' haft ett negativt inflytande på västerländsk sexualitetsdiskurs, genom betoningen av en idé om en skarp dualism och ett särhållande mellan kropp och ande.<sup>177</sup> Så som jag läser Starhawk är det dock "den kristna sexual- och reproduktionsnormen" som utpekats som utgångspunkt för detta förtryck. I den kristna konstruktionen av tankefiguren 'djävulen' finner Starhawk en liknande särhållande problematik.<sup>178</sup> Hon skriver: "Christianity deepened the split, establishing a duality between spirit and matter that identified flesh, nature, women and sexuality with the Devil and the forces of evil."<sup>179</sup>

Starhawks berättelse innehåller generellt sett inte några fördjupade analyser av enskilda religiösa traditioner. Som nämnts tidigare utför hon dock en del feministiska omläsningar av flera mesopotamiska myter och kopplar dem till tiden för övergången till patriarkala samhällen. I *Truth or Dare* tar hon sig an "myten om det heliga äktenskapet", Gilgamesh-eposet och den babyloniska skapelsemyten.<sup>180</sup> I enlighet med Starhawks historieberättelse förklaras åtskillnadssamhället som uppkommet i samband med att "hela och naturrelaterade människor" började tillbe och hålla riter för en utomvärldslig gud istället för en inomvärldslig gudinna. Hon skriver: "It [the consciousness of estrangement] is the consciousness modeled on the God that stands outside the world, outside nature, who must be appeased, placated, feared, and above all, obeyed."<sup>181</sup> Övergången till ett makt-över – och åtskillnadssamhälle beskrivs därmed som att det skedde långt före biblisk tid, vilket innebär att Starhawk inte lägger hela skulden för detta på kristendomen eller judendomen. Gudsuppfattningen inom dessa religioners betydelse utpekats dock som en av de viktiga delförklaringarna. Starhawks religionsberättelse bidrar således även den i vissa fall till en skillnadsskapande och generaliserande subjektskonstruktion.

'Patriarkal härskare' konstrueras liksom 'patriarkala religioner' som jag visat, tillsammans med 'hierarkiska organisationer' som avgörande subjekt i både Sjöös och Starhawks berättelser för hur förtryck reproduceras även i vår tid. "new age-rörelsen" är den samtida religiösa tradition som både Sjöö och Starhawk särskilt pekar på som patriarkal, och som inflytelserik i många samtida

---

<sup>177</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 216-221. Här skriver hon bl.a.: "Gandhi actually went beyond the Pope in viewing even marital sex as a sign of lack of self-control. A man's progeny were living proof of his inability to control his lust." Starhawk, *Webs of Power* (2002) 217.

<sup>178</sup> Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9: "Sexuality, under the rule of the Father-God, is identified with his opposition – with nature, woman, life, death, and decay – The forces that threaten God's pristine abstraction and so are considered evil." Jfr Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 245.

<sup>179</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 5.

<sup>180</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 40-92.

<sup>181</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9.

sammanhang.<sup>182</sup> Petra Junus beskriver Sjöös bok *New Age and Armageddon* (1992) som: ”/---/en uppgörelse med patriarkala inslag inom ’new age’ utifrån ett feministiskt gudinnerörelseperspektiv”.<sup>183</sup> Den reviderade utgåvan *Return of the Dark/Light Mother or New Age Armageddon* från 1999, vilken är den jag studerat, har i stort sett samma innehåll.<sup>184</sup> Här kritiserar Sjöö framför allt en dominerande diskurs inom ’new age’ för att med sin starka fokus på medvetande (tankens kraft till exempel) och ljus och ande, vara antipolitisk, rasistisk, misogynt samt att bygga på en patriarkal dualism.<sup>185</sup> Sjöö skriver att:

The most frightening aspect of the New Age is its adoption, and perpetration of a mishmash of reactionary, patriarchal occult traditions and thinking of both East and West, all of which have in common a hatred of the Earth, authoritarianism, racism and misogyny.<sup>186</sup>

I sin beskrivning av ”new age-ledare” som kontrollerande, besatta av ljus och förnekande av mörker, samt som fascistiska och livsförnekande, konstruerar Sjöö berättelsesubjektet ’patriarkal fader’ på ett mycket ensidigt och kritiskt sätt.<sup>187</sup> I anslutning till att Sjöö diskuterar könsförtryck och rasism inom ’new age’ konstrueras berättelsesubjektet ’förtryckt och marginaliserad människa’. Till exempel när hon skriver om sin egen och sonen Leifs bakgrund:

If we do not address these issues, I for one would like to ask what do we mean by ’the Goddess’ and what color is she anyway? I myself grew up in poverty with a single mother and my youngest son was/is mixed race, of African and Swedish heritage. As the New Age movement refuse to look at these issues, it becomes part of the problem.<sup>188</sup>

Religioners betydelse för hur människor agerar socialt gentemot varandra och i relation till naturen, är som sagt ett viktigt tema i Sjöös och Starhawks samhällsberättelser. I *The Ancient Religion* uttrycker Sjöö en föreställning om relationalitet eller upplevelsen av ”att vara i relation” (och att faktiskt vara det), som det primära tillståndet hos en ’hel och naturrelaterad människa’ och åtskillnad som något (onormalt och) sekundärt. Önskan att förstöra eller döda ”den andre” beskriver hon i anslutning till detta vidare som enbart karaktäristiskt för en ’skedad individ’ i ett patriarkalt samhälle, inte för människor i ett samhälle där

---

<sup>182</sup> Se Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]).

<sup>183</sup> Petra Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 39.

<sup>184</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]).

<sup>185</sup> Se t.ex. Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20-21. Jfr Junus, *Den levande gudinnan* (1995) 29.

<sup>186</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 84.

<sup>187</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20 och 99.

<sup>188</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 26.



‘gudinnan’ tillbeds.<sup>189</sup> Jag återkommer till detta i analysen av Sjöös gudinnediskurs. Även när det gäller relationen mellan könsmaktsförtryck och naturens exploatering lyfter Sjöö fram de patriarkala religionernas skuld.<sup>190</sup> Den patriarkala religiösa världsbildens skadliga inverkan på människans beteende har som hon säger ”instilled a fear of the natural world /.../.”<sup>191</sup> Sjöö gör därmed liksom många ekofeminister en direkt koppling mellan hur kvinnor betraktas och behandlas och vad som blir möjligt att göra mot naturen i ett patriarkalt samhälle.<sup>192</sup> I sin ekofeministiska analys gör Sjöö vidare kopplingar mellan utvecklingen av en särhållande dualistisk världsbild, att naturen ”de-sakraliserats” under upplysningen och vidare under industrialiseringen och en ökande exploatering av naturen.<sup>193</sup> Sjöö beskriver det som att de definitioner ”vi” människor låter gälla för gud, även avgör vilka vi själva strävar efter att vara eller bli.<sup>194</sup> Genom att tala om hur hon själv delvis lever enligt de integrerade normerna i ett ‘patriarkalt samhälle’, inkluderar Sjöö också sig själv i konstruktionen av berättelsesubjektet ‘*patriarkal fader*’. Hon och Mor skriver:

The world's definition of God is the self-definition of humanity. The Gods who rule us "from above" are simply mirrors in the sky, faithfully reflecting our own faces. The Gods who rule us "from within" might represent deep truths of the mind and heart, or they might reflect the profound self-distortions of four millennia of ontological misperception. We do not know if a "God" is a true or a false God until we see what kind of world is created in that God's image. /.../ Because, as human beings, we not only worship our gods. We become them. The God humanity follows is the kind of humanity we are and will be. What kind of God do we want as our definition? We will know the answer to this more clearly as we come to understand the kind of god which, for four thousand years, has been defining us.<sup>195</sup>

<sup>189</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 70.

<sup>190</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20.

<sup>191</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 23.

<sup>192</sup> De-sakralisering i betydelsen att 'naturen' beskrivs som att den tidigare uppfattats som levande och helig men att 'naturen' senare i västerländsk kontext förstås främst som "naturresurs", utifrån en mekanisk marknadsekonomisk världsbild. I *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 411 skriver Sjöö och Mor t.ex. att "[a]s patriarchal New Age men assume that mind and spirit are not inherent in nature, they therefore cannot be acted upon or formed by Her"

<sup>193</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 22. De-sakralisering är ett begrepp som jag återkommer till i kapitel 4.

<sup>194</sup> På grund av att kulturella representationer av gud under så lång tid integrerats hos individen, är det som Sjöö resonerar dock inte givet att hitta en "sannare" gud vid ett sökande inom sig själv. Relationen mellan gudsrepresentation och samhälle tolkas här som inom funktionell teologi. En bedömning av hur världen ser ut och om den kan anses representera "guds avbild" blir till mall för huruvida den gud som finns representerad i en kulturs språk och symboler, eller som man upplever inom sig själv "är sann" eller inte. Detta är ett vanligt sätt att diskutera gudsuppfattning kopplat till t ex miljöproblemen i världen inom så kallad ekoteologi. Jfr även funktionell teologi hos t.ex. feministiska teologen Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart* (2008 [1988]).

<sup>195</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 393.

I *Dreaming the Dark* framhåller Starhawk att hierarkiska mönster lever kvar, trots att en traditionell västerländsk kristen gudsuppfattning inte är lika inflytelserik idag som den varit.<sup>196</sup> Hon skriver:

Nothing is left now but the littered corpses, the hierarchical patterns of our institutions - the Church, the army, the government, the corporation - all embodying the principle of authoritarian power, all formed in the image of the patriarchal God with his subordinated troops of angels, engaged in perpetual war with the patriarchal Devil and his subordinated troops of demons.<sup>197</sup>

Starhawks religionsberättelse artikulerar hur symboler och religioners ”stora berättelser” samverkar med hur människor agerar gentemot varandra och naturen. Här betonas, som jag redan visat, kopplingen mellan ”åtskiljande” och ”hierarkiserande” strukturella principer i dessa ”stora berättelser” och hur samhället organiseras. I linje med detta är androcentrismen, det vill säga att tala om och föreställa sig gud som man, inte det egentliga problemet enligt Starhawks berättelse. Istället är problemet när det gudomliga uppfattas som skilt från världen och som överordnat människa och natur och i de fall detta används som mall för samhällsordning.<sup>198</sup> Starhawk framhåller emellertid då det gäller kulturer där den religiösa världsbilden bygger på representationer av gud som ”vit man”, att deras sociala och organisatoriska maktordningar innebär att kvinnor och färgade exkluderas från de mest inflytelserika samhällsskikten. Här syns hur ”kvinna” och ”färgad” knyts till berättelsesubjektet *förtryckt och exploaterad människa* i Starhawks religionsberättelse:

Even when we no longer believe literally in a male, white God, the institutions of society embody his image in their structures. Women and people of color are not present in the top levels of the hierarchies that wield power-over. /---/ the content of culture is assumed to be the history and the experience of white, upper-class males.<sup>199</sup>

I likhet med andra gudinneidentifierade feminister, beskriver både Sjöo och Starhawk ‘gudinnereliositet’ som att den saknar de ordningar och principer hon tillskriver en patriarkal religion. När det gäller att skilja mellan vad som bör uppfattas som ”patriarkala religioner” och ”gudinnecentrerade religioner”, hänvisar Sjöo förutom till ett antal religiösa feminister, bland annat

<sup>196</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 6.

<sup>197</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 7.

<sup>198</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9. Jfr Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]), Sally McFague, *Models of God* (1987), Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (1995 [1983]), Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess* (1997) och Grace M. Jantzen, *Becoming divine* (1998) för att nämna några.

<sup>199</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 6. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 80.

till anarkisten och filosofen Paul Cardan.<sup>200</sup> Han är liksom Sjöo kritisk mot de socialister som avvisar all religion utan att göra denna åtskillnad. I bedömningen av huruvida en religiös tradition anses vara förtryckande eller inte är det avgörande med Sjöos sätt att diskutera, om där förekommer mansdominans, hierarki, särhållande och dualism baserat på mannen som norm. Sjöo skissar också, utifrån sin definition av patriarkal respektive gudinnebaserad religion på kriterier för att urskilja diskriminerande representationer av gud och odemokratiska sätt att organisera religion från dem som är icke-diskriminerande och demokratiska. I Starhawks bok *The Spiral Dance* finns beskrivningar av ”gudinnerreligion” som utskiljer denna från ”patriarkala religioner”. I ett sammanhang skriver Starhawk till exempel att: ”Witchcraft can be seen as a religion of ecology. Its goal is harmony with nature, so that life may not just survive, but thrive.”<sup>201</sup>

De övergripande beskrivningar av samhället som görs kopplat till Sjöos och Starhawks berättelser om religioners betydelse konstruerar, som jag visat ovan, samma dualismer mellan berättelsebärande subjekt som påvisades i deras patriarkatsberättelser. ’Människa’ konstrueras här precis som i patriarkatsberättelsen till stor del som ett könat subjekt. Sjöos religionsberättelse innehåller dock fler sådana exempel än Starhawks. Starhawks berättelse konstruerar i fler fall även ’människa’ som ett könsneutralt narrativt subjekt.

### ***Centrala linjer i Sjöos och Starhawks berättelser om religionens roll i ett patriarkalt och fallocentriskt samhälle***

Både Sjöo och Starhawk framhåller att religion haft större betydelse för upprätthållandet av maktordningar i västerländska samhällen historiskt sett än det har idag. Samtidigt visar de exempel på hur vissa gudsuppfattningar och idéer om relationen mellan gud och världen fortfarande påverkar hur det västerländska samhället ordnas och hur människor betar sig gentemot varandra och mot naturen. Denna påverkan sker enligt deras religionsberättelse emellertid idag genom andra kanaler som till exempel media. Sjöo och Starhawk använder såväl sociologiska och språkteoretiska som psykologiska förklaringsmodeller i sin diskussion om religioners betydelse. På samma sätt som när det gäller patriarkatet, knyts särhållande, hierarki, dikotomi, dominans, kontroll och manlig norm generellt, till ”patriarkala religioner” i talet om hur

---

<sup>200</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 12. Paul Cardan var en av de pseudonymer som filosofen Cornelius Castoriadis använde. Sjöo hänvisar i sin problematisering av androcentriska religiösa symboler och språk och av patriarkala religiösa traditioner även till så skilda religiösa feminister som teologen Mary Daly och den kristna feministiska teologen Rosemary Radford Ruether. Se Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 9, 273, 343 och 348-349.

<sup>201</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 35.

dessa är del i att upprätthålla asymmetriska maktordningar i samhället. Det finns dock skillnader i vad de lägger tonvikt på. Sjöö diskuterar religioners betydelse med en betoning av ”det gemensamma” där betydelsen av ideologiska, symboliska, sociala och organisatoriska aspekter tas upp något mer än vad som sker inom individen. Hon framhåller emellertid liksom Starhawk genomgående att föreställningar om gud tillsammans med religiösa praktiker är viktiga delar av individers kognitiva processer.

Gällande synen på människans relation till gud och naturen kopplat till religiös världsbild, diskuterar Sjöö hur detta påverkas av förekomster av hierarkisering, mansdominans och kontroll i religiösa praktiker. Hon betonar emellertid också att det skapats en ”skadad” eller dysfunktionell relation mellan människa – natur och mellan människor. Denna skada beskrivs som orsakad av individens integrering av en androcentrisk, sexistisk och rasistisk religiös världsbild. I sammanfattande termer kan man säga att Sjöö diskuterar religioners betydelse i den mån de bidrar till dikotomisering, dominans och kontroll i större utsträckning än vad hon diskuterar om de verkar särhållande och hierarkiserande. I relation till gudsuppfattning problematiserar Sjöö, förutom huruvida den är androcentrisk eller ej, även uttryck för etnocentrism.

Starhawks religionsberättelse skiljer sig från Sjöös i det att den, förutom att hantera ett kollektivistiskt perspektiv, även omfattar ett individualistiskt perspektiv. Särskilt behandlas religiös världsbild kopplat till individens sexualitet. Starhawks berättelse problematiserar religioners eventuella särhållande, hierarkiserande och dominerande aspekter något mer än huruvida de bidrar till dikotomisering eller kontroll. Kopplat till en diskussion om religioners representationer av gud betonas frågan om androcentrism mindre i Starhawks religionsberättelse än i Sjöös. Här syns istället när det gäller människors skadade relation till naturen och till varandra en tydlig problematisering av representationer av gud som ”härskande” och ”skild från världen”. Hierarkiska strukturer byggs enligt Starhawks religionsberättelse främst utifrån idén om guds och människors position i relation till varandra. I såväl Starhawks som Sjöös resonemang om religionens betydelse i samhället är tesen emellertid att tankestrukturen ‘gud’ föregår hur människor agerar inom religiösa sammanhang, vilket i sin tur överförs i ett samhälles normer och organisation. Sjöö och Starhawk framhåller alltså sammanfattningsvis att speciellt vissa representationer av gud och idéer om förhållandet mellan gud, människa och natur upprätthåller ett strukturellt förtryck. Även när en gudsuppfattning uttrycks som kulturell symbol och artefakt reproduceras den enligt dessa gudinneidentifierade feministers samhällsberättelser i både organisationen av samhället och i psyket hos samhällets individer.

Både i Sjöös och Starhawks samhällsberättelse utskiljs vissa aspekter av patriarkala religioner som problematiska och diskuteras med försanthållandet att det tidigare funnits samhällen baserade på gudinnebaserade religioner. Liksom andra gudinneidentifierade feminister är det de stora världsreligionerna som utsätts för mest kritik i bådars religionsberättelser, men här finns även en diskussion om nya religiösa rörelser.<sup>202</sup> Sjöö problematiserar framför allt kristendom, indiska religioner (hinduism, islam och buddhism) och 'new age', men det är endast den sistnämnda som analyseras på ett mer genomfört sätt. Starhawk problematiserar inte islam, men däremot judendom, kristendom, buddhism och 'new age'.

Från subjektsskonstruktion och idéinnehåll i Sjöös och Starhawks historie- och samtidorienterade religionsberättelser övergår jag nu i nästa avsnitt till analysen av subjektsskonstruktion i deras ekofeministiska berättelser om förtryck, exploatering och maktordningar i samhället.

---

<sup>202</sup> Jfr t.ex. Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]), Christ & Plaskow (red.), *Womanspirit Rising* (1992) och Charlene Spretnak (red.) *The Politics of Women's Spirituality* (1982). Angående feministisk kritik inom religiös feminism mer allmänt, se t.ex. Ursula King, "Gender and Religion" (2005) och Ann-Louise Eriksson, "Från mäns dominans till kvinnors dans" (1999).

### 3.3 Berättelser om förtryck, exploatering och relationen mellan maktordningar i samhället

Monica Sjöo och Starhawk behåller i sin subjektskonstruktion, som jag visat i föregående kapitel, 'kvinna' och 'man' som stabila subjekt. De rör sig även med modernismens "stora berättelser" som patriarkatsberättelsen och "berättelsen om ett åtskillnads- och makt-översamhälle", snarare än att arbeta med postmoderna sätt att tala om makt och subjektivitet. Jag menar, liksom till exempel Chris Beasley, att man i en diskussion om problemen med dessa uttryck för 'det modernistiska' hos många skillnadsfeminister under 1960- till 1990-talet även bör reflektera kring det faktum att flera av dem ändå uppmärksammar specifika sociala skillnader inom och mellan till exempel klass/ekonomisk position, etnicitet och kön.<sup>203</sup> Utifrån min historiografiska ansats ser jag det därför som angeläget att – utöver att jag studerar narrativa subjekt och subjektsrelationer – även belysa i vilken mån och på vilka sätt ett intersektionellt tänkande kommer till uttryck i Sjöös och Starhawks berättelser.

#### ***Subjekt och subjektsrelationer i berättandet om klassförtryck, ekonomisk exploatering och rasism***

Flera av de narrativa subjekt som jag kommit in på tidigare återkommer än en gång här, i relation till den ekofeministiska berättelsen. Viktiga i den samtida samhällsberättelsen är emellertid '*global affärsman*', '*patriarkal fader/härskare*', '*ägodel och handelsvara*', '*skadad individ*' och '*förtrycket och marginaliserad människa*'. Jag påpekade i kapitlets inledning av det är rimligt att, sett till helheten i Sjöös och Starhawks berättelser om maktordningar och intersektioner mellan dessa, förstå dessa övergripande som uttryck för en ekofeministisk position. I en artikel i tidningen *Peace News* (1978) skriver Sjöo:

Fascism is totally inherited in Patriarchy which since its very beginnings has been based in hierarchic relations, class, caste, racism, heterosexuality, domination/submission, warmongering, male supremacy and domination by men over the Earth, Her animals and plants.<sup>204</sup>

Naturen utgör som nämnts och som syns i citatet ovan, i Sjöös, liksom i Starhawks samhällsberättelse ett centralt subjekt. I *The Great Cosmic Mother* tar sig den ekofeministiska problematiseringen i Sjöös samhällsberättelse uttryck som en könsmaktsanalys vilken behandlar imperialismens och den globala

<sup>203</sup> Se Beasley, *Gender and Sexuality* (2005) 29, men även Hemmings, "Telling Feminist Stories" (2005) och Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>204</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 26, ur "In defence of feminism", *Peace News* (1978).

kapitalismens effekter på naturen. Jag visade i delkapitel 3.1 på hur till exempel Starhawk konstruerar ett berättelsesubjekt som jag kallar *'hel och naturrelaterad människa'*. Det gör hon genom att tala om "hela människor" som att de, när de inte "skadats av åtskillnadslogiken", upplever sig själva som att de är "i relation med" 'naturen'. 'Naturen' artikuleras i den ekofeministiska analysen i både Sjöös och Starhawks berättelser även som en levande *'skadad individ'* och som "offer" för det som jag benämnt *'patriarkal fader/härskare'*. Jag återkommer emellertid mer till talet om 'naturen' i kapitel 4, i min analys av hur *'gudinnan/naturen'* konstrueras. Det är den grova exploateringen av naturen, miljöförstöring, och utrotning av både människor, växt- och djurarter som i Sjöös berättelse framställs som förutsättningen för såväl västerländska som öststaters utveckling av industrier och teknologier. Samtidigt beskrivs systematisk förstörelse och exploatering till förmån för makt och ekonomisk vinst som centrala drivkrafter i "patriarkala samhällen":

The industries and technologies of both Western capitalism and Soviet statism cannot exist without earth rape, gross pollution of the environment, exterminations of vast numbers of animals and human, of jungles and forests and grasslands, massive die-outs of terrestrial and oceanic life-forms - because systematic destruction is a function of the original patriarchal premise: exploit for power and profit.<sup>205</sup>

Kritiken som i Sjöös samhällsberättelse riktas mot dagens "globala industrisamhälle" inkluderar alltså i viss mån både en analys av hur vissa produktionsformer och ett visst ideologiskt innehåll bidrar till en ökad exploatering. En exploatering som i enlighet med den ekofeministiska analysen i hennes samhällsberättelse drabbar naturmiljön och kvinnorna hårdast. *'Patriarkal fader'* konstrueras också tydligt i Sjöös maktberättelse. Särskilt sker det när patriarkatet beskrivs som upprätthållet genom att vissa män, det vill säga "vita västerländska imperialistiska män", behåller makt med hjälp av att överordna sig vissa "andra män" och kvinnor som grupp.<sup>206</sup> I Sjöös samhällsberättelse beskrivs vissa "hegemoniska mäns" dominans över andra "underordnade marginaliserade (fattiga och färgade) män" som maktmedel för att förtrycka "de egna" kvinnorna:

It is the classic imperialist maneuver, to dominate a people by turning a sufficient number of indigenous males into army guards policing and terrorizing their own people, in particular the indigenous women, thus diverting sexual energy from revolution into repression.<sup>207</sup>

<sup>205</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 411.

<sup>206</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 364-365.

<sup>207</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 364.

I den mån det går att dra paralleller med senare tids maskulinitetsteorier finns i citatet ovan vissa likheter med det asymmetriska förhållande mellan män som Raewyn Connell söker komma åt med användning av begreppet hegemonisk maskulinitet.<sup>208</sup>

Det finns exempel på de narrativa subjekt jag kallar *'globala affärsmän'* och *'ägodel och handelsvara'* i både Sjöös historieskrivning och hennes berättelse om könsmaktsordningar i modern tid.<sup>209</sup> I min analys av subjektskonstruktion i patriarkatsberättelsen lyfte jag fram den tolkning Sjöö gör av hur män utnyttjar vinsterna av den energi som utgör ett mervärde av kvinnors arbete och omsorg under en förindustriell tidsepok och fram till idag. Denna vinst framställs som att män fortsatt använt den för erhålla bättre samhällspositioner gentemot kvinnor.<sup>210</sup> Här blir "kvinnors energi" till en resurs vilken män utnyttjar för att köpslå om maktpositioner sinsemellan och för att utesluta kvinnor. Det är dock framför allt i den ekofeministiska analysen av relationen mellan maktordningar kopplat till kön, klass/ekonomisk position och etnicitet som representationer av människan (mannen), eller i talet om "imperialister" som Sjöö själv uttrycker det, som just *'global affärsman'* tydligast konstrueras.<sup>211</sup> Betoningen av patriarkatet i Sjöös berättelse signalerar att hon i första hand problematiserar det förtryck som drabbar kvinnor. Det finns emellertid även exempel på textpassager där hon beskriver hur män förtrycks av andra män, samt hur män kan påverkas negativt av att delta i reproduktionen av vissa normerade uttryck för maskulinitet. I dessa textstycken konstrueras förutom det narrativa subjektet *'ägodel och handelsvara'*, även *'förtrycket och marginaliserad människa'*. Sjöö och Mor skriver till exempel att "patriarkala män" bär på föreställningen om att de är fria oberoende medan de samtidigt förtrycker kvinnor. Här konstrueras i talet om

---

<sup>208</sup> Hegemonisk maskulinitet utgör en förklaringsmodell där etnicitet eller hudfärg, sexualitet och klass framhålls som avgörande för hur en viss typ av maskulinitet rangordnas i ett hierarkiskt system i relation till den normativa "vita, heterosexuella, medelklassmannen". I Raewyn Connells analys betonas att mäns positioner i relation till andra män alltid måste förstås även i relation till kvinnors generellt underordnade position i samhället. Detta kan jämföras med hur också andra inom kritisk mansforskning analyserat maskulinitetskonstruktion i relation till ett feministiskt maktperspektiv. Se Connell, *Gender and Power* (1987) och Connell, *Masculinities* (2005 [1995]). Hegemonisk maskulinitet är ett omdebatterat begrepp som utvecklats och diskuterats av såväl Connell själv som av andra. Jfr t.ex. Marie Nordberg, "Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet" (2000) och Nordberg, *Jämställdhetens spjutspets?* (2005). För en distinktion av kritisk, eller profeministisk mansforskning se Scott Coltrane, "Theorizing Masculinities" (1994) och Lykke, *Genusforskning* (2009) 122-125.

<sup>209</sup> Connell har skrivit en hel del om 'global business masculinities'. Se t.ex. Connell, "Masculinities, Change, and Conflict in Global Society" (2003).

<sup>210</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 64 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 238-239 och 282-283.

<sup>211</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 4, ur "Female and male Life-principles", *Enough* nr 2 (1970), Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 73, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 364, 378, 384 samt Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 143. Hitler och nazismen tas också upp av Sjöö, som ett särskilt otäckt uttryck för imperialism i modern tid. Se Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 27-28 och 311 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 143.



”patriarkala män”, det narrativa subjektet *’global affärsman’*. ”Han” beskrivs som någon ser sig som oberoende av andra, men som i själva verket koloniserar och begår våld mot mörkhyade:

Patriarchal men have tried to pretend that males can be free while females can be dominated and enslaved; just as white imperialists have pretended that they can be independent and soulful beings in private life, but while publicly colonizing and brutalizing darker peoples.<sup>212</sup>

Genomgående när Sjöo talar om könsrelaterat förtryck kommer hon in på socialistiska och historiematerialistiska teorier, där kritik mot klassrelaterat förtryck är central.<sup>213</sup> Sjöo förhåller sig kritisk till hur förtryckta, fattiga grupper inte bara förvägrats ekonomiska resurser, utan även ett språk som personer i maktpositioner lyssnar till. En brist som gör att fattiga ofta tvingas kämpa för sin sak med andra medel än människor samhällets medelklass. I de stycken där Sjöo diskuterar ’klassamhället’ konstrueras berättelsesubjekten *’ägodel och handelsvara’*, *’global affärsman’* men också *’förtrycket och marginaliserad människa’*.<sup>214</sup> Sjöo diskuterar också Marxistisk samhälls- och historieanalys ur ett anarkistiskt perspektiv, det vill säga ur ett perspektiv där hierarki som ordnande princip avvisas helt.<sup>215</sup> Tillsammans med Mor beskriver hon till exempel i *The Great Cosmic Mother* marxismen som förenklad i antagandet om att allt människan gjort genom historien bara varit förberedelser för ”det kapitalistiska industrisamhället”. De framhåller utifrån en könsmaktsanalys att marxismens bygger på en omedvetenhet om betydelsen av kvinnors obetalda arbetskraft. Vidare konstrueras *’ägodel och handelsvara’* när Sjöo, på samma könsmaktskritiska grund, kritiserar det marknadsekonomiska antagandet om att hårt arbete alltid leder till rikedom:

It is women, in fact – it is the *fact* of women's labor – that presents the most unanswerable challenge to the theoretical and practical claims of 'free-enterprise' economics. Very simply, it is the accumulated days, years, and centuries of women's unpaid or poor paid labor that utterly refutes the astoundingly simple-minded notion that hard work equals wealth. If hard work equaled wealth, all the world's women would be quite rich.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 384.

<sup>213</sup> Hon hänvisar explicit till Marx och Engels. Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 79 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 9.

<sup>214</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 25 ur ”The Oppressed Need Revolution - Not Therapy”, *Alternative Socialism Newsletter* Nr 2 (1977).

<sup>215</sup> Som påvisats i avsnittet om Sjöos religionskritik hänvisar hon explicit till anarkistiska filosofen Paul Cardan.

<sup>216</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 403. (Kursivering i originaltexten) I ett annat stycke på samma sida skriver Sjöo och Mor att “[a] world of male power that is economically established on the fact of women's unpaid labor”.

Sjöo framhåller istället att ”kvinnors reproduktion” är det grundläggande arbete på vilket allt annat produktionsarbete beror och att ‘kapitalismen’ bygger på att såväl ‘arbetare’ som ‘kvinnor’ exploateras och kontrolleras.<sup>217</sup> Sjöö beskriver ‘kapitalismen’ som att den i ‘industrisamhället’ bidrar till att ‘patriarkatet’, och därmed kvinnors underordning, upprätthålls.<sup>218</sup> Mer specifikt är det kvinnors låga löner och eller obetalda arbete som beskrivs vara bidragande till att mäns makt över kvinnor generellt upprätthålls:

One of the male laws of the patriarchal family is “Only I, your owner, have the legal right to impregnate you, my wife” and this still holds true because of the woman’s continued economic dependency on the male in capitalist economy where she is seen only as reserve labor doing unpaid work.<sup>219</sup>

Åter syns här hur ‘kvinnor’ är de som beskrivs på ett sätt som konstruerar det narrativa subjektet ‘ägodel och handelsvara’ i förhållande till män som ‘global affärsman’ i Sjöös samhällsberättelse. Sjöö och Mor reflekterar i *The Great Cosmic Mother* även kring varför många kvinnor stannar kvar i sina äktenskap och accepterar en nedvärdering och ett utnyttjande av sin arbetskraft. De tolkar det som att många av dessa gifta kvinnor ser att ogifta eller ensamstående kvinnor – både med och utan arbete – ofta har det sämre.<sup>220</sup> De egna erfarenheterna av fattigdom och att vara ensamstående mor som Sjöö uttrycker i självbiografiska delar av textmaterialet, tycks ha fungerat som utgångspunkt för både ett socialt engagemang och en förmåga till teoretisk reflektion i klassfrågan. Här konstruerar Sjöö därmed också sig själv som ‘förtryckt och marginaliserad människa’, ‘ensam moder’ och ‘ägodel och handelsvara’.

Starhawk ger i sin tur även hon i flera fall en relativt vanlig ekofeministisk beskrivning av hur miljöproblem och sexism hänger samman.<sup>221</sup> Som jag varit inne på i analysen av hur Starhawk framställer det ‘västerländska åtskillnads- och makt-översamhället’, så härrör hon de sociala och miljömässiga problemen till att de flesta samhällen idag på ett ideologiskt plan baseras på just åtskillnadslogik och makt-övertänkande:

---

<sup>217</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 361.

<sup>218</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur “Unsupported Mothers & the C.U’s - My Experience” (1975).

<sup>219</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3, ur “Female and Male Life Principles?”, *Enough* Nr 2, (1970). Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 359 där hon skriver: “In both cases, worker production and female reproduction, wealth is produced for the dominant males (or with the dominating male system with its auxiliary ‘wives’) by organizing what was once organically rooted in sexual-spiritual activity into coerced mechanical-reproductive activity”.

<sup>220</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 403. Sjöö och Mor skriver där: “But millions of married women accept this baloney, and the patronizing head-pats, because they see very clearly that unpaid labor within a marriage is still better most of the alternatives”.

<sup>221</sup> Starhawk beskrivs också som ekofeminist till exempel i Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 37 och 133, Maria Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 25-26 och Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine* (2005) 281-308.

all these relationships are shaped by the consciousness that shapes our power relationships. Those relationships in turn shape poor economic and social systems; our technology; our science; our religions; our views of women and men; our views of races and cultures that differ from our own; our sexuality; our Gods and our wars: They are presently shaping the destruction of this world /.../.<sup>222</sup>

I denna beskrivning av världen/jorden konstrueras subjektet 'skadad individ' i Starhawks ekofeministiska berättelse. Likaså kan talet om att "hela" naturen och dess ekosystem, ses som exempel på när Starhawk förutom människor inkluderar naturen i berättelsesubjektet 'skadad individ'. I *The Earth Path* argumenterar Starhawk emellertid förutom för att det sker en ideologisk sammankoppling av 'kvinnor' och 'naturen' och att en nedvärdering sker av dem båda, att människor oberoende av kön som tydligt är "beroende av naturen", också nedvärderas och exploateras:

The farmer, the peasant, the manual worker all are 'low-class' workers. Manual labor is 'beneath' the dignity of 'high-class' folks, who work with their minds - or better yet, don't work at all, but live off /.../ profit - that is accumulated by the labor of others.<sup>223</sup>

Här skapas i Starhawks berättelse en åtskillnad mellan de narrativa subjekten 'förtryckt och marginaliserad människa' och 'patriarkal härskare', liksom mellan 'ägodel och handelsvara' och 'global affärsman'. Starhawk skriver om ett "globalt ekonomiskt system" som den senaste manifestationen av 'åtskillnads- och makt-översamhället'. I samband med det konstrueras liksom i Sjöös berättelse såväl 'global affärsman' som 'ägodel och handelsvara', och 'förtryckt marginaliserad människa'.<sup>224</sup> Starhawk skriver i *Webs of Power* att:

The global corporate capitalist system, the latest manifestation of this interlocking system of oppression, is a race thing — it's continuation of the policies by which the mostly-white North has exploits the mostly-dark South for centuries. And the "lesser developed countries" are that way precisely because of the history of exploitation and resource extraction that have subsidized the wealth of the industrialized world. /.../ The global corporate capitalist system is also a sex thing — the average worker in the *maquiladoras* and the factories of the Free Trade Zones is a sixteen-year-old woman. Women and children are the majority of the world's poor. Women's bodies are commodified in an international sex trade.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 5.

<sup>223</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 158.

<sup>224</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 187.

<sup>225</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 187.

Här definieras den globala maktordning som Starhawk problematiserar som både ett "rasistiskt" och "sexistiskt", men framför allt, ett "exploaterande" system.<sup>226</sup>

I Starhawks publikationer från slutet av 1990-talet och framåt är det kritiken mot globalisering och ekonomisk och ekologisk exploatering som upptar större delen av samhällsanalysen. Framför allt i *Webs of Power* och i *The Earth Path* finns ett antal specifika representationer av 'global affärsman'.<sup>227</sup> Starhawk beskriver hur "vita, västerländska kapitalister" utnyttjar framför allt kvinnor, men även "män i tredje världen" för egna intressen.<sup>228</sup> Kvinnor är alltså i viss mån del av det som konstrueras som 'globala affärsmän' här. Detta framgår också då Starhawk i en postkolonialt inspirerad analys diskuterar kritiken mot "västerländska paganer" (både mäns och kvinnors) övertagande av urbefolkningars riter, sånger myter och heliga föremål.<sup>229</sup> Exploatering av människors arbetskraft och kulturarv, liksom av naturen artikuleras främst som en postkolonialt inspirerad analys av nord – syd problematik i Starhawks texter. I denna del av Starhawks samhällsberättelse konstrueras i relation till 'global affärsman' åter det narrativa subjektet 'ägodel och handelsvara'. Tillsammans med diskriminering av urbefolkningar är exploatering ett av de problem som Starhawk behandlar.<sup>230</sup> I *Webs of Power* och *The Earth Path* ges ett stort antal specifikt kontextualiserade exempel på hur exploatering drabbar både människor och natur.<sup>231</sup> Starhawk skriver till exempel angående handeln med frukt från Nya Zeeland till USA:

From the point of view of profit-making, an apple grown on a corporate farm in New Zealand, with the use of pesticides and heavy machinery, picked green (and later gassed in order to ripen), waxed, irradiated, and shipped in cold storage to be sold in a giant supermarket chain in California, is a great profit generator. It produces revenue for the farm corporation, the makers of pesticides and farm equipment, the food irradiators and packagers, the truckers and shippers and haulers, and the

---

<sup>226</sup> De avsnitt i Starhawks texter som tar upp frågor om fattigdom och diskriminering kopplad till ekonomisk position, behandlar ofta samtidigt frågan om just sexism.

<sup>227</sup> NAFTA (det nordamerikanska frihandelsavtalet), FTAA (det amerikanska frihandelsområdet; inkluderar även Sydamerika), G8 (USA, Kanada, Storbritannien, Tyskland, Italien, Frankrike, Japan och Ryssland), WTO (Världshandelsorganisationen), Världsbanken och IMF (Internationella valutafonden) samt World Economic Forum är de institutioner som utpekas särskilt i Starhawk, *Webs of Power* (2002) 9-10.

<sup>228</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 183 och 187 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 160.

<sup>229</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 201.

<sup>230</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 201-202. Angående "cultural appropriation" I övrigt se nedan.

<sup>231</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 187 och 201. Här finns som jag pekat på tidigare ett resonemang kring och en kritik mot västerländska globala företag inom jordbrukssektorn. Globaliseringskritiken hos Starhawk omfattar i detta sammanhang även en kritik mot när naturen behandlas som enbart ägodel eller handelsvara.

supermarket chain. Of course, those who actually till the ground, prune the trees, and pick the fruit receive only a pittance. According to the Oregon Department of Agriculture, out of every dollar we spend on food in the U.S., farmers receive only twenty cents. In 1950, they received forty-one cents. As late as in 1980, they received thirty-one cents. No wonder small farmers go bankrupt! And if farmers receive so little, farmworkers and migrant laborers receive far less.<sup>232</sup>

I *Webs of Power* problematiserar Starhawk, som jag nämnt ovan, mer explicit än tidigare frågor som globalisering och ägande med koppling till hur stora multinationella organisationer och företag försvårar den ekonomiska situationen för människor som på olika håll i världen försöker bedriva småskalig produktion inom områden som jordbruk och energiförsörjning.<sup>233</sup> Ett exempel i *The Earth Path* gäller vad företagens globalisering gör med villkoren för matproduktionen i världen. Åter beskrivs jordbruksarbetare på ett sätt som konstruerar det "ekonomiska" berättelsesubjektet 'ägodel och handelsvara' i Starhawks ekofeministiska berättelse. Han/hon framställs som någon vars resurser exploateras:

Cooperate globalization is industrial agriculture on a worldwide scale. Its vision is a world where no one will eat the food that they produce or food that is locally grown. Instead food will be just another commodity circulated on worlds markets, generating more profit each time it changes hands.<sup>234</sup>

Då Starhawk diskuterar "kapitalistisk exploatering" i *Webs of Power* talar hon om kapitalism på ett sätt som konstruerar både berättelsesubjekten 'patriarkal härskare' och 'global affärsman'.<sup>235</sup> När Starhawk i sin samhällsberättelse beskriver "en global rättviserörelse" som en rörelse med rötter framför allt i de länder som räknas till "syd" eller "tredje världen" konstrueras även subjekten 'förtryckt och marginaliserad människa' och 'ägodel och handelsvara'. Framför allt sker det i talet om de "mörkhyade" människor som bor i dessa länder så framställs de dock på sätt som synliggör dem som politiska aktörer och inte endast som "offer" för en global kapitalistisk marknadsekonomi:

The global justice movement is not a 'white' movement - it's a movement inspired and rooted among people of color around the world, from the Zapatistas of Mexico to the insurrections of Bolivia who retook their water supply from privatization. From Africa to Fiji to Papua New Guinea to Thailand to India to the

<sup>232</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 160.

<sup>233</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 242-250 och Starhawk, *The Earth Path* (2004). Jfr även hennes hemsida: [www.Starhawk.org](http://www.Starhawk.org), facebookside: <http://www.facebook.com/home.php#!/pages/Starhawk/165408987031?fref=ts> och blogg <http://starhawksblog.org/>. [Hämtade 2013-02-21].

<sup>234</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 160.

<sup>235</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 183.

U.S., people of color have been in the forefront of the fight against global corporate capitalism.<sup>236</sup>

Redan under 1970-talet förde Sjöo ett resonemang om att etnicitet, eller ”ras”, och klass på många sätt avgör kvinnors materiella och sociala möjligheter på ett mer påtagligt sätt än att de är just kvinnor. Samtidigt framhålls där att ’kvinnor’ på grund av könstillhörighet utsätts för specifika former av förtryck. Då hon diskuterar skillnader och likheter mellan kvinnor i nord och syd konstrueras det narrativa subjektet *’förtrycket och marginaliserad människa’* kopplat till speciellt kvinnor:

[W]e must also be very very aware of how for the majority of women in the world today there are as yet no choices. That women are forced to live isolated stunted lives because of poverty and economic dependence on men, and fear of leaving these men, with whom we often have nothing in common, because of the very real possibility of physical violence, of having our children taken from us and of economic hardship and poverty if we do get up and leave.<sup>237</sup>

Sjöo beskriver det även som att kvinnor och särskilt kvinnor i ”tredje världen”, tenderar att få leva sina liv lägst ned i samhällshierarkin, eller längst ut i marginalen av samhället.<sup>238</sup> Detta är ett resonemang som kan jämföras med hur andra, till exempel inom feministisk befrielseologi, framställt ’mörkhyade kvinnor’, ’kvinnor i syd’ och ’tredje världens’ kvinnor som de fattigaste av de fattiga.<sup>239</sup> I det Sjöo skriver från 1990-talet och framåt konstrueras inom ramen för en postkolonial reflektion berättelsesubjektet *’förtrycket och marginaliserad människa’* i talet om såväl kvinnor som män. Ett exempel är när Sjöo och Mor beskriver och problematiserar hur västerländska fertilitetskontrollprogram tvingas på ”kvinnor i tredje världen” av ”vita västerländska kvinnor” som ännu en form av kolonialisering och imperialism.<sup>240</sup> I detta inkluderar Sjöo även sig själv i det ”vi” som här konstruerar det narrativa subjektet *’patriarkal härskare’*. I avsnittet ”The machine” i *The Great Cosmic Mother* finns också uttryck för hur Sjöo och Mor beskriver relationen köns- klass och statsbaserat förtryck.<sup>241</sup> Här

<sup>236</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 179.

<sup>237</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23, ur ”European Women Culture and Art”, *Woman Spirit* (1976).

<sup>238</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 24, ur ”The Oppressed Need Revolution - Not Therapy”, *Alternative Socialism Newsletter* Nr 2 (1977).

<sup>239</sup> Latinamerikansk feministisk befrielseologi har beskrivits och diskuterats av bl.a. Elena Vuola i Vuola. *Limits of Liberation* (2002).

<sup>240</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 379.

<sup>241</sup> Resonemangen Sjöo och Mor för här kring hur produktion och reproduktion hänger samman påminner om hur Sjöo beskrivit detta redan i några av de tidiga texterna från slutet av 1960-talet och början av 1970-talet. I dessa tidiga texter finner jag dock att Sjöo lägger något större tyngd på betydelsen av materiella förhållanden, såsom civilstånd, arbetets organisation och löner än på ideologiska system i sig. Se Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 359-561. Något

konstrueras det ”förtryckta och marginaliserade” berättelsesubjektet *'ensam moder'* då Sjöo pekar tydligt på ogifta kvinnor med barn eller ”ensamstående mödrar” som samhällets mest utsatta. De står enligt Sjöos berättelse helt utan det sociala skydd som en far, en äkta man, ett mansdominerat politiskt parti eller fackförbund trots allt innebär:

It's becoming increasingly clear to me that the women who particularly vividly experience the sickness of our society and who are the most victimised by our society and who are the most victimised by our male-dominated phallus-culture, capitalist economy, are women who choose to have a child without a man to go with it, and women with children who have broken out of a useless marriage. Those women are not under the 'protection' of a male, i.e. father, husband, male dominated political party, or trade union with male leadership.<sup>242</sup>

I Sjöos beskrivning av patriarkatets uppkomst kopplas som syns tidigare förtryck relaterat till kön, klass och etnicitet samman. I de stycken där Sjöo diskuterar rasism och hur etnicitet fungerat som värderingsgrund inom patriarkala samhällen, konstrueras de narrativa subjekten *'förtryckt och marginaliserad människa'* som skilt från och motsats till *'patriarkal fader'* och *'ägodel och handelsvara'* som motsats till *'global affärsman'*.<sup>243</sup> När Sjöo skriver fram den ideologiska basen hos ”det ariska folket” framställs, som jag visat i kapitel 3.1, rasistiskt tänkande som en av grunderna till varför ‘gudinnerreligiösa’ grupper utplånades. Hon skriver att ”[r]acist theories, equating darkness = evil = women = earth = passivity = impurity = etc., are closely bound up with the defeat of the Goddess-worshipping women cultures by these Dynamos.”<sup>244</sup> Dualismen i språket och de värderingar som härrör från patriarkala språk- och symbolsystem framställs således som avgörande i ett rasistiskt och på andra sätt förtryckande språkbruk. Rasism kopplas av Sjöo samman med den patriarkala och koloniala dualism där ”mörkret”, ”det kvinnliga” och ”det vilda” beskrivs som ”ljusets”, ”mannens” och ”civilisationens” negativa motsatser. Med Sjöos sätt att förklara det, går således dualismer igen i förtryck relaterat till såväl kön

---

jämförbart avsnitt finns inte i *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) och inte heller i *Den Store Kosmiske Mor* (1977).

<sup>242</sup> Sjöo & Motherson, (red.) *Women are the Real Left* (1979) 2, ur ”Woman-Power!” i Bristol Women’s Liberation’s tidskrift *Enough* nr 1 (1969).

<sup>243</sup> Hon relaterar, som jag visat tidigare, förtryckets ursprung historiskt till kastsystemets införande och beskriver hur de män med störst inflytande inom det hon kallar det ariska krigarfolket skapade en värdehierarki, där de själva erhöill störst makt. ”Over the ages following this conquest, the male Aryans established the caste-system, the most powerful among them establishing themselves as the Brahmin class at the top”. Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 52.

<sup>244</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 58. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 28 där de skriver: ”Western sexism and racism, with the chronic fear of ‘the dark’, ‘the contaminating female’, and ‘the lurking bestial jungle forces’.”

som hudfärg.<sup>245</sup> I sin postkoloniala analys av det västerländska idéarvet tar Sjöö till exempel i *The Ancient Religion* upp hur slavhandeln rättfärdigades av ”kristna européer”. Här syns också hur det narrativa subjektet *förtryckt och marginaliserad människa* konstrueras:

Black slaves from Africa, and American Indians, all of whom could be defined as 'mere animals' earth-beasts and heathenish spawn of the Devil – whatever it took to rationalize enslaving them, massacring them, ripping of their lands, cultures and life-energies.<sup>246</sup>

Även Starhawk diskuterar hur människor i ett ”åtskillnads- och maktöversamhälle” förtrycks och diskrimineras för att de har annan etnisk härkomst eller hudfärg, annan religiös tro, är homosexuella eller fattiga på ett sätt som konstruerar berättelsesubjekten *'patriarkala härskare'* och *'förtryckt och marginaliserad människa'*. I *Webs of Power* skriver hon att ”[o]ppressed groups are also identified with sexuality, darkness, lowness, and 'animal drives'; those associations are used to show that they 'deserve' their state as slaves, servants, colonized people.”<sup>247</sup> I *The Spiral Dance* konstruerar Starhawk åter sig själv som del av berättelsesubjektet *'patriarkal härskare'* utifrån att hon är ”vit medelklasskvinna” utan funktionshinder.<sup>248</sup> Berättelsesubjektet *'förtryckt och marginaliserad människa'* skrivs fram som kvinnligt könat i Starhawks diskussion om globala sociala och miljöpolitiska rörelser. Hon skriver emellertid även att det är viktigt att ”vi vita” aktivister granskar vår omedvetna rasism genom att uppmärksamma vilka som väljs in på vilka poster och vilka eller vilkas frågor som sätts i fokus.<sup>249</sup> Starhawk problematiserar till exempel hur “[i]dentity politics drew their power and focus from looking at the world through a particular dichotomy: White People vs. People of Color or Men vs. Women”.<sup>250</sup> Trots att hon uttryckligen problematiserar skillnadsskapandet är det tydligt att hennes egen berättelse i vissa stycken bidrar till detsamma. Sjöö beskriver i *Return of the Dark/Light Mother*, den bekvämlighet och ekonomiska rikedom som finns i ”väst” som grundad på exploatering av ”mörkhyades” arbetskraft och på naturresurser i ”tredje världen”. Berättelsesubjektet *'ägodel och handelsvara'* konstrueras när Sjöö skriver fram en stark kritik mot de ”gudinnefeminister”

<sup>245</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 4, ur “Female and Male Life Principles?”, *Enough* Nr 2, (1970).

<sup>246</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 69.

<sup>247</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 186. Jfr Starhawk, *The Earth Path* (2004) 158.

<sup>248</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 223.

<sup>249</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 180.

<sup>250</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 182.



som inte visar någon medvetenhet om vad ”vi i väst” gör gentemot ”människor i tredje världen”:

I have also been disappointed when, in the goddess movement, I see New Age thinking infiltrating, or when I see no awareness of race and class or what the USA and the West are doing to the 'Third World' peoples, how the comfort and wealth in the west is based on the exploitation of dark peoples and their natural resources and labor around the world.<sup>251</sup>

Förutom att det i dessa exempel går att se hur Sjöo, liksom Starhawk, inkluderar i första hand män, men i viss mån även kvinnor i '*patriarkal fader/härskare*' och '*global affärsman*', syns också hur de båda artikulerar klass, etnicitet och kön som flera, i viss mån, jämförbara förtryckande ordningar i samtiden. Sjöo hänvisar emellertid inte explicit till feministisk postkolonial teoribildning eller till dess tidigare motsvarigheter inom feministisk teori.<sup>252</sup> Någon sådan koppling uttrycks för övrigt inte heller explicit i Starhawks texter. Samtidigt är det tydligt att även hennes berättelse influerats av en postkolonial diskurs i hur hon diskuterar frågor om makt kopplat till kön, etnicitet och klass/ekonomisk position.

Både i Sjöos och Starhawks berättelse om relationen mellan kön, klass/ekonomisk position och etnicitet konstrueras '*global affärsman*' främst som ett manligt könat berättelsesubjekt. Män tas här upp som ledare för nationer, företag och banker, och som utnyttjar både 'natur' och 'människa' som resurser och handelsvaror i ett globalt, multinationellt marknadsekonomiskt ekonomiskt system. '*Ägodel och handelsvara*' och '*ensam moder*' konstruerades, som jag visade i kapitel 3.3 i talet om en könsmaktsordning, främst i relation till subjektet '*patriarkal fader/härskare*'. I den ekofeministiska berättelsen om relationen mellan kön, klass och etnicitet är istället '*global affärsman*' det subjekt som konstrueras i relation till '*ägodel och handelsvara*', och '*skadad individ*'. '*Ägodel och handelsvara*' konstrueras i beskrivningar av 'kvinnor', 'barn' och 'naturen', men också av 'marginaliserade män', som exploateras eller på ett otillbörligt sätt eller utnyttjas som resurs inom flera livsområden. Dessa subjektspår aktualiseras emellertid även i den påföljande analysen av Sjöos och Starhawks berättelser om kön, kropp och sexualitet.

<sup>251</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 25.

<sup>252</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 384. Jfr det som tagits upp i inledningskapitlet ang. postkoloniala perspektiv.

## ***Subjekt och subjektrelationer i berättandet om sexualitet och sexuell identitet***

Som sista berättelsetematik i detta kapitel går jag nu vidare till analysen av narrativa subjekt i Sjöös och Starhawks berättelser om relationen mellan kön, sexualitet och sexuell identitet. Precis som när jag studerade deras ekofeministiska berättelser konstrueras här förutom *'patriarkal fader/härskare'*, även de narrativa subjekten *'förtrycket och marginaliserad människa'*, *'ägodel och handelsvara'*, *'ensam moder'*, *'skadad individ'* och *'global affärsman'*.

Utöver könsrelaterat förtryck (sexism och misogyni och kontroll över kvinnors reproduktiva förmågor) återkommer Sjöö genom hela sin textproduktion även till såväl nedvärdering och exploatering av kvinnors sexualitet som diskriminering kopplat till sexuell identitet. I likhet med radikalfeminister som Andrea Dworkin och Adrienne Rich analyserar också Sjöö maktordningar kopplat till kön, kropp och sexualitet, inklusive sexuell identitet, som sammanlänkade. Trots att detta kan anses vara två separata frågor, har jag ändå valt att behandla Sjöös hantering av relationen kön, sexualitet och sexuell identitet som en berättelse. En av de kvinnofrågor som engagerat Sjöö, och som också finns i hennes texter, gäller kvinnors rätt till abort. Abortfrågan debatteras av Sjöö med argumentet att kvinnor borde ha rätt att "äga" och besluta om sina egna kroppar.<sup>253</sup> När det gäller relationen kön och sexualitet gör Sjöö till viss del en radikalfeministisk analys, där äktenskapet likställs med en patriarkal institution, och med prostitution.<sup>254</sup> I båda dessa fall konstrueras berättelsesubjektet *'ägodel och handelsvara'* och *'ensam moder'* i talet om kvinnokroppen. Hennes analys kritiserar, som jag nämnt tidigare, den patriarkala och heterosexuella äktenskapstraditionen, där kvinnors kroppar och reproduktiva förmågor ägs antingen av fadern, eller av den "äkta mannen". De arbetslösa mödrarna har det allra värst enligt Sjöös analys:

Unsupported mothers are punished for not being useful to the State. They are not servicing a male worker - a husband - at home, nor a male boss 'at work'. Lesbian women are seen as the ultimate threat as they have withdrawn their sexual labor altogether.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 7-12 ur "Unsupported Mothers & the C.U's - My Experience" (1975). För en diskussion kring liknande argument inom rättviseetik se Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (1990) eller kapitlet om olika feministiska etiska perspektiv i Anna Höglunds avhandling *Krig och kön* (2001).

<sup>254</sup> Jfr Rich, *Of Woman Born* (1986 [1976]) 64 och Emma Goldman, *Anarchism and other essays* (2009). Särskilt "Marriage and Love" s.141-148.

<sup>255</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 7, ur "Unsupported Mothers & the C.U's - My Experience" (1975).

I Sjöös samhällsberättelse diskuteras vidare hur de anser att kroppar, sexualitet och pornografi genom inflytande av västerländskt marknads-ekonomisk ekonomi gjorts till ”handelsvaror”:

The West made 'progress' by its willingness to turn the body into a disciplined tool, use the body as an obedient machine part, and its construction of a religious-political-economic machine which, via constant visual policing of the body's movements, sexual movements, social movements—ensured the success of this mechanization process.<sup>256</sup>

I *Dreaming the Dark* problematiserar Starhawk i likhet med Sjöö en särhållande mekanisk världsbild och marknadsekonomisk värdegrund.<sup>257</sup> Starhawk hävdar att dessa faktorer bidrar till att allt, inklusive 'erotik' och 'kvinnors kroppar' blir till ”varor” på världsmarknaden:

In the empty world of the machine, when religious structures fall away, sex becomes another arena of performance, another commodity to be bought and sold. The erotic becomes the pornographic; women are seen as objects empty of value except when they can be used. The sexual arena becomes one of domination, charged with rage, fear, and violence.<sup>258</sup>

På ett antal ställen i sina texter skriver Sjöö vidare, som jag var inne på i analysen av hennes religionsberättelse, att patriarkatet skapar en kultur som bland annat karaktäriseras av en anti-sexualitets moral. Det är en kultur där kontroll och förnekande av sexuella drifter är centralt och där sexualitet enbart berättigas i reproduktionssyfte, eller blir till pornografi när särskilt män i ”patriarkala kulturer” beskrivs ha svårt att förhålla sig till sex på annat sätt.<sup>259</sup> Sjöö exemplifierar detta på flertalet ställen i sina texter, och i *The Great Cosmic Mother* skriver hon och Mor att ”sexuality is presented as reproduction (or naughty sin) rather than as profound emotional experience”.<sup>260</sup> Sexualiteten missbrukas och perverteras även enligt Starhawk i samhällen baserade på hierarkier, dominans och kontroll.<sup>261</sup>

---

<sup>256</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 328. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 360-362.

<sup>257</sup> Jfr Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (1989).

<sup>258</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9.

<sup>259</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 17-18, 26 och 353. Jfr Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 12-13, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8-9 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 20.

<sup>260</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 196. De skriver även: “Sexual passion is not seen as an attribute to ‘femininity’; the only way our culture can handle women’s sexuality is in pornography /---/.”

<sup>261</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) xv och 41 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 22. Hon skriver även: “The culture of estrangement which teaches us to denigrate sexuality, makes it impossible to look in the mirror and see a clear reflection of our own instincts and deepest desires” Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 137.

Att ”kontrollera andras sexualitet” beskrivs av Starhawk i *Truth or Dare* som det primära sättet för människor generellt att underminera någon annans känsla av egenvärde och därför som en av grundbultarna i mänskligt förtryck.<sup>262</sup> Enligt Starhawks patriarkatsberättelse länkades sexualitet till våld och dominans när krigsföring institutionaliserades. Mer exakt så menar hon att mäns sexualitet då kopplades till ”aggression” och kvinnors till ”underkastelse”.<sup>263</sup> I *The Spiral Dance* beskriver Starhawk denna sammankoppling som ett av de stora samhällsproblemen.<sup>264</sup> Bland annat problematiserar hon vad som beskrivs som en ”normalisering” av sado-masochism i sexuella relationer.<sup>265</sup> Nedvärdering och exploatering av kvinnors sexualitet framställs även av Sjöö som en av patriarkatets viktigaste strategier för att förtrycka kvinnor. Hon beskriver också i vissa fall den ”heterosexuella kärleksakten” som våldtäkt när den sker inom ramen för patriarkatet. Hon skriver: ”In patriarchal societies, heterosexual love-making becomes rape because of man’s obsession with defeating a woman and conquering the dark and secret spaces within her body.”<sup>266</sup> Åter syns här hur Sjöö i sin samhällsberättelse konstruerar ’*patriarkal fader*’ genom att beskriva män som ”förövare” och ’*förtryckt och marginaliserad människa*’ genom att framställa kvinnor som ”offer”.

’Det heterosexuella äktenskapet’ behandlas av Starhawk inte utifrån något explicit feministiskt perspektiv och diskuteras relativt okritiskt i en av de tidiga artiklarna ”Witchcraft as Goddess religion”.<sup>267</sup> Där beskrivs det som ett av många möjliga ”uttryck för kärlek och sexualitet” och som ett ”magiskt, andligt och psykiskt förbund”. Hos Starhawk finner jag en övervägande betoning av individens utrymme för aktörskap, då hon beskriver ”dominansrelationen” som något vilket varje enskilt par kan välja eller välja bort. Starhawks tal om äktenskapet kopplas endast vid något enstaka tillfälle till en radikalfeministisk diskussion om äktenskapet som institutionalisering av mäns kontroll över kvinnors sexualitet. Hennes diskurs inkluderar dock en maktmedvetenhet i det resonemang som förs om att endast sexuella relationer mellan människor vilka karaktäriseras av respekt, frivillighet och kärlek (och

<sup>262</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 25. Jfr beskrivningar av radikalfeminismen där detta grundförhållande beskrivs som i Gemzöe, *Feminism* (2002) 45-47 och Freeman, *Feminism* (2003) 89-111.

<sup>263</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 203. ”Patriarchy was established through the institutionalization of warfare, and war meant rape, the capture of women who became wars prizes. Power became sexuality, and sexuality became tied to violence and power-over. Male sexuality became identified with aggression; female sexuality with submission.”

<sup>264</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 245.

<sup>265</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 140.

<sup>266</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 141.

<sup>267</sup> Spretnak. (red.) *The Politics of Women’s Spirituality* (1982) 49-56. ”Marriage is a deep commitment, a magical, spiritual, and psychic bond. But it is only one possibility out of many of loving, sexual expression.” Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 142.

inte baserad på våld och tvång), kan förstås som ”heliga”.<sup>268</sup> Behandlingen av sexualitet ur ett maktperspektiv får generellt sett mindre utrymme i Starhawks texter än den analys hon gör av lust och sexualitet som individuell upplevelse.<sup>269</sup>

Sexualitet i bemärkelsen ”erotisk upplevelse” eller ”kroppslig njutning”, är ett tema som behandlas framför allt i de tidigaste av Starhawks böcker och artiklar. I artikeln ”Backlash” från 1994, beskriver Starhawk erotisk njutning, som en upplevelse vilken varje individ har ”rätt” att utöva i de former hon/han vill.<sup>270</sup> Sexualitet skall utifrån Starhawks diskurs alltså å ena sidan få uttryckas som var och en vill – och å andra sidan beskrivs människan som ansvarig för att handla utifrån en sexualitetsmoral baserad på jämställda maktförhållanden mellan partners och respekt för varandras fysiska och känslomässiga hälsa och välmående. Starhawks hävdande av både individers frihet och moraliska förpliktelser kan troligen förstås bäst mot bakgrund av att hon som häxa generellt utgår från regeln: ”Gör vad du vill så länge det inte skadar någon”.<sup>271</sup> Det går i dessa texter att se en viss likhet med ett förhållningssätt till sexualitet som uttrycks i senare tids queerteori, där individens sexualitet ibland diskuteras utan en övergripande könsmaktsanalys.<sup>272</sup>

Sjöö konstruerar även i sin diskussion om homo- och bisexuella män berättelsesubjektet *’förtrycket och marginaliserad människa’*. Som jag tidigare pekat på framställer Sjöö en heterosexuell norm som en väsentlig aspekt av patriarkatet. Den typ av förtryck vilket homo- och bisexuella män möter i ett patriarkalt samhälle härrör enligt henne från tolkningar av gamla testamentet i bibeln som fördömer sexuella relationer som förekommer utanför det heterosexuella äktenskapet och sexuell aktivitet som inte sker i reproduktionssyfte.<sup>273</sup> En ”rigid heterosexualitet” som Sjöö själv skriver om det som idag kallas heteronormativitet, utpekats slutligen också som en viktig orsak till stereotypa könsrollsnormer i dagens västerländska samhälle.<sup>274</sup> Diskrimineringen av ’homo- och bisexualitet’ beskrivs av Sjöö som en medveten strategi för upprätthållande av mäns makt över kvinnor. Att leva enligt en heterosexuell norm framställs också som motsatsen till att leva ett medvetet och fullödigt liv, eller med Sjöös ord: ”[S]treng heterosexualitet står i motsetning til å vaere fullt

<sup>268</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 25.

<sup>269</sup> Se t. ex. Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 41, 136 och 143.

<sup>270</sup> Starhawk, ”Backlash” (2004 [1994]) 177.

<sup>271</sup> Denna regel uttrycks på lite olika sätt men med samma innebörd. Ibland med tillägget att det du gör kommer trefaldt tillbaka. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 36. Jfr andra som tar upp denna regel som allmän i dessa grupper, t.ex. Urban, *Magia Sexualis* (2006) och Donna Darkwolf Vos, *Dancing Under an African Moon* (2002).

<sup>272</sup> För en diskussion om detta se t.ex. Pia Laskar, ”Queer teori och feminismen” (1996) och Tiina Rosenberg, *Queerfeministisk agenda* (2002).

<sup>273</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 65-66 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 272-273.

<sup>274</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 66-68 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 272-273.

levende og bevisst, - seksuellt, skapende og fysisk”.<sup>275</sup> Trots att Sjöo uttrycker ett starkt ifrågasättande av heteronormativitet, övergår hon dock aldrig som till exempel Gayle Rubin och Eve Kosofsky till att skilja sexualitet från ett könsmaktsperspektiv i sin maktanalys. Det går tvärtom i Sjöos analys att se hur könsmaktsordningen överordnas utrymmet för individuell tolkning av den egna sexualiteten.<sup>276</sup> Här tolkar jag den feministiska kontexten och det så kallade ”sexkriget” som en viktig kontextuell faktor för Sjöos diskussion. Sexkriget som i själva verket var en diskussion som fördes i publik form mellan å ena sidan ”anti-pornografiska feminister” som Andrea Dworkin och Catharine MacKinnon – och ”förespråkare för lesbiskas utforskande av butch-femmeroller och lesbisk sado-masochism” å den andra.<sup>277</sup> Sjöo argumenterar emot sado-masochism genom att framhålla att sexuella handlingar mellan människor bör karaktäriseras av njutning, frivillighet och jämställdhet. Hon diskuterar och argumenterar även mot en förståelse av sado-masochism som uttryck för sexuell frigörelse. Istället beskriver Sjöo sado-masochism som den sexuella frigörelsens motsats; som ”sadistiskt”, ”alltid insatt i ett patriarkalt maktförhållande” och därmed som cementerande de stereotypa könsroller vi känner från ett sådant sammanhang.<sup>278</sup> En aspekt som skiljer Sjöos resonemang kring sexualitet från det mer vanliga inom HBT-rörelsen under 1970- och 1980-talen, är argumenten för ett självklart ”berättigande av bisexualitet”.<sup>279</sup> Sjöo går till och med så långt att hon påstår att bisexualitet är människans ursprungliga sexuella identitet, men att dualismen som genomsyrar och är så avgörande för det patriarkala samhället skapat gränser också för vår möjlighet att överskrida heterosexuella normer för sexuella relationer. Hon skriver till exempel i *The Ancient Religion* att: ”All of us live in a society based on the denial and attempted-destruction of the essential bisexual nature of us all. /.../.”<sup>280</sup>

Starhawk behandlar sexualitet som social position och identitetskategori i sin senare produktion. ”Pro-homoaktivism” tas i *The Spiral Dance* upp som en av flera politiska frågor i vilka häxor och andra paganer ofta engagerar

<sup>275</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 26. Felaktig kommatering i originaltexten.

<sup>276</sup> Hennes analys kan liknas vid det diskussionen som den förs idag inom en queerfeministisk position. Jfr Rosenberg. *Queerfeministisk agenda* (2002).

<sup>277</sup> Se t.ex. Dworkin, *Letters from a war zone* (1989) särskilt ”Against the male flood” s. 253-275 (1985). För en översiktlig beskrivning av ”sexkriget” se Lykke, *Genusforskning* (2009) 116-117.

<sup>278</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 355-356.

<sup>279</sup> HBT står för homo- bi- och transpersoner. Med engelskspråkiga termer hette den amerikanska rörelsen till en början ”Gay Liberation Front”. Idag använder man i USA beteckningen LGTB (Lesbian, gay, bisexual and transpersons) Här i Sverige används istället förkortningen HBTQ efter som även queer inkluderats som ett begrepp kopplat till normkritik i allmänhet och en problematisering av heteronormativitet i synnerhet. Queerbegreppet började användas i feministisk teori under 1980- och 1990-talen. Angående ”Queer” se t.ex. Laskar. ”Queer teori och feminismen” (1996) och Turner. *A Genealogy of Queer Theory* (2000). Judith Butler och Teresa de Laurentis har båda använt och kritiskt diskuterat queerbegreppet i sin forskning.

<sup>280</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74 och Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 24.

sig.<sup>281</sup> Detta engagemang gäller i viss mån även Starhawk. Även om det syns en viss ambivalens i Starhawks resonemang kring äktenskapet, så påvisar och kritiserar hon, som jag visat ovan, att normen för heterosexuella relationer bygger på ett integrerat dominans- och underkastelsebeteende.<sup>282</sup> Diskriminering av homosexuella och särskilt av lesbiska kopplas i relation till konstruktionen av *'patriarkal härskare'* och *'förtryckt och marginaliserad människa'*, av Starhawk till att dessa individer anses hota den patriarkala ordning ett heterosexuellt äktenskap anses borga för.<sup>283</sup> Hon skriver att "[s]exual desire for a person of one's own gender challenges the idea that the only valid purpose of sex is reproduction; it means that sexuality is valued for its own sake, for pleasure, not as a means to an end."<sup>284</sup> Det går att se en förändring i Starhawks uttryck kring sexualitet som social position och identitetskategori. I första utgåvan av *The Spiral Dance* finns en spänning mellan hur patriarkatet beskrivs som mer generellt och strukturellt i sin inverkan på kön eftersom Starhawk samtidigt använder uttryck som sexuella preferenser och livsval. Dessa begrepp signalerar en uppfattning om ett utrymme för individens agentskap och valmöjlighet. I tredje utgåvans introduktion uttrycks istället sexualitet som del i ett diskursivt förtryck och talet om kön inkluderas i en tankemodell där kön beskrivs som en skillnadsskapande position eller identitetsposition vid sidan av bland annat sexuell orientering.<sup>285</sup>

Huvudsubjekten i såväl Sjöös som Starhawks berättelser, artikuleras sammanfattningsvis som *'västerlänning'* – *'urbefolkning'*, *'patriarkal religion'* – *'natur/gudinnerreligion'*, *'nord'* – *'syd'* och *'kapitalistiskt industrisambälle'* – *'ekologiskt och socialt hållbart sambälle'*. Kopplat till dessa övergripande berättelsesubjekt konstrueras också 'människa' i dualistiska termer som *'vit'* – *'mörkhyad'*, *'rik'* – *'fattig'* och slutligen *'heterosexuell'* – *'homo(och bi)sexuell'*. Samhällsberättelsen framställer här, liksom jag visat tidigare, hos både Sjöö och Starhawk, 'människa' som könat subjekt. Det är emellertid i Sjöös samhällsberättelse som subjekten 'kvinna' – 'man' tydligast upprätthålls och reproduceras i dualistiska termer. Starhawks berättelse är inte fri från en sådan könsdualistisk subjektskonstruktion, men konstruerar i högre grad 'människan' som ett könsneutralt narrativt subjekt.

---

<sup>281</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 7-8.

<sup>282</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 204. Bl.a. kritiseras Freud för att med sin teori om den könade individationsprocessen bidragit till detta tänkande. Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 204-205. Hon visar även på hur denna patriarkala syn på kärleksrelationer mellan män och kvinnor integrerats i generella förklaringsmodeller för hur naturvärlden ser ut och fungerar. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 234, 278.

<sup>283</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 141 och 216 och Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 7-8.

<sup>284</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 141. Jfr s. 216.

<sup>285</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6. Jfr "sexuell identitet" i Starhawks *Webs of Power*. (2002) 170-171.

### ***Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om förtryck, exploatering och relationen mellan maktordningar i samhället***

Patriarkatet och miljöförstörelsen är de två huvudproblem som Monica Sjöo och Starhawk, liksom majoriteten av andra gudinneidentifierade feminister, pekar på i samhället.<sup>286</sup> Påpekandet av ett samband mellan kvinnoförtryck och exploatering av naturen är en del av den analys som görs. En annan del rör påpekandet av samband mellan en västerländsk idéologisk dualism och åtskillnad mellan människa – natur, och hur människor agerar gentemot varandra och naturmiljön.<sup>287</sup> Problemen med exploatering av både kvinnor och av naturen förstås slutligen hos både Sjöo och Starhawk, liksom hos andra ekofeminister, även i relation till hur västerländsk kapitalism utvecklats.<sup>288</sup> När Sjöo och Starhawk problematiserar exploatering av naturen gör de båda det i två bemärkelser, dels som den naturresurs som lokalt sett annars kunde utgöra levebröd åt de människor som finns på platsen, och dels som en mångfald av individer (ett ekosystem) vars existens har ett värde i sig. Både Sjöo och Starhawk utför således en ekofeministisk analys där de påtalar en koppling mellan en särhållande, hierarkisk struktur med mannen är norm och exploateringen av naturen. Framför allt visar de på kopplingen mellan en viss kulturell logik och symbolik och hur dessa tycks medverka till att människor behandlar naturen som enbart resurs. Sjöo och Starhawk beskriver i sin gudinneberättelse ibland uttryckligen människan som en del av naturen, som ett sätt att överskrida dualismen natur – kultur. Vid en jämförelse mellan hur det intersektionella tänkandet artikuleras av Sjöo och Starhawk är det därmed tydligt att bådas samhällsberättelser kan förstås som uttryck inom en ekofeministisk position.

Både Sjöo och Starhawk betonar ”det gemensamma” eller strukturella aspekter av hur makt ordnas i samhället (socialt och idémässigt), även om också individperspektivet behandlas mer eller mindre. En viktig skillnad mellan Sjöös och Starhawks samhällsberättelser som helhet är att Sjöo tydligt betonar ett könsmaktsperspektiv i sin maktanalys och att hon behåller detta fokus genom hela sin produktion. Starhawk likställer istället snarare, åtminstone i senare delen av sin produktion, olika maktordningar oavsett om det rör sig om

---

<sup>286</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 103. Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 77.

<sup>287</sup> Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 23-24, Karen Warren, (red.) *Ecological Feminism* (1994) 1, Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 1-2, Carolyn Merchant, *Radical ecology* (1992) 184, Rosi Braidotti, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler & Saskia Wieringa (red.) *Women, the Environment and Sustainable Development* (2004 [1994]) 161-162 och Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 20-21.

<sup>288</sup> Angående ekofeministisk analys se t.ex. Jansdotter, *Ekofeminism i teologin* (2003) 77-78.

Angående gudinnefeministers ekofeministiska analys inkl Sjöo och Starhawk så återkommer jag till det nedan. Jfr även Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 95-96.



förtryck och exploatering kopplat till kön, sexualitet, klass/ekonomisk position eller etnicitet.

De tydligaste likheterna gäller vilka kategorier som inkluderas i maktanalysen, samt att både Sjöo och Starhawk liksom andra skillnads- och ekofeminister under 1960- till 1980-talet, och i viss mån även under 1990-talet, grundar sitt intersektionella tänkande i idén om ett strukturellt förtryck. Utöver kön behandlas kategorierna sexualitet, klass och etnicitet tydligast i Sjöos och Starhawks samhällsberättelser. Båda utför utöver det även en religionskritisk diskussion. Terminologin och hur mycket varje kategori diskuteras skiljer sig emellertid åt. Hos Sjöo finns en tydligare genomförd analys av de enskilda kategorierna kön, sexualitet och klass/ekonomisk position. Maktanalysen i hennes berättelse berör vidare främst relationen mellan kön, sexualitet och sexuell identitet, mellan kön och klass/ekonomisk position, samt mellan kön, klass/ekonomisk position och etnicitet. Det intersektionella tänkande som går att peka på i Starhawks samhällsberättelse gäller maktrelationer mellan kön och sexualitet samt mellan kön, ekonomisk position och etnicitet/hudfärg. I Starhawks samhällsberättelse problematiseras globalisering som en del av en ekofeministisk analys. Kopplat till detta formuleras en postkolonial kritik där hon diskuterar relationen mellan kön, ekonomisk position och etnicitet. Sexualitet som enskild kategori analyseras i Starhawks samhällsberättelse på ett mer kvalificerat sätt än när det gäller kategorierna kön, ekonomisk position och etnicitet. Den ekofeministiska och postkoloniala analys som kommer till uttryck i Sjöos berättelse tar upp exploatering av ”människor i syd” och av ”naturen” som sammanhang där kön tydligt relateras till ekonomisk position och etnicitet. Här saknas emellertid ett mer ingående resonemang kring makt och etnicitet som enskild social kategori.

Förutom dessa innehållsliga aspekter av Sjöos och Starhawks berättelser om samhället, maktrelationer och religioners dubbla sociala betydelse, har analysen synliggjort och diskuterat berättelsernas subjekt och subjekt – objektrelationer. Jag återkommer i slutet av nästa kapitel till de slutsatser som kan dras angående de narrativa subjekt och subjektrelationer som berörts. Härnäst följer analysen av Sjöos och Starhawks berättelser om ‘gudinnan/naturen/människan’, framtiden och revolutionen.

#### 4. Monica Sjöös och Starhawks berättelser om ‘gudinnan/naturen/människan’, framtiden och revolutionen

I avhandlingens inledning framhöll jag att det är de religiösa inslagen i visioner och förändringsstrategier, som tillsammans med talet om ‘gudinnan’ fungerat som de tydligaste gränsmarkörerna mellan gudinnefeminister och andra skillnads- och ekofeminister från 1960- till 1990-talet. Särskilt konstrueras i flera teoriehistorieberättelser en gräns mellan socialistiska feminister och gudinnefeminister, som då ofta benämnts kulturfeminister.<sup>1</sup> Resultaten i föregående kapitel tydliggör emellertid – särskilt när det gäller Sjöös tidiga publikationer och Starhawks senare – att det inte enkelt går att dra en skiljelinje mellan gudinneidentifierade feminister och socialistiska ekofeminister. En sådan kan åtminstone inte göras baserad på antagandet om att de förra saknar intresse och förmåga att diskutera sociala och ekonomiska samhällsproblem ur ett feministiskt perspektiv.<sup>2</sup> Så långt har jag därmed bråkat något med en av de gränser som i flera fall använts för att avvisa gudinneidentifierade feminister som ointressanta politiska subjekt. Jag visade också i inledningen att det inom de skillnadsfeministiska positioner som benämnts kulturfeminism och lesbisk feminism, finns både politisk praktik och uttryck för visioner där gudinnereligiösa inslag utgjorde en del. Visionen om och metoder eller strategier för att skapa en ”kvinnokultur” var en av de visioner där lesbisk feminism, kulturfeminism och gudinneidentifierad feminism överlappade.<sup>3</sup>

I analysen av idéinnehåll kopplat till revolutionsberättelsen – och hur Sjöös och Starhawks diskursiva praktik konstrueras i deras egna och andras berättelser om dessa religiösa och politiska praktiker – använder jag begreppen ”diskursiva (om)förhandlingar” och ”samhällsproduktion”. Det vill säga (om)förhandlingar som då omfattar såväl symboler och språk, som sociala och materiella förhållanden.<sup>4</sup> I kapitlet nedan berörs vad Sjöös och Starhawks (om)förhandlingar och samhällsproduktion omfattar i relation till de fyra dimensioner jag beskrivit i kapitel 2. Precis som i föregående kapitel används i tillägg till det, begreppet ”semiotisk (om)förhandling” i analysen av narrativ

---

<sup>1</sup> Jfr Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>2</sup> Som framhållits i t.ex. Merchants *Radical ecology* (1992) och av Janet Biehl i *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991).

<sup>3</sup> För en diskussion om att ha ett gynocentriskt samhälle som mål se bl.a. Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 22, 35 och 64, Gemzöe, *Feminism* (2002) 52, Jaggars, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 97 och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 397, 415 och 418. Hallgren har i sin avhandling, liksom Verta Taylor & Leila J Rupp i artikeln ”Women's Culture and Lesbian Feminist Activism” (1998 [1993]) diskuterat lesbisk feminism och kulturfeminism på sätt som är intressanta för hur jag läser Sjöös och Starhawks berättelser om framtiden och revolutionen.

<sup>4</sup> Här är det förutom begreppsanvändningen hos Hallgren även till Taylor & Whittier jag hänvisar. Se Taylor & Whittier, ”Collective Identity in Social Movement Communities” (1992).

subjektskonstruktion när jag talar om berättelserelaterade uttryck för när generaliserande eller stereotypa subjekt eller kategorier omtolkas eller utmanas.

Frågan om hur gudinnereligionen samverkar med politiska feministiska ställningstaganden hos Sjöo och Starhawk uppmärksammar jag i två avseenden: Vad betyder gudinneuppfattningen för den utopi som tecknas? När och hur framstår gudinnereligionen som del i deras förändringsstrategier? Svaren ges utrymme i jämförelsen mellan Sjöo och Starhawk i slutet av nedstående delkapitel, men tas även upp som del av avhandlingens slutdiskussion.<sup>5</sup> Subjektskonstruktionen som analyseras i Sjöos och Starhaws berättande, jämförs och summeras efter hand som de genomförs. Detta kapitel avslutas emellertid även med en sammanfattning av subjektskonstruktionen hos Sjöo och Starhawk var för sig, samt en jämförande sammanfattning av centrala innehållsliga linjer i deras berättelser. Dessa gäller då kapitel 3 och 4 gemensamt.

---

<sup>5</sup> I min tolkning av Sjöos och Starhaws gudinneberättelser och religionens roll i det politiska, återkommer jag här framför allt till Raphael och Reid-Bowen, Särskilt till det både de och jag funnit angående att postmodern processfilosofi och kaos- och komplexitetsteori är en viktig utgångspunkt för att förstå de ontologiska aspekterna av gudinneberättelser i gudinnefeministisk diskurs. Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 4, 112 och 130-131 och Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 245-255.

## 4.1 Berättelser om 'gudinnan/naturen/människan' och framtiden

Inom skillnads- och ekofeministiska positioner från 1960- 1970- och 1980-talen var uttrycken för feministiska utopier vanliga jämfört med senare.<sup>6</sup> De postmoderna och poststrukturalistiska utmaningarna under 1990-talet har med sina implikationer för identitetspolitisk diskurs gjort att det snarast kan uppfattas som problematiskt att som feministiskt forskande subjekt tala om eller vilja uppnå en gemensam feministisk vision.<sup>7</sup> Det finns emellertid feministiska subjekt som trots detta fortsatt att både argumentera för och själva producera visioner om framtiden – baserade på identitetspolitiska utgångspunkter och med utopiska undertoner. Sjöo och Starhawk är ett par av dessa feministiska subjekt.

### ***Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om 'gudinnan', 'naturen' och 'människan'***

Jag har i avhandlingens inledningskapitel nämnt de narrativa subjekt som konstrueras när det gäller berättelser om 'gudinnan' hos gudinneidentifierade feminister i allmänhet: *'gudinnan som Hon'*, *'gudinnan som Naturen'* och *'den Trefaldiga gudinnan'*. Här är det nu dags att använda dessa i en närmare läsning av subjektskonstruktion i Sjöos och Starhawks berättelser om 'gudinnan/naturen/människan'. Jag börjar i det som rör konstruktioner av 'gudinnan', där de tre berättelsesubjekten ovan aktualiseras, men där det även handlar om konstruktioner av "gudinnan som ontologiskt subjekt" och "gudinnan som symbol". Efter det går jag in på vilka narrativa subjekt och subjeks – objektsrelationer som konstrueras när Sjöo och Starhawk i sina utopiska berättelser talar om 'gudinnan', 'naturen' och 'människan' och relationer däremellan. Redan i kapitel 3 tog jag upp beskrivningar av 'gudinnan/naturen/människan' som berättelsesubjektet *'skadad individ'*. Här aktualiseras detta, som jag kommer att visa nedan, än en gång. Jag kommer också visa i vilken mån agens eller moraliskt ansvar tillskrivs 'gudinnan' och/eller 'människan' i Sjöos och Starhawks "onto-etiska" berättelser.<sup>8</sup>

I Sjöos gudinneberättelse finns, liksom hos de flesta gudinnefeminister en variation i både betydelsen av, och metaforer för att tala om gudinnan. Raphael påvisar emellertid att teologisk realism, det vill säga när gudinnan

<sup>6</sup> Jfr Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) och Gemzöe, *Feminism* (2002).

<sup>7</sup> Angående att utopier inte används i lika hög utsträckning efter postmodernismens inflytande jfr Lykke & Rosi Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 4.

<sup>8</sup> Beteckningen onto-etiska refererar här till det förhållande att både Sjöo och Starhawk argumenterar utifrån ontologiska utsagor som utgångspunkt för att formulera etiska principer och moraliska levnadsregler.

konstrueras som ”ontologiskt subjekt”, som att hon existerar i metafysisk mening, är tydlig i Sjöös gudinneberättelse.<sup>9</sup> Detta kommer till exempel till uttryck i *The Great Cosmic Mother*, men i stor utsträckning även i övriga av Sjöös publikationer:

The Great Mother in Her many aspects – maiden, raging warrior, benevolent mother, death-dealing and all-wise crone, unknowable and ultimately wyrd – is now powerfully reemerging and rising again in human consciousness as we approach the twenty-first century. Isis, Mawu-Lisa, Demeter, Gaia, Shakti, Dakinis, Shekihna, Astarte, Ishtar, Rhea, Freya, Nerthus, Brigid, Danu – call Her what you may – has been with us from the beginning and awaits us now. She is the beauty of the green earth, the life-giving waters, the consuming fire, the radiant moon, and the fiery sun. She is the Star Goddess and Spiderwoman; she weaves the luminous web that creates the universe. As earth, the great planetary Spirit-Being, She germinates life within Her dark womb.<sup>10</sup>

Det är en panenteistisk gudinediskurs som utmärker Sjöös sätt att tala om ”gudinnan som ontologiskt subjekt”, då hon beskriver ”henne” både som immanent och i någon mån transcendent. Det vill säga att ’gudinnan’ framställs som att ”hon” samtidigt finns i allt levande och beskrivs som möjlig för människan att uppfatta sig själv i relation till.<sup>11</sup> Till exempel så beskriver Sjöö och Mor ’gudinnan’ som immanent närvarande i de situationer där människor lider, som svältande i ett flyktingläger, som förödmjukade fångar, fattiga mödrar eller sexuellt utnyttjade barn.<sup>12</sup> I talet om ’gudinnan’ som immanent beskrivs hon i vissa fall också som gränslös. Som när Sjöö och Mor skriver “*Everything touches everything in the real world, there are no borders /.../*.”<sup>13</sup> I andra textavsnitt

<sup>9</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 12 och 55.

<sup>10</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xviii. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 30, 51-52, 55, 63, 91, 96, 105-106, 133, 150, 159, 171, 174, 176, 230, 256, 264, 352, 384, 412, 417 och 422. Se även Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 17 och 19, i artiklarna ”Feminist art and patriarchal culture – a contradiction” först publicerad i en stencilerad feministisk konsttidsskrift kallad *Towards a Revolutionary Feminist Art* nr 2, 1972 och ”European Womanculture and Art”, *WomanSpirit* 1976. Se vidare Sjöö, ”Sagan om St. Göran och kvinnan” (1983) 2, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 5, 9, 13, 40, 42 och 74, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 13-15, 20-25, 54, 59, 136, 199 och 297-298, Sjöö, *The Norse Goddess*. (2000) 4-9, 12, 49 och 5 och slutligen Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande*. (2003) 8-9 och 12.

<sup>11</sup> Se Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20, 23, 29, 33, 40, 52, 54, 110-111 och 125, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 9, 13, 30-31, 42 och 74, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 30 och 417- 418, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother*. (1999 [1992]) 125 och 152 samt Sjöö, *The Norse Goddess* (2000) 1.

<sup>12</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417- 418. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 72.

<sup>13</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 428. (Kursivering i originaltexten.) I anslutning till detta utvecklar Sjöö och Mor sina idéer om subjektivitet och argumenterar för att det inte existerar något sådant som objekt, utan att “We are only subjects with the illusion of experiencing other subjects as ‘objects’”. Här hänvisar de till att det inom kvantfysik visats att upplevelsen av gränser är enbart en subjektiv upplevelse och inget ontologiskt faktum. Se Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 427- 428.

framställs gudinnan tydligt som ett ”andeväsen” eller en ”intelligens”, ”handlingskraft” och ”kreativ förmåga”.<sup>14</sup> Detta återkommer jag till nedan när jag kommer in på Sjöös konstruktion av ’gudinnan’ i relation till ’människan’ som ontologisk grund för etik och politik.

Starhawk talar liksom Sjöö om ’gudinnan’ på ett flerdimensionellt sätt. Det vill säga, hon beskriver ibland gudinnan som en symbol för den egna kraften, ibland som någon som hjälper och beskyddar, och ibland som livsenergin i allt levande.<sup>15</sup> Det finns alltså förutom talet om gudinnan i symbolisk mening, vilken jag kommer till nedan, även uttryck för en realistisk hållning i Starhawks gudinnediskurs. Hon använder dels antropomorfa metaforer för gudinnan och dels talar hon om ’gudinnan’ som ”livskraft”.<sup>16</sup> De antropomorfa exemplen återfinns främst i anslutning till när Starhawk förklarar hur olika riter kan utföras. Det är där hon tilltalar och talar om det gudomliga som att det vore en entitet med människoliknande egenskaper. Just kopplat till riter syns också hur hon genomgående förutom att tilltala det gudomliga som ”gudinnan” och ”guden”, även tilltalar ”gudinnorna” och ”de gamla gudarna”. Särskilt gäller detta när hon beskriver de riter som kopplas till årstidsbundna högtider inom wicca, där förhållandet mellan Gudinnan och Guden har en central roll i den mytologi som riterna sammanlänkas med.<sup>17</sup> När Starhawk talar om gudinnan som både ”livsenergi” (i kosmos och i människan) och som ett eget subjekt, är det här, liksom hos Sjöö, en panenteistisk gudinneuppfattning som kommer till uttryck. Det panenteistiska är genomgående, även om gudinnans immanens är det som betonas.<sup>18</sup> Starhawk skriver till exempel att: “Goddess is the living body of a living cosmos, the awareness that infuses matter and the energy that produces change.”<sup>19</sup> ’Gudinnan’ framställs i linje

---

<sup>14</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 74-75. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 128.

<sup>15</sup> Starhawk beskriver och använder dessa perspektiv i samma stycke i t.ex. Starhawk, "Witchcraft and Women's Culture" (1992) 278-279, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 7 och Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 8-9, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 19-20 och 107 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 4-7. Jfr Jone Salomonsen. *Enchanted Feminism* (2002) 145-148, Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 74-75 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 54-55 och 60.

<sup>16</sup> Se t.ex. Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993) 215. Jfr den modell Salomonsen skapat för att visa hur hon tolkar detta i Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 146-148. Jfr även Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 64 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 80.

<sup>17</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6, 19-20, 22, 48, 50, 52-53, 83, 86, 88, 90-91, 101, 119-132, 176, 190, 192 och 197-211.

<sup>18</sup> Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 239 och 266, Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 58 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 70-71 och 80. Reid-Bowen framhåller här att immanens, relationalitet och gemenskap är de aspekter av gudinnan som lyfts fram. Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 4, 52 och 180, Starhawk, "Feminist Earth-Based Spirituality and Ecofeminism" (1989) 177, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 9 och 96, Starhawk, "Witchcraft and Women's Culture" (1992) 263, Starhawk, Diane Baker & Anne Hill, *Circle Round* (1998) 394-395, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 24, 164 och 226 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 201.

<sup>19</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 244, i kommentarerna till 1989 års utgåva.

med detta som existerande både inom och utom 'människan'.<sup>20</sup> Raphael tolkar Starhawks genomgående insisterande på att 'gudinnan' finns här och hon finns inom oss alla, som att 'gudinnan' och "jaget" uppfattas vara oskiljaktiga aspekter av verkligheten, samt att 'gudinnan' både är det "förverkligande gudinnefeministiska jaget" och "blir till" i den processen som leder dit.<sup>21</sup> Ett exempel som Reid-Bowen pekat på, där 'gudinnan' tillskrivs mer än bara en symbolisk funktion är när Sjöo och Mor talar om gudinnan som "det tredje", som ett begrepp vilket upplöser alla "antingen eller". De skriver att "between all dualist choices, all warring oppositions, stood her being – a third term which mediated and synthesized the polarities into a new thing/.../".<sup>22</sup> I Sjöos produktion som helhet finns emellertid även uttryck som pekar på en icke-realistisk hållning, det vill säga, när Sjöo beskriver 'gudinnan' som en "psykologiskt och politiskt betydelsefull symbol".<sup>23</sup> Starhawk betonar i högre grad än Sjöo den effekt som "idén om/bilden av gudinnan" kan ha på ett symboliskt plan, särskilt för kvinnor.<sup>24</sup> Hon skriver:

The image of the Goddess inspires women to see ourselves as divine, our bodies as sacred, the changing phases of our life as holy, our aggression as healthy, our anger as purifying, and our power to nurture and create, but also to limit and destroy when necessary, as the very force that sustains all life.<sup>25</sup>

'Gudinnans' symboliska betydelse för män är något som Starhawk tar upp mer än Sjöo. För båda könen handlar det enligt Starhawks berättelse om människors möjligheter till identifikation med det gudomliga, det vill säga att kunna se sig själv eller vissa aspekter av sig själv, som heliga och som uttryck för gudinnan.<sup>26</sup> Att samhället och dess symboler och språk baseras på en manlig norm anges som viktigt motiv till att trots att Starhawk problematiserar risken att befästa könsstereotyper, ändå talar om gudinnan som "hon".<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 183-184.

<sup>21</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 63 och 107.

<sup>22</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 407. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 118.

<sup>23</sup> Se Sjöo, "För en revolutionär feministisk konst" (1973) 24, Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 4,10,13 och 19 i artiklarna "Female and male life-principles?", *Enough* nr 2, 1970, "Our bodies are our own" (från ett paper presenterat på WACC i Liverpool 1972), samt "European Womanculture and Art", *WomanSpirit* 1976. Se vidare Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 13, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 5, 14, 18-20 och 23-27, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 67, 71-72, 76, 84, 99, 116, 122, 155-156, 189 och 378 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 75-77.

<sup>24</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 56-57.

<sup>25</sup> Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 51. Se även Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10-11, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34 och 111 och Starhawk & Hilary Valentine. *The Twelve Wild Swans*. (2000) 288.

<sup>26</sup> Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 51-52. Se även Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10-11 och Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34 och 111.

<sup>27</sup> Starhawk & Macha M. NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 8-9.

De två tydligaste sätten på vilka 'gudinnan' konstrueras i Sjöös gudinneberättelse är i form av de narrativa subjekt jag valt att kalla 'gudinnan som Hon' och 'gudinnan som Naturen'. Av dessa är helt klart det gynocentriska sättet att tala om gudinnan, det vill säga 'gudinnan som Hon', mest framträdande. I flera texter och bilder framställer Sjöö universum' och skapelsen med metaforer som "ett kosmiskt ägg", "en födande kvinna" eller en "livmoder".<sup>28</sup> Här är därmed beskrivningar av "gudinnan som moder" och – relation till skapelseberättelsen – "gudinnan som livmoder" vanliga.<sup>29</sup> "Födande" är med detta sagt, tillsammans med "modrande", även två av de mest centrala metaforer för kreativitet och omsorg som kommer till uttryck i Sjöös berättelse som helhet. Raphael påvisar även hon betoningen av de gynocentriska aspekterna i Sjöös gudinneberättelse.<sup>30</sup> "Den Stora Kosmiska Modern", "Den Stora Modern" och "Moder Jord" är, översatt till svenska, de vanligaste sätten att benämna 'gudinnan' i Sjöös textproduktion som helhet.<sup>31</sup>

Gaia-teori har emellertid som också Reid-Bowen påpekat, utgjort en viktig referens när jorden framställs som 'gudinnan' i Sjöös texter.<sup>32</sup> Denna koppling syns uttryckligen då hon hänvisar till Lovelock i *Return of the Dark/Light Mother*, men även när hon tillsammans med Mor skriver att: "In the Gaia Hypothesis, earth is defined as a living, breathing and co-responding body, creating its own atmosphere, filling its own needs, relieving its own stress."<sup>33</sup> Det går att urskilja en viss skillnad mellan *The Great Cosmic Mother*, där hon och Mor oftast använder benämningen "The Great Mother" och *Return of the Dark/Light Mother* i vilken "Earth Mother" är det vanligaste uttrycket för gudinnan. En ekocentrerad modell, eller konstruktionen av 'gudinnan som Naturen' framstår därmed som en andra viktig subjektskonstruktion i hennes ontologiska berättelse. Detta syns både när olika platser beskrivs som "gudinnans kropp" och då jorden eller universum som helhet beskrivs som 'gudinnan'.<sup>34</sup> Ett av de exempel som kan nämnas är när Sjöö och Mor beskriver 'gudinnans' del i "jordens livsprocesser":

<sup>28</sup> Jfr Raphael, *Thealogy and Embodiment*. (1996) 262 och 272. Se Sjöö & Motherson, (red.) *Women are the Real Left* (1979) 22 i artikeln "European Womanculture and Art", *WomanSpirit* (1976), Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 21-24, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 2, 13, 15, 18, 24-25 och 125, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 48-49, 55-56 och 61-65 samt Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 75 och 126.

<sup>29</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 66. För exempel på när Sjöö benämner 'gudinnan' som "moder" eller "livmoder", se även not nr 10.

<sup>30</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 54.

<sup>31</sup> Jfr även här not nr 10.

<sup>32</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107.

<sup>33</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 125, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 30 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 124.

<sup>34</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20, 23, 29, 33, 40, 52, 54, 110-111, 115 och 125, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 18, 20, 24, 26-27, 30-31 och 74,



In the continuous spiraling of evolution-devolution, biology is a spiritual process – and spirit is a biological process. Spiritual energy fuels our biological organisms, and biological energy fuels our spiritual experiences. Biology and spirituality – sexuality and spirituality – cannot be separated without destroying the living holism and producing dead mechanism /.../ To reclaim the biological process as numinous process is to reclaim the original process of the earth, which is a geological-biological-spiritual *being*, capable of consciousness – and of conscious relationships to its creatures. The magic is *in* the molecules, the dance of energy. Solid rock and human flesh are *in* the imagination of earth.<sup>35</sup>

Sjöo visar här också med ”spiralen” och ”dansen” som viktiga metaforer tydligt på en idé om skapelsen, både världen och dess tillblivelse, som en ständigt pågående process.<sup>36</sup> Världen beskrivs som självgenererande och inte som skapad ”ur intet”, som när Sjöo och Mor skriver: ”Life does not begin. It is always here. Nature is alive from the beginning, and prodigal. Life does not emerge from us, we emerge from it.”<sup>37</sup> Kopplat till ekologiska teorier om jorden använder Sjöo även metaforer som ”livsväv” och ”nätverk”, till exempel när hon och Mor beskriver världen som att: “everything is interconnected in a vast webwork of cosmic being – a universal weaving – in which each individual thing, or life form, is a kind of energy knot, or interlock, in the overall vibrating pattern.”<sup>38</sup> Hur viktigt det narrativa subjektet *’gudinnan som Naturen’* är i Sjöos ontologiska berättelse uttrycks slutligen även i det speciella sätt på vilket hon i bild gestaltar det hon ser som ’gudinnans’ olika manifestationer i naturen, ofta kopplat till för gudinnefeminister viktiga kultplatser. Som Silbury i England och andra platser runt om i världen.<sup>39</sup> Sjöo använder emellertid ofta även ett feminint pronomen då hon talar om *’gudinnan som Naturen’*. Till exempel när Sjöo och Mor beskriver den pågående miljökrisen:

She is dynamited, she is strip-mined, she is gassed and sprayed with chemicals. She is riddled with wells seeking oil, her blood, determined to seek out the last black drop. Her brain

---

Sjöo, ”Sagan om St. Görän och kvinnan” (1983) 2, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xix-xx, 2, 25, 47, 49, 55, 63, 105-106, 412, 417, 422 och 431.

<sup>35</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 384-385.

<sup>36</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 22, 29-31 och 49-51, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 11, 15, 18 och 30-31, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 71-76 och 97-99 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 202 och 239.

<sup>37</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 386. Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 109.

<sup>38</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 51. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 105.

<sup>39</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 109.

which is the sea, is dumped full of poison. The air through which she breathes, becomes a thick toxic cloud /.../.<sup>40</sup>

Som synes är alltså 'gudinnan som Hon' det berättelsessubjekt som konstrueras som överordnat i Sjöös gudinneberättelse.<sup>41</sup>

De två modeller för att tala om 'gudinnan' som Salomonsen pekar på som tydligast i Starhawks gudinnediskurs är uttryckt med min terminologi berättelsessubjekten 'gudinnan som Naturen' och 'gudinnan som Hon'.<sup>42</sup> Raphael framhåller i *Theology and Embodiment* istället så som jag tolkar henne, att 'gudinnan som Hon' är den mest tydliga sättet att konstruera subjektet 'gudinnan', i såväl Starhawks som andra gudinnefeministers teologi.<sup>43</sup> Att metaforerna "moder" och "livmoder" används för att tala om 'gudinnan' i så stor utsträckning som de ändå gör, stödjer detta.<sup>44</sup> Salomonsen påpekar vidare i sin studie att Starhawk genomgående använder könskodade termer i talet om livsenergi, och därmed om 'gudinnan', när det gäller den första utgåvan av *The Spiral Dance*.<sup>45</sup> Precis som när det gäller ett könsdualistiskt språk i talet om gudinnan som 'gudinnan och guden', som jag nämnt ovan, så har Starhawk emellertid i förord och kommentarer till de senare två utgåvorna tagit avstånd från det könsdualistiska sättet att tala om "kvinnlig" och "manlig" livsenergi.<sup>46</sup>

Reid-Bowen väljer till skillnad från Raphael, att i sin tolkning lyfta fram 'gudinnan som Naturen' som den mest framträdande modellen för att tala om 'gudinnan' i Starhawks gudinneberättelse.<sup>47</sup> Det narrativa subjektet 'gudinnan som Naturen' konstrueras dels då Starhawk talar om gudinnan som att hon i ontologisk mening är världen och livsenergin i universums alla delar. Dels där

---

<sup>40</sup> Sjö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 412. Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 106.

<sup>41</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 74-75. Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 128.

<sup>42</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 146. Hon benämner dessa: "The Living Universe/other than deity" och "The Great Mother/deity".

<sup>43</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 73 och Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 52. Att 'gudinnan som Hon' är en viktig modell i Starhawks gudinnediskurs bekräftas i alla böcker som ingår i mitt material.

<sup>44</sup> Starhawk benämner gudinnan med metaforer som "moder" och "livmoder" eller, som "earth mother" i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 27, 39, 93, 102, 104-106, 122, 131, 198-199, 201-202, 209, 212, 218, 236, 241 och 255, Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 51 och 56, Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 420, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 10, 39-40, 79, 138 och 168, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 28-30, 34, 61, 91 och 111-112, Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) vii, 17, 20-21, 50-51, 221, 235, 238, 258-261, 280 och 343, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 57, 95-97, 112, 125, 190, 203, 232-233, 254-255, 372, 377, 402, 410-411 och 413-415, Starhawk och Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 11, 14, 16, 21, 59-61, 155, 190, 192 och 231 samt slutligen Starhawk, *The Earth Path* (2004) 158-159.

<sup>45</sup> Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 181.

<sup>46</sup> Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 20, 233-234, 243 och 267. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002). De nya förorden och kommentarer från både 1989 års utgåva och 1999 finns som tidigare nämnts samlade i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 1-12, 13-24, 231-261 och 263-282.

<sup>47</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 70-71. Hans avhandling bygger i stort sett helt på denna tes. Därav dess namn.

Starhawk utifrån en icke-realistisk ansats talar om jorden eller ”Gaia” och dess ekosystem samt olika kosmiska processer som symboler för ’gudinnan’.<sup>48</sup> Även om ’gudinnan som Naturen’ konstrueras med ett många gånger ekocentrerat språk – behåller Starhawk en delvis könad retorik när hon till exempel talar om både ’Gaia’ och ”moder jord”.<sup>49</sup> I de fall livsenergin och dess rörelsemönster förklaras kopplat till ’gudinnan som Naturen’ är det ofta med metaforerna ”spiral”, ”dans” eller ”livsväv”.<sup>50</sup> Reid-Bowen uttrycker det som att Starhawks gudinneberättelse är ”förtydligad” i senaste utgåvan av *The Spiral Dance*.<sup>51</sup> Starhawk skriver där att hon idag främst upplever ’gudinnan’ som ’jorden’ och ’platsen’. Där framgår att hon på senare tid ägnar mycket tid åt att observera och interagera på nära håll med naturen inspirerad av *Permakultur*, där relationen med en viss plats är viktig.<sup>52</sup> Med ”förtydligad” menar Reid-Bowen som jag tolkar det, att de delar som baseras på Gaia-teori och ekologiska och naturvetenskapliga studier utvecklats. Detta syns helt tydligt redan i senaste utgåvan av *The Spiral Dance*, men än tydligare i Starhawks böcker *Webs of Power* och *The Earth Path*.<sup>53</sup> De Gaia-teoretiska och ekologiska perspektiven finns

<sup>48</sup> Starhawk använder uttryck för ’gudinnan som Naturen’ i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 12, 22, 24, 36, 39, 42, 44, 53, 56, 99-100, 104, 107-108, 164, 220, 224, 226-227, 229, 244 och 258-259, Starhawk, ”Witchcraft as Goddess Religion” (1982) 50 och 53-54, Starhawk, ”Ethics and Justice in Goddess Religion” (1982) 416-418, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) xx, xxvi, xxviii, 4, 11, 34, 51-52, 79-80, 87-90, 133, 136, 140-141, 144, 155 och 180, Starhawk, ”Ritual as Bonding” (1989) 322 och 335, Starhawk, ”If God is God She is not Nice” (1989) 174-175 och 177-178, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 7, 15, 21-23, 25-26, 99-100, 106-107, 111-112, 310-312 och 341-342, Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) vii, 6-8, 14, 21, 36-37, 72, 134, 143-144, 170 och 343, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 12-13, 43, 60, 125, 377-378, 392, 394-395 och 410-411, Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) xvi, xviii, 11, 14, 16, 21, 59, 61, 114, 155, 190, 192, 198, 247 och 289, Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7, 129 och 261, Starhawk, ”Backlash” (2004 [1994]) 176-177 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 4-7, 11-14, 18-19, 22, 27, 32-34, 41, 43-49, 70, 99, 158-159, 201, 215 och 228.

<sup>49</sup> Starhawk använder uttrycken ”earth mother”, ”Mother Earth” eller ”Gaia” i bl.a. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 104, 241 och 255, Starhawk, ”Ethics and Justice in Goddess Religion” (1982) 420, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 111, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 79-80, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 60, 125 och 378 (Gaia), 402 och 410-411, Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 11, 14, 16, 21, 59-63, 67, 154, 190, 192, 198, 231 och 237 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 27, 33, 43-45, 70, 99, 102 och 201 (Gaia) och 158-159 (Mother Earth).

<sup>50</sup> ”Spiralen”, ”dansen” och ”livsväven” är metaforer som används i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 39, 42, 44, 48-49, 56, 107-108, 124, 156, 205-206, 220, 226 och 258-259, Starhawk, ”Witchcraft as Goddess Religion” (1982) 52, Starhawk, ”Ethics and Justice in Goddess Religion” (1982) 418, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 38, 72-73 och 134, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 2, 306-309, 310 och 341-342, Starhawk, ”Witchcraft and Women’s Culture” (1992), Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 91, 93-94, 98-99 och 135, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 17-18 och 208, Starhawk, *Webs of Power* (2002) 171 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 5, 18, 33-34, 44-46, 70 och 191-194.

<sup>51</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 108-110.

<sup>52</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 271. Permakultur tas även upp i *Webs of Power* (2002) 162, 164, 243, 245-258 och 257-258 och är en genomgående utgångspunkt i *The Earth Path* (2004).

<sup>53</sup> Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 129 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 18, 27, 32-34, 43-49, 70-71, 99, 138, 162-163, 200-202 och 228. Hänvisningar till Gaia-teori och ekologiska teorier finns dock även i Starhawk & NightMares bok *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 6-8 och Starhawks artikel ”Backlash” (2004 [1994]) 176.

emellertid uttryckligen omnämnda redan i artikeln ”Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism” från 1989.<sup>54</sup>

Starhawks teologiska perspektiv definieras enligt tidigare forskning i huvudsak som monoteistiskt, även om ett polyteistiskt språkbruk också uppmärksammas.<sup>55</sup> Liksom när det gäller att bedöma om Starhawks gudinnediskurs är realistisk *eller* icke-realistisk, menar jag att frågan om mono-*eller* polyteism tycks vara ”fel” ställd. Båda perspektiven används snarare parallellt.<sup>56</sup> I de fall då hon hänvisar till olika gudomar använder hon, som i *Truth or Dare*, ofta uttryck som att ’gudinnan’ har ”a thousand names, a thousand aspects. She is the milk cow, the weaving spider, the honeybee with its piercing sting. She is... the snake that sheds its skin and is renewed /.../ – all are Her.”<sup>57</sup> I texter kopplade till rituell praktik beskriver Starhawk ibland ’gudinnan’ som att ”hon” även omfattar några ”manliga” aspekter. Åter andra gånger använder hon som jag visat ovan uttryck som att åkalla ’gudinnan’ och ’guden’ eller vissa ’gudinnor’ eller ’gudar’.<sup>58</sup> Starhawk beskriver i de fall det gäller en ’gudinna’ med ”olika former” snarast gudinnan som en ”shape-shifter”. Det vill säga, som ett subjekt med förmågan att byta skepnad.<sup>59</sup> I den senaste av de böcker som ingår i mitt material, *The Earth Path*, syns emellertid en förskjutning mot en i högre grad polyteistisk hållning. Där förklarar Starhawk gudsuppfattningen inom wicca som att:

we are polytheists. We see many great powers and constellations of energies in the universe that we call Goddesses and Gods, and we choose which we will worship or ally ourselves with. We also see the underlying unity and oneness of the universe, but being a polytheist is a way of

<sup>54</sup> Starhawk, ”Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism” (1989) 177.

<sup>55</sup> I Raphaels *Theology and Embodiment* (1996) 112 är det Starhawk som används som exempel på när ’gudinnan’ beskrivs som en, men med många namn. Salomonsen använder inte denna terminologi men tar i sin modell enbart upp ”många aspekter och gestaltningar av gudinnan.” Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 145-148. Reid-Bowen uppfattar även han talet om många ’gudinnor’ hos Starhawk som främst ett redskap för att nå kontakt med ett gudomligt enhetligt centrum eller en bakomliggande enhet. Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 61.

<sup>56</sup> Jfr Dyrendal, *Hekseri og økologi*. (1993) 92-95 och 99 som också han understryker den polyteistiska ansatsen som viktig i Starhawks gudinnediskurs. Ett exempel syns i Starhawk, ”Ethics and Justice in Goddess Religion” (1982) 417 där Starhawk talar om både ”många krafter” och ”många bilder av” gudomlighet.

<sup>57</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 80. Se även Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 152, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 7, Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) xviii och 8, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 27 och 67, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 12, 102-118, 229, 244 och 271, Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 67, 128 och 271-273 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 204.

<sup>58</sup> Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 73-74, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 7 och 100, Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 117, 149, 163, 227 och 259-260, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 13, 72, 96-97, 125-127, 148-150, 173-174, 203, 232-233, 254-255, 315, 355, 364, 372 och 378, Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6, 52-56, 64, 79, 81-83, 86, 88-91, 95, 101, 119-132, 159, 162, 171, 176, 185, 190, 192, 195, 197-211, 219, 234-235, 245-246, 248, 267-268 och 271 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 134, 195-197 och 210-213. Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 73.

<sup>59</sup> Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 112.

acknowledging that no one name or description or spiritual path can do justice to that immense whole. Gods and Goddesses and sacred texts and religions are all frames, descriptions, maps. No one of them is the whole landscape itself.<sup>60</sup>

Mot bakgrund av detta delvis polyteistiska perspektiv, är det emellertid viktigt att även uppmärksamma konstruktioner av 'gudinnan' som '*den Trefaldiga gudinnan*' hos Starhawk.<sup>61</sup> Ett sammanhang där benämningen "*den Trefaldiga gudinnan*" explicit används är emellertid när Starhawk gör symboliska tolkningar av 'gudinnan'. Som då hon talar om den "spiralformade" och "cykliska" karaktären hos livsprocessen.<sup>62</sup> Där utgör "jungfrun" symboliskt sett det nya spirande livet, "modern" kopplas till mognad och fertilitet, medan "den visa kvinnan/häxan" symboliserar döden och återfödelsen.<sup>63</sup> Ett annat sammanhang är talet om kvinnors olika livsfaser, vilket Starhawk i flera fall tar upp kopplat till olika riter. Talet om "*den Trefaldiga gudinnan*" i relation till just kvinnan, tas upp återkommande i de flesta av Starhawks publikationer.<sup>64</sup> Sett till både Starhawks texter om idéinnehållet i gudinnefeministisk diskurs och wicca och de texter där hon beskriver övningar och riter menar jag att detta narrativa subjekt bör ses som näst intill lika viktig som de övriga två. Talet om gudinnan som "många former", utläser jag som ett av de sätt på vilka Starhawk artikulerar "mångfald" som en grundläggande ontologisk egenskap hos 'gudinnan/naturen'.<sup>65</sup> Jag vill mot bakgrund av Starhawks betoning av pluralism istället för '*den Trefaldiga gudinnan*' som i Sjöös fall, här föreslå att beteckningen '*den Mångfaldiga gudinnan*' är mer adekvat.<sup>66</sup>

Årscykeln som utgör fokus för en mängd riter firade av häxor och av paganer generellt, beskrivs i *The Spiral Dance* (1979) enbart med hjälp av ett könsdualistiskt språk, där (mycket förenklat): 'Gudinnan' är modern som föder 'guden', där sedan 'guden', det vill säga sonen, transformeras till hennes älskare och senare dör. När han dör återvänder han till 'gudinnans' livmoder, för att

<sup>60</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 30.

<sup>61</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002), Reid-Bowen, *Goddess as Nature*. (2007) 62 och 68, Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 56 och Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 67-68.

<sup>62</sup> Angående livsprocessen beskriven på detta sett jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 109 och se Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 420.

<sup>63</sup> Andra exempel på när hon beskriver livsprocessen i termer av 'den Trefaldiga gudinnan' syns i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 26, 53, 104, 210 och 218, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9 och 82, Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 38 och 238, Starhawk, Baker & Hill, *Circle Round* (1998) 47 och Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 5.

<sup>64</sup> Starhawk beskriver riter där den trefaldiga gudinnan symboliserar kvinnors livsfaser i *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 104-105, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9 och 82 och i *Circle Round* (1998) 44, 283 och 313.

<sup>65</sup> Se särskilt Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 417, Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 30, men även de exempel jag givit ovan när hon talar om olika 'gudinnor' och 'gudar' kopplat till rituell praktik.

<sup>66</sup> Jfr en liknande slutsats hos Dyrendal i *Hekseri og økologi* (1993) 98-99.

slutligen återfödas. ”Årshjulet” påbörjar därefter ett nytt varv.<sup>67</sup> I de kommentarer Starhawk lägger till vid omarbetningen av *The Spiral Dance* 1989 och 1999 förs emellertid en tydlig kritisk diskussion om användandet av ett sådant könsdualistiskt språk.<sup>68</sup> I utgåvan från 1999 finns också ett alternativ till den ovan nämnda myten kopplade till årstidernas växlingar. I denna liksom i en annan version som Starhawk hänvisar till i *The Pagan Book of Living and Dying* har det könsdualistiska temat ersatts av en berättelse som talar mer om ”naturens växlingar” och om ’gudinnan’ i singular.<sup>69</sup>

Det narrativa subjektet ’den Trefaldiga gudinnan’ konstrueras, om än inte så ofta, så ändå i någon mån även i Sjöös gudinneberättelse. Det vill säga när hon talar om och i bild gestaltar ’gudinnan’ som jungfru, moder och vis kvinna/häxa som symboler för olika cykliska livsprocesser kopplade till kvinnors liv och till ’naturen’.<sup>70</sup> I *Den Store Kosmiske Mor* beskriver Sjöö månen som ’den Trefaldiga gudinnan’:

Månen, viste seg som den trefoldige Gudinna og hon rår over ALLE skapende handlinger uansett: fysiske, sjelelige eller intellektuelle. Som Nymånen var hun fødselens og vekstens Hvite Gudinne. Som Fullmånen var Hun kjærlighetens og kampens Røde Gudinne. Som Nermånen var Hun Dødens og spådommens Svarte Gudinne. Planteriket er opphavet til dyr og mennesker – alle er de del av alt levendes verdenstre. Forgjengelighet og Udødelighet er ulike aspekter av Gudinna.<sup>71</sup>

Sjöö anger som ovan, också månen eller Mångudinnan som andra namn för ’den Trefaldiga gudinnan’.<sup>72</sup> I både hennes texter och bildkonst syns hur Sjöö genomgående utforskar ett stort antal gudinnebilder från olika kulturer.<sup>73</sup> Några

---

<sup>67</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 197-212. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 181 som också påpekar det könsdualistiska språket i första utgåvan av *The Spiral Dance* vilket var den utgåva som ingick i hennes studie.

<sup>68</sup> Detta utgör en stor del av såväl introduktioner som slutkommentarer från 1989 och 1999 vilka finns samlade i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 1-12, 13-24, 231-261 och 263-282.

<sup>69</sup> Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 236-237 och Starhawk & NightMare, *The Pagan Book of Living and Dying* (1997) 16-19.

<sup>70</sup> Se t.ex. Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23 i artikeln ”European Womanculture and Art”, *WomanSpirit* (1976), Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 39, 52 och 56, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 19, 23-25, 33, 36, 38 och 50, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 87, 90, 97, 99, 133, 167 och 407, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 58, 92 och 298 samt Sjöö, *The Norse Goddess* (2000) 7 och 48.

<sup>71</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 39.

<sup>72</sup> Utöver citatet ovan se även Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23 i artikeln ”European Womanculture and Art”, *WomanSpirit* (1976), Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 36, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 97, 99 och 167, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 298 och Sjöö, *The Norse Goddess* (2000) 48.

<sup>73</sup> Se Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 17, 27, 33, 44, 59-60, 63-68 och 78, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 11, 13-17, 20, 23-27, 30, 34, 39-40, 45-53, 57, 59-61 och 74, ”Sjöö, Sagan om St. Göran och kvinnan” (1983) 38, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xviii, 21, 52, 58, 63, 79-80, 91-93, 114-115, 136, 155-156, 158, 161,

av dem benämns i citatet ovan. I vissa fall hänvisar hon också till kulturer där dessa 'gudinnor' och ibland även 'gudar', uppfattas ur ett polyteistiskt perspektiv. Mot bakgrund av att Sjöo samtidigt alltid talar om 'gudinnan' som "the Goddess", "The Great (Cosmic) Mother" och "Earth Mother" samt benämner olika gudinnor som aspekter av en helhet, tolkar jag dock hennes hållning som framför allt monoteistisk.<sup>74</sup> Den i feministiska sammanhang kritiserade och omdiskuterade moderskapsmetaforen används som jag visat både i Sjöos och i Starhawks berättelser. Enligt min tolkning används denna metafor här dock främst i betydelsen att modern representerar en "grund i livet" och en "kraft" – som en förutsättning för att människor rent fysiskt blir till.<sup>75</sup> I likhet med Raphael föreslår jag också att det är rimligt att se användningen av denna könade metafor i ljuset av den mångfald av uttryck för "kvinnlighet" och vidgning av subjektet 'kvinna', som talet om *'den Trefaldiga gudinnan'* pekar mot hos både Sjöo och Starhawk.<sup>76</sup> Sjöo artikulerar sammanfattningsvis övergripande berättelsesubjektet *'gudinnan som Hon'* då hon talar om såväl livet i stort som om 'naturen'. I de fall hon talar om jorden använder hon genomgående pronomenet "hon", eller talar om "Moder Jord" i bestämd form. Starhawks berättelse konstruerar snarare övergripande det narrativa subjektet *'gudinnan som Naturen'*. Berättelsesubjektet *'den Trefaldiga gudinnan'* konstrueras av båda, men i Starhawks diskurs är som visats, *'den Mångfaldiga gudinnan'* snarare vara en passande benämning.

Jag går så vidare till subjektskonstruktioner i Sjöos och Starhawks berättelser om 'gudinnan', 'naturen' och 'människan' och artikulationen av relationen mellan dessa subjekt. Sjöo framhåller å ena sidan som påvisats i kapitel 3, den destruktiva inverkan "härskande och exploaterande" människor i en patriarkal samhällsstruktur anses ha på naturen. Å andra sidan framställer hon i konstruktionen av berättelsesubjektet *'återförenad kvinna/man'* en fungerande relation mellan 'människan' och 'gudinnan', som avgörande för

---

165-170, 180, 208, 212-213, 219, 244-250 och 264, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 22, 33-34, 58, 65, 67, 71, 76-78, 81-83, 115-122, 132-138, 147, 178, 201, 220-221, 231, 248, 275 och 284, Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 1, 8-9, 12-14, 17-19, 23, 26, 29, 32, 34-39, 42, 44-47, 54 och 56-59 och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 12-13.

<sup>74</sup> Se Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 19-20, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 6, 9-10, 13-15, 18, 20, 24, 30, 33, 41-42, 50, 52-53 och 74, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xviii, 30, 51-52, 55, 63, 91, 96, 105-106, 133, 150, 159, 171, 174, 176, 230, 256, 264, 352, 384, 412, 417 och 422, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 13-15, 20-25, 54, 59, 65-67, 69, 71, 75-77, 87-88, 100, 115-122, 128, 136, 142, 158-160, 191, 199, 201-202, 207, 230, 239, 246-247, 251, 273, 276, 281 och 297-298, Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 4, 12 och 49 och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 8-9.

<sup>75</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 66. Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 79 och Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 131.

<sup>76</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 57-59.

jordens framtid.<sup>77</sup> I *The Great Cosmic Mother* beskrivs att ”återförenas” med ‘gudinnan’ som en reell möjlighet för både kvinnor och män:

A “return to the Goddess” is not a backward trip through space or time. The human race cannot really return to infancy; we are too far gone for that. We return to the Goddess by remembering, redefining, respelling - by turning as in dance away from one gesture and towards another.<sup>78</sup>

Här skapas således berättelsetekniskt dels ett ”vi” där både kvinnor och män inkluderas, och dels konstrueras en ontologisk åtskillnad mellan subjekten ‘människa’ och ‘gudinna’. Där skapas emellertid även en öppning för att jag som läsare ska kunna tolka gränsen mellan dessa åtskilda subjekt som möjliga att överskrida. Som jag påvisat tidigare framgår det av Sjöös historieberättelse att ”pre-patriarkala människor”, liksom i dagens urbefolkningar och paganska grupper karaktäriserats av att ha en sådan relation till ‘gudinnan’. I Sjöös berättelse görs också ‘naturen’ och ‘gudinnan’ till ett och samma ontologiska subjekt, i talet om ”Moder Jord”.<sup>79</sup> Detta panenteistiska sätt att förstå ‘gudinnan/naturen’, framställer Sjöö som både ”ursprungligt” och ”eftersträvansvärt”.<sup>80</sup>

Hos Sjöö konstrueras framför allt, som jag visat i min analys av de narrativa subjekten ‘kulturskapande kvinna’, ‘moder’ och ‘schamanka/häxa’, en nära samhörighet mellan ‘kvinna’ och ‘gudinnan’. Att hon konstruerar en ”länk” mellan ‘kvinnan’ och ‘naturen’ i sin berättelse kan, om det lyfts ur sitt sammanhang, tolkas som ett upprätthållande av stereotypa könsskillnader där subjektet ‘kvinna’ länkas till ‘natur’ och subjektet ‘man’ till ‘kultur’.<sup>81</sup> Sett i sitt sammanhang där Sjöö tydligt understryker kvinnan som ”kulturskapande” subjekt, menar jag dock att kopplingen mellan ‘kvinna’ och ‘natur’ får en annan och vidare innebörd. Att en skillnad mellan könen upprätthålls i dessa utsagor är emellertid uppenbart. I Sjöös berättelse är det bland annat vid menstruation och i anslutning till andra kroppsliga processer kopplade till reproduktionscykeln (som vid barnafödande), som kvinnor lättare kan komma i

---

<sup>77</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23 ur “European Women Culture and Art”, *Woman Spirit* (1976). Jfr Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 24, ur “The Oppressed Need Revolution - Not Therapy”, *Alternative Socialism Newsletter*, Nr 2 (1977) och Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 124.

<sup>78</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 430. (Kursivering i originaltexten.)

<sup>79</sup> Se t.ex. Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 427-428.

<sup>80</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417-419.

<sup>81</sup> Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 200. Se t.ex. Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 17-18, 31-32, 35, 46, 110 och 124, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 22, 38, 50 och 74, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 192-193 och 207 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 23. Här kopplas ‘kvinnan’ och ‘naturen’ samman på olika sätt.



kontakt med 'gudinnan'.<sup>82</sup> I vissa fall talar Sjöo emellertid även om förmågan att nå kontakt med eller erfara 'gudinnan' genom 'naturen' eller på en viss historiskt viktig plats. I dessa fall destabiliseras konstruktionen av könsskillnad på denna punkt, genom att kontakten med 'gudinnan' artikuleras som en allmänmänsklig förmåga.<sup>83</sup>

Starhawk är en av dem som bidragit till spridandet av de etiska principer och regler som används inom wicca och gudinnefeministisk diskurs i stort.<sup>84</sup> Hennes etik kan som nämnts ovan emellertid utöver dessa överenskomna principer och regler, även definieras som baserad på idén att allt liv är sammanhängande och heligt.<sup>85</sup> Det är med Starhawks sätt att resonera, en önskan om planetens och hela ekosystemets "blomstrande" som bör avgöra våra handlingar.<sup>86</sup> En person som agerar enligt "naturens lagar" på ett sätt som stödjer "planetens välmående" och som säkrar "ekologisk balans" och "mångfald", konstrueras i Starhawks berättelse som "moraliskt subjekt".<sup>87</sup> Starhawk artikulerar en bland gudinnefeminister vanlig uppfattning, nämligen att det inte finns något nedärvt fel i vare sig naturen eller människan. Därmed finns det inte heller någonting att "räddas" eller "frälsas" ifrån.<sup>88</sup> Det enda som finns är enligt Starhawks berättelse "den evigt pågående livscykeln". 'Gudinnan' är livet, ständigt i färd med att "bli till". Det vill säga att "återskapa och upprätthålla sig själv", skapa ytterligare mångfald och föda nytt liv. Starhawk beskriver i talet om 'gudinnans' ständiga tillblivelse och mångfaldigande, "livskraften" som starkare än "dödkraften" och döden som en aspekt av livet.<sup>89</sup> Enligt den etik som skrivs fram i Starhawks berättelse finns emellertid heller inget metafysiskt "gott" utöver livets blomstrande mer än möjligen att öka livets mångfald. "Gott" och "ont" behandlas av Starhawk inte som

---

<sup>82</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 135. Den födelseberättelse som ligger till grund för tavlan "God Giving Birth" visar tydligt på denna koppling. Se Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 6 och 51, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 2 och 17, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xix och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 60, 74-75 och 136. Menstruationen som kopplad till att kunna erfara 'gudinnan' nämns t.ex. i Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 17-18 och 51-52, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 20 och 35-42 samt Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 150-152 och 186.

<sup>83</sup> Se t.ex. Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 67 och 119, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 26, 32, 40 och 74, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 104, 127, 133, 421, 425 och 428 samt Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 23, 33, 58-60, 66, 68, 123, 125, 242-244, 246-247, 297 och 298.

<sup>84</sup> Detta har kommenterats av Raphael i *Introducing Thealogy* (2000) 100. En annan studie där ontologiska utgångspunkter för etik undersöks hos bland annat Christ, är Jansdotters *Ekofeminism i teologin* (2003).

<sup>85</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 113-114 och *Thealogy and Embodiment* (1996) 67-68. Se Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 21 och Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993).

<sup>86</sup> Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 35 och Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 416. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 165.

<sup>87</sup> Se Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 417 och 421.

<sup>88</sup> Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 244. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 100 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 81.

<sup>89</sup> Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 56.

motsatta kosmiska krafter. 'Gudinnan' tillskrivs inte heller moralisk perfektion i Starhawks gudinneberättelse. Hon skriver bland annat att: "Like nature and the Goddess herself, human situations are usually ambiguous and good and evil are seen as a consequence of complex interactions."<sup>90</sup> I detta citat konstrueras åter 'naturen', 'gudinnan' och 'människan' som separata ontologiska subjekt. I andra stycken där Starhawk istället talar om 'gudinnan/naturen/människan' som olika uttryck av ett och samma ontologiska subjekt utmanas och (om)förhandlas, som jag visat, uppdelningen mellan 'människa' – 'natur', 'människa' – 'gudinna' och 'gudinna' – 'natur'. En "relationalitetslogik" är som jag nämnt, det som Starhawk strävar efter att nå med hjälp av en gudinneorienterad religion. Detta omfattar en världsbild baserad på "[i]mmanence - the awareness of the world and everything in it as alive, dynamic, interdependent, interacting, and infused with moving energies: a living being, a weaving dance."<sup>91</sup> Ett exempel på hur Starhawk definierar vad som ur etisk synvinkel karakteriserar "fruktbar religiositet", tydliggör min översättning till just "relationalitetslogik":

If spirituality is to be truly life serving, it must stress that we are all responsible for each other. Its focus should not be individual enlightenment, by recognition of our interconnectedness and commitment to each other.<sup>92</sup>

Här artikuleras allt i världen som levande och en panenteistisk hållning kommer till uttryck, där 'gudinnan' både omger världen och är en del av allt i den, men även tanken att alla behöver varandras omsorg och existerar i en grundläggande relation till varandra. Genom att 'gudinnans' immanens i 'naturen' formuleras som ett centralt tema, och med Starhawks sätt att tala om naturens, människans och hela planetens välmående, undviker hon att formulera en transcendent, a-kontextuell etisk princip att verka för mänsklig hälsa och lycka.<sup>93</sup> Dualismen natur – kultur diskuteras dock inte specifikt.

Flera av de texter och bilder i Sjöös produktion som beskriver konsekvenser av människans handlande är snarast dystopiska eller apokalyptiska i sitt uttryck.<sup>94</sup> Oljemålningen *Mother Earth in Pain: Her Trees Cut Down, Her Seas Polluted* (1996) är ett sådant exempel.<sup>95</sup> 'Gudinnan' konstrueras då snarast som berättelsesubjektet 'skadad individ', när "hon" beskrivs som någon som upplever och delar lidandet i världen med 'människan'. Det vill säga, inte

<sup>90</sup> Starhawk, "If God is God She is not Nice" (1989) 106. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 111.

<sup>91</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9. (Kursivering i originaltexten.) Jfr Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 15-17 och talet om "makt-inifrån" i Starhawk, *Webs of Power* (2002) 6-7.

<sup>92</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 223.

<sup>93</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 101 och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 165.

<sup>94</sup> Se t.ex. Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 421 och 430, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 13.

<sup>95</sup> En publikation av målningen finns på internetutställningen "Through Time and Space". Se kap. 2.1.

alls som något ”allsmäktigt” gudomligt subjekt’ med makt att gripa in och påverka situationen.<sup>96</sup> I några fall beskrivs ”hon” emellertid som jag nämnt ovan ändå som ett subjekt med viss makt att påverka den pågående livsprocessen. Tydligast framkommer det i beskrivningar av ’gudinnan som ’skapare av allt liv’.<sup>97</sup> I några fall framhåller också Sjöo att ’gudinnan’ kan medverka till att ’jorden’ och således även ’människan’ utplånas, vilket innebär att ’gudinnan’ även konstrueras som ett ”härskande” subjekt i någon mån.<sup>98</sup> Förmågan att vända utvecklingen och för att skapa en bättre värld, tillskrivs emellertid så som jag tolkar Sjöos berättelse även ’människan’ – konstruerad som det narrativa subjektet *’återförenad kvinna/man’*. I texten ”Woman-Magic” från 1979 skriver Sjöo till exempel om sin egen relation till ’gudinnan’, att hon känner sig manad ”to somehow assist in Her re-emergence into our lives and future...”<sup>99</sup>

Vilka är slutligen de ”moraliska narrativa subjekten” och relationen mellan dessa i Starhawks gudinneberättelse? Starhawk framhåller att västerländska samhällen kan lära av urbefolkningars traditionella sätt att relatera till ’naturen’. Bland annat bör ’människan’ inta en neutral ställning i förhållande till ’naturen’ genom att se att hon själv *är* ’natur’ – varken mer eller mindre.<sup>100</sup> ’Människan’ konstrueras sett till Starhawks gudinneberättelse därmed endast som ett av många för utvecklingen avgörande subjekt. Utifrån sin betoning av varje arts och individs unicitet och särskilda förmåga, tillskriver Starhawk ett visst avgränsat ansvar på ’människan’ som del i ett ekosystem. Med en panenteistisk beskrivning av den roll som ’människan’ antas ha tilldelats av ’gudinnan’ skriver Starhawk:

I believe that the earth wants us to play the role we have evolved to play, a role as important as that of any worm or soil bacterium: to be her consciousness, her mirror, her great admirer and appreciator, to cheer her and to use our specifically human abilities to help restore and sustain her balance.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 72 som citerar Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417- 418. Se även Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 1 och 59-60.

En diskussion om problemen med till exempel kristna gudsberättelser där en transcendent, allsmäktig och allseende gud konstrueras och hur detta skiljer sig från ”gudinnan” i en processfilosofiskt inspirerad gudinneberättelse finns i Christs *She who changes* (2003).

<sup>97</sup> Se Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 19 i ”European Womanculture and Art” i *WomanSpirit* (1976), Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20-21 och 125, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 13, 15 och 29, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 49, 63 och 230 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 298.

<sup>98</sup> Se Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xviii-xix, 384-385 och 431 och Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 13 och 26.

<sup>99</sup> Sjöo & Motherson, (red.) *Women are the Real Left* (1979) 30.

<sup>100</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 9-10.

<sup>101</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 229.

Raphael beskriver det som att 'gudinnan/naturen' i Starhawks teologi både älskar och "tjänar" livet och att "hon" är i behov av människans kärlek och hjälp för att förverkliga sin egen "skönhet".<sup>102</sup> Detta kommer till uttryck bland annat i Starhawks artikel "Ethics and Justice in Goddess Religion" i antologin *The Politics of Women's Spirituality*:

Life demands love, because it is through love, of self and others, erotic love, transformative love... delighted love for the myriad forms of life evolving and changing, /.../ love of the eternally self-creating world... and raging love against all that would diminish the unspeakable beauty of the world that we connect with the Goddess within and without.<sup>103</sup>

Även om 'gudinnan' inte framställs som något "allsmäktigt och härskande" subjekt, det vill säga, som att hon kan ge sig in i och förändra det historiska skeendet när eller hur som helst, så beskrivs därmed inte 'gudinnan/naturen' som helt utan agens, medvetande och vilja.<sup>104</sup> Här finner jag att Sjöös och Starhawks gudinnekonstruktion överensstämmer med varandra. Även i *The Fifth Sacred Thing* kan detta förhållningssätt anas. Romanen handlar om ett religionspluralistiskt men i huvudsak paganskt samhälle som attackeras av ett "härskarfolk". I kampen mot dessa "härskare" ber bokens gudinneidentifierade feministiska hjältinna 'gudinnan' att hon ska bli mer tröstande och att hon ska begränsa de möjligheter som inte leder samhällsprocessen åt "rätt håll".<sup>105</sup> 'Gudinnan' svarar då att: "All means all... I proliferate, I don't discriminate. But you have the knife. I spin billion, billion threads, now cut some and weave with the rest".<sup>106</sup> Det ligger alltså även sett till Starhawks gudinneberättelse framför allt på 'människan' – konstruerad som 'hel naturrelaterad människa' eller 'pagan och aktivist' att skilja rätt från fel och att skapa rättvisa och ett ekologiskt hållbart samhälle i samspel med 'gudinnan'. Med detta konstaterande är det nu dags att se närmare på subjektstrukturen i Sjöös och Starhawks utopiska berättelser om framtiden.

---

<sup>102</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 113. Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34-35 och 224, Starhawk, "Witchcraft as Goddess Religion" (1982) 54 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 11, 13 och 216.

<sup>103</sup> Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 421. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 114.

<sup>104</sup> Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion" (1982) 417. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 64 och 100.

<sup>105</sup> Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 58.

<sup>106</sup> Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993) 207.

### ***Subjekt och subjektrelationer i berättandet om ”det önskade samhället”***

De ”utopiska” och ”revolutionära” berättelsesubjekt som konstrueras i talet om ”det önskade samhället” hos Sjöo och Starhawk kan förstås som att de inom en vidare gudinneidentifierade diskurs kan fungera som ett ideal för identitetsskapande och för en socialt och ekologiskt hållbar livsstil i ett framtida samhälle. Till detta återkommer jag i avhandlingens slutdiskussion. I flera fall konstrueras de narrativa subjekt som jag kommer att påvisa både i de utopiska och i de revolutionära berättelserna.

Sjöo talar i sin utopi om ett egalitärt samhälle på gynocentriska religiösa grunder.<sup>107</sup> Det vill säga, något som kan benämnas som en ”kvinnokultur”. I talet om en egalitär kultur lyfter Sjöo fram värden som inkännande, omsorg och relationen till ”den andre”, där ”den andre” omfattar även ’naturen’. Dessa värden har enligt Sjöo nedvärderats och kopplats till kvinnors kunskaper, vardagspraktik och erfarenheter i en patriarkal kultur. I hennes vision görs de emellertid till centrala för samhällets organisation.<sup>108</sup> I en av sina senare publikationer skriver hon:

Enda hoppet för framtiden anser jag är visionen om att forntida modercenterade kulturer funnits, där kollektivt ägande var baserat på kvinnors värden, och kungar och kaster ej fanns. Har det en gång funnits så kan det uppstå igen.<sup>109</sup>

Likt flera andra gudinnefeminister framhåller Sjöo att föreställningen om tidigare existerande ”egalitära”, ”fredliga” och ”kvinnocenterade” samhällen inger hopp om möjligheten att (åter)skapa ett ”fungerande samhälle”.<sup>110</sup> Hon ser detta som en viktig inspiration till politiskt engagemang.<sup>111</sup> I Sjöos diskurs framstår det tänkta samhället med hänvisning till dessa matrifokala kulturer i flera avseenden som starkt inspirerat av en mer klassisk socialistisk idétradition. Ett kollektivt ägande och gemensamt ansvar för produktion och för barnen i den egna gruppen är några exempel på detta.<sup>112</sup> I enlighet med en sådan

---

<sup>107</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 34.

<sup>108</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23 ur ”European Women Culture and Art”, *Woman Spirit* (1976). Jfr Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 24, ur ”The Oppressed Need Revolution - Not Therapy”, i *Alternative Socialism Newsletter* Nr 2 (1977) och Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 124.

<sup>109</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 34. Sjöo hävdar här även att ”sådana kulturer finns nu också bland naturfolk som hopifolket och samerna.”

<sup>110</sup> Ett ”fungerande samhälle” är liksom ”det önskade samhället” uttryck jag använder när jag talar om vad som i berättelsen beskrivs som ett bättre, i vissa fall utopiskt samhälle.

<sup>111</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 126.

<sup>112</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur ”Female and Male Life Principles?”, *Enough* Nr 2, (1970). Jfr Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 10-12, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 8 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 13-16.

grundsyn är ett samhälle utan hierarkier och förtryck en viktig del av Sjöös samhällsvision.<sup>113</sup> Den gynocentriska aspekten av Sjöös framtidsvision löper, som jag påvisat, som en tråd genom hela hennes produktion. Det är emellertid endast i den allra tidigaste av de texter jag studerat som hon även uttrycker sig positiv till en könssegregerad modell i sin samhällsvision, där 'kvinnan' tillskrivs vissa för samhället centrala uppgifter och 'mannen' andra.<sup>114</sup> I merparten av de texter där hon talar om hur denna nya kvinnokultur skall upprätthållas, uttrycks snarare en önskan om samarbete mellan alla människor oavsett kön, sexualitet, etnicitet och klass/ekonomisk position.<sup>115</sup> Separatism görs därmed enligt min bedömning i Sjöös texter snarare till ett medel för samhällsförändring än till ett mål.

I konstruktionen av berättelsesubjektet '*återförenad kvinna*' framställs kvinnor som lever i en nära relation med 'gudinnan' som jag påtalat tidigare i Sjöös berättelse som "starka", "fria", "hela" och med möjlighet att förändra sin och samhällets situation. Särskilt beskrivs kvinnor med en återvunnen relation till 'gudinnan', som tillfreds med sin egen kropp och sexualitet, och i välfungerande relationer till andra människor. Till skillnad från "förtryckta och exploaterade kvinnor" kan dessa "återförenade" kvinnor leva i relationer med män utan att underkasta sig, och istället som både älskare, vänner och medhjälpare i "det fungerande samhället".<sup>116</sup> Det narrativa subjektet '*återförenad kvinna*' konstrueras både i talet om det önskade samhället och om "revolutionen". Sjöös berättelse innehåller också exempel på kvinnor som beskrivs som att de fortsatt leva i samspel med 'gudinnan' genom historien. Dels kvinnor i 'matrifokala kulturer' genom historien, vilka jag visat på tidigare i relation till '*kulturskapande kvinna*', '*schamanka/bäxa*' och '*moder*'. Dels kvinnor i ett urval samtida men icke-västerländska kulturer. Sjöö och Mor skriver bland annat: "The [navajo]women [weavers] experience themselves as being directly inspired by the Great Spider Women, the original weaver of the universe."<sup>117</sup> Här blir berättelsen åter i viss mån generaliserande när det gäller konstruktionen av dessa 'matrifokala kulturer' även om det är i positiva ordalag de omtalas.

I Starhawks berättelse om det önskade samhället framställs detta i hög grad som en form av anarkistiskt samhälle. Detta innebär här ett samhälle där

---

<sup>113</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 11-12.

<sup>114</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 3 ur "Women Power", *Bristol Women's Liberation Magazine*, *Enough*, Nr 1 (1969).

<sup>115</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 26 ur "In defence of feminism", *Peace News* (1978).

<sup>116</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 167.

<sup>117</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 51. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 53-54 och 366, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 20 och 115 och Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 13.

hierarkier, tvång och kontroll avvisas, och där målet är en värld karaktäriserad av större frihet, spontanitet, direktdemokrati och gemensamma överenskommelser.<sup>118</sup> Redan från 1970-talet finns hos Starhawk ett resonemang om att låta 'naturens' biologiska mångfald fungera som ideal för hur människan bör låta pluralistiska samhällen växa fram.<sup>119</sup> Det är emellertid under 2000-talet hon blir mer konkret i sina tankar kring en ekologiskt förankrad samhällsmodell.<sup>120</sup> I *The Earth Path* omfattar visionen liksom i tidigare texter en animistisk syn på naturen, det vill säga att hon beskriver 'naturen' som "besjälad". Framför allt framhåller Starhawk där att ekosystem "behöver" biologisk mångfald för att på ett hållbart sätt upprätthållas, och att detta tänkande även bör stå som mall för det ideala samhället.<sup>121</sup>

Utrymme för individens behov och att bevaka hennes fri- och rättigheter framstår genomgående som centrala i Starhawks vision.<sup>122</sup> Hon talar till exempel om att det bör finnas utrymme för: "[o]ur ability to dare, to do, and dream; our creativity."<sup>123</sup> Dessa förmågor benämns som "makt-inifrån" – en kraft som då den uttrycks inte förminskar andra utan istället ger dem inspiration och ökar energin i en grupp som helhet – och som framhålls vara grunden till varje individs unika uttryck.<sup>124</sup> Att Starhawk värnar om individens utrymme för integritet framgår också i hur hon gör "tillvaratagande och uppmuntran av varje persons unika förmågor och kunnande" till en viktig aspekt att utgå ifrån vid fördelningen av roller i en demokratisk grupp.<sup>125</sup> I kapitel 3 tog jag upp det narrativa subjektet '*hel och naturrelaterad människa*' kopplat till Starhawks historieberättelse. Liksom människor i urbefolkningar så framställs även gudinnerörelsens kvinnor och män i hennes berättelse som potentiellt hela människor i det önskade samhället.<sup>126</sup> I sitt tal om vad som karaktäriserar

---

<sup>118</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7. Jfr hur anarkism beskrivs av Peggy Kornegger i "Anarkism: den feministiska länken" i svensk översättning av Pia Laskar i *Anarkafeminism* (1992 [1975])

<sup>119</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 219-220.

<sup>120</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 220 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 11. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 86 och Reid-Bowen, *Goddess as nature* (2007) 108-110.

<sup>121</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 263.

<sup>122</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 34. Här använder Starhawk relationalitetslogiken som utgångspunkt och skriver att: "The immanent conception of justice is not based on rules or authority, but upon integrity, integrity of self and integrity of relationships. The world-view of immanence values each self as a manifestation of the Goddess, as a channel of power-from-within."

<sup>123</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7. Jfr Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 3.

<sup>124</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 61.

<sup>125</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 238. Jfr ett liknande konstaterande hos Radford Ruether. *Goddesses and the Divine Feminine* (2005) 282.

<sup>126</sup> I Starhawks *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 11 beskrivs hur befriande och helande gudinessymboliken kan vara för kvinnor i bemärkelsen att den kan återge en känsla av auktoritet och kraft åt kvinnokroppen och kopplat till människans livsprocesser av födelse, växande, sexualitet, åldrande och död. Hon ser denna symbolik som helande även för män. Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34 och Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 79-80. De som deltar i en coven kan enligt Starhawk bli "hela". En coven ses här som en stödgrupp. Att fungera mer fullkomligt

sociala relationer i det önskade samhället istället för makt-över som i ”åtskillnadssamhällen”, använder Starhawk egenskaper som mod, handlingskraft, att vara visionär och kreativ i konstruktionen av *’hel och naturrelaterad människa’*.<sup>127</sup> Hon lyfter utöver mångfald och individens kreativitet och frihet även fram samarbete, ömsesidigt beroende, komplexitet, hållbarhet, och föränderlighet som ideal att grunda samhällets organisation på:

A healthy ecosystem might be one that is characterized by cooperative and interdependent relationships among its members, and that is diverse and complex enough to be resilient, to maintain itself in the face of change. Energy and resources are spread throughout the system so that diversity can thrive. No more energy or resources are used to maintain the system than come in from the sun or are generated by the life processes of the system itself. Members of the ecological community are free to express in their unique ways the great creative energies of the universe. /.../ Freedom and creativity are, perhaps human values, but they are also aspects of a healthy natural system.<sup>128</sup>

Här skapas i Starhawks vision liksom inom socialistisk anarkism, en spänning mellan å ena sidan utrymme för individens frihet och kreativitet och å andra sidan hänsyn till gruppens gemensamma behov och människors ömsesidiga beroende av varandra.<sup>129</sup>

Det finns inte någon mängd av konkreta beskrivningar i Sjöös texter av hur det önskvärda samhället skall organiseras. Arbetsdelningen mellan kvinnor och män är ett av de områden hon ändå behandlar något. Även i förhållande till detta framhåller hon matrifokala samhällens egalitära sociala ordningar som förebild för ett framtida samhälle:

For a time, as males shared tasks but did not take them over, there must have been a truly egalitarian society, with women and men working side by side in the same jobs, furthering together the abundance of food, textiles, building materials - consolidating the first towns and small cities with their surplus production.<sup>130</sup>

---

i världen ”utanför” förstås i detta fall som det samma som att vara ”hel”. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 66.

<sup>127</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 3, Starhawk, *Webs of Power* (2002) 6-7 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 228.

<sup>128</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 31-32.

<sup>129</sup> För en diskussion om detta inom socialistisk anarkism se Chaia Heller, *Ecology of Everyday Life* (1999).

<sup>130</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 56. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 239.



“Pre-patriarkala män”, vilka framställs som ideal-män i Sjöös berättelse om det önskade samhället konstrueras här som det narrativa subjektet *‘återförenad man’*. Jag urskiljer emellertid även berättelsesubjekt *‘återförenad man’* i Sjöös berättelse om revolutionen, vilket jag återkommer till i nästa delkapitel. En del av samhället som *inte* bygger på könsdualistisk arbetsdelning utmanar enligt Sjöö föreställningar i patriarkala samhällen om att kvinnor i sig själva är ”modrande” och ”svaga” offer. En könsblandad modell för arbete är enligt Sjöö eftersträvansvärd.<sup>131</sup> Sjöö framhåller förutom vikten av att män och kvinnor utför samma arbeten tillsammans i det offentliga, också värdet av att män deltar i den dagliga omsorgen om barnen. I en artikel från 1970 kallad ”Female and Male Life Principles?” skriver hon: “When men live closer to the beginnings of life, the child, they will regain much that has been lost; they will be free again to express the tenderness in their being and women will remember their strength, /---/.”<sup>132</sup>

Starhawk går till skillnad från Sjöö in på ett större antal konkreta förslag på hur samhället bör organiseras när det gäller till exempel mat- och energiförsörjning och ekonomi. Starhawk ger uttryck för en önskan om att det framtida samhället skall innefatta ”en mångfald av lokala ekonomiska system anpassade efter de förutsättningar och behov som finns på en viss plats”.<sup>133</sup> I sin framtidsroman *The Fifth Sacred Thing* ger hon sina läsare en idé om hur ett samhälle skulle kunna se ut. Där finns en scen där Maya, en av bokens huvudpersoner, stannar till under en vandring i bergen och ser ut över en stad. Exemplet visar på både former för den infrastruktur och den energiförsörjning Starhawk förespråkar:

Below stretched a panorama of sculpted hills crowned by toy houses, cradling the aging skyscrapers that rose from the low ground beside the bay. The city was a mosaic of jewel-like colors set in green, veined by streams and dotted with gleaming ponds and pools. Seen from above, blocks of old row houses defined streets that no longer existed. Instead, bicycles and electric carts and the occasional horse moved through a labyrinth of narrow walkways that snaked and twined through the green. Above the rooftops, gondolas like gaily painted buckets swung from cables, skimming from hilltop to hilltop, moving between high towers where wind spinners turned. To the northeast, Maya could see a long train moving across the lower deck of the Bay Bridge, bringing early grain to the central market.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur “Female and Male Life Principles?”, *Enough* Nr 2, (1970).

<sup>132</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 5, ur “Female and Male Life Principles?”, *Enough* Nr 2, (1970).

<sup>133</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 247 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 160-161.

<sup>134</sup> Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993) 1.

Maya artikuleras här som ett slags personifiering av berättelsesubjektet *'hållbart kulturskapande människa'*.

Reclaiming och de grupperingar som skapas kring olika demokrati- och miljöprojekt är några av de samtida grupper som i Starhawks berättelse om framtiden beskrivs som ideal för att fungera i socialt- och ekologiskt hållbara samhällen.<sup>135</sup> Det narrativa subjektet *'hållbart kulturskapande människa'* innefattar här det fungerande samhällets kvinnor och män vilka organiserar sitt vardagsliv och sitt samhälle i enlighet med de sina personliga förutsättningar och de förutsättningar som platsen de finns på tillhandahåller. Dels kan Starhawk när hon beskriver hur hon själv lever idag ses som ett exempel här, och dels utgör hennes beskrivning av vännerna Penny och James Livingstone-Starks hushåll exempel på hur subjektet *'hållbart kulturskapande människa'* konstrueras:

Penny and her partner James have transformed their modest ranch house. The interior is now covered in natural plasters, made of clay, sand, pigment, and flour paste, that glow in rich jewel tones. Just outside, lettuce and salad greens are growing near the door, along with herbs for cooking. Graywater from the house runs out into a biofilter of gravel planted with papyrus and cattails, and from there into a small, constructed stream that ends into a duckpond. The ducks help keep down bugs and slugs in the garden.<sup>136</sup>

“Hållbart kulturskapande människor” beskrivs som människor vilka lever med naturens ekosystem som organiserande princip. Ett sådant socialt hållbart samarbete bygger här på att människor både får eget utrymme för kreativitet, har en känsla av att höra ihop och känner ett ansvar för att hjälpa varandra.<sup>137</sup>

När det rör sig om en större organisation avsedd att fungera ickehierarkiskt och demokratiskt över tid, framhåller Starhawk vikten av att det utöver en viss organisation på gruppnivå, i så kallade celler, också skapas en central kommunikations- och samordningscentral. Varje grupp bör då också bestå av representanter vilka deltar i beslut som behöver fattas på en mer övergripande nivå.<sup>138</sup> Denna organisationsform liknas av Starhawk vid ett nätverk och nätverk görs i hennes vision till en modell även för ett socialt hållbart samhälle i stort:

---

<sup>135</sup> Reclaiming nämns som exempel på en sådan grupp i nästan alla Starhawks böcker. Andra exempel är gransamverkansprojekt där nya mötesplatser skapas och där en form av gåvoekonomisk modell används där man ger av det man har till den som behöver detta och får något man själv behöver tillbaka Starhawk, *The Earth Path* (2004) 220-222.

<sup>136</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 1-5.

<sup>137</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 31-32.

<sup>138</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 171-174.

A web implies a pattern of connections that are complex and flexible in ways that a branching pattern is not. /---/ A web can also concentrate information; any point on the web can communicate with other points on the periphery.<sup>139</sup>

Ekonomi i ett fungerande samhälle bör enligt Sjöös utopiska berättelse vara baserat på en så kallad ”gåvologik”.<sup>140</sup> Sjöö utvecklar inte detta vidare i sina texter. En som däremot gjort det, är Genevieve Vaughan, en av centralfigurerna i det nätverk för gåvoekonomi, där Sjöö som jag tidigare visat också var medlem. Vaughan skiljer mellan byteshandel och gåvogivande och diskuterar dessa som två olika men parallellt existerande logiker i det västerländska samhället.<sup>141</sup> Hon framhåller att det framför allt är en byteshandelslogik, vars ekonomiska system likställs med en marknadsekonomi, som kommit att forma det västerländska tänkandet, men beskriver effekten av de båda logikerna som att: “Two value systems come from the two economies. The exchange economy fosters competition while the gift economy fosters cooperation.”<sup>142</sup> Vid byteshandel ges någonting och någonting annat likvärdigt förväntas returneras i utbyte. Inom en ”byteshandelslogik” görs enligt Vaughan värde, kvantitet och storlek, men också att skapa ett ekonomiskt eller materiellt överskott och tillväxt till viktiga faktorer. Utifrån en gåvologik däremot, ges någonting för att tillgodose mottagarens direkta behov, som när en förälder tillgodoser sitt barns behov. Mervärdet eller vinsten utgörs av de sociala relationer som upprätthålls då något ges till en mottagare som behöver detta. Mottagarens ”rätt” att använda gåvan hur hon vill, liksom givarens uppfinningsrikedom i valet av gåva ses också som viktiga aspekter.<sup>143</sup> Både kvinnor och män kan enligt Vaughan praktisera båda typer av ekonomi, men eftersom ”modrande” traditionellt har tillskrivits kvinnor i den sociala och kulturella konstruktionen av kön så kopplas gåvoekonomisk logik oftare till kvinnor.<sup>144</sup> ”Modrande” kan alltså delvis likställas vid det gåvoekonomiska

<sup>139</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 171.

<sup>140</sup> Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 12.

<sup>141</sup> Genevieve Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007) 1. Vaughan är en av dem som på senare år skrivit om och arbetat för implementering av gåvoekonomi. Hon är redaktör för antologin *Women and the gift economy* som publicerades efter konferensen ”A Radically Different Worldview is possible: The Gift Economy Inside and Outside Patriarchal Capitalism”. Denna konferens arrangerades som avslutning på en flerårig verksamhet med bas i den feministiska internationella stiftelsen *Foundation for a Compassionate Society*. Ett teoretiskt resonemang om ”byteslogik” kontra ”gåva” finns även hos Hélène Cixou. Se Kelly Oliver (red.), *French Feminism Reader* (2000) 282-283 och 295-296.

<sup>142</sup> Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007) 5. ”Exchange economy” är det engelska begrepp som översatts till byteshandels ekonomi här.

<sup>143</sup> Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007) 2-5.

<sup>144</sup> Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy*. (2007) 6. Vaughan vill emellertid likt filosofen Ulla Holm, verka för användandet av en (om)förhandling av begreppet ”modrande”. Begreppet avser hos dem båda en omsorgspraktik utförd av både kvinnor och män, och även av kvinnor och män som inte är biologiska mödrar eller fäder. Jfr Holm, *Modrande och praxis* (1993).

begreppet ”givande” och bör enligt denna (om)förhandling förstås som grundläggande social och ekonomisk logik för alla människor, och inte som en ”kvinnlig kvalitet”.<sup>145</sup> Sjöö hävdar i likhet med Vaughan, att matrifokala kulturer och många urbefolkningars kulturer har baserat, och än idag baserar sin världsbild på en gåvologik. En sådan världsbild, anses av gåvoekonomins förespråkare värdera och bevara liv och skapa socialt och ekologiskt hållbara samhällen där människor har möjlighet att försörja sig själva mer självständigt än där ett marknadsekonomiskt system dominerar.<sup>146</sup> Sjöös vision angående det önskvärda ekonomiska systemet omfattar i enighet med gåvoekonomisk teoribildning ”[k]ulturer, där rikedom och ägande och konkurrens ses som förkastligt”.<sup>147</sup> Här i talet om en gåvologik, konstrueras i Sjöös berättelse det ekonomiska systemet som del av berättelsesubjektet *’kulturskapande kvinna’* på ett sätt som inkluderar män. Därmed överskrider Sjöö här tillfälligt den gräns som skapas i hennes historieberättelse där det i det stora hela är kvinnan som konstrueras som det aktiva, kulturskapande subjektet och mannen som det passiva.

Starhawk konstruerar vidare det narrativa subjektet *’hållbart kulturskapande människa’* genom exempel på människor som arbetar tillsammans utan hierarkiska strukturer, och som värnar andra människors integritet och social och ekologisk pluralism. Ett antal lokala projekt runt om i världen beskrivs där som att de omfattar en ”återuppbyggande demokratisk ekonomi”.<sup>148</sup>

I was overwhelmed at the generosity of spirit I could feel in all those projects, and the generosity was such a contrast to the greed and violence I had witnessed in the forest. This intersection in the outskirts of Portland had become a village center, a meeting ground for a community, and by its existence had called that sense of community into being. The intersection was one of the first projects of a group called City Repair, whose goal it is to repair the broken links of community that underlie our alienated Cities.<sup>149</sup>

När det gäller den för ett fungerande samhälle bästa ekonomiska organisation, finner jag som antytts ovan att Starhawk håller öppet för ett antal olika modeller, men på några gemensamma grundprinciper. Hon tar bland annat upp

---

<sup>145</sup> Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007) 8.

<sup>146</sup> Vaughan (red.), *Women and the Gift Economy* (2007) 2.

<sup>147</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 34. Sjöö skriver här även att ”sådana kulturer finns nu också bland naturfolk som hopifolket och samerna.”

<sup>148</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 250.

<sup>149</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 220.

Vaughans gåvoekonomiska modell.<sup>150</sup> Något Starhawk i min översättning benämner som ”återuppbyggande demokratisk ekonomi” är emellertid det som beskrivs som grundmodell i hennes ekonomiska vision. Hon förklarar valet av begrepp: ”Restorative because its task is to heal the wounds and excesses left from our current system, to restore habitat, diversity, abundance, and hope. And democracy, to imply participation in decision-making at every level.”<sup>151</sup> Detta sätt att organisera ekonomi innebär därmed enligt Starhawk inte en stor enhetlig ekonomisk struktur, utan en mängd sammanlänkade system avsedda att gynna pluralism, specialisering och utbyte av varor.<sup>152</sup> Väsentliga utgångspunkter för en sådan samling av demokratiska ekonomisystem framhålls vara dels att samhällen håller en storlek som är rimlig att administrera på ett sätt så att alla människor där har reell möjlighet till inflytande, dels att dessa mindre samhällen anpassar sitt ekonomiska system till de lokala förutsättningar som finns på platsen där de befinner sig.<sup>153</sup>

Berättelsesubjektet '*demokratisk ledare*' inbegriper i Starhawks berättelse om 'det fungerande samhället' en ledarskapsfunktion vilken hon menar behöver finnas i samhället, men som hon inte knyter till en särskild person. I berättelsen om Reclaimings utveckling är det Starhawk själv som framstår som exempel på en demokratisk ledare. Hon berättar till exempel om hur hon inser hur central hon blivit som person inom organisationen av de Witch camps som arrangerades årligen. Något som resulterar i att hon sedan medvetet arbetat med att fördela ledarskap och ansvar inom organisationen.<sup>154</sup> Det är från arbetet inom olika wicca-coven som de flesta goda exempel hämtas när Starhawk visar på hur det går att arbeta icke-hierarkiskt och i nätverk:

The coven is a group of peers, but it is not a 'leaderless group.'  
Authority and power, however, are based on a very different  
principle from that which holds sway in the world at large./---/  
The goal of a coven is not to do away with leaders, but to train  
every Witch to be a leader, a Priestess or a Priest.<sup>155</sup>

Även andra personer som jag tolkar som exempel på hur '*demokratisk ledare*' konstrueras, omnämns i anslutning till att Starhawk beskriver de utbildningar

---

<sup>150</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 242.

<sup>151</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 243.

<sup>152</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 247.

<sup>153</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 237-242. Här finns en slags programförklaring där nio punkter som utgör de förutsättningar Starhawk anger som avgörande för ett "fungerande samhälle" listas och förklaras. Starhawk utpekar dagens globala regelverk för ekonomisk verksamhet som hinder för att dessa exempel skall spridas vidare. Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 250.

<sup>154</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 208.

<sup>155</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 61.

och aktioner hon deltagit i.<sup>156</sup> En långsiktigt fungerande grupp baserar enligt Starhawk sina handlingar på konsensusbeslut, vilket med hennes ord inte innebär en strävan efter total enighet utan: ”Consensus /.../ means that everyone’s needs and concerns are listened to and taken into account.”<sup>157</sup> I motsats till det gruppideal som dominerade inom framför allt radikalfeministiska positioner inom 1960- och 1970-talens kvinnorörelse, där formellt ledarskap avvisades, förespråkar Starhawk att både ledarskap och andra funktionärsuppgifter formaliseras för att verksamheten i gruppen skall fungera.<sup>158</sup> ”Demokratiskt ledarskap” är en av de frågor Starhawk uppehåller sig mest vid i sin vision och i de strategier för förändring hon använder och förespråkar. Detta är förstås en kärnfråga för alla som arbetar med att hitta modeller för icke-hierarkiska grupper och beslutsprocesser.<sup>159</sup> Starhawk lägger tyngdpunkten på hur beslut bäst fattas och vad som ingår i rollen som ledare snarare än på vem som är ledare.<sup>160</sup> Förutom ”konsensusbeslut”, är tydliga informationskanaler och ett roterande ledarskap, liksom att formalisera även andra funktioner som behövs för att hålla möten är de viktigaste svaren på frågan om hur.<sup>161</sup> Den narrativa konstruktionen av ’*demokratisk ledare*’ innefattar ledarskap både i social och i religiös betydelse.

Religiösa feministers tolkning av religionens betydelse i ett samhälle är, som jag påvisat tidigare, ofta mer komplex än gängse tolkningar inom feministisk samhällsanalys tenderar att vara. I sin vision om ett fungerande samhälle uttrycker Sjöö en önskan om att upplösa dikotomin i talet om ”heligt” och ”världsligt”.<sup>162</sup> Religiositet i avseendet gudinneorienterade paganska traditioner präglade av en animistisk och panenteistisk världsbild är enligt Sjöös

<sup>156</sup> Exempel finns framför allt i inledningar, kommentarer och andra biografiska delar. Se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]), Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000), Starhawk, *Webs of Power* (2002), Starhawk, *The Earth Path* (2004).

<sup>157</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 172.

<sup>158</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 116 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 174. Angående radikalfeminismens inställning till formellt ledarskap se Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 277-279. Starhawks vision är som jag tolkar det inte en värld helt fri från konflikter. Hon framhåller i en diskussion om globala sociala rörelser att det handlar om att acceptera varandras sätt, men understryker vikten av att det finns en överenskommelse om vissa grundfrågor och principer. Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 238. I talet om hur betydelsefullt det är att grupper är inkluderande framhåller Starhawk också att ’alla har sitt unika bidrag att ge’ i en grupp, det vill säga ett argument baserat på tanken om komplementaritet. Starhawk, *Webs of Power* (2002) 193-194.

<sup>159</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 93-94 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 273-275.

<sup>160</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 115-118 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 17-20, 171-174 och 194.

<sup>161</sup> Att hålla fokus på innehållet i det som diskuteras, att se till att alla får komma till tals och att hålla riktningen är de huvuduppgifter som tillskrivs ledaren, men också att förhålla sig neutral i den fråga som diskuteras.

<sup>162</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 17, ur ”Feminist Art and Patriarchal Culture - a Contradiction”, *Towards a Revolutionary Feminist Art* (1972). Jfr Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 33, där en liknande beskrivning ges.

berättelse en viktig förutsättning för att rätt värden och prioriteringar skall genomsyra det önskade samhället.<sup>163</sup> Det Sjöo beskriver som viktiga aspekter av paganism är att:

Paganism has no fixed creeds or dogmas, no self-proclaimed gurus or prophets, no holy books or saviors. Earth Herself is our teacher. Pagans, like all, natural people, desire to live in harmony with Earth and see all Her manifestations, whether animal, plant, insect, rock or mountain /---/ as our relations and as ensouled.<sup>164</sup>

'Paganism' görs därmed här till 'patriarkala religioners' motsats, samtidigt som 'paganer' konstrueras på ett generaliserande sätt. Att föreslå en viss form av religiositet som mål för ett framtida samhälle kan emellertid implicit innebära att detta framtida samhälle måste innefatta regler för vilka religiösa traditioner som är tillåtna och vilka som inte är det, eller åtminstone vilka grundläggande principer för uttryckandet av religiositet som måste följas. Hon definierar i sin utopiska vision ett samhälle där människor av olika kategorier, främst gällande kön, etnicitet och sexualitet lever i en ickehierarkisk och omsorgsorienterad gemenskap. Sjöo skriver också uttryckligen att religiösa system som stödjer hierarkier baserade på kön, "ras", "kast", etnicitet, religion eller ekonomi, eller någon form av dominans över huvudtaget, måste avvisas.<sup>165</sup>

Ett ekologiskt inspirerat mångfaldsperspektiv löper som jag tagit upp tidigare som en tråd genom Starhawks textproduktion. I de senare publikationerna uppfattar jag en tydlig koppling mellan mångfald eller pluralism och hur hon formulerar visionen om ett bättre samhälle. Denna betoning överensstämmer väl med det fokus jag visat tidigare att hon lägger i sin analys av maktordningar i samhället. Att förespråka social mångfald, kopplat till kön, etnicitet och sexualitet är ett av de sätt på vilket Starhawk använder begreppet mångfald.<sup>166</sup> Hennes tal om mångfald inbegriper dessutom ett resonemang om att det aldrig går att kräva att människor i världen enas om en bild av verkligheten, eller ett sätt att ordna samhället. Med hänvisning till människors varierade sociala positioner och vart de befinner sig i världen framhåller Starhawk att det i det fungerande samhället måste finnas utrymme för en mängd perspektiv:

---

<sup>163</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417-419.

<sup>164</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 14.

<sup>165</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 421. Jfr Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 34.

<sup>166</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 19.

No one picture of the world can describe all the different viewpoints. No one vision may actually serve this tremendous diversity. And how could it? How could the aspirants of an urban office worker in Chicago be the same as that of a Mayan farmer in Chiapas. Why should we think that one form of economy or social organization should serve all?<sup>167</sup>

Starhawk förespråkar således att många skilda uppfattningar, eller ”berättelser” om verkligheten måste få finnas sida vid sida.<sup>168</sup> Detta förhållningssätt syns även i hur hon talar om religioners roll i ‘det fungerande samhället’. Från och med andra utgåvan av *The Spiral Dance* betonas en strävan efter ”religiös pluralism”.<sup>169</sup> De ”religiösa subjekt” vilka hon artikulerar som ‘sympatiska subjekt’ i sin vision av ‘ett bättre samhälle’ beskrivs emellertid som karaktäriserade av ett antal grundprinciper. Starhawk beskriver det som att religion för att gynna den form av samhälle hon önskar måste: ”stress that we are all responsible for each other. Its focus should not be on individual enlightenment, but recognition of our interconnectedness and commitment to each other.”<sup>170</sup> Som det motsatta religiösa berättelsesubjekt som avvisas, konstrueras implicit i Starhawks utopiska berättelse ”religiösa system som baseras på dualistiskt tänkande” det vill säga ”patriarkala religioner”.<sup>171</sup> Den mångfaldsprincip där pluralism eftersträvas innehåller också en önskan om en framtid präglad av en öppenhet där kulturella riter och symboler utbyts mellan olika grupper.<sup>172</sup>

Kopplat till en individdimension tolkar jag Sjöo som att det finns två grundläggande förutsättningar för att människor ska förmå leva tillsammans i fred, utan diskriminering, förtryck och utan att förneka ”den andre”. Dels att varje individ lever i en personlig relation till ‘gudinnan’ och dels att var och en mentalt överskrider såväl den patriarkala uppdelningen mellan ‘människa’ och ‘natur’, som den mellan ‘psyke’ och ‘kropp’.<sup>173</sup> Det är i anslutning till detta resonemang som hon konstruerar det narrativa subjektet ‘återförenad kvinna/man’. Till detta berättelsesubjekt relaterar jag här framställningar av ”förtryckta” och

<sup>167</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 237.

<sup>168</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 19.

<sup>169</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 3.

<sup>170</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 223.

<sup>171</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 140-141.

<sup>172</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 204-205. I *Webs of Power* för Starhawk även ett kritiskt resonemang om maktspekter i de fall där ”vita västerlänningar” använder sig av ”urbefolkningars” riter, sånger, myter och heliga föremål för egna syften och till och med hävdar sig ha ett expertkunnande de inte äger. Särskilt den kritik mot kulturell exploatering som förts fram av amerikansk urbefolkning tas upp. Starhawk, *Webs of Power* (2002) 201.

<sup>173</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23, ur “European Women Culture and Art”, *Woman Spirit* (1976). Jfr Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 24, ur “The Oppressed Need Revolution - Not Therapy”, *Alternative Socialism Newsletter* Nr 2 (1977) och Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 124.



”exploaterade” män’ som ”helats”. Män som har återskapat kontakten med ‘gudinnan’ och med sin ”ursprungliga sexualitet”, beskrivs nämligen liksom ”återförenade kvinnor” som ”hela”. I Sjöös berättelse innebär att vara ”hel” som jag tidigare visat – i den mån det är något som kopplas till identitets-skapande – att leva som bi- eller homosexuell.<sup>174</sup> När Sjöö skriver: “perhaps the present-day Lesbian women is the closest in character to ancient women – with their fierce insistence on strength, independence, and integrity of consciousness”, syns också hur hon konstruerar framför allt bisexuell och lesbisk sexuell identitet som uttryck för en ”hel” eller ”återförenad” kvinna.<sup>175</sup> Hon utesluter dock inte heterosexuella relationer ur sin vision och lever dessutom periodvis i sådana relationer själv. I slutet av *The Great Cosmic Mother* understryks betydelsen av att fler, både kvinnor och män så som Sjöö framhåller det, ”återupptäcker” en bi- eller homosexuell identitet med motiveringen att:

bisexuality, male homosexuality, lesbianism are the symbolic and real enactments of this balancing union – to live the “other” in the self, to live the self in the other, to free oneself from gender by enlargening gender experience to total experience.<sup>176</sup>

En personlig relation till ‘gudinnan’ betyder som jag visat utifrån en gudinneorienterad pagansk världsbild där ‘naturen’ och ‘gudinnan’ är ett, även att som ’människa’, skapa en personlig relation till ’naturen’.<sup>177</sup> Grundat på ett resonemang som även finns hos ekofeminister som Ynestra King, argumenterar Sjöö för att ett samhällsskick är hållbart på längre sikt om det baseras på ett ”erkännande” av människan som biologisk varelse villkorad av ’naturen’. Här syns en viss likhet med Starhawks resonemang kopplat till Permakultur och ekologiska teorier. Istället för att upphäva kopplingen mellan kvinna och natur bygger detta argument på att inte bara kvinnor utan också män, artikuleras som nära länkade till naturen. Detta framhålls i Sjöös berättelse som den ontologiska utgångspunkt vilken bör vara bestämmande för huruvida ‘människan’ kan agera fritt i sitt kreativa skapande av samhället. Samhällen där detta grundförhållande

<sup>174</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 67, 235, 259 och 279, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25 och 70 och Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 16, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 196-199 och Sjöö, *The Norse Goddess* (2000) 38.

<sup>175</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 67. Jfr Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 121 och 177, Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25-26 och 52, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 9, 17, 30 och 38, Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 196-199 och Sjöö, *The Norse Goddess* (2000) 26 och 38-39.

<sup>176</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 273.

<sup>177</sup> Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417- 419.

avvisas eller bortses ifrån (som i patriarkala samhällen) beskrivs i Sjöös utopiska berättelse inte vara ”hållbara” i någon verklig mening.<sup>178</sup>

Subjektet ’religion’ artikuleras i Starhawks berättelse på ett sätt som inkluderat ett engagemang för ”det som var och en håller för heligt” – i den bemärkelsen att detta ”heliga” betyder något mer än något som upplevs som ”bra att ha”. Det bör istället utifrån Starhawks framställning vara något som styr individens värderingar i övrigt, och något individen är villig att utsätta sig för risker för att försvara. I *Webs of Power* skriver Starhawk:

It might not be a God or Goddess, or deity, but rather a belief in freedom, the feeling we get when we stand under a redwood tree or watch a bird winging across the sky, a commitment to truth or to a child. Whatever it is it can feed and nurture us well.<sup>179</sup>

Som redan påvisats beskrivs visionen i Starhawks framtidsberättelse som ett samhälle baserat på en ”relationalitetslogik”. Detta skulle en mer utbredd gudinneorienterad religiositet enligt Starhawks sätt att diskutera kunna bidra till.<sup>180</sup> En personlig relation till ’naturen/gudinnan’ är ytterligare en av de delar av hennes utopiska berättelse som visar hur religiositet i en särskild mening är ett önskvärt inslag i det önskade samhället. I Starhawks berättelse föreslås detta, på ett liknande sätt som hos Sjöö, fungera istället för trosläror och dogmer. Hon skriver:

The type of spirituality I embrace is one that encourages us each to have our own relationship with the greater creative powers, that teaches us not what we should believe but how we can learn to listen, that sees spirit embodied in nature, and that honors the body, the earth, and the everyday.<sup>181</sup>

Utöver en personlig relation till ’gudinnan som Naturen’ så framhåller Starhawk att religioner som hör hemma i ett fungerande samhälle bör inspirera människor att upptäcka och observera naturen, för att på så vis utveckla vördnad för allt den innefattar.<sup>182</sup> Den personliga relationen till den naturmiljö där en människa befinner sig i vardagen, samt att i detalj lära känna naturens platsspecifika förutsättningar och årstidsbundna växlingar, görs i Starhawks vision till förutsättning för att fatta ekologiskt och socialt hållbara beslut om hur livet bör

---

<sup>178</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417. Jfr Ynestra King, “Healing the Wounds” (1989).

<sup>179</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 153.

<sup>180</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 9. (Kursivering i originaltexten.) Jfr hennes tal om “makt-inifrån” i *Webs of Power* (2002) 6-7.

<sup>181</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 262.

<sup>182</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 11.

organiseras just där och då. ”Hur påverkar denna handling eller detta beslut helheten?” är den fråga som Starhawk framställer som grund för både individers handlingar och för viktiga samhällsbeslut.<sup>183</sup> Den personliga relationen till ’gudinnan/naturen’ framhålls liksom hos Sjöo, vidare som något vilket tillsammans med en hänsyn till de lokala ekosystemens överlevnad måste få begränsa människors möjlighet till att forma sina liv i det fungerande samhället. Individens frihet bestäms således i Starhawks idealsamhälle främst av de gränser naturen sätter och av regeln ”gör vad du vill så länge du inte skadar någon”.<sup>184</sup>

I Sjöos utopiska framtidsberättelse har jag påpekat de övergripande narrativa subjekten och subjektsrelationerna ’*kvinnokultur/gåvologik*’ – ’*fadersvälde*’/’*patriarkat*’, liksom ’*gudinnerreligion/paganism*’ – ’*patriarkal religion*’ och ’*kvinna*’ – ’*man*’. Här sker ett berättelsetekniskt skillnadsskapande där ”vi” eller de ”sympatiska subjekten” är ’*kulturskapande kvinna*’ och ’*återförenad kvinna/man*’, och där ”det andra” trots att de inte omnämns uttryckligen, framför allt är ’*patriarkal fader*’ och ’*global affärsman*’. Jag finner emellertid mer av gränsöverskridanden när det gäller subjektskonstruktion kopplat till kön och sexualitet här än i hennes samhällsberättelse. I Starhawks berättelse om det önskade samhället är det de dualistiskt relaterade berättelsesubjekten ’*relationalitetssamhälle*’ – ’*åtskillnadssamhälle*’ som återkommande konstrueras, liksom ’*gudinnerreligion/paganism*’ – ’*patriarkal religion*’. Det konstrueras i Starhawks visionära berättelse slutligen ett ”vi” som inkluderar ’*hållbart kulturskapande människa*’, ’*hel naturrelaterad människa*’ och ’*demokratisk ledare*’ och ett implicit ’de andra’, som liksom hos Sjöo utgörs av ’*patriarkal härskare*’ och ’*global affärsman*’.

### ***Centrala linjer i Sjöos och Starhawks utopiska och teologiska berättelser***

Sjöo och Starhawk delar med andra gudinneidentifierade feminister intresset för att tala om ’gudinnan’ som metafor för ’naturen’ och ’människan’, men också som ontologiskt imperativ för hur människor bör leva sina liv i ett ’fungerande samhälle’.<sup>185</sup> De ontologiska egenskaper som tillskrivs ’gudinnan/naturen’ omformuleras alltså till etiska principer och moraliska förhållningsregler för hur ’människan’ bör leva sitt liv. En mycket central ontologisk artikulation är hos både Sjöo och Starhawk att ’människan är en del av naturen’. I Sjöos fall tolkar jag det i hennes gudinneberättelse som har störst betydelse för samhällsvisionen, som en identifikation med, ett ansvar och en omsorg om ’den andre’,

<sup>183</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 30.

<sup>184</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 31.

<sup>185</sup> Jfr min berättelse om ”gudinneidentifierade feminister” i inledningen, men även i t.ex. Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007).

vilket även inkluderar 'naturen'. I Starhawks berättelse uttrycks detta som en "vördnad för och personlig relation med naturen", vilket indirekt inkluderar även en vördnad för människan och respektfulla mellanmänniska relationer. "Relationalitet" och "föränderlighet" görs av både Sjöo och Starhawk till ontologiska imperativ.<sup>186</sup> Detta innebär, eftersom 'gudinnan/naturen' är relationell i sitt ständigt pågående tillblivande, att också människor bör leva sina liv och bygga sina samhällen baserade på en förståelse av sig själva som i grunden relationella och föränderliga varelser. Med utgångspunkt i Gaia-teori och ekologiska teorier uppmärksammar de båda förutom relationalitet och föränderlighet/tillblivande, även i varierad grad samverkan, generositet och mångfald som viktiga livsprinciper.<sup>187</sup>

Det finns emellertid även skillnader i hur Sjöos och Starhawks berättelser konstruerar det narrativa subjektet 'gudinnan' och relationen mellan subjekten 'människa' – 'gudinna' – 'natur'. Det jag beskriver i avhandlingens inledning om idéinnehållet i gudinnefeministisk teologi generellt, kan vid en generell jämförelse sägas gälla även Sjöo och Starhawk.<sup>188</sup> En jämförelse av närläsningen jag genomfört av Sjöos och Starhawks texter krävs för att visa på det mer specifika. Vid en sådan betraktelse uppstår en tydlig gräns mellan deras olika berättelsers huvudfokus i min läsning; en gräns som syns både då det gäller Sjöos och Starhawks berättelser om 'gudinnan' och i deras berättelser om 'framtiden' eller 'det önskade samhället'. I Sjöos berättelser artikuleras en gynocentrisk berättelse där (köns)skillnad skrivs fram som något önskvärt i samhället. Hos Starhawk artikuleras istället en ekocentrerad berättelse och hon artikulerar skillnad(er) eller social och ekologisk pluralism som det önskvärda i framtida samhällen. Starhawks gudinneberättelse har, i likhet med hennes patriarkatsberättelse, förändrats över tid. Det gynocentriska perspektivet, vilket framstått som centralt i det hon skrivit fram till slutet av 1990-talet, har delvis fått stå tillbaka för ett ekocentriskt perspektiv. Hon fortsätter emellertid att använda en delvis könad gudinneretorik. Det är ändå ett tydligt skifte i hennes fokus som skett, mot en berättelse kring i huvudsak 'gudinnan som naturen'. Sjöo i sin tur, behåller på ett mer genomgående sätt en gynocentrisk ansats genom sin text- (och bild)produktion.

Både Sjöo och Starhawk konstruerar 'gudinnan' i form av såväl ett realistiskt som ett icke-realistiskt narrativt subjekt. 'Gudinnan' framställs således både som ontologisk realitet (som natur och som en entitet med antropomorfa

<sup>186</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 109-110 och 112-113.

<sup>187</sup> Metaforer som "livets väv" och "nätverk" används av dem båda i talet om hur verkligheten hänger samman. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 105.

<sup>188</sup> Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) och Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007), Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) och Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993).

drag) och som symbol. I vissa fall tillskrivs det ontologiska subjektet 'gudinnan' ett visst personligt agentskap, men hon tillskrivs inte någon allsmäktigt kraft att påverka till exempel historiska skeenden.<sup>189</sup> Jordens framtid läggs alltså vare sig av Sjöo eller av Starhawk främst i händerna på en gudomlig kraft. Utifrån en i delar ekocentrerad gudinne/naturdiskurs som den Sjöo och Starhawk producerar, beskrivs en eventuell utplåning av mänskligheten framför allt i negativ bemärkelse så tillvida att den minskar den biologiska mångfalden på jorden.<sup>190</sup>

Reid-Bowen tolkar talet om "många gudinnor" hos både Sjöo och Starhawk som främst ett redskap för att genom dessa tala om eller nå kontakt med ett 'gudomligt enhetligt centrum' eller en bakomliggande enhetlig 'gudinna'.<sup>191</sup> Jag håller med honom när det gäller Sjöo. Det finns här mer genomgående en mer modernistisk artikulation av såväl 'historien' som av 'patriarkatet' och 'framtiden/visionen', det vill säga hon konstruerar övergripande sett en historia, ett patriarkat och ett framtida utopiskt samhälle. Hos Starhawk har jag emellertid påvisat uttryck för både monoteism och polyteism i lika hög grad, liksom av en postmodernt influerad konstruktion av samtiden och en vision med utrymme för en mångfald utopiska samhällen.<sup>192</sup> Både Sjöo och Starhawk använder kvinnors (generella) förmåga att ge liv som övergripande modell för att tala om världen och dess "ontologiska egenskaper".<sup>193</sup> Gudinneidentifierade feministers politik beskrivs ibland som att den motiveras av en önskan att återskapa kontakt med en specifikt "kvinnlig" kraft kopplad till naturens element. Detta stämmer i viss mån med Sjöos berättelse om 'gudinnan', men inte när det gäller Starhawks berättelse. Den "kvinnlighet" som Sjöo konstruerar skiljer sig dock från stereotypa fallocentriska artikulationer av 'moderskap' och 'kvinnlighet'.<sup>194</sup>

När det gäller hur Sjöo och Starhawk artikulerar berättelsen om "det önskvärda samhället", syns utöver det jag nämnt ovan, en tydlig skillnad i att Sjöo har ett i stora delar generaliserande och mer utopiskt sätt att skriva, medan Starhawk är mer konkret och går in på mer praktiska detaljer. Vid en jämförelse finns emellertid också paralleller i deras framtidsberättelser, framför allt på några punkter. Båda använder sig som påvisats i föregående analyskapitel, om än i olika hög utsträckning, av en matriarkatshistorieskrivning för att visa på att patriarkatet inte är den i alla tider och på alla platser förekommande

---

<sup>189</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 36 och 74-76.

<sup>190</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 122.

<sup>191</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 61.

<sup>192</sup> Jfr Dyrendal, *Hekseri og økologi* (1993) 92-93 och 98-99.

<sup>193</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 85.

<sup>194</sup> Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 119.

samhällsordningen, vilket de i sin tur menar ger hopp om att en annan värld är möjlig.

De största likheterna finner jag då visionen hos båda länkas till den ontologi som jag sammanfattat ovan. Däri ligger implicita och explicita artikulationer av deras utopier ett antal gemensamma sociala och individuella ”idealtillstånd” för människor att handla i riktning mot. Några av de tydligaste är: likavärde, mångfald, ekologisk- och social hållbarhet, egalitära och icke-hierarkiska relationer där både relationen människa – människa och relationen människa – natur inkluderas. ”Det gemensammaste bästa” är också något båda värderar högt. Sjöö värnar emellertid det som är bra för gruppen över individens fri- och rättigheter. Starhawk däremot, uttrycker mer en strävan efter en balans mellan å ena sidan gruppens bästa och å andra sidan individens rättigheter och frihet till kreativa uttryck. I ett fungerande samhälle gäller i enlighet med Starhawks berättelse ekosystemets mångfald och självorganiserande förmåga som organiserande princip för hela samhället. Sjöö däremot tar upp mångfald främst som princip för att det i ett fungerande samhälle bör finnas frihet till en mångfald av (könade) sexuella identiteter. En annan viktig skillnad ligger som jag ser det, också i att Sjöö snarast strävar efter *en* gudinnebaserad religion, medan Starhawks strävan istället tycks riktas mot en mångfald av lokala uttryck för religiositet i en ganska vid mening. Hos Starhawk beskrivs inte heller gudinnereligion i sig som en grund på vilket det önskvärda samhället bör vila. Kopplat till permakultur och idén om en relationalitetslogik formulerar hon istället ”en personlig relation till naturen och platsen” som primär grund. Religiöst liv får enligt Starhawks liksom enligt Sjöös berättelse inte bygga på hierarkiska strukturer eller på dualism. De antyder därmed båda att det bör finnas en statsapparat med lagar och förordningar som reglerar samhället, trots de i vissa delar anarkistiska ansatser som syns både här och i anslutning till talet om hur maktordningar, diskriminering och exploatering i samhället kan stävjas.

Raphael menar att gudinneidentifierade feministers utopi handlar om att fullt ut realisera och generalisera element som redan nu existerar inom etablerad politisk praktik.<sup>195</sup> Det stämmer med det jag pekat på angående miljöpolitiska delar av de utopier som skrivs fram av Sjöö och Starhawk. När det gäller deras jämställdhetsdiskurs finns dock ett mål som sällan eller aldrig tillhört huvudfåran i någon västerländsk politisk agenda. Särskilt Sjöö delar 1960- till 1980-talens lesbiska- och kulturfeministiska visioner om en ”kvinnokultur”. I både Sjöös och Starawks fall finns dock uttryck för en önskan

---

<sup>195</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 128-130. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 169.

om framtida samhällen som kan beskrivas som baserade på omvårdande och relationsfrämjande sociala praktiker, vilka historiskt och generellt sett traderats som "kvinnoysslor". Med andra ord önskar de båda samhällen som uppvärderar "det kvinnliga" och "kvinnors vardagspraktiker" i vissa specifika bemärkelser.<sup>196</sup>

Det handlar emellertid inte om en kvinnokultur för endast kvinnor eller där kvinnor ska ha makt över män i kraft av sitt kön. Det jag uppfattar som en central modell för organisation i Sjöös vision om kvinnokultur, är närmast de tankar som anknyter till idéer om en gåvoekonomi och om en stat utan hierarkier. Att samhället i stort frångått en kapitalistisk marknadsekonomi framstår därmed som nödvändigt enligt Sjöös gudinnefeministiska berättelse. Det önskade samhället karaktäriseras framför allt, så som jag tolkar Sjöö, av en könsblandad arbetsmarknad, där alla har en rimlig lön för sitt arbete och där även de som utför omsorgsarbete i sitt eget hem får ekonomisk ersättning. Vidare är det ett samhälle där alla yrkesområden och kunskapsområden utifrån en gåvologik värderas lika och kvinnors konst och kunskaper ges samma utrymme som mäns.

Naturen och dess ekosystem är det som framför annat utgör modell för samhällsorganisation i Starhawks utopiska berättelse, även om där också finns något av en jämställdhetsdiskussion. Starhawk beskriver det önskvärda samhället som att det bör organiseras i små, avgränsade, men av större nätverk sammanlänkade, ekonomiska och sociala enheter. Ekonomin i samhället bör vara lokalt förankrad och organiserad på det sätt som gynnar det sociala och ekologiska livet på platsen där det finns. Infrastrukturen i samhället bör byggas för att skapa stort politiskt inflytande och goda relationer mellan människor. En idé om ett relations- och omsorgsorienterat samhälle som inkluderar både människor och naturmiljö syns här, vilket i viss mån kan tolkas som ett slags kvinnokultur i liknande bemärkelse som när Sjöö och Starhawk talar om en gåvoekonomi.

Gällande individen är Sjöös vision framför allt ett liv där var och en behandlas rättvist och med respekt och där den personliga upplevelsen av enhet med och relation till 'gudinnan/naturen' utgör grunden. Detta är målet även hos Starhawk. I sina senare texter betonar hon förutom relationen till 'naturen/gudinnan' emellertid också en relation till och kännedom om 'naturen' som ekosystem och till den geografiska och kulturhistoriska plats där var och en lever sina liv.

---

<sup>196</sup> För liknande tolkning av "kvinnosamhälle" se t.ex. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. (1988 [1983]) 270 och 275-282 och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 57, 120, 142 och 398-402.

## 4.2 Berättelser om revolution, religion och samhällsproduktion

Revolutionstanken, det vill säga tanken om att på ett genomgripande sätt transformera ett helt samhälle, var central för många feminister under 1960- och 1970- och 1980-talen. Hur de tänkte sig att en revolution bäst kunde genomföras skiljde sig dock åt.<sup>197</sup> Likaså syns både likheter och skillnader när Sjöös och Starhawks revolutionsberättelser jämförs.

### *Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om revolutionen*

I det föregående kapitlet visade jag på hur och när *'kulturskapande kvinna'* och *'återförenad kvinna/man'* (Sjöö), *'hel naturrelaterad människa'*, *'hållbart kulturskapande människa'* och *'demokratisk ledare'* (Starhawk) artikulerades. Alla dessa, utom *'hel naturrelaterad människa'* återkommer här. Nu kommer jag dessutom att påtala ytterligare ett berättelsesubjekt i Starhawks berättelse, nämligen *'pagan och aktivist'*. Liksom ett jag kallar *'schaman/ka'* i relation till Sjöös berättande. I närläsningen som följer återkommer i stora drag samma övergripande narrativa subjekt som de jag påpekade i anslutning till Sjöös och Starhawks utopiska berättelser. De texter som beaktats i fråga om hur strategier för (om)förhandling, samhällsproduktion och identitetskonstruktion artikuleras, omfattar i hög grad beskrivningar av de "berättande subjekten" själva och andra gudinneidentifierade feminister som nämns i deras självbiografiska berättelser.

Sjöö är som framgått ovan uppenbart mer av en visionär än inriktad på att formulera konkreta mål. Detta gäller också för hur metoder för samhällsförändring artikuleras i hennes revolutionsberättelse. Redan i artikeln "Feminist art and Patriarchal Culture - a Contradiction" från 1972 understryks dock att såväl ekonomiska och sociala strukturer, som religiösa och filosofiska system, är viktiga vid analys och förändring av samhället.<sup>198</sup> Ett av de få områden där det förs ett mer specifikt resonemang om konkreta lösningar gäller hur det är möjligt att förändra det förhållande att kvinnor är ekonomiskt beroende av män. I anslutning till detta får jag anledning att åter peka på några av de begreppspår som konstrueras som varandras motsatser i Sjöös berättelse. Främst är dessa 'man' – 'kvinna' och 'patriarkat' – 'kvinnosamhälle'. Behovet av en revolution uttrycks av Sjöö som oundvikligt. I enlighet med Sjöös berättelse skulle denna revolution inbegripa såväl en helt ny världsbild som en ny socioekonomisk organisation och ett nytt personligt förhållningssätt till jorden och "den andre". Sjöö framhåller att alla revolutioner fram till idag har brutit i

<sup>197</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 339.

<sup>198</sup> Sjöö & Mothersen (red.), *Women are the Real Left* (1979) 17, ur "Feminist art and Patriarchal Culture - a Contradiction" i *Towards a Revolutionary Feminist Art* (1972).



en väsentlig aspekt, nämligen i att könsmaktsrelationer inte ifrågasatts. I spåren av dessa revolutioner tar med Sjöös ord: ”mansgång och arméer över efter ett tag efter som samma hierarkiska relationer fortfarande existerar mellan könen.”<sup>199</sup>

I Sjöös berättelse beskrivs som framgått ovan *'återförenad kvinna/man'* som ett av de viktigaste ”ideala” subjekten i visionen om ett ‘bättre samhälle’. I inledningen till *The Great Cosmic Mother* konstrueras den från ‘gudinnan/naturen’ separerade ‘människan’, som jag var inne på i kapitel 3, som *'skadad individ'*. Att människan aktivt ”återförenas” med gudinnan beskrivs emellertid även som en av de viktigaste strategierna för att åstadkomma en revolution:

Western culture has now run itself into the ground, and there is no other way but to return to the Mother who gives us life. If we are to survive we have to attune yet again to the spirits of nature, and we must learn to 'hear' the voices of the ancestors who speaks to us from their Otherworld realms.<sup>200</sup>

De historiska exempel på ”starka kvinnor” som enligt Sjöös berättelse kämpade sida vid sida med män mot ‘patriarkatet’ och som kan ses som del i konstruktionen av *'återförenad kvinna/man'*, utgörs av ‘bisexuella eller lesbiska häxor’ och ‘amasonkrigare’ som kopplas till de mytomspunna pikterna i Skottland.<sup>201</sup> En stark och oförstörd kontakt med den egna sexualiteten, vilket jag tidigare kopplade till *'kulturskapande kvinna'*, återkommer alltså här som viktig del av det som karaktäriserar en ”revolutionär” *'återförenad kvinna'*.<sup>202</sup> Sjöös berättelse om pikterna är därmed ett av de exempel där hon talar om att ”återförenade” kvinnor och män tidigare i historien kämpat sida vid sida för gemensam sak.<sup>203</sup> Till konstruktionen av subjektet *'återförenad man'* i Sjöös revolutionsberättelse hör beskrivningen av män, som i ett ‘patriarkalt samhälle’ efter att han (åter)skapat en relation till ‘gudinnan’, inte agerar ”härskande” och ”exploaterande”. I Sjöös berättelse om framtiden och revolutionen finns exempel på ”revolutionära” och ”återförenade” män då hon ger uttryck för en

<sup>199</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 33-34.

<sup>200</sup> Monica Sjöö & Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) xviii. Jfr Sjöö, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 127, Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74 och Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417, 421 och 430.

<sup>201</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 68.

<sup>202</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 187. ”When feed, woman's autonomous sexual capacity is a great source of psychic, productive, creative, and magical powers. It was the origins of human culture, and it is necessary to any further human evolutionary advance.” Jfr Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 13.

<sup>203</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 68. ”The Picts were the naked shock-troops of all the Celtic nations: they went into battle – women and men side-by-side wearing only their blue body paint (woad), sacred to the Earth Mother.” Fler historiska exempel återfinns i Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 239 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 73.

tro på män som medhjälpare i den stundande feministiska revolutionen.<sup>204</sup> I *Return of the Dark/Light Mother – or New Age Armageddon* skriver hon:

Now is the time for all visionaries - women and men - to come to the aid of our ancient Earth Mother. We must struggle to make far-reaching changes politically and economically if we are to survive, and we must indeed also meditate worldwide and dream Her alive. It is only through Her that we have our being and are reborn.<sup>205</sup>

Som en del av titeln på ovan nämnda bok indikerar och som jag påpekat i inledningen till detta analyskapitel, finns tendenser till en apokalyptisk diskurs hos Sjöö. Situationen för jorden och människan beskrivs i vissa fall som så kritisk att det handlar om att göra revolution nu, eller att dö.<sup>206</sup> När Sjöö betonar en i tid avgränsad avgörande monumental förändring av samhället finns i hennes sätt att tala om revolution drag av en traditionell socialistisk eller socialistisk feministisk revolutionsidé snarare än en socialistisk anarkistisk eller radikalfeministisk uppfattning om revolutionen som något över tid pågående i vardagen.<sup>207</sup>

Starhawk förhåller sig istället reserverad mot den mer traditionella socialistiska revolutionsidén om att vid en viss kritisk tidpunkt bryta upp det rådande samhället och dess strukturer helt. Hennes revolutionsidé liknar snarare den som Jaggar tillskriver radikalfeminister generellt.<sup>208</sup> Till exempel understryker Starhawk i likhet med en radikalfeministisk- och anarkistisk diskurs att revolution inte är något som skall ske i framtiden, utan något som pågår i nuet.<sup>209</sup> Det framstår utifrån Starhawks texter som viktigt med detta förhållningssätt för att människor inte skall fastna i en syn på revolution som något avlägset, likt drömmen om befrielse i livet efter detta, eller med Starhawks ord: "the distant promise that makes up for a grim reality here on earth."<sup>210</sup> Hon kombinerar dock tanken om en gradvis samhällsförändring med hjälp av både direktdemokratiska aktioner och dagens demokratiska system, med att efterlysa en radikal förändring av grunderna för det rådande

---

<sup>204</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 26, ur "In defence of feminism" i *Peace News* (1978), Sjöö & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74, Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 431 och Sjöö och *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 298.

<sup>205</sup> Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 298.

<sup>206</sup> Sjöö & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 421 och 430 och Sjöö, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 13.

<sup>207</sup> För en åtskillnad mellan dessa former av revolution se Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 339.

<sup>208</sup> Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 339.

<sup>209</sup> Jfr Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 280.

<sup>210</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 255.

samhället.<sup>211</sup> Berättelsesubjektet *'pagan och aktivist'* konstrueras som jag återkommer till lite längre fram, bland annat genom Starhawks artikuleringer av kvinnor och män som "anarkister", "aktivister" och som aktiva deltagare i just direktdemokratiska aktioner. Denna pågående revolution beskrivs som att den "change the very nature of how power is structured and perceived, that challenges all systems of domination and control that nurtures the empowerment of individuals and the collective power we can wield when we act together in solidarity."<sup>212</sup>

Det är inom det som jag kallar en symbolisk dimension som stora delar av det förändringsarbete Sjöo gör och förespråkar kan placeras. I *The Great Cosmic Mother* beskriver Sjöo tillsammans med Mor de strategier och metoder hon ägnat sig mest åt. I berättelser om sin egen konstnärliga verksamhet konstruerar Sjöo åter det narrativa subjektet *'kulturskapande kvinna'*, men nu med sig själv som exempel.<sup>213</sup> De metoder som främst tas upp i Sjöos revolutionsberättelse kan annars med min terminologi benämnas som semiotiska (om)förhandlingar av kulturellt gemensamma berättelser om och bilder av historien och verkligheten. Här föreslås inte några specifika konkreta metoder för hur andra bör göra för att förändra sig själva eller samhället. Inte heller för hur en ny världsbild kan skapas. Produktionen och spridandet av det textmaterial som analyseras i föreliggande studie, kan istället tolkas som en form av samhällsproduktion och som den metod Sjöo själv använder för skapandet av en ny världsbild i form av gudinneorienterade paganska berättelser om verkligheten. *The Great Cosmic Mother* och dess förlagor innehåller till exempel en gynocentrisk omtolkning av evolutionen, en tolkning baserad på forskning om livets och människans uppkomst där kvinnors kroppsliga processer gjorts till centrala utgångspunkter för förståelse.<sup>214</sup> Där finns också som jag tidigare nämnt, en matrifokal omtolkning av kulturhistorien.<sup>215</sup> Sjöos teologiska omtolkningar av 'gudinnan/naturen' genomsyrar som påvisats tidigare både hennes litterära och konstnärliga produktion.

---

<sup>211</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 250-255.

<sup>212</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 96. Vidare citerar Starhawk Donella Meadow när hon pekar på hur man bäst förändrar ett system inifrån. Där beskrivs hur den optimala förändringsprocessen bör påbörjas med en ny vision, men där de praktiska insatserna bör starta på en social integrationsnivå med att den etablerade samhällsstrukturen förstörs och nya system byggs upp för att fortsätta med att informationsflöden och lagar och samhällsmål förändras. Med denna strategi, som också förutsätts utföras och ha effekter hos individen, kan ett paradigmskifte åstadkommas framhåller Starhawk, En revolution där grundprinciperna för hela samhällssystemet förändras.

<sup>213</sup> Se berättelsen om Sjöo i kapitel 1.

<sup>214</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 7-10, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 7-8 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 2-12.

<sup>215</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 13-17, 26 och 32-81, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 10-12 och 22-53 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 13-43, 66 och 88-227.

Ett exempel på hur Sjöo beskriver att hon avsåg att förändra samhället, från att vara mansdominerat till att inbegripa kvinnor på ett likvärdigt sätt, rör förstås hennes engagemang inom konstvärlden. Här är det åter *'kulturskapande kvinna'* som konstrueras, men i Sjöos berättelse om sig själv. Som en del av debatten om kvinnokonstmuseet Museum Anna Nordlander (MAN) som idag finns i Skellefteå, lyfter Sjöos berättelse fram könsseparatism som strategi och där argumenteras för att separata "kvinnoutrymmen" behövs i samhällen där patriarkala strukturer och värderingar och ett fallocentriskt språk utgör norm.<sup>216</sup> Det är emellertid genom sin omfattande konstproduktion och därmed som semiotiska (om)förhandlingar inom en estetisk dimension Sjöo gestaltar världen på det sätt den "hellre" kan uppfattas. Något som Sjöo i sina självbiografiska texter uttryckligen framhåller som ett sätt att påverka samhället.<sup>217</sup> Hon förklarar: "I see feminist art now as being an integral part of our struggle and as having regained something of its original meaning – being both an 'incantation' and as having a very real function."<sup>218</sup> Både Sjöos konstbilder och delar av hennes skrivande kan tolkas som uttryck för vad hon hävdar vara "återskapandet" av ett förtryckt kvinnospråk, eller en förtryckt och bortglömd kvinnokultur.<sup>219</sup> Utan att direkt anknyta till feministiska språkfilosofier i sin samtid (som Luce Irigaray, Julia Kristeva och Hélène Cixous), beskriver Sjöo som jag visat i kapitel 3, språket i patriarkala samhällen som androcentriskt eller fallocentriskt, och som något även kvinnor integrerat.<sup>220</sup> Sjöos utgångspunkt liknar här gudinneidentifierade feminister som till exempel Mary Daly, Carol P Christ och feministiska teologen Grace M Jantzen, i två bemärkelser. Dels när hon framhåller att ett gynocentriskt språk behövs för att tala om och (om)förhandla centrala filosofiska frågor och dels när en gynocentrisk metaforik och (om)förhandling av gudsbegreppet uttrycks som nödvändig.<sup>221</sup>

Sjöo konstruerar även sig själv som *'kulturskapande kvinna'* i den autobiografiska berättelsen om hur hon använder sin konst, mer precis målningen "God Giving Birth" (1968) för att skapa förändring. Som många av Sjöos målningar, är detta en stor målning (185x125 cm), i olja på masonit. 'Gud' konstrueras där som en kraftfull, naken, födande kvinna med både vit och svart hudfärg, och med en blick som möter betraktarens. Motivet utmanar

<sup>216</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 6-7.

<sup>217</sup> "Through Space and Time", [www.monicasjoo.com](http://www.monicasjoo.com) [Hämtad 2009-04-28].

<sup>218</sup> Sjöo & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 23, ur "European Women Culture and Art", *Woman Spirit* (1976). Jfr Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 85 och Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 50-51 ur "Women of Power Manifesto", skrivet av Sjöo och Anne Berg (1971).

<sup>219</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 16-18 och 32-33.

<sup>220</sup> Som jag tog upp i kap 3 så hänvisar Sjöo förutom Simone de Beauvoir i första hand till radikalfeminister som Millett och Morgan som ju även de diskuterar just manscentreringen i språket.

<sup>221</sup> Jfr Daly, *Gyn/Ecology* (1990 [1978]), Christ, *She who changes* (2003) och Jantzen, *Becoming divine* (1998).

de flesta etablerade gudsuppfattningar och tavlan skapade starka reaktioner när den ställdes ut. Sjöo beskriver hur en reproduktion av målningen senare användes av henne och gruppen *AMA MAWU*, som plakat vid en feministisk manifestation i Bristols katedral.<sup>222</sup> Ett annat exempel där Sjöo berättar om hur hennes konst utgjort en del i ansatsen att (om)förhandla rådande världsbild, är den serie bilder föreställande män som jag också tidigare nämnt. Målningar som ”Den glade sjömatrosen” (1967) avbildar i denna bildserie nakna män på ett för sin tid nytt och avskalat sätt, som provocerade besökare så mycket att utställningen censurerades.<sup>223</sup> ”Den glade sjömatrosen” var del i en utmaning och (om)förhandling av de då rådande normerna för maskulinitetskonstruktion inom konstvärlden. Den manskropp som avbildas här har inte gjorts muskulös utan ganska slank. Dessutom skulle kroppen som helhet, tack vare sin pose och sitt uttryck, vid en snabb blick kunna uppfattas som både en mans- och en kvinnokropp – trots att den är avbildad helt naken. Sjöo tar i sin litterära (om)förhandling upp exempel på schamaner både i historien och bland samtida urbefolkningar där de ofta beskrivs som bisexuella, eller transsexuella.<sup>224</sup> Ett exempel är de så kallade ”berdaches”, en typ av schaman bland vissa amerikanska urbefolkningar. I Sjöos berättelse konstrueras dessa för att fungera som (om)förhandling av heteronormativitet och könsdualism, som ett slags tredje kön. Trots att de beskrivs som att de har en manskropp, intas de enligt Sjöos beskrivning av en ”kvinnoande” i sitt schamanska arbete. Dessa berdaches artikuleras också som att de lever tillsammans med en ”manligt könad” ande som partner.<sup>225</sup> Här finns uttryck för en explicit pro- lesbisk och pro- bisexuell hållning och exempel på transsexualitet vilket tas upp som vanligt förekommande både i gudinnemyter och i urbefolkningars kulturella uttryck av

<sup>222</sup> För en beskrivning och analys av detta se Magdalena Raivio, ”Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?” (2007) och Katarina Wadstein MacLeod, ”Att måla med det vita bläcket” (2012). Det som utfördes beskrivs som en ”re-sakralisering” av kyrkorummet, där hon tågade med en grupp kvinnor in i katedralen i Bristol och avbröt en pågående gudstjänst. Sjöo bar på en affisch med motivet från tavlan ”God Giving Birth” på. Samlingen gudinnefeminister gick fram till altaret och ”återtog rummet” i gudinnans namn. De trummade också och sjöng och deklarerade patriarkatets fall. Jfr även Raphael, *Thealogy and Embodiment* (1996) 230. För en diskussion om begreppen ”re-” och ”de-sakralisering” i anslutning till kritik mot och utveckling av ”sekulariseringsteori” som uppfattar samtidens situation som mer komplex än tidigare teorier, se bl.a. Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) och Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol 2* (2005).

<sup>223</sup> En kopia av ”Den glade sjömatrosen” finns publicerad i Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 20.

<sup>224</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 59, 67-68, 121, 135-136 och 226, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 96, 99, 123-124 och 196 och Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 15 och 26. I bl.a. Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 259 normaliseras också manlig homosexualitet. Sjöo och Mor skriver: ”Homosexuality was common among Celts, and accepted; male warriors were frequently lovers.”

<sup>225</sup> Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 199. Dessa omnämns även i Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 38.

kön.<sup>226</sup> Hon lyfter dessa exempel ur sitt sammanhang och beskriver dess betydelse endast utifrån ett för henne själv samtida feministiskt perspektiv. I anslutning till detta riskerar Sjöo att på ett oreflekterat sätt generalisera i talet om såväl transsexuella som urbefolkningar.<sup>227</sup>

Med en stark betoning på vikten av att skapa nya gemensamma visioner arbetar, som jag visat i den biografiska berättelsen, Starhawk själv i huvudsak med att skapa, sprida och själv utföra praktiska förslag på hur en samhällsförändring kan genomföras.<sup>228</sup> Där och i berättelsen om det jag kallar semiotiska (om)förhandlingar, konstrueras det narrativa subjektet *'hållbart kulturskapande människa'*. Starhawk refererar i sin revolutionsberättelse till Mary Daly som framhåller att bästa platsen för feminister i ett system är på gränsen, inte helt inom och inte helt utanför.<sup>229</sup> I berättelsen om det Starhawk i praktiken gör, som att publicera böcker, internettexter, hålla föredrag och kurser, skapa nya symboler och riter, konstruerar hon även de narrativa subjekten *'demokratisk ledare'* och *'pagan och aktivist'* med sig själv som exempel. Av avgörande betydelse för möjligheten att förändra samhället är sett till Starhawks texter, som jag påvisat tidigare, att ”skadade individer” (och i viss mån ”patriarkal härskare”), får hjälp att förändra vissa grundläggande delar av rådande världsbild och förhållningssätt gentemot andra människor och naturen. Hur en sådan (om)förhandling av kulturellt gemensamma berättelser om och metaforer för verkligheten kan ske hos individen, finns beskrivet som ett huvudtema i Starhawks hela litterära produktion. Även i berättelsen om sin kursverksamhet lyfts nya tolkningar av verkligheten och omtolkningar gamla berättelser om verkligheten fram som viktiga teman.<sup>230</sup> I inledningen till andra utgåvan av *The Spiral Dance* skapas ett ”vi” som inkluderar Starhawk själv och andra visionärer i konstruktionen av det ”sympatiska” berättelsesubjektet *'pagan och aktivist'*:

The problems are overwhelmingly clear, but to solve them we need both tools and visions. I see this book as a tool chest for visionaries, containing many processes for engaging our

---

<sup>226</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25, 19 och 124, Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 13, 16-17, 58, 63, 65, 72 och 74, Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 59, 67-68, 121, 135-136 och 226, Sjöo, *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]) 96, 99, 123-124 och 196 och Sjöo, *The Norse Goddess* (2000) 15 och 26.

<sup>227</sup> Jfr Urban, *Magia Sexualis* (2006).

<sup>228</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark*, (1997 [1982]) 26 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 19 och 263 där hon citerar Christ som också betonar vikten av att börja förändringsarbetet med att skapa nya metaforer och visioner. Se även Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 22-23, Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 314. Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 80 som framhåller dessa som grundläggande aspekter av Starhawks förändringsstrategier.

<sup>229</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 38.

<sup>230</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4 och 6-7.

collective imagination, developing rituals, communities of support, spaces in which to create and enact something new.<sup>231</sup>

Tolkningar av myter är, som indikerats tidigare, en av de strategier Starhawk använder för att finna underlag till (om)förhandlingar och produktion av visioner, andra bilder och berättelser än de som uttrycks i det rådande samhället. Till exempel så finner hon att myten om det ”gudomliga äktenskapet” ur sumerisk tradition, innefattar bilder av ’kvinnan’ som kraftfull och autonom och fullgod samhällsmedborgare, och ’mannen’ som livgivande och relationsinriktad, vilket utmanar stereotypa konstruktioner av ’kvinna’ och ’man’.<sup>232</sup> I de tolkningar som presenteras här i Starhawks berättelse (om)förhandlas en fallocentrisk norm för innebörden av ’kvinna’ och ’man’, men samtidigt behålls kön som skillnadsskapande kategori. Starhawk utgår som jag visat i föregående analyskapitel också från vissa grundläggande principer, som till exempel ”mångfald”, i de nya berättelser hon skapar om verkligheten.<sup>233</sup> I inledningen av den tredje utgåvan av *The Spiral Dance* skriver hon: ”If I were writing *The Spiral Dance* today I would include more material from many races, cultures and traditions, especially in the historical section”.<sup>234</sup> Detta kan läsas som uttryck för hur hon vill (om)förhandla den tidigare etnocentriska berättelsen om världen till att visa på mer av den kulturella mångfalden hon ser i samhället idag. Enligt min tolkning är det emellertid inte en (om)förhandling som utförs. Istället reproduceras som jag också visat tidigare, snarast en skillnad mellan ”oss” och ”de andra” i konstruktionen av subjekten ’nord’ – ’syd’ och ’västerlänning’ – ’urbefolkning’.

Att formulera en ny religiös världsbild med hjälp av gynocentrisk symbolik, kan enligt Starhawks revolutionsberättelse i de tidiga texterna, vara viktig för att utmana en generellt sett androcentrisk religiös världsbild.<sup>235</sup> Hon argumenterar där liksom Sjöo och andra gudinnefeminister att en användning av ’gudinnan’ som symbol istället för ’gud’ skulle förändra människans relation till naturen och dess arter.<sup>236</sup> I berättelsen om (om)förhandlingar av en kulturellt gemensam världsbild konstrueras det narrativa subjektet *’pagan och aktivist’* när hon beskriver kvinnor och män som deltar i samhällsförändring genom ”medveten förändring av medvetandet” (magi), ”helande”, och ”rituellt firande

---

<sup>231</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 22-23.

<sup>232</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 44-47.

<sup>233</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 19 och 24-25 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 23.

<sup>234</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 19.

<sup>235</sup> Jfr Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 214. En kvinnlig symbolisk ordning som alternativ till patriarkatet beskrivs här som Reclaimings och därmed som Starhawks feministiska strategi.

<sup>236</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 33-34 och Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 11 och 74.

av naturens och kroppens cykler”. Utifrån Starhawks beskrivning, kan nämligen en semiotisk (om)förhandling för att transformera människor på djupet, även behöva manifesteras genom att de grundläggande principer som önskas, uttrycks i gemensamma riter.<sup>237</sup> Till *‘pagan och aktivist’* kopplar jag, i likhet med när det gällde berättelsesubjektet *‘hel och naturrelaterad människa’*, exempel på hur Starhawk beskriver sig själv som en av de ”religiösa” och ”politiska” subjekt vilka talar om människan som ‘natur’ och som ‘gudinnan’ och som beskriver ett socialt eller politiskt engagemang och gudinnereligiös tro och praktik som två sidor av samma mynt. Det ”vi” som konstrueras i talet om vad en gudinneidentifierad feministisk revolution omfattar är inte ett harmlöst individualistiskt självförverkligande subjekt, utan ett subjekt som både rituellt firar ‘gudinnan’ och deltar i riskfyllda politiska aktioner där de i en högst materiell bemärkelse (om)förhandlar utgången för hur människan och naturen hanteras:

As long as we feel powerless in the political and social arenas, we cannot be free. We cannot make the decisions that most affect us. And if we identify the immanent Goddess with reality, then our spiritual practice must confront reality. The territory of the quest moves beyond the individual self, out of the wilderness into the streets, to the nuclear power plants, the weapons labs, and the jails. It moves to places where the drama, the clash, is played out, where the battle of our times is being fought.<sup>238</sup>

Starhawks berättelse om vad hon gör som både häxa och som aktivist, är ett genomgående tema i hela hennes produktion.<sup>239</sup> Subjekten ‘häxa’ och ‘pagan’ ges i mångt och mycket samma innebörd här, och båda innefattar såväl kvinnor som män, vilket syns när hon definierar sin användning av begreppet häxa i *Webs of Power*:

“Witch,” as I use the term, refers to a woman or man who honors the cycles of birth, growth, death, and regeneration as the Goddess, who makes a deep personal commitment to serve that force, and who often takes on a role of responsibility in their spiritual community, as healer, ritual maker, teacher, priestess.<sup>240</sup>

Således omfattar konstruktionen av *‘pagan och aktivist’* även Starhawks representationer av människor inom nyhedniska grupper som *Reclaiming*, vilka i

<sup>237</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 262-263.

<sup>238</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 93-94. Se även Starhawk, *Webs of Power* (2002) 19-20, Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) xvii-xix.

<sup>239</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 5-7 och 14-17 samt Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4, 6-7, 19 och 262-263.

<sup>240</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7.



sin vardagspraktik med hjälp av riter och närvaro i naturen strävar efter förändring av relationen mellan människa och natur. Starhawk konstruerar i anslutning till detta i viss mån subjektet 'häxa' på ett liknande sätt som feminister inom 1960- och 1970-talens kvinnorörelse, där epitetet häxa av vissa likställdes med att vara feminist. Daly, Zsuzsanna Budapest och Starhawks partner David Miller är några av de feministiska häxor som i Starhawks revolutionsberättelse lyfts fram i denna bemärkelse.<sup>241</sup>

Att skapa en gudinneorienterad religiös grupp artikuleras i Starhawks revolutionsberättelse som ett försök att på fredlig väg omforma kulturen.<sup>242</sup> Det syns i hennes berättelse emellertid även uttryck för en medvetenhet om de tveeggade möjligheter, alternativt risker, som ligger i att använda religion som kraftkälla i ett politiskt förändringsarbete:

Spirituality can bring life and vibrancy and imagination into activism – but the mixture of religion and politics can also fuel the most extreme and destructive acts and lead to systems of great repression. /---/ We should be rightly suspicious of religion when it means a belief system, a dogma, a set of standards for determining who are the Worthy People and who are the Others.<sup>243</sup>

Dogmatiska och dualistiska religiösa system avvisas här som grund för politiskt förändringsarbete.<sup>244</sup>

Det ”revolutionära” narrativa subjektet *’återförenad kvinna’*, vilket i Sjöös revolutionsberättelse delvis motsvarar Starhawks *’pagan och aktivist’*, konstrueras utöver det jag tagit upp tidigare, även i Sjöös berättelse om sig själv när hon använt direktdemokratiska aktioner för såväl social rättvisa som ekologisk hänsyn. I flera av hennes publikationer beskrivs att hon samlat till eller deltagit vid olika aktioner, men där uttrycks inga explicita råd eller föreskrifter för hur direktdemokratiska aktioner bör utföras.<sup>245</sup> Hon var enligt sin biografiska berättelse hela sitt vuxna liv aktiv i olika grupperingar med fredliga anarkistiska metoder som uttryck. En av de mer kända serierna av aktionerna Sjöö beskriver att hon deltog i under 1980- och 1990-talen var de välkända protesterna mot etablering av kärnvapen på området vid Greenham Common, vid Berkshiere i England. Detta kom att bli en mångårig aktion som kallades *Greenham Common*

---

<sup>241</sup> Daly nämns t.ex. i Starhawks *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 203 och *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 33 och 83. Szuzsanna Budapest nämns bl.a. i Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 15 och David Miller nämns som häxa bl.a. i samma bok på sidan 9.

<sup>242</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 22-23.

<sup>243</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 261.

<sup>244</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 140-141.

<sup>245</sup> Att uppnå en annan samhällsordning med hjälp av fredliga metoder som civil olydnad var således något Sjöö snarare visade i handling att hon trodde på.

*Women's Peace Camp*.<sup>246</sup> Hon deltog även under senare år i aktiviteter kopplade till ett nätverk för "gåvoekonomi".<sup>247</sup> I de berättelser som Sjöo publicerat om dessa olika aktioner framgår det även att ett gudinnefirande inslag i flera fall var en del av genomförandet.<sup>248</sup> Då hon skriver om wicca där kvinnor och män gemensamt bildar en coven syns exempel på ett av de mer samtida sammanhang där Sjöo i sin revolutionsberättelse konstruerar det narrativa subjekt jag kallar 'schaman/ka', ett subjekt som samtidigt som det inkluderar både kvinnor och män, bibehåller och reproducerar en åtskillnad mellan 'kvinna' och 'man' som kategorier:

Within the *Witches' covens* there are 12 members and a High Priestess. Women and men in alternating positions dance around the magic circle that has been drawn on the ground or floor and blessed by the High Priestess. /.../ The *Witches or Wiccan* (wise ones) practiced an ancient women's religion.<sup>249</sup>

Här urskiljer jag konstruktionen av det narrativa subjektet 'schaman/ka', med vilket det finns en medveten parallell till det jag kallat berättelsesubjektet 'schamanka/bäxa' och som jag pekade på i relation till Sjöos matriarkatsberättelse i kapitel 3. Skillnaden är att det första är ett enbart kvinnligt könat subjekt, medan det senare könade narrativa subjektet alltså omfattar artikulationer av *både* kvinnor och män som religiösa ledare eller schamaner i Sjöos revolutionsberättelse. Kvinnor och män vilka framställs som att de kan och vill förändra världen och uppmärksammar egenskaper som Sjöo framhåller som gränsöverskridande, både när det gäller kön, och när det gäller gränsen mellan en "ordinär" och en "icke-ordinär" verklighet.<sup>250</sup>

Gällande strategier för (om)förhandling av sociala och ekonomiska ordningar i samhället inom en materiell dimension finns som påpekats inte så mycket att ta på i Sjöos revolutionsberättelse. Det hon behandlar inom detta område gällande samhället i stort, finns främst i hennes tidiga texter. Där finns

<sup>246</sup> Sjöo, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 29 och 38.

<sup>247</sup> Kopplingen mellan Sjöo och Genevieve Vaughan, grundare av detta nätverk för "gåvoekonomi" finns beskrivet på den internetsida där Sjöos vänner och släktingar samlat material om och av henne. I en av sina texter skriver Sjöo bland annat att: "I set off on October 13 to Austin, Texas, where my book [*Return of the Dark/Light Mother or New Age Armageddon*] had just been published. Genevieve Vaughan is responsible for bringing the book to the United States. She also paid for its publication as well as for my entire U.S. tour to launch it. We first met at the Glastonbury Goddess Conference in 1998, and then in 1999." Se <http://monicasioo.org/artic/pilgrim/millennium2.htm>.

<sup>248</sup> Sjöo nämner gudinnefirande inslag som del av aktionerna i t.ex. *Return of the Dark/Light Mother* (1999 [1992]).

<sup>249</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 29. Jfr Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 45 och Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 116.

<sup>250</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 11, 18-19, 51, 69 och 221, Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 25 och 47-49 och Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 29 och 44.

som nämnts tidigare, förslag på hur strukturella stödinsatser kan vara en möjlig väg för att bryta upp köns- och klasshierarkier.<sup>251</sup> I dessa texter känns berättelsesubjektet *'förtryckt och exploaterad människa'* igen från det jag tagit upp angående Sjöös berättelse om samhället. Åter argumenterar hon här utifrån ett könsmaktsperspektiv och det blir tydligt hur konstruktionen av *'förtryckt och exploaterad människa'* inbegriper Sjöö själv i beskrivningen av det "vi" som utgörs av "kvinnor med barn och huvudansvar för hushållsarbetet":

We felt that demanding, and winning, an independent wage for the work we already do in the home would mean that we wouldn't have to go out and take any low paid, lousy job, just to get some money of our own. We say that All women with children, whether married or not, should be entitled to an independent income. Women with children do a full day's work (housework, looking after children) and should be paid for it by the state, NOT by their husbands.<sup>252</sup>

I konstruktionen av berättelsesubjekten *'pagan och aktivist'*, *'demokratisk ledare'* och *'hållbart kulturskapande människa'* är det tydligt att Starhawks berättelse om revolutionen omfattar både (om)förhandlingar av samhällsstrukturer på en övergripande nivå och av en mångfald av lokala sammanhang. En genomgripande förändring av samhällets organisation beskrivs som nödvändig för att skapa reell förändring:

We can change consciousness, we can transform our inner landscape, tell new stories, dream new visions in new thought-forms. But to change culture we need to bond in new ways, to change the structures of our organizations and communities.<sup>253</sup>

I *Webs of Power* finns en sammanställning av de insatser Starhawk framhåller som avgörande för att nå visionen om "det fungerande samhället".<sup>254</sup> De insatser som tas upp där och som är avsedda att genomföras samhällsövergripande kan delas in i två områden. Det ena gäller social rättvisa

---

<sup>251</sup> Ett av hennes förslag gäller en form av medborgarlön för "mödrars" obetalda arbete i hemmet. Förslaget gick emellertid stic i stäv med dåtidens kvinnokamp i Storbritannien, där detta istället sågs som att befästa könsmaktsstrukturer genom att låsa kvinnor vid hemmen. Kvinnors frihet skulle enligt brittisk, liksom nordisk jämställdhetspolitik, främst uppnås genom att de blev likvärdiga aktörer inom produktionen och där tjänade sina egna pengar. Sjöö formulerar däremot inte uttryckligen någon idé om att göra män mer delaktiga i hemarbetet, men för ändå som jag beskrivit tidigare i en text från 1970 fram en sådan tanke i berättelsen om ett svunnet matrifokalt samhällsskick där kvinnor och män delar på ansvaret för barnen och hushållet.

<sup>252</sup> Sjöö & Motherson (red.), *Women are the Real Left* (1979) 6, ur "Unsupported Mothers & the C.U's - My Experience" (1975).

<sup>253</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 114.

<sup>254</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 239-242. Reid-Bowen konkluderar också angående Starhawk att: "Her ethical vision has impelled a number of projects of eco-political activism, including several well-documented anti-nuclear campaigns that have been directly informed by an ecological concept of the Goddess as nature." Se Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 165.

och mångfald och det andra gäller miljöinsatser. Gällande det förstnämnda området behöver en större nation enligt Starhawk organiseras i många mindre administrativa enheter, i en skala som möjliggör att så många som möjligt kan vara delaktiga i de beslut som rör deras liv.<sup>255</sup> Ett fungerande social- och sjukvårdssystem och insatser för ett omsorgsorienterat samhälle är andra delar av Starhawks mer praktiska och samhällsövergripande förslag.<sup>256</sup> I relation till arbetslivet lyfter Starhawk i en av sina tidigare publikationer *Dreaming the Dark*, även frågan om att ett förändrat system för arbets- och ansvarsdelning mellan könen möjligen skulle kunna förändra normer för maskulinitet i samhället.<sup>257</sup> Det narrativa subjektet 'demokratiska ledare' utgörs därmed här, liksom i Starhawks samhällsberättelse av staten eller av "demokratiska ordningar" på ett mer övergripande plan. Något som är genomgående både i berättelsen om framtiden och om revolutionen hos Starhawk, är att implementering av ickehierarkiska organisationer presenteras som en central lösning. Som jag påvisade i anslutning till hennes berättelse om maktordningar och deras upprätthållande framhålls där att: "Hierarchical structures, no matter what principles they espouse, will breed new hierarchical structures/.../."<sup>258</sup>

Stor vikt läggs därmed i Starhawks berättelse vid att skapa goda personliga relationer och att bygga en social och miljöpolitisk rättviserörelse som är pluralistisk och inkluderande.<sup>259</sup> Ett exempel på när 'demokratiska ledare' konstrueras som en mer övergripande ledarskapsfunktion i samhället syns då Starhawks berättelse handlar om att bekämpa diskriminering. Här förespråkas som jag påvisat i relation till hennes utopi, social mångfald som ett av målen. I *Reclaimings* förenade principer beskrivs också mångfald, det vill säga skillnader, som att det berikar gruppen.<sup>260</sup> Hon framhåller också gällande den globala rättviserörelsen att den: "[n]eeds to be loudly and clearly identified as antiracist and antisexist. Or, to get out of the \*anti, anti, anti' syndrome, as a movement for economic, racial and gender justice."<sup>261</sup> Som grund för att tillgodose alla gruppers inflytande vid val och beslutsfattande föreslår Starhawk att man

<sup>255</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 247.

<sup>256</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 239-242.

<sup>257</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 78.

<sup>258</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 12 och 19. Hon hänvisar angående tankar om hierarkier till Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism* (1971). Jfr Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 314 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 96.

<sup>259</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 186.

<sup>260</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6.

<sup>261</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 194. I Starhawks tidiga texter framhålls också att politiken måste tillgodose frågor kring sexuella rättigheter. Se *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 140-141. Senare uppfattar jag urbefolkningarnas rättigheter som mer centrala i hennes diskurs när hon till exempel argumenterar för att urbefolkningar måste ha lika starkt inflytande som nationen de finns inom. Se *Webs of Power* (2002) 239-242. För en problematisering av hur minoritetsintressen ställs mot jämställdhet i liknande resonemang som Starhawk för fram se t ex Susan Moller Okin, *Toward a Humanist Justice* (2009), Seyla Benhabib, *Jämlikhet och mångfald* (2004 [2002]) och Elisabeth Gerle, *Mångkulturalism för vem?* (1999).

systematiskt bör observera vilkas frågor som fokuseras och vilka som väljs till olika poster.<sup>262</sup> Det kan också krävas att de som redan har mer inflytande tar ett steg tillbaka påpekar hon:

In order to make space for the voices of women, people of color, working-class people, indigenous people, and people who have street wisdom rather than formal education, members of more privileged groups need to sometimes step back and shut up.<sup>263</sup>

När *'demokratisk ledare'* konstrueras här, kan det förstås som ett ideal för hur grupper skall organiseras, men som i tidigare exempel är Starhawks resonemang här tvetydigt. Det går tydligt att se vad som är avsikten med diskussionen, men som alltid då skillnad påpekas i en identitetspolitisk diskurs – reproduceras samtidigt samma gamla åtskillnad och maktasymmetri. Här görs det genom att ett implicit ”vi som tillhör den privilegierade gruppen” görs till ”sympatiska subjekt” och färgade kvinnor, arbetarklass-personer, ursprungsfolk och ”personer utan akademisk utbildning” vilka görs till ”de andra”.

I Sjöös revolutionsberättelse ingår en vision om att införa gåvoekonomi som grundmodell för samhället. Som jag tidigare sagt så är det inte något hon skriver fram mer tydligt i sin berättelse. Nya ekonomiska system beskrivs istället mer i detalj i Starhawks revolutionsberättelse. *'Demokratisk ledare'* konstrueras därmed även här som ett berättelsesubjekt på en strukturell nivå. En ”återuppbyggande demokratisk ekonomi” eller en ”mosaik av små samhällen med lokalt förankrade ekonomier” beskrivs som ett sätt att reparera skador som ”den globala marknadsekonomin” anses ha orsakat.<sup>264</sup> Detta görs därmed till två av de mer genomgående dualistiska berättelsesubjekt som skapas i revolutionsberättelsen.<sup>265</sup> Som en ytterligare samhällsövergripande insats tas i Starhawks berättelse upp förslag på ny infrastruktur som är avsedd att främja gemenskap.<sup>266</sup> Detta är platser där alla är med och bidrar med det som behövs och inget kostar pengar, i enlighet med en lokal gåvoekonomisk modell.

I talet om de människor vilka gör revolution på detta stegvisa och vardagsnära sätt konstrueras åter berättelsesubjektet *'hållbart kulturskapande*

<sup>262</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 194.

<sup>263</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 192.

<sup>264</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 243, 247 och 250.

<sup>265</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 247. Genom att småskaliga administrativa enheter byggs upp och anpassar sina ekonomiska system till de lokala förutsättningar som finns på platsen där de befinner sig, framhålls här, liksom jag påvisat i analysen av Starhawks utopiska berättelse, att pluralism, specialisering och utbyte av varor och tjänster gynnas.

<sup>266</sup> Starhawk, *The Fifth Sacred Thing* (1993) 1. Det vill säga att samhällsplanering av vägnät och byggnation av nya bostadsområden görs enligt en mer ursprunglig byliknande modell med en öppen yta och samlingsbyggnad för ortborna som central plats, och med bostadshusen placerade runt om. Starhawk beskriver exempel på lokala projekt där grannar i samverkan bygger nya mötesplatser i gatukorsningar där man träffas både spontant för att prata eller fika, och i formella syften, för att besluta om sådant som rör grannskapet. Starhawk, *The Earth Path* (2004) 221-222.

*människa*' i Starhawks revolutionsberättelse. Likaså när hon beskriver hur reparationer av skadade ekosystem och främjande av ekologisk mångfald kan utföras. Hon föreslår att förnyelsebara energikällor bör användas i högre utsträckning, och att de som används idag bör vidareutvecklas. Vidare skriver Starhawk att företag generellt bör vara lokalt förankrade och ta hänsyn till platsens och dess ekologiska förutsättningar.<sup>267</sup> På en punkt som relaterar till både social rättvisa och ekologisk hållbarhet föreslår hon också att man generellt bör se vissa platsers särskilda betydelse såväl för ursprungs- och lokalbefolkning som för ekosystem, och med hänsyn till detta begränsa kommersialismen. Särskilt i *The Earth Path* tar Starhawk upp några mer konkreta metoder för att reparera lokala ekosystem.<sup>268</sup>

I konstruktionen av berättelsesubjektet '*pagan och aktivist*' omfattas även artikulationer av människor vilka praktiserar civil olydnad som ett led i en pågående transformation av samhället i Starhawks revolutionsberättelse.<sup>269</sup> Som jag visat tidigare beskriver Starhawk sig själv, sin partner David och personer inom *Reclaiming* och i de utbildningar hon ger tillsammans med Penny Livingstone-Stark som aktivister.<sup>270</sup> "Anarkistisk direktdemokratisk aktivism" baserat på en icke-våldsprincip är den aktivistiska metod som förespråkas i Starhawks berättelse, och att vara anarkist beskrivs som:

"Anarchist" means someone who contests all forms of hierarchy, coercion, and control rooted in domination. Some anarchists rejects the state entirely, others make some accommodations with it. Anarchism envisions a world of greater freedom, where people are governed not through fear and force but through direct democracy and voluntary agreements.<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 239-242. Starhawk argumenterar att föreningar bör "stoppas vid sin källa" och jag tolkar henne som att övergripande regelverk bör användas för att skydda mångfalden i naturen.

<sup>268</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 239-242 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 13, där hon beskriver sitt samarbete med miljöaktivisten och Permakulturläraren Penny Livingstone-Stark och de utbildningar de tillsammans ger för miljöaktivister. Detta är ett exempel på beskrivningar av metod för reparation av ett skadat ekosystem. För ökad biologisk mångfald föreslås t.ex. spridning av "fröbollar": "Seed balls are a technique for planting on abandoned and inhospitable ground. You take a variety of seeds, designed to create a 'guild' (a self-sustaining mini-community of plants), roll them up in mud containing some compost and a high degree of clay, and then strew the seed balls over the ground you want to plant. The mud and clay protect the seeds from being eaten by birds, and when the rain comes, the clay helps hold moisture, enabling the seeds to germinate". Starhawk, *The Earth Path* (2004) 15-16.

<sup>269</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7.

<sup>270</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4 och 15-158, Starhawk, *The Earth Path* (2004) 13 och Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 307. I något fall betonas dock att den sociala rättviserörelsen drivs av människor i andra delar av världen, som Mexiko, Bolivia, Thailand och Indien. Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 210.

<sup>271</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7. På sidan 184 i samma bok skriver hon att "Anarchism is indeed a much more complex body of theory and practice, but (the) anti-power politic largely based on rejection, has been a strong under-current in anarchist thought."

‘Anarkist’ konstrueras således som ett sympatiskt subjekt här. Det beskrivs som någon som avvisar alla former av hierarki och maktcentrering som organisationsmodell, och som i sin tro på fredliga överenskommelser värnar individens frihet men inte till priset av gruppens gemensamma bästa. I andra exempel framställs den aktivistiska anarkisten också som någon som arbetar för pluralism och småskalighet som samhällsform.<sup>272</sup> Då det gäller den sociala och miljöpolitiska rörelsen framhålls här att den ”needs the full spectrum of diversity. It needs white-haired women in wheelchairs singing ‘Where have all the flowers gone’ and it needs black-clad masked youth calling for class war.”<sup>273</sup> “Direktdemokrati” och fredliga aktioner av ”civil olydnad” framstår i revolutionsberättelsen alltså som något Starhawk personligen använder.<sup>274</sup> En direktdemokratisk aktion beskrivs som: “anything that directly confronts oppressive power, prevents a wrong or interferes with an unjust institution, or that directly provides for a need or offers an alternative.”<sup>275</sup> Våld kontra en ickevåldsprincip är en kritisk diskussion inom alla sociala rörelser. ”Accepterandet av en mångfald av metoder” är enligt Starhawks berättelse vanligare i senare tids aktioner än en fullständig ickevåldsprincip, men idealet som artikuleras här är som sagt att arbeta i ickehierarkiska grupper.<sup>276</sup> Boken *Webs of Power* innehåller beskrivningar av några av de viktigaste aktioner Starhawk beskriver att hon deltog och delvis planerade under början av 2000-talet.<sup>277</sup> I en essä om aktionen i Seattle 1999 mot WTO (the World Trade Organization), samlar Starhawk några av de aspekter hon menar gjorde detta till en lyckad aktion.<sup>278</sup>

Bringing alive visions of health and balance, carrying vision and creativity even into those battles where we stand up against the destruction of the earth, can help us to sustain our energy and can empower us with knowledge of what we are fighting for not just against.<sup>279</sup>

<sup>272</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 41, 69, 93, 122-124, 184-185, 242 och 259.

<sup>273</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 257.

<sup>274</sup> Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 307.

<sup>275</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 228.

<sup>276</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 94-95, 122-123 och Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 93-94. Hon tar emellertid också upp vad som krävs för att arbeta för jämlikhet i hierarkiska grupper i *Truth or Dare* (1990 [1987]) 273-275.

<sup>277</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 15-158.

<sup>278</sup> Det som tas upp här är: antivåldsträning och fängelseförberedande träning, gemensamma överenskommelser och särskilt ickevåldsprincipen, indelning i grupper med gemensamma intressen för vad som ska göras, att välja en ansvarig för att delta i ett gemensamt råd samt minst en sjukvårdsansvarig, konsensusbeslutsordning (vilket inte innebär krav på total enighet, men väl på samverkan och kompromisser), användning av en gemensam vision och av konst, dans, firande, sång, riter och magi som del av aktionen. Se Starhawk, *Webs of Power* (2002) 17-20.

<sup>279</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 228.

I Starhawks konstruktion av *'pagan och aktivist'* som både ”religiöst och politiskt” subjekt, tillskrivs riter både en förändrande funktion i sig och en viktig funktion som del i politiska aktioner. I sin revolutionsberättelse artikulerar Starhawk riten, sångerna och symbolerna som något vilket ger extra kraft till deltagande aktivister.<sup>280</sup> ”Empowered direct action” är den benämning som används av Starhawk gällande denna strategi för politiskt förändringsarbete.<sup>281</sup> I talet om denna strategi framhålls att inkluderingen av visioner och religiositet avser att få människor att känna gemenskap och tro på att ett bättre samhälle är möjligt, samt att de får tilltro till att de själva kan bidra till detta.<sup>282</sup> Med uttrycket ”Consciousness shapes reality; Reality shapes consciousness” visar Starhawk ett förenklat uttryck för en socialkonstruktivistisk diskurs där individens tänkande ges överdriven makt, vilken i min mening stämmer väl överens med den definition av magi som syns i hennes texter.<sup>283</sup> I Starhawks sätt att tala om magi är det förutom ”förmågan att förändra det individuella medvetandet med viljekraft”, emellertid även förmågan att med gemensam viljekraft förändra samhället som avses. Sett till hennes politiska diskurs som helhet framgår det också att hon håller för mest troligt att det är i grupp som människor har störst möjlighet att skapa ett nytt bättre samhälle.<sup>284</sup> Individens möjlighet till påverkan är enligt Starhawks revolutionsberättelse kanske främst civil olydnad och ifrågasättande. Hon uttrycker det som: “If we refuse to comply, if we call the legitimacy of the system itself into question, ultimately the system cannot stand.”<sup>285</sup> Jag finner sammanfattningsvis att det skillnadsskapande som sker i konstruktionen av *'pagan och aktivist'* liksom i förhållande till flera av de andra narrativa subjekt som studerats i Starhawks berättelse, främst rör generaliseringar och andrafiering kopplat till religion och etnicitet.

### ***Subjekt och subjeksrelationer i berättandet om förändring genom medvetandehöjande, helande och synliggörande***

De narrativa subjekten *'skadad individ'* och *'återförenad kvinna/man'* konstrueras båda i Sjöös tal om vad revolutionen innebär på ett individplan. I några fall framstår den stundande förändringen snarare som ett ”återvändande” till något som funnits tidigare än som en skapande av något nytt:

---

<sup>280</sup> Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) 306 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 17-20 och 48.

<sup>281</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 96-97 och 231-233.

<sup>282</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 96-97. Jfr Starhawk, ”Ritual as Bonding” (1989).

<sup>283</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 12-13. Begreppet ”magi” används framför allt i Starhawks tal om att skapa förändring. Se t.ex. Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 162.

<sup>284</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 140-141 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 36.

<sup>285</sup> Starhawk, *Webs of Power* (2002) 7.



once we re-establish the magic link between the individual psyche and the Earth's vital energy-flow, and teach others to do the same - perhaps the Serpent will begin to rise again./---/ and the Universe will be our Home as before. This flight is not an Escape, But A Return.<sup>286</sup>

Sjöo tar i sina texter inte upp direkta exempel på hur hon tänker sig att åstadkomma denna förändring, men indirekt framstår det emellertid som att hon menar att de som redan idag förhåller sig till världen på det sätt hon anser önskvärt (som hon själv) – har ett ansvar att visa andra hur de kan göra detsamma. ”Medvetandehöjande” och ett slags ”helande” (även om hon inte uttrycker det så) kan i Sjöös berättelse uppnås genom återskapande av den egna kontakten med gudinnan. ”Synliggörande” av de strukturella orättvisor som präglar ett patriarkalt samhällsskick är här tillsammans med medvetandehöjande den andra tydliga strategin för (om)förhandling inom en individdimension. De ”skadade kvinnor” och i viss mån män, som i konstruktionen av *'skadad individ'*, beskrivs vara i behov av återförening och inspiration till att göra revolution, konstrueras som de subjekt jag som läsare förväntas empatisera med. Implicit sker denna subjektskonstruktion även i förhållande till de ”förtryckande” och ”exploaterande” berättelsesubjekten *'patriarkal fader'* och *'global affärsman'* vilket då görs till ett ”andra-subjekt” – det subjekt jag som läsare får svårare att känna med. När Sjöo beskriver på vilka sätt ett medvetandehöjande skall ske riktar hon sig ibland endast till kvinnor och ibland till en ospecificerad läsare.<sup>287</sup> *'Skadad individ'* är därmed här ett berättelsesubjekt som kan knytas både till kvinnor och till män. Så kan även *'patriarkal fader'* och *'global affärsman'* i vissa fall, och dessutom visar Sjöo på möjligheten till förändring hos de individer som agerat förtryckande och exploaterande. De kan ”återförenas” med ’gudinnan’. Här syns därmed öppningar till ett visst gränsöverskridande både när det gäller kön och när det gäller en generaliserande dikotomi mellan ’passivt offer’ – ’aktiv föröväre’.

Sett till Sjöös sätt att arbeta för att skapa ökat medvetande hos andra, är spridandet av de egna personliga upplevelserna av och uppfattningarna om relationen till jorden via texter och bilder en viktig metod. Relationen till ’gudinnan/naturen’, förutsätts i Sjöös gudinediskurs som jag varit inne på tidigare, leda till en förändring i individens tänkande och förhållningssätt till

---

<sup>286</sup> Sjöo & Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All* (1981) 74. Jfr Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 127: ”[O]m vi stiller in på den virkelige visdommen i vårt eget Vesen kan vi strekke oss ut, mot dem og endelig komme til å forstå hvem de var da, hvem vi er nå og hvem vi igjen vil bli...”

<sup>287</sup> Sjöo, *Den Store Kosmiske Mor* (1977) 124 och 127. Jfr Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417.

andra människor och till 'naturen'.<sup>288</sup> Även om Sjöo inte direkt uppmanar andra att göra detta fungerar hon själv som exempel genom sina egna handlingar och sin berättelse om dessa.<sup>289</sup>

Starhawk betonar som jag påpekat ovan betydelsen av att i gemenskap utföra (om)förhandlingar för förändring mer än att individen med sina livsval kan förväntas ha avgörande betydelse.<sup>290</sup> I hennes revolutionsberättelse som helhet går det emellertid att se en tydlig ambition att bidra till direkt påverkan även av 'individen', både genom den litteratur hon producerar och inom ramen för de kurser som hon varit del i att utveckla och leda genom åren. I hennes revolutionsberättelse finns beskrivningar av hur hon inom *Reclaiming* höll under 1980- och 1990-talen i så kallade "Witch Camps" där sammantaget flera hundra människor introducerades i naturbaserad andlighet. Där kopplades metoder för "personlig utveckling" och "helande" samman med metoder för att förändra sociala sammanhang, och syftet var ett helande av såväl individer som av samhället och naturen.<sup>291</sup> Här konstrueras åter berättelsesubjektet '*demokratisk ledare*' med Starhawk själv som ett av exemplen. I delar av den litterära produktion där hon skriver om detta konstrueras även de narrativa subjekten '*pagan och aktivist*', som '*skadad individ*'. På senare år har Starhawk som tidigare nämnts beskrivit sig som delansvarig för kurser för miljöaktivister och andra aktivister inom den globala rättviserörelsen.<sup>292</sup> Precis som när det gäller Sjöo så menar jag att Starhawks litterära produktion också kan tolkas som en metod för att initiera en (om)förhandling av identitet på individnivå, då flera av böckerna till stora delar är av handbokskaraktär innehållande övningar för framför allt enskilda individer och mindre grupper. Här handlar det som jag tolkar Starhawk om metoder för såväl medvetandehöjande, som för helande och synliggörande.

Metoder för medvetandehöjande innefattar i Starhawks texter till stor del att göra människor medvetna om sin egen betydelse i förhållande till andra människor och till naturen, och att påminna om att de alltid är sammanlänkade med andra människor och med 'naturen'. Det vill säga, att hjälpa individen att (om)förhandla sin identitet från '*skadad individ*' eller '*förtryckt och exploaterad människa*', till '*hel och naturrelaterad människa*'. Det handlar enligt Starhawks

---

<sup>288</sup> Sjöo & Mor, *The Great Cosmic Mother* (1991 [1987]) 417, 421 och 430.

<sup>289</sup> Hon ger i sina texter uppmaningen till andra att söka efter denna personliga relation till "Moder Jord", men textar inte ut några "instruktioner" för hur en sådan kan åstadkommas. Istället får läsaren hämta inspiration ifrån Sjöös självbiografiska berättelser.

<sup>290</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 13 och 140-141 och Starhawk, *The Earth Path* (2004) 36.

<sup>291</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 93-94. I *The Twelve Wild Swans* har Starhawk och Hilary Valentine använt sagan om de tolv svanarna för att ge läsaren en ram till de övningar som föreslås. Övningarna är avsedda att tjäna som en introduktion i hur wicca kan användas för magi, helande och politisk aktivism. Se Starhawk & Valentine, *The Twelve Wild Swans* (2000) xvii-xxi.

<sup>292</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 13.

revolutionsberättelse också om att hjälpa personer att ta reda på vilka deras egna unika förmågor att förändra världen är och att därigenom möjliggöra identitetskonstruktioner som *'pagan och aktivist'* eller *'demokratisk ledare'*. De praktiska metoder som används inom *Reclaiming* och som förespråkas av Starhawk i detta avseende är delvis samma som nämnts tidigare, alltså dels "delaktighet i en ickehierarkisk stödjande grupp med gemensamma intressen av samhällsförändring", dels användning av meditation, och skapande och utförande av riter.<sup>293</sup> Användandet av magi och av riter är båda bra exempel på metoder för (om)förhandling som Starhawk anser ha effekt såväl socialt som för individen. Individens makt att skapa social förändring beskrivs som reell, men begränsad. I vissa fall framhålls individens påverkan här endast omfatta möjligheten att välja hur hon reagerar på det som händer henne.<sup>294</sup>

Upprättandet av en personlig relation till den fysiska naturmiljö som finns på platsen där personen befinner sig framstår dock i Starhawks, liksom i Sjöös berättelse, genomgående som en av de mest avgörande metoderna för såväl medvetandehöjande som helande, och som avgörande grund för politisk förändring:

A real relationship with nature is vital for our magical and spiritual development, and our psychic and spiritual health. It is also a vital base for any work we do to heal the earth and transform the social and political systems that are assaulting her today.<sup>295</sup>

I Starhawks revolutionsberättelse finns alltså även uttryck för metoder med syfte att bidra till individens läkande eller helande, liksom för att lära människor att själva utföra helande på olika sätt.<sup>296</sup> "Helande av individer", innebär i Starhawks mycket breda definition av hur magi kan användas till detta, såväl psykologiområdets terapeutiska tekniker som schamanska tekniker för helande.<sup>297</sup> I dessa delar av berättelsen blir konstruktionen av *'skadad individ'* och *'hel och naturrelaterad människa'* åter tydlig. I vissa fall beskrivs dessa helandetekniker som de samma som metoder för medvetandehöjande, men inte alltid. Till metoder för helande hör som tidigare påvisats, vad Starhawk liksom andra gudinnefeminister talar om som helandet av den onaturliga splittring som människor i patriarkala (åtskillnadspräglade) samhällen bär på. En splittring och ett skillnadstänkande som påverkar människors syn på och förhållande till

<sup>293</sup> Angående coven som stödgrupp se Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 61.

<sup>294</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 66.

<sup>295</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 5. Jfr Starhawk, *The Earth Path* (2004) 223 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 164-166.

<sup>296</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 216.

<sup>297</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 221.

världen. Starhawks berättelse artikulerar som jag kom in på tidigare, som både autonom individ och som ett subjekt vilket aldrig är isolerat, utan tillhör ”a nexus of interwoven relationships”, som del i ”livsväven”.<sup>298</sup> När en människa helas och ”åter blir naturlig” betyder det för Starhawk att erhålla ett ”gudinneidentifierat feministiskt medvetande” oberoende av det omgivande samhällets åtskillnadslogik, hierarkisering, dominans och kontroll.<sup>299</sup> I Starhawks berättelse innebär detta ett återerövrande av det som talas om som en ”relationalitetslogik”. En (om)förhandling, i bemärkelsen etableringen av en ny personlig relation till ’naturen’ är som jag tidigare nämnt en viktig strategi för detta ändamål.<sup>300</sup> I denna del av berättelsen konstruerar Starhawks berättelse subjektet *’skadad individ’* på ett sätt som upprätthåller en åtskillnad mellan ’kvinna’ och ’man’ och en koppling mellan ’kvinna – gudinna/natur’. Särskilt när hon föreslår att: “the symbol of the Goddess is profoundly liberating, restoring a sense of authority and power to the female body and all the life processes: birth, growth, lovemaking, aging, and death.”<sup>301</sup> Det finns emellertid även uttryck i hennes revolutionsberättelse för att metaforen ’gudinnan’, när den används som grund för en tolkning av världen, kan vara en väg till läkande även för män.<sup>302</sup> Detta både-och, gör att här den könsspecifika koppling till ’gudinnan/naturen’ som rörde ’kvinna’ – vidgas till att också röra en länk mellan ’man’ – ’gudinna/natur’. Den subjektskonstruktion som sker i Starhawks berättelse om helande visar även den att *’skadad individ’* kan inkludera såväl kvinnor som män. Detta berättelsesubjekt konstrueras vidare i relation till dels ’andra-subjekten’ *’patriarkal härskare’* och *’global affärsman’*, dels till de ’sympatiska subjekten’ *’pagan och aktivist’* och *’demokratisk ledare’*.

Hos Starhawk omfattar helande hos individen i hög utsträckning också läkande av psykiskt lidande. I relation till detta konstrueras berättelsesubjektet *’skadad individ’* framför allt som ’kvinna’. Här framhåller Starhawk till exempel att separata kvinnogrupper som del i en ”helandestrategi” kan vara nödvändigt, till exempel stödgrupper för kvinnor som utsatts för våld av män.<sup>303</sup> Då det gäller berättelser om medlemmar i *Reclaiming* som ”stödgrupp”, i Starhawks texter syns emellertid åter att subjektet *’skadad individ’* konstrueras som

<sup>298</sup> Starhawk, “Witchcraft as Goddess Religion” (1982) 418. Jfr Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 109.

<sup>299</sup> Raphael, *Introducing Thealogy* (2000) 63 och 107.

<sup>300</sup> Starhawk, *The Earth Path* (2004) 223. Jfr Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 34-35.

<sup>301</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 11. Jfr s. 74.

<sup>302</sup> Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 79-80. Salomonsen ser i sin studie en spänning inom *Reclaiming* mellan två skilda hållningar. Å ena sidan när gudinnan ses som en symbol vilken är lika viktig för kvinnor som för män. Å andra sidan när gudinnan främst ses som symbol för födande och kvinnlig livskraft och därför främst anses vara betydelsefull för kvinnor. Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 216.

<sup>303</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 219-220.

könsinkluderande och att dess uppgift är att vara ”a supportive structure that helps each member function in the world more fully.”<sup>304</sup> Inom ramen för sådana grupper föreslås förutom mer traditionella övningar för medvetandehöjande, återigen för ändamålet anpassade riter, och magi för att öka styrkan, självkärleken och integriteten hos de berörda.<sup>305</sup>

I Sjöös revolutionsberättelse och där den strategi jag kallar synliggörande artikuleras, finner jag än en gång uttryck för konstruktioner av de narrativa subjekten *‘förtrycket och exploaterad människa’* och *‘kulturskapande kvinna’*. Det första i de berättelser där samhället problematiseras och som är de som ”behöver synliggöras”, det senare främst i de stycken där Sjöö beskriver sig själv som konstnären som synliggör. Här rör sig Sjöös berättelse om revolutionen både inom en estetisk dimension och inom en individdimension. Det syns en uppenbar strävan hos Sjöö som berättande subjekt att uppmärksamma var och en som läser det hon skriver och ser hennes konst, på orättvisor, förtryck och exploatering i världen. Trots att Sjöö synliggör detta i både sin text- och bildgestaltning framstår ”synliggörandet genom konsten” som det primära. I *Kvinnokonstmuseum som idé* skriver Sjöö också uttryckligen: ”Jag tog det medvetna beslutet att jag skulle dedicera mitt liv till att söka uttrycka, utan sentimentalitet eller skönmålning, vad kvinnoverklighet handlar om. Att basera mitt konstnärskap på mina kvinnoupplevelser.”<sup>306</sup> Till skillnad från där gudinnerreligiositet artikuleras på sätt där det saknas en socioekonomisk och postkolonial maktanalys av samhället, finns här särskilt i Sjöös tidiga konstproduktion motiv som belyser just dessa perspektiv på kvinnors situation i världen.<sup>307</sup> I dessa målningar som ”Women have only their Chains to Lose” (1972) och andra, konstrueras liksom i Sjöös litterära samhällsberättelse *‘förtrycket och exploaterad kvinna’* som tydligast ”sympatiskt” berättelsesubjekt, och *‘patriarkal fader’* och *‘global affärsman’* är de som då görs till ”andra-subjekt”. Det vill säga, Sjöö artikulerar framför allt ’kvinnor’ som de vilkas förtryck måste ”synliggöras” och förändras och ’män’ är de som ”synliggörs” som ’förövare’, även om där i hennes berättelse om samhället som jag visat tidigare även finns uttryck för konstruktionen av det narrativa subjektet *‘förtrycket och exploaterad man’*.

---

<sup>304</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 66. Konkreta gruppövningar som syftar att stärka individens förmåga att använda sin egen kraft och som Starhawk tar upp är bland annat övningar i att lyssna aktivt, medvetandehöjande övningar som ”känslodelningsrundor” och ”självkritik med respons”. Se Starhawk, *Dreaming the Dark* (1997 [1982]) 102-113.

<sup>305</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 22-23 och Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 97-112.

<sup>306</sup> Sjöö, *Kvinnligt konstnärligt skapande* (2003) 15.

<sup>307</sup> ”Through Space and Time”, [www.monicasjoo.com](http://www.monicasjoo.com). [Hämtad 2009-04-28]. Här finns en av dessa, ”Women have only their Chains to Lose” (1972), publicerad.

Avslutningsvis kommer jag så till subjektstrukturen i Starhawks berättelse om revolutionen när det rör (om)förhandlingar av en västerländsk fallocentrisk historie- och samtidsberättelse, artikulerad för att synliggöra orättvisor och ekologisk exploatering. Synliggörandet av dessa återfinns såväl i delar av Starhawks litterära produktion som i kursverksamhet, politiska manifestationer, och i de inlägg hon publicerar på sin webbsida.<sup>308</sup> Ökad pluralism inom den globala rättviserörelsen artikuleras som en väg till synliggörande när gemensamma sammanhang där många olika kategorier av människor möts, beskrivs ge människor en ökad insyn i varandras levnadsförhållanden.<sup>309</sup> Här syns åter hur en ambition att tala om skillnad som något positivt, vilket ju också är en strategi som används av många andra idag, samtidigt riskerar att reproducera de maktasymmetrier vilka problematiseras. Liksom i Sjöös fall konstrueras i Starhawks berättelse *'förtryckt och exploaterad människa'* som det sympatiska subjekt vilket länkas till *'patriarkal härskare'* och *'global affärsman'* som 'andra-subjekt'. Starhawk argumenterar för varför ett synliggörande behövs med det diskursteoretiskt inspirerade sätt att beskriva verkligheten som jag tidigare påvisat: "Reality /.../ shapes and define us. Only when we know how we have been shaped by the structures of power in which we live can we become shapers."<sup>310</sup> I och med detta konstrueras subjektet 'människa' här som både rationellt och med en möjlighet att påverka sin situation och som del i en pågående process av menings-, makt- och materialitetsskapande. "Upplysta/informerade" individer, kan alltså med Starhawks berättelses logik i sin identitetskonstruktion skifta identitet och agera både *'pagan och aktivist'* och *'hållbart kulturskapande människa'*.

Hos Sjöö är det "vi" som konstrueras i revolutionsberättelsen tydligast *'återförenad kvinna/man'*, *'kulturskapande kvinna'* och *'schaman/ka'* medan *'patriarkal fader'* och *'global affärsman'* åter görs till berättelsens andra-subjekt. "Härskande och exploaterande män" görs även i Starhawks berättelse om revolutionen till "de andra" medan det nu är *'paganer och aktivister'*, *'hållbart kulturskapande människa'* och *'demokratiska ledare'* som utgör berättelsens "vi".

<sup>308</sup> Se <http://www.Starhawk.org/> [Hämtad 2012-03-09].

<sup>309</sup> Starhawk, *The Spiral Dance* (1999 [1979]) 6. Jfr Starhawk, *Webs of Power* (2002) 199. Även direktpolitiska aktioner och manifestationer framhålls fungera som "synliggörande". På Starhawks hemsida finns samlad information om ett stort antal aktioner och politiska frågor under rubriken "Activism Resources" Se <http://www.Starhawk.org/activism/activism.html> [Hämtad 2012-03-09].

<sup>310</sup> Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 8-9. Jfr Starhawk, *Truth or Dare* (1990 [1987]) 66-67 och Starhawk, *Webs of Power* (2002) 4.

### ***Centrala linjer i Sjöös och Starhawks berättelser om revolution, religion och samhällsproduktion***

I såväl Sjöös som Starhawks berättelser om revolutionen finns en önskan att skapa en genomgripande förändring, men de skiljer sig också åt i ett viktigt avseende. Sjöö anknyter till en mer traditionell socialistisk revolutionstanke, där den stundande revolutionen är något som ligger framför oss och som vi alla uppmanas att ansluta oss till. Starhawk talar istället om revolutionen på ett sätt som liknar en anarkistisk- och radikalfeministisk revolutionstanke, det vill säga revolutionen är något som pågår här och nu i de många små vardagliga valen och i större eller mindre direktpolitiska aktioner.<sup>311</sup> Sjöö konkretiserar enbart sina revolutionära strategier i ett fåtal fall medan Starhawk här liksom då det gällde framtidsberättelsen har ett stort antal tydliga förslag på vad som bör göras och hur detta kan genomföras. Starhawk är den av de båda som mer medvetet både arbetat med och skrivit om att skapa nya organisationsformer i större skala med sin del i till exempel *Reclaiming* och *WomanEarth Feminist Peace Institute*.<sup>312</sup>

I bådas diskurs finns emellertid uttryck för metoder för (om)förhandlingar inom en symbolisk, materiell, estetisk och individuell dimension av samhället. Vad gäller individdimensionen har jag funnit tre huvudstrategier för (om)förhandling hos Starhawk som jag benämnt ”medvetandegörande”, ”synliggörande” och ”helande”. Hos Sjöö betonas endast de två förstnämnda, även om ”återförening med gudinnan” också kan tolkas som ett uttryck för ”helande” i Sjöös berättelse.

Liksom många skillnadsfeminister inom 1960- och 1970- och 1980-talens kvinno- och miljörelser, kan både Sjöö och Starhawk betraktas som aktivister. Båda var/är mycket engagerade i olika feministiska och miljöengagerade direktdemokratiska grupper.<sup>313</sup> Det praktiska politiska arbetet har som jag visat i mina berättelser om Sjöö och Starhawk i avhandlingens inledning, för dem båda bestått i att organisera och genomföra just direktpolitiska aktioner tillsammans med andra, både kvinnor och män. Starhawk är den som mer medvetet både arbetat med och skrivit om att skapa nya organisationsformer i större skala. Båda har emellertid även i hög utsträckning ägnat sig åt och diskuterat (om)förhandlingar av hur ”vi” som är del av västerländsk idétradition talat om och skapat bilder av världen och dess

---

<sup>311</sup> För en diskussion om denna skillnad se bl.a. Jaggar, *Feminist Politics and Human Natur* (1988 [1983]) 270 och 283.

<sup>312</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 79.

<sup>313</sup> Jfr Raphael, *Introducing Theology* (2000) 123.

invånare.<sup>314</sup> 1960- och 1970-talens viktigaste skillnadsfeministiska strategi för att bygga en ”kvinnokultur” var å ena sidan direktpolitiska aktioner och å andra sidan metoder för så kallat ”medvetandehöjande”.<sup>315</sup> Det finns uttryck för liknande strategier hos både Sjöo och Starhawk. Ekofeminister som Val Plumwood och Carolyn Merchant uttrycker liksom Sjöo och Starhawk kritik mot och en önskan om upplösning av den binära distinktionen mellan natur och kultur.<sup>316</sup> I Plumwoods och Merchants fall stannar (om)förhandlingen vid dekonstruktionen av dualismer, medan det i Sjöos och Starhawks strategi snarare kan sägas vara tal om en destabilisering och rekonstruktion där vissa dualismer bryts och andra uppstår.<sup>317</sup> Just ’natur – kultur-dualismen’ behandlas som många andra frågor hos Sjöo och Starhawk genom artikulering av ett både-och-tänkande. Weedon talar om (om)förhandlingsstrategier som ”avkolonialisering” av kvinnors kroppar och sinnen, det vill säga att det görs (om)förhandlingar av såväl patriarkala logiker som praktiker, till exempel genom ”medvetandehöjande” övningar, där strukturella mönster av förtryck och exploatering påvisas. Dessa strategier inkluderade även konstruktioner av eller förslag på nya sätt att gestalta och förstå situationen. I vissa fall formulerar ekofeminister också en önskan om att återskapa en ”bruten” relation mellan människa och natur, liksom att skapa ett samhälle utan hierarkier.<sup>318</sup> Detta sätt att (om)förhandla relationen människa – natur är en av de mer centrala strategier som kommer till uttryck i Sjöos och Starhawks berättelser.

De strategier för (om)förhandling som förespråkas av Sjöo är kopplade till hennes idé om en stundande revolution, en revolution där alla (både kvinnor och män) tillsammans protesterar mot den rådande samhällsformen och dess normer och där alla tillsammans bygger ett nytt samhälle från grunden. Sjöos vision omfattar endast några få konkreta målbeskrivningar. (Om)förhandlingar i form av konstnärliga gestaltningar av olika slag finns i Sjöos diskurs som inslag inom såväl symboliska och materiella som individuella (om)förhandlingar. Framför allt behandlas en symbolisk, en materiell och en estetisk dimension. Baserat på sin gudinneuppfattning och sin matriarkatsteori tar Sjöo upp (om)förhandlingar av kulturellt gemensamma berättelser om och bilder av

<sup>314</sup> Genom att inkludera gudinneidentifierade feminister i kategorin ekofeminister påvisar även Weedon gudinneidentifierade feministers många metoder för politisk aktion. Se Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47.

<sup>315</sup> Crow (red.), *Radical Feminism* (2000) 2, 6, 12-13 och 273-300, Echols, *Daring to Be Bad* (1989) 4 och 84, Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1988 [1983]) 271, 286, 333-334, 346 och 365, Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 51, Gemzöe, *Feminism* (2002) 46 och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 147, 352 och 422-424.

<sup>316</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) och Merchant, *Radical ecology* (1992) 190-192.

<sup>317</sup> Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 21-24.

<sup>318</sup> Spretnak, ”Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy” (1997). Jfr Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 7 och Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999) 47. Se även kapitel 2.



verkligheten som en strategi. Detta är något hon själv arbetar med i både bildkonst och litteratur. Hon arbetar även med återfinnande och spridandet av ett särskilt kvinno- (bild)språk, vilket jag tolkar som en andra strategi kopplat till denna nivå. Dessa strategier framgår alltså framför allt i Sjöös delaktighet som person i en gudinnefeministisk diskursiv praktik, vilket jag läst ut av hennes självbiografiska berättelser och andras biografiska texter om henne. Däremot innehåller Sjöös böcker inte några pedagogiska instruktioner för hur andra skulle kunna använda dessa strategier. I Starhawks revolutionsberättelse beskrivs skapandet av nya gemensamma visioner som en förutsättning för politiskt förändringsarbete. Gällande den symboliska dimensionen tar Starhawk upp strategier för (om)förhandlingar av ”en mångfald av berättelser om och bilder av verkligheten” genom de omtolkningar hon gör av främst ’historien’, ’naturen’ och ’gud’ i såväl litteratur, som i utbildningar, politiska aktioner och riter.

Rörande en materiell dimension förespråkar Sjöö lagar och förordningar mot organisationer och handlingar som uttrycker diskriminering och bygger på hierarkier. Vidare förordar hon en användning av strukturella stödinsatser för att bryta köns- och klasshierarkier, såsom medborgarlön, könsblandad arbetsmarknad och könsblandat familje- och barnomsorgsansvar. Till (om)förhandlingar med materiella konsekvenser hör även det stöd Sjöös visat för att bygga separata kvinnomuseer och att i vissa sammanhang bilda kvinnogrupper för att verka för vissa intressen. Implicit är uppbyggnad av ett gåvologiksbaserat ekonomiskt system en av de saker hon förespråkar i sina texter. Slutligen delger hon flera exempel på hur hon utövat civil olydnad och deltagit vid olika direktdemokratiska aktioner och manifestationer, vilket därmed kan förstås som metoder hon stödjer. Det finns också uttryck för att Sjöö använder gudinnereligiösa riter, sånger och manifestationer kopplat till direktdemokratiska politiska aktioner.

Starhawk i sin tur är mycket detaljerad i sina metodbeskrivningar när det gäller (om)förhandlingsstrategier inom en materiell dimension. Hon förespråkar ändringar av lagar och förordningar gällande organisationer och handlingar som uttrycker diskriminering och som bygger på hierarkier. Även restriktioner mot exploatering och miljöförstörelse tas upp. Strukturella stödinsatser för att bryta könshierarkier nämns, men här är hon inte lika explicit i sin beskrivning. I något exempel tar hon upp könsblandat familje- och barnomsorgsansvar. Mer precis är hon istället när det gäller förslag på samhällsbygge där hon förespråkar att skapa små ickehierarkiska sociala och ekonomiska enheter anpassade till platsspecifik ekologi och kulturhistoria. Uppbyggnad av många så kallade återuppbyggande demokratiska ekonomiska

system är en annan strategi inom den materiella dimensionen. För en mer direkt påverkan föreslår och använder Starhawk civil olydnad och olika direktdemokratiska aktioner och rituella manifestationer.

Då det gäller individdimensionen har jag åter sett till vad Sjöö själv använder för strategier för identitetskonstruktion, eftersom hon egentligen aldrig uttryckligen talar om för sina läsare hur de kan eller bör gå tillväga. Den estetiska dimensionen och individdimensionen är därmed svåra att skilja åt i hennes berättelse. Här är det ”medvetandehöjande” för att återväcka en känsla av relationalitet och återfinnandet av en gudinnefeministisk världsbild genom litteratur, konst och genom en personlig relation till gudinnan som framstår som den ena huvudstrategin. ”Synliggörande” av orättvisor, förtryck och exploatering genom litteratur, konst, politiska aktioner och manifestationer är den andra. Sjöö talar emellertid inte alls om ”helande” i samma utsträckning som Starhawk gör. Starhawks diskurs som helhet omfattar en mängd metoder för förändring som rör individen. Medvetandehöjande sker även enligt Starhawks diskurs genom en personlig relation till ’naturen/gudinnan’, men också via litteratur, utbildning och riter, liksom vid deltagande i intressegrupper och politiska aktioner. ”Helande” sker vad gäller individen genom riter, magi och deltagande i stödgrupper, men även genom en personlig relation till ’naturen/gudinnan’. Ett synliggörande av asymmetriska maktordningar och exploatering åstadkommer man med Starhawks strategi hos individen, på samma sätt som när det gäller medvetandegörande.

De religiösa inslagen i det politiska arbetet bland gudinneidentifierade feminister delades i viss mån av lesbiska feminister och kulturfeminister. Gudinnerreligiöst ”återtagande”, eller ”re-sakralisering” av patriarkala rum, är dock en för gudinnefeminister unik politisk metod.<sup>319</sup> ”Helande” är en annan.<sup>320</sup> Både Sjöö och Starhawk använder denna typ av ”religiösa strategier” för (om)förhandling vilket kritiserats av sekulära och reformerande religiösa feminister. En tydlig skillnad när det gäller (om)förhandlingar inom den sociala och materiella dimensionen är att Sjöö betonar upprättandet av separata kvinnoutrymmen som metod, medan Starhawk med berättelsen om sitt deltagande i könsblandade wicca coven har en starkare betoning på att arbeta tillsammans, oavsett kön i små ickehierarkiska grupper och tillsammans i nätverk för att skapa samhällsförändring. Båda betonar att hyllandet och det rituella firandet av ’gudinnan’ behöver länkas till god kännedom om och en nära

---

<sup>319</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 230. För en diskussion om re- och de-sakralisering, se bl.a. Hume & McPhillips (red.), *Popular spiritualities* (2006), Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) och Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 2* (2005).

<sup>320</sup> Raphael, *Introducing Theology* (2000) 120-121.

relation till en viss plats.<sup>321</sup> Sjöo och Starhawk för också fram tanken att en ökad närhet till naturen kan ge framför allt kvinnor, men även män, kraft att förändra.<sup>322</sup> Det politiska agerandet grundas enligt dem båda bäst i en personlig relation till 'gudinnan'.<sup>323</sup> Trots att både Sjöo och Starhawk använder och förespråkar strategier hämtade ur en gudinnereligiös tradition menar jag att de inte kan kritiseras för "navelskåderi" och "avsaknad av medvetenhet om maktrelationer", vilket är kritik som gudinnefeminister ansetts riskera enligt viss tidigare forskning. Vad gäller Sjöo går det att hänvisa till att hennes relativt väl genomförda samhällsanalys vittnar om en stor medvetenhet om maktrelationer. I Starhawks fall kan kritiken avvisas mot bakgrund av hennes konkretisering både i att sätta upp mål och att formulera metoder för (om)förhandling.

Del II avslutas i det följande med en kortfattad summering av de slutstaser som kan dras av analyserna i kapitel 3 och 4.

---

<sup>321</sup> Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 108.

<sup>322</sup> Rich argumenterar på ett liknande sätt. Se Gemzöe, *Feminism* (2002) 51-52.

<sup>323</sup> Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 46-52 och 77-79.

### 4.3 Monica Sjöös och Starhawks berättande – en sammanfattning

Närläsningen av Sjöös och Starhawks berättelser om samhället, religionens roll, framtidens önskade samhälle, revolutionen och 'gudinnan/naturen/människan' är därmed till ända. Sammantaget har jag nu lyft fram och diskuterat både ett antal av dessa berättelsers viktigaste subjekt och subjekt – objektrelationer, och de centrala innehållsrelaterade dragen i deras berättelser. Jag avslutar denna del av avhandlingen med att sammanfatta huvudresultaten.

#### *Monica Sjöös gudinnefeministiska berättande*

*Gudinneidentifierade kvinnor (och män) som sympatiska subjekt och västerländska patriarkala män som "de andra"*

Sjöö, som själv betonar att hon "är kvinna", konstruerar i flera fall, både i matriarkatsberättelsen och framtids- och revolutionsberättelserna subjektet 'kvinna' och 'gudinnetroende/pagan' i övervägande positiva termer och som "sympatiskt subjekt". Framför allt blir det tydligt i konstruktionen av de narrativa subjekt jag kallar 'kulturskapande kvinna' och 'revolutionär återförenad kvinna' där 'hon' görs till idealet och 'hjältinnan'. 'Kvinna' framställs också kopplat till patriarkatsberättelsen mer än 'man' så som 'offer' för patriarkatet och som det "sympatiska" subjekt vilket jag som läsare indirekt ombeds att känna sympati för. 'Man' och 'patriarkal religionsutövare' görs istället i relation till 'kvinna' till "andra-subjekt". I förhållande till Sjöös berättelse om patriarkatet framställs "han" generellt sett som "förövaren" och i revolutionsberättelsen som "motståndaren", eller "i behov av återförening med gudinnan". Andra centrala subjekt – objektrelationer som konstaterats och som kan tolkas som sympatiska- respektive andra-subjekt och som påvisas, är framför allt då Sjöö i sina matriarkats-, framtids- och revolutionsberättelser skriver fram subjektet 'homo- och bi- och transsexuell' i generellt positiva termer, som några att sympatisera med, och 'heterosexuell' som enhetliga och osympatiska subjekt. Likaså konstruerar Sjöös berättelse om samhället på ett dualistiskt sätt 'tredje världen/urbefolkning' som ett sympatiskt subjekt vilket i viss mån framstår som "offer" och 'västerlänning/imperialist' som "förövare" och därmed som "andra-subjekt". "Förtryckta och marginaliserade kvinnor och män" konstrueras här också som generellt sett enhetliga kategorier över tid och rum. Där finns emellertid även exempel på begreppsliga gränsöverskridanden och (om)förhandlingar.

*(Om)förhandlad kvinnlighet, gränsöverskridande sexualitet och ontologi*

De mer intressanta och framträdande fallen av semiotisk (om)förhandling som jag visar på gäller när Sjöo i matriarkatsberättelsen och framtids- och revolutionsberättelserna aktivt skriver fram *'kvinna'* med annan och vidare betydelse än vad kategorin i en "fallocentrisk diskurs" annars vanligen tillskrivs. Här syns till exempel flera exempel på hur *'kvinna'* kopplas till agens, kreativitet, ledarskap och revolutionär potential på ett sätt som också gör att bilden av kvinnan som "offer för patriarkatet" i delar av Sjöos egen berättelse utmanas. I anslutning till subjektskonstruktionen i Sjöos historieberättelse öppnas även för en (om)förhandling av innebörden av begreppet skapande, när hon länkar skapande i både kosmologisk och mer allmän kreativ bemärkelse – till talet om födande. Slutligen visar studien att det i Sjöos framtids- och revolutionsberättelse finns en grund för att göra en könsöverskridande (om)tolkning av begreppet "modrande". Överskridande av språkligt upprättade gränser i Sjöos berättelse skapas till exempel då hon mer tydligt situerar de subjekt som artikuleras. Så sker främst genom de tid- och platsspecifika exempel hon tar upp i anslutning till sina konstruktioner av de narrativa subjekt jag benämnt *'patriarkal fader'*, *'global affärsman'*, *'moder'*, *'kulturskapande kvinna'* och *'ägodel och handelsvara'*. Ett annat sätt som gränsöverskridande åstadkoms på i Sjöos berättelse är, trots den problematik med generaliseringar som nämnts ovan, när hon tydligt talar om särskilt en för människan "ursprunglig bi- och transsexualitet" på ett sätt som utmanar idéer om heterosexualitet som norm för köns- och sexualitetsgörande. Detta utmanar även gränsen mellan kategorierna *'man'* – *'kvinna'*. Gränsen mellan "offer" och "förövare", som jag alltså menar generellt knyts till å ena sidan *'kvinna'* och *'marginaliserad man'* och å andra sidan *'patriarkal man'*, överskrids även i de fall då Sjöo tar upp kvinnors del i upprätthållandet av patriarkatet. I Sjöos framtids- och gudinneberättelse syns slutligen både exempel på när *'människa'* – *'natur'* och *'människa'* – *'gudinna'* konstrueras som åtskilda (men inte binära) ontologiska subjekt, samt när hon öppnar för en läsning där den ontologiska skillnaden upplöses och subjektet *'gudinna/natur/människa'* skapas.

## ***Starhawks gudinnefeministiska berättande***

*Gudinneidentifierade paganer som sympatiska subjekt och västerländska exploaterande handelsmän och patriarkala religiösa ledare som ”de andra”*

I Starhawks berättelse finns de tydligaste sympatiska subjekten kopplat till samhälls-, framtids- och revolutionsberättelsen dels där hon konstruerar subjektet *'skadad individ'* och där hon skriver om ”förtryckta och exploaterade människor”. Dels där hon artikulerar de narrativa subjekt vilka kan förstås som ideal och som nödvändiga aktörer i den ekofeministiska kampen: *'hel individ'*, *'demokratisk ledare'* och *'pagan och aktivist'*. Liksom i Sjöös berättelse är det i de narrativa subjekt som rymmer mest exempel på förtryckande och exploaterande män som görs till tydligast ”andra-subjekt”: *'patriarkala härskare'* och *'global affärsmän'* vilka konstrueras i berättelser om ”förtryckande och exploaterande män”. De dualistiska subjektrelationer som framför allt påvisas är det ”sympatiska” subjektet *'gudinne/naturreligion'* och ”andra-subjektet” patriarkala religioner, samt det sympatiska subjektet *'urbefolkning'* och ”andrasubjektet” *'västerlänning'*. I flera fall är det liksom i Sjöös berättelse förutom *'västerlänning'* just berättelsesubjekten *'kristendom'*, *'judendom'*, *'buddhism'* och *'new age'* som skrivs fram på ett allt för negativt, generaliserande och kontextlöst sätt. *'Urbefolkningar'* och *'gudinne/naturreligion'* generaliseras istället i viss mån i oreflekterat positiva termer, även om undantag finns. I berättelser om patriarkatet i Starhawks texter fram till mitten av 1990-talet sker skillnadsskapande mellan kategorierna *'man'* och *'kvinna'* till exempel i den åtskillnad som görs mellan vad det betyder att vara en ”hel” kvinna gentemot att vara en ”hel” man.

*(Om)förhandlad maktteori, sexualitet och kvinnlighet och gränsöverskridande ontologi*

De tydligaste uttrycken för semiotisk (om)förhandling syns i de fall där Starhawk använder begreppet ”åtskillnadslogik” istället för ”patriarkat”, vilket öppnar för en diskussion där kön kan, men inte måste göras till en viktig kategori i samtal om problem i samhället. Hon ger liksom Sjöö även flertalet uttryck för exempel där subjektet *'kvinna'*, liksom *'sexualitet'*, (om)förhandlas och tillskrivs ny mening på sätt som destabiliserar gränsen mellan ”kvinnligt” och ”manligt”. Dels med exempel från sitt eget liv och dels i sina (om)tolkningar av gamla myter. Begreppsliga gränsöverskridanden kopplat till kön åstadkoms även i Starhawks tal om ”självhataren”, där såväl kvinnor som män inkluderas i upprätthållandet av asymmetriska maktrelationer förtryck och exploatering. Likaså då hon visar på hur både kvinnor och män artikuleras som *'global*

*affärsman*'. Starhawk konstruerar i sin diskussion om "skadade" och "hela" individer, även könade subjekt som föränderliga. Med sin i huvudsak ekocentrerade gudinneretorik där en ontologi karaktäriserad av relationalitet, föränderlighet och ett pluralistiskt tillblivande, destabiliserar Starhawk slutligen också gränsen mellan '*människa*' – '*natur*', '*människa*' – '*gudinna*' – '*natur*'.

### ***Centralt idéinnehåll och strategier för (om)förhandling och samhällsproduktion i Monica Sjöös och Starhawks berättande***

Jag drog ovan slutsatsen att Sjöös skillnads- och (eko)feministiska samhällsberättelse kopplas till ett starkt könsmaktsperspektiv, men att analysen trots detta inte är endimensionell. Här finns tydliga uttryck för vad som kan kallas ett intersektionellt tänkande där utöver kön, även sexualitet, klass/ekonomisk position och i viss mån "ras"/etnicitet behandlas. Jag föreslog vidare att det övergripande är en gynocentrisk gudinneidentifierad feministisk berättelse om framtiden, gudinnan och revolutionen som artikuleras av Sjöö. Sett till de resultat jag visat på är det vidare tydligt att Starhawk istället för att artikulera en gynocentrisk berättelse, bemödar sig om att skriva fram en ekocentrerad gudinneidentifierad feministisk berättelse. Snarare än att fokusera på kön beskriver hon med sin åtskillnadsretorik problemen i samhället som särhållande, förtryckande och asymmetriska maktordningar generellt. Starhawk använder sig som jag visat också av ett generellt mångfaldsbegrepp i sin vision om 'det önskade samhället', samt gör en betoning av ekologisk pluralism i talet om 'gudinnan/naturen'. Både Sjöö och Starhawk diskuterar religionens roll i samhället på sätt som söker att komma åt vad som är de problematiska aspekterna inom vissa religionsuttryck. I bådas berättelser utpekas världsreligionerna tillsammans med 'new age' som karaktäriserade av hierarkisering och dualism och som sammanhang där upprätthållandet av patriarkatet är särskilt tydligt. Vidare visar de också prov på en ekofeministisk analys där det som problematiseras framför allt är implikationerna av en fallocentrisk religiös världsbild och ett globalt nyliberalt kapitalistiskt ekonomiskt system, båda av västerländskt ursprung.

När det gäller framtiden och revolutionen har jag visat att både Sjöö och Starhawk tagit intryck av anarkistiska idétraditioner, men med lite olika resultat. För Sjöö har det lett till en socialistisk-anarkistisk utopi där det gemensamma bästa överordnas individens, medan det i Starhawks fall finns såväl liberalistisk-anarkistiska som social-anarkistiska inslag i visionen, där individens frihet till kreativitet och blomstrande ges minst lika stor betydelse

som det gemensamma bästa. Båda för fram liknande principer för hur samhället bör ordnas, där icke-hierarkiska, omsorgsbetonande relationer och en för varje individ personlig respektfull relation till 'gudinnan/naturen' framstår som de mest centrala. Min analys visar vidare hur revolutionstanken tagit sig olika uttryck hos Sjöö och Starhawk på ett betydande sätt, där Sjöö i linje med sin utopi, håller vid liv en mer traditionell socialistisk revolutionstanke medan Starhawk i likhet med radikalfeminister under 1970-talet och med anarkister i senare tid artikulerar revolution som en pågående process av subversiva vardagshandlingar varvat med avgränsade direktdemokratiska politiska aktioner. Som strategi för förändring, är dessa senare typer av (om)förhandling dock något som både Sjöö och Starhawk själva använder sig av. Gudinneidentifierade religiösa inslag som riter och magi integreras slutligen, inte oväntat av dem båda, både som subversiva vardagshandlingar och som inspirerande, motiverande och energigivande inslag i större aktioner tillsammans med andra aktivister inom framför allt miljörelsen.

Med begreppen (om)förhandling och samhällsproduktion har jag kunnat visa på mer i detalj vilka strategier för samhällsförändring som Sjöö och Starhawk själva framhåller att de använder och som de i enlighet med sina berättelser förespråkar. Vid en jämförelse syns att Sjöö särskilt arbetat med konsten, och i andra hand med litteraturen och med skapandet av politiska organisationer och aktioner för att (om)förhandla/förändra samhället. Både när det gäller dessa och andra metoder fungerade Sjöö sett till hennes revolutionsberättelse snarast som exempel för andra än att hon förespråkade eller lärde ut metoder för (om)förhandling till andra. Starhawks strategier för subversiv samhällsproduktion liknar Sjöös i det att hon arbetar med en semiotisk (om)förhandling av samhällsdiskursen genom litteraturen, men också i det att organisera sig med andra politiskt i olika former. Två mer tydliga skillnader mellan dem syns i förhållande till deras berättelser om framtiden och revolutionen. Sjöö är mer svepande och generaliserande i sin vision och i berättelsen om revolutionens praktik, medan Starhawk ger tydligare uttryck för både hur 'det önskade samhället' ska ordnas och vilka praktiker som hon menar kan leda dithän. Sjöö artikulerar vidare den önskade framtiden som mer tidsavgränsad, med en enhetlig lösning, medan den i Starhawks fall beskrivs som mer platsavgränsad, processbetonad och öppen för en mångfald av lösningar.

I avhandlingens slutkapitel diskuteras de slutsatser jag dragit ovan angående centrala ideologiska drag och subjektskonstruktion i Sjöös och Starhawks berättelser. Subjektskonstruktionen behandlas där i en diskussion om



effekter av skillnadsfeministiskt berättande som en ”medkännande berättarstrategi”. Jag formulerar även de narrativa subjekt som berörts kopplade till *'människan/naturen/gudinnan'* till ett antal subjektspositioner, vilka både diskuteras som möjliga identitetspositioner och som ett antal ”karaktärer”. Dessa diskuteras utifrån att de med sina specifika ”uppdrag” och ”egenskaper” tillsammans formar den inre logiken i det som är mer gemensamt i just dessa gudinneidentifierade feministers berättelser som del i ett feministiskt, diskursivt, mytologiskt drama.



# Del III

BERÄTTANDETS POLITIK & FEMINISTISKA AFFINITETER



## 5. Resultat och slutdiskussion

I detta kapitel vill jag nu i huvudsak diskutera frågor som rör ”berättandets politik” och ”feministiska affiniteter” i relation till huvudresultaten av min historiografiska (re)situering och mina närläsningar av Monica Sjöös och Starhawks berättelser. I takt med att dessa frågor är uppe för diskussion, sammanfattas även vad mitt arbete har bidragit med i relation till annan religionsvetenskaplig och genusvetenskaplig forskning. Jag reflekterar något kring hur figurationen ’den gudinneidentifierade feministen’ och det som rör idéinnehåll och politiska visioner och strategier hos Sjöö och Starhawk kan fungera i ett samtida feministiskt och miljöpolitiskt samtal om framtiden. Jag resonerar om kunskapsproduktionens, det kunskapsproducerande subjektets och den producerade kunskapens gränser. Vidare skissar jag på ett förslag till berättandestrategier som fokuserar både på diskursiva gränser och affiniteter som alternativ till ett ”medkännande” berättande och avslutar med att sammanfatta vad jag under processen identifierat som intressanta frågor för framtida forskning.

### 5.1 Berättandets politik

I slutet av del två summerade jag de huvudsakliga resultaten av de närläsningar som genomförts där i termer av skillnadsskapande, gränsöverskridanden och (om)förhandlingar kopplat till narrativa subjekt i Sjöös och Starhawks berättande. Här kommer jag nu att lyfta signifikanta delar av dessa resultat, för att diskutera dem tillsammans med resultatet av det arbete som genomfördes i avhandlingens första del. De gemensamma frågeställningar jag berör här kan kallas: ”historiografisk (re)situering och teorihistorieberättandets dilemma”, ”diskursiva subjektspositioner och ett medkännande berättande”, ”politiska implikationer av (gudinneidentifierade) feministers berättande” och ”att berätta om religion som samhällsrelevant problem”. Det vill säga, vilka är de implikationer som jag med hjälp av valda metodologiska ansatser kan komma åt, både när det gäller att berätta om och typologisera feministiska subjekt enligt vissa berättarstrategier, och då det gäller att som feministiskt subjekt berätta om samhälle, religion, framtid och strategier för samhällsförändring?

### ***Historiografisk (re)situering och teoriehistorieberättandets dilemma***

Det övergripande syftet med denna avhandling har varit att historiografiskt (re)situera Sjöös och Starhawks gudinneidentifierade diskurser i förhållande till andra skillnadsfeministiska positioner genom historien och idag, samt att destabilisera subjektet 'gudinnefeminism'. I del ett av avhandlingen åstadkoms en önskad destabilisering och en indirekt (re)situering av Sjöo och Starhawk genom min (re)konstruktion av berättelsen om de feministiska sammanhang där gudinnerörelsen var en del under 1960 till 1980-talen. För det första användes begreppet "skillnads- och ekofeminism" och för det andra fokuserades de övergripande feministiska frågorna om vad som inom olika skillnads- och ekofeministiska positioner under denna period formulerades som politiskt problem, mål och lösning. Det senare gav mig möjlighet att visa på feministiska affiniteter och överlappningar i högre grad än gränser mellan gudinneidentifierad feminism, radikalfeminism, kulturfeminism, lesbisk feminism, anarkafeminism, och ekofeminism.

Att något beskrivs som dåtid, nutid och framtid, att några beskrivs som "vi" och några som "de andra", några som föregångare och andra som eftersläpande, är exempel på berättartekniker som jag med hjälp av Clare Hemmings, Mieke Bal, Noël Sturgeon och Katie King påvisat som användbara för att konstruera vissa feministiska subjekt som relevanta och andra som icke-relevanta. Hemmings diskuterar även hur 'västerländsk feminism' används som måttstock i berättelser om "andra" geografiska sammanhang.<sup>1</sup> Med de tydliga kopplingar som syns mellan 'gudinneidentifierad feminism' och de andra skillnads- och ekofeministiska positioner jag tar upp, kan frågan om varför gudinneidentifierad feminism inte är mer igenkänd eller upptagen i feministisk samtidslitteratur än vad den är idag, förstås med hjälp av historiografiska teorier. Centrala mekanismer för hierarkisering och skillnadsskapande är det som då synliggörs. Upprätthållandet av en kanon av 'västerländsk feminism' riskerar också feminismens framtida giltighet. I de fall där denna teoriehistoria skrivs fram med hjälp av motsatser mellan 'natur' och 'kultur', 'politik' och 'teori', 'feminism' och 'poststrukturalism' och mellan "bra" och "dålig" feminism, bidrar det nämligen enligt Hemmings, oavsett om poststrukturalism görs till en bra eller dålig influens, till att konstruera 'feminism' som något överspelat, vilket i sin tur spelar rakt i händerna på antifeministiska aktörer:

---

<sup>1</sup> Clare Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 193. Redi Koobak knyter an till denna diskussion i sin avhandling där hon analyserar den lesbiska feministiska konstnären Anna-Stina Treumunds politiska och personliga arbeten som del av en pågående feministisk "kulturell imaginär praktik" i östra Europa eller mer precis i Estland. Se Koobak, *Whirling Stories* (2013) 31-32.

Western feminist storytelling thus instantiates similar chronologies and oppositions to those taken up by postfeminist discourses, in which feminism is also over, sexual freedom constitutes gender equality's ambivalent yet transcendent sign, and continued gender inequality exists elsewhere in cultural or geographical arenas that lag behind.<sup>2</sup>

Är det möjligt att göra på något annat sätt? Utifrån ett genealogiskt perspektiv ligger, som jag tidigare påpekat, möjligheten att idag kunna läsa och omtolka även texter från tidigare århundraden, för att se dem på ett nytt sätt med dagens kunskaper och erfarenheter.<sup>3</sup> Den historiografiska reflektionen öppnar även för att fundera över om någon kanske förklarat något på ett användbart sätt redan långt före vår egen tid, trots att andra senare låtit oss tro att dessa berättelser varit ointressanta. Hemmings använder, som jag visat, strategier för att synliggöra konsekvenser av olika berättarteknikers ”political grammar”. Det gör hon för att utmana relationen mellan subjekt och objekt inom västerländsk feministiskt historieberättande, snarare än för att hon vill skriva fram historien om det feministiska subjektet på ett annat sätt.<sup>4</sup> Annorlunda uttryckt, bör det med Hemmings ansats vara mer intressant hur, var och av vad berättelsen byggs upp än vem som skrivit den, liksom att innehållsmässigt tolka och värdera textens feministiska subjekt. Resultaten av hennes och andras liknande arbeten har dock indirekt effekten att jag som läsare ges möjlighet att uppmärksamma andra saker hos de feministiska subjekt som behandlas än tidigare, det vill säga, de skapar utrymmen för mig som läsare att göra en annan läsning.

Hemmings är emellertid inte ointresserad av att finna vägar för, som jag kallar det, att (re)situera tidigare uteslutna eller andrafierade feministiska subjekt. Hon föreslår liksom bland andra Claudia Lindén, att det i så fall är mer

---

<sup>2</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 193.

<sup>3</sup> Claudia Lindén, *Om Kärlek* (2002) 28-29.

<sup>4</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 194-195 och Hemmings, ”Telling Feminist Stories” (2005) 118-119. Hemmings använder, liksom Katie King och Noël Sturgeon en metod där artiklar eller översiktsverk och antologier, studeras med fokus på citeringar och referenser för att se vad/vilka som tas med och vad/vilka som uteslutits. King har en liknande ansats i *Theory in it's Feminist Travels* som dock snarare fokuserar hur feministiska subjekt konstrueras inom amerikansk feministisk historieskrivning under en viss tidsperiod. Hon använder begreppet ”writing technologies” som har en lite annan betoning. Se King, ”Feminist and Writing Technologies” (1994) och King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994). Kings koppling till Haraway i det tydliga intresset för kunskapsproduktion som en både materiell och semiotisk praktik syns här. Hennes bok *Networked Reenactments* (2011) är ett senare exempel på hennes utveckling av feministisk materialism och posthumanism. King skriver ”I use ‘writing technologies’ here in a literalization of the seriously playful term ‘grammatology’ – a literalization emphasizing the ideologies of the amazingly productive reifications ‘the oral’ and ‘the written’. Such ideologies are shifting, strategic and multiple.” King, *Theory in Its Feminist Travels* (1994) xii. Det de båda studerar är olika tekniker som författare av feministiska teorihistorietexter använder sig av för att inkludera, exkludera och värdera de feministiska subjekt som texterna skriver fram. I Kings fall läggs dock ett större fokus på de materiella och institutionella faktorerna medan Hemmings i sin studie koncentrerar sig mer på citationsteknik och narrativa strategier.

fruktbart att lägga vikt vid länkar och överlappningar snarare än brott mellan olika teoretiska ramverk, som ett sätt att utmana berättelsen om ett linjärt utbyte från ett perspektiv till ett annat.<sup>5</sup> Tidsmässigt avlägsna feministiska subjekt kan enligt såväl Hemmings som Lindén hellre hanteras som ”formative hauntings” eller ”spöken”, vilket de menar omkonstruerar relationen mellan då och nu.<sup>6</sup> Lindén utvecklar figurationen ’spöket’ teoretiskt för att tala om feministiska föregångare, ”inte som vålnader som antingen skall hämnas eller tystas utan som *gengångare*, som o-döda, i en positiv mening.”<sup>7</sup> En historieberättare som använder det Lindén kallar ”hemsökologi” som strategi kan, enligt Hemmings, synliggöra i samtiden andrafierade feministiska subjekt som inte förlorat sin feministiska potential. Även om detta inte innebär att en helt ny berättelse konstrueras, sammanlänkas i denna ansats de ”spökande berättelserester” som hamnat utanför det som räknas som nutida feminism med samtida feministiska berättelser.<sup>8</sup> Jag är emellertid tveksam till om detta är ett alternativ som på ett fruktbart sätt kan användas för att öppna för tankar om affinitet mellan olika samtida feministiska positioner i just det fall jag arbetat med. De feminister jag talar om har genom benämningar som ’häxor’ eller ’gudinnetroende’ redan gjorts till ”de andra” och ofta uppfattats som märkliga. En nödvändig och mer fruktbar väg menar jag istället är att (re)situera och (om)förhandla ’gudinnefeminism’ på det sätt jag har gjort, för att med detta som grund kunna påvisa möjliga samtida feministiska affiniteter.

Jag prövar i inledningen användningen av ett generationsbegrepp för att tala om dessa affiniteter. Diskussionen om problemen med att tala i termer av ”feministiska generationer” har i ett antal artiklar i *Tidskrift för genusvetenskap* berört frågan om huruvida vi som idag arbetar med genusforskning ”tar hand om” våra feministiska ”förmödrars” arv på ett bra sätt eller ej. Sara Edenheim, bland andra, föreslår att det snarare är en ideologiskillnad än en generationsskillnad som är grund för meningsskiljaktigheter mellan feminister, och hon menar att poststrukturalistiska perspektiv inte tycks äga giltighet hos

---

<sup>5</sup> Lindén, ”Ur led är feminismens tid” (2012) och Hemmings ”Telling Feminist Stories” (2005) 131.

<sup>6</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 194-195.

<sup>7</sup> Lindén, ”Ur led är feminismens tid” (2012) 9 och 21-23. I artikeln hämtar hon upp ”spök-tråden” hos Jaques Derrida där han diskuterar vålnader som tidsöverskridande figurer och tiden som hemsökt av såväl dåtid, som nutid och framtid samtidigt. Lindén utvecklar denna tankefigur och gör en studie av hur ”tid” konstrueras och används metaforiskt i en historiografisk betraktelse över svensk feministisk historieskrivning.

<sup>8</sup> Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 72,195. Hon förespråkar också att berättarens egna ”investeringar” i berättelsen hålls synliga som ett sätt att visa ansvarighet, och att visa på flera olika perspektiv på vad som skett, istället för att söka skapa en enhetlig berättelse. Hemsökologi är också det något Lindén hänför till Derrida. Lindén, ”Ur led är feminismens tid” (2012) 21. Hon förespråkar också att berättarens egna ”investeringar” i berättelsen hålls synliga som ett sätt att visa ansvarighet, och att visa på flera olika perspektiv på vad som skett, istället för att söka skapa en enhetlig berättelse.

feminister som arbetat med moderna feministiska teorier inom genusforskning.<sup>9</sup> I en kort artikel från 2012 kallad "Generationsfeminisme – Nej tak!", diskuterar Nina Lykke som replik till denna diskussion varför särskilt "mor – dottermetaforiken" är ett dåligt sätt att lösa frågan.<sup>10</sup> Den är enligt Lykke både förenklad och reduktionistisk i sitt antagande om "modergenerationen" och "dottergenerationen" som enhetliga storheter och i antagandet att "yngre feminister" alltid har något att lära av "äldre feminister".<sup>11</sup> Jag håller med om att det är problematiskt att använda en generationsmetaforik på ett okritiskt och uttryckligen värderande sätt så som lyfts i denna diskussion. Jag använde tidigare Hanna Hallgrens tolkning av amerikanska rörelseforskaren Nancy E. Whittiers sätt att förstå "generation". Som det används i min historieberättelse står det därmed inte för främst åldersgeneration, utan är istället ett sätt att synliggöra när i tiden en person börjar engagera sig till exempel inom kvinnorörelsen. Med Hallgrens och Whittiers utgångspunkt kan tidpunkten för inträdet i den feministiska rörelsen antas vara det som påverkar en persons sätt att formulera sig och engagera sig feministiskt snarare än åldern.<sup>12</sup> Även med ett sådant generationsbegrepp beror dess begränsning och möjlighet dock fortfarande på hur villig man som berättare är att samtidigt visa på både feministisk heterogenitet och affinitet.

### ***Diskursiva subjektpositioner och ett medkännande berättande***

The mythic fabulas, involving gods and goddess figures, heroes and heroines, offer models of socialization to men and women. They invite women and men to understand themselves by

---

<sup>9</sup> En av dem som lyft denna fråga och valt att kalla detta en ideologiskillnad istället för generationsskillnad är Sara Edenheim. Ebba Witt-Brattström och Yvonne Hirdman är dem Edenheim går i diskussion med i artikeln "Några ord till mina kära mödrar, ifall jag hade några" (2010). Den diskussion som förts mellan Edenheim och Witt-Brattström har Lindén analyserat i sin reflektion om svensk feministisk historieskrivning Lindén, "Ur led är feminismens tid" (2012). Även Hemmings diskuterar generationsbegreppet i Hemmings, *Why Stories Matter* (2011) 146-151.

<sup>10</sup> Lykke, "Generationsfeminisme - Nej tak!" (2012).

<sup>11</sup> Lykke, "Generationsfeminisme - Nej tak!" (2012) 27-28. Att uppmärksamma feministisk affinitet över tid är något Lykke har ägnat flera tidigare arbeten åt. I denna artikel föreslås att 'vän/inna', skulle kunna fungera som en mer öppen figuration. Se Lykke, "Generationsfeminisme - Nej tak!" (2012) 32. Lykke använder i en annan artikel begreppet "post-constructionism" som ett verktyg för att hålla vid medvetande att feminister som diskuterar post-humanistiska, kroppsmaterialistiska feministiska frågor inte var något som uppstod under sent 1990-tal, även om det idag är ett växande teoretiskt fält, och att det är ett heterogent och föränderligt fält. Se Lykke, "The Timeliness of Post-Constructionism" (2010). Lykke använder i andra arbeten även figurerna 'Goddess', 'Cyborg' och 'Monster' som ett sätt att diskutera affiniteter och skillnader mellan feministiska positioner, vilket är ett liknande sätt som jag valt att arbeta på. Se Lykke & Rosi Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996), Lykke, "To be a Cyborg or a Goddess?" (1997) och Mette Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000).

<sup>12</sup> Se Hanna Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 24.



identification with subjects engaged in plots spelling out do's and don't's of communal living.<sup>13</sup>

I analyskapiteln i del två har jag valt att visa både entydigheter och skillnader i Sjöös och Starhawks narrativa subjektsskonstruktion. Här i slutkapitlet, när det gäller subjektsspositioner i deras diskurser, har jag istället formulerat dessa kring uttryck för regelbundenheter och likformighet.<sup>14</sup> Jag påstår med detta emellertid inte att deras diskurser *är* helt entydiga. Det skulle även vara möjligt att syntetisera resultaten av mina närläsningar ytterligare ett steg, genom att formulera ett antal gemensamma subjektsspositioner. Detta vore dock enligt min bestämda mening att gå ett steg för långt. Framför allt för att det vore att (re)producera 'gudinneidentifierad feminism' som ett enhetligt subjekt, vilket skulle motverka mitt syfte att destabilisera det i tidigare historieskrivning stundtals stereotypiserade subjektet 'gudinnefeminism'. För att ändå kunna diskutera några övergripande gemensamma drag i "det gudinneidentifierade feministiska", kommer jag emellertid med ledning av mina narratologiska verktyg att rama in min berättelse genom att läsa fram det gemensamma i deras diskursiva berättande som en form av mytologiskt feministisk drama.<sup>15</sup> Genom att beakta hela "rolluppsättningen" i det "gudinnefeministiska mytologiska dramat" avser min sammanfattning nedan att tydliggöra centrala aspekter av hur en medkännande narrativ strategi och inre logik ser ut i just Sjöös och Starhawks sätt att medverka i diskursproduktion. Jag fokuserar här på hur de (re)producerar ett antal diskursiva positioner eller möjliga identitetspositioner och subjekt – objektrelationer som självklara och fortsatt nödvändiga för att förstå vad som utgör det feministiska problemet, målet och lösningen ur en gudinneidentifierad feministisk synvinkel.

Detta gudinnefeministiska mytologiska drama är en berättelse utan någon bestämd början eller slut, men jag inleder min tolkning av densamma i den "patriarkala krissituation" som enligt den diskursiva berättelsens logik påkallar behovet av en "hjälte/hjältinna". Antagonisterna är de patriarkala subjektsspositioner som synliggjorts i analysen av Sjöös och Starhawks patriarkatsberättelser och den samtida berättelsen om maktordningar, förtryck

---

<sup>13</sup> Tudor Balinisteanu, "The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds" (2007) 396.

<sup>14</sup> Angående konformiteten som skapas genom artikulationen av ett antal subjektsspositioner se Ulrika Jansson, *Den paradoxalt nödvändiga kvinnan*, (2010) 37.

<sup>15</sup> Utöver att inspireras av hur Mieke Bal beskriver narratologins olika verktyg så som fabula, berättelse och fokalisering har jag som redogjorts för i kapitel 2, även inspirerats av Brylids och Lykkes sätt att tala om diskursers berättelsedimension som "feminist fabulation". Brylid & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 40, Anna-Lydia Svalastogs definition av ett postmodernt feministiskt mytbegrepp i "Feministisk mytteori: En kulturanalytisk utfodring" (1997) och när Balinisteanu använder begreppet "mythic fabulas" i artikeln "The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds" (2007) 396.

och exploatering i samhället. *'Den härskande och exploaterande mannen'* är den enda subjektsposition som är gemensam för både Sjöo och Starhawk. "Han" framställs som boven i dramat och är den subjektsposition som i bådas berättelser rymmer exempel på flest stereotypa och andrafierande narrativa subjekt. Det är också här som de mest generaliserande negativa framställningarna av "förtryckande män" och av "patriarkala religioner" syns, dels i Starhawks tidiga texter där 'patriarkal härskare' utgör ett berättelsesubjekt och dels i Sjöös patriarkatsberättelse där jag visat hur både 'indoarisk krigare' och 'patriarkal fader' konstrueras. Starhawk inkluderar i någon mån sig själv i de samtida exempel som kan knytas till denna subjektsposition, till exempel i talet om "självhataren" och om hur hon som gudinneidentifierad feminist kan anklagas för exploatering av urbefolkningars symboler och myter. Sjöo är mindre explicit när det gäller att ta upp sin egen del i förtryckande och exploaterande praktiker, men diskuterar kvinnors integrering av ett fallocentriskt språk som förtryckande. Denna subjektsposition producerar en identitetsposition där människor (framför allt män) beskrivs som dominanta, kontrollerande och individualistiska, och i Sjöös fall även som heterosexuella och våldsamma. "Han" framställs emellertid även som beroende av dem som förtrycks och exploateras. Precis som när det gäller subjektspositioner i Sjöös diskurs produceras *'den härskande och exploaterande mannen'* i Starhawks diskurs som en negativ motsats till en "pre- och post-patriarkal" subjektsposition. "Han" produceras emellertid samtidigt i ett slags dialektiskt förhållande till dramatets "offer", som i Starhawks diskurs kan kallas *'den förtryckta och exploaterade människan/naturen/gudinnan'* och i Sjöös *'den förtryckta och exploaterade kvinnan/mannen/gudinnan/naturen'*.

Jag stannar ett litet tag till i dramatets minst hoppfulla fas. I Sjöös diskurs produceras *'den förtryckta och exploaterade kvinnan/mannen/gudinnan/naturen'* som i första hand kvinnligt könad, men även som ett etniskt, ekonomiskt, sexuellt och religiöst subjekt. Starhawk konstruerar *'den förtryckta och exploaterade människan/naturen/gudinnan'* utan särskild koppling till kvinnor. Istället är detta en etniskt, ekonomiskt och religiöst kodad subjektsposition. Sjöo tar upp sig själv, sin mor och sina söner som exempel, när hon i sin berättelse konstruerar de narrativa subjekten 'ensam moder', 'ägodel och handelsvara' och 'förtryckt och marginaliserad människa'. Sjöös berättelse om hur "Moder Jord" förstörs och exploateras konstruerar även 'gudinnan/naturen' som 'skadad individ' och som 'ägodel och handelsvara'. En liknande subjektskonstruktion kan påvisas i Starhawks diskurs. Där konstrueras subjekten 'ägodel och handelsvara' och 'förtryckt och marginaliserad människa' särskilt i den samtida berättelsen om

”åtskillnadslogiken” och de konsekvenser en sådan logik har för människor och natur. I Starhawks fall är det snarare ’naturen/gudinnan’ i sin ekologiska pluralism och tillblivelse som utgör exemplet på ’skadad individ’ tillsammans med människor i fallbeskrivningar där Starhawk lär ut tekniker för ”helande” och utförande av riter. Starhawk knyter inte uttryckligen sig själv till denna subjektspostion, men implicit konstrueras den i talet om ”självhataren” som en integrerad aspekt i psyket hos alla människor i en ”åtskillnadskultur”. Den identitetsposition som produceras som *’den förtryckta och exploaterade människan/ kvinnan/mannen/gudinnan/naturen’*, beskrivs hos både Sjöo och Starhawk som skadad och starkt kringskuren, men inte helt utan agens och handlingsutrymme när det gäller möjligheter att förändra den egna situationen. I vissa fall konstrueras denna subjektspostion som en offer för strukturell makt och som utnyttjad och diskriminerad. Som identitetsposition framstår här en subjektivitet som saknar/”har mist” en personlig relation till ’gudinnan/naturen’.

Det diskursiva drama som berättas är emellertid inte en total dystopi. I själva verket är detta en mycket hoppfull berättelse – om än med en oviss utgång. Som sinnebild för hur ett post-patriarkalt samhälle skulle kunna se ut genom de matriarkatshistoriska och de utopiska berättelserna hos Sjöo och Starhawk, produceras ett par subjektspostioner vilka kan förstås som både pre- och post-patriarkala ”idealmänniskor”. Sjöos *’den hållbart kulturskapande kvinnan’* är en sådan subjektspostion. Likaså Starhawks subjektspostion *’den naturrelaterade egalitära människan’*. Precis som i de tidigare nämnda fallen, är den viktigaste skillnaden mellan Sjöos och Starhawks pre- och post-patriarkala subjektspostioner att Sjöos berättelse berättas med en gynocentrisk retorik och med en tydligare betoning av könsskillnad. I Sjöos berättelse produceras *’den hållbart kulturskapande kvinnan’* som en kompletterande kvinnligt könad subjektspostion vilken artikuleras med endast positiva egenskaper. ”Hon” görs till dramats goda/föredömliga karaktär och utgör motsatsen till den negativt laddade manligt kodade subjektspostionen *’den förtryckande och exploaterande mannen’*. ”Hon” kan också ses som relaterad till *’den förtryckta och exploaterade kvinnan’* i Sjöos diskurs, vilken som enda kvinnligt könade subjektspostion framställer ’kvinnan’ som hjälplös, passiv och beroende av ’mannen’. Utöver de exempel som påvisats i konstruktionen av ’kulturskapande kvinna’, ’moder’, ’schamanka/häxa’ (och ’social fader’) i Sjöos matriarkatsberättelse, skriver hon också fram sig själv som *’den kulturskapande kvinnan’*. I Starhawks berättelse skapas en pre- och post-patriarkal subjektspostion av mer könsneutral karaktär. *’Den naturrelaterade och egalitära människan’* är dock även här en karaktär som

konstruerar ett slags ideal eller föredöme. Berättelsessubjekten 'hel naturrelaterad människa', 'demokratisk ledare' och 'hållbart kulturskapande människa' hör hit, vilket gör det Starhawk skriver om sig själv som del i konstruktionen av '*den naturrelaterade och egalitära människan*', likaså de exempel hon beskriver i berättelsen om 'paganer', 'urbefolkningar' och människor som lever enligt principer för Permakultur. Dessa subjekspositioner producerar identitetspositioner där människor (och särskilt kvinnor hos Sjöö) beskrivs som att de har tillgång till en "inneboende kraft" och lever i en personlig relation till 'naturen/gudinnan' vilket enligt Sjöö resulterar i att de ger uttrycker integritet, omsorg och kreativitet. "Hon/han" beskrivs vidare ha en positiv relation till sin kropp och sexualitet, där 'sexualiteten' och (i Sjöös fall) 'bisexualitet' och barnafödande framställs som viktiga källor till kraft, kreativitet och kontakt med särskilda förmågor.

'Gudinnan som Hon' och 'den Trefaldiga gudinnan' är de mytologiska narrativa subjekt som tydligast konstrueras i Sjöös gynocentriska gudinneberättelse. Hos Starhawk visade det sig istället att en över tid allt mer ekocentrerad gudinneberättelse konstruerar 'gudinnan som Naturen' och 'den Mångfaldiga gudinnan' tydligast. Både Sjöö och Starhawk använder emellertid i olika grad en kvinnocentrerad retorik i talet om 'Moder Jord'. Hoppet om ett lyckligt slut läggs i detta drama inte i första hand i händerna på '*gudinnan/naturen*', trots att "hon" för gudinnefeminister som Sjöö och Starhawk framställs som både ett nödvändigt, självständigt och relationellt subjekt i förhållande till 'människan'. '*Gudinnans/naturens*' roll är i deras berättande snarare att både "reproducera" och "destabilisera" det pågående dramat på sätt som jag återkommer till nedan.

Protagonisten, eller "hjältinnan/hjälten" i dramat, och de enda subjekspositioner som kan tolkas som könsöverskridande i både Sjöös och Starhawks berättelser, är istället de subjekspositioner som produceras i deras samtida och post-patriarkala respektive revolutionsberättelser. Ett par av dessa narrativa subjekt länkar jag både hit och till de pre- och post-patriarkala subjekspositioner jag tog upp ovan. I Sjöös revolutionsdiskurs benämner jag subjekspositionen '*den revolutionära och gudinneidentifierade människan*' och i Starhawks '*den paganska aktivisten*'. Framför allt produceras dessa genom subjektskonstruktion kopplat till samtida exempel i deras berättelser, där det Sjöö och Starhawk berättar om sig själva utgör en central del. De narrativa subjekten 'återförenad kvinna/man' innefattar i Sjöös framtidsdiskurs beskrivningar av både kvinnor och män som potentiella samhällsförändrare med återvunnen relation till gudinnan, sin egen sexualitet, och med god relation

till andra återförenade kvinnor och män. ”Återförenade” kvinnor och män beskrivs som ”helade”, vilket enligt Sjöös berättande uttrycks i att de lever som bi- eller homosexuella. Det narrativa subjektet ‘schaman/ka’ konstrueras genom en berättelse om både kvinnor och män som schamaner och uppmärksammar egenskaper vilka Sjöö framhåller som gränsöverskridande och utmanande av fallocentriska köns- och sexualitetsnormer. Detta är också en gemensam nämnare för de ”revolutionära” berättelsesubjekten hos Starhawk: ‘pagan och aktivist’ och ‘demokratisk ledare’. I relation till dessa subjekspositioner produceras en identitetsposition där ’människan’ lever i en personlig och engagerad relation med ’gudinnan/naturen’, och framställs som normbrytande, starka och kreativa subjekt med kapacitet och möjlighet att förändra såväl sin egen situation som samhället i sin helhet.

Så, hur slutar detta drama? Vilken som är den önskade utgången om berättelsens hjältar och hjältinnor lyckas i sina uppdrag är tydlig om vi ser till innehållet i Sjöös och Starhawks utopiska berättelser. Mer ovisst blir det om vi här även räknar in *’gudinnan/naturen’* som en egen subjeksposition, vilket diskursens inre logik tydligt uppmanar till. Enlig denna logik blir ”hon” även en av de centrala karaktärerna, med specifika ”ontologiska egenskaper” och ett eget uppdrag i denna berättelse. Min slutsats är att det här finns en mångtydig öppenhet, en föränderlighet och ett ständigt upprepande tillblivande inskrivet i hur den gudinneidentifierade feministiska verkligheten fungerar. *’Gudinnan/naturen’* produceras i både Sjöös och Starhawks diskurser som en jokerliknande karaktär, lik de slaviska folksagornas Baba Jaga, eller kanske likt narren vid de medeltida hoven; en oberäknelig karaktär som varken kan förstås som god eller ond.<sup>16</sup> *’Gudinnan/naturen’* produceras i sin oberäknelighet som både del av och obunden i förhållande till den gudinneidentifierade feministiska diskursens logik. Som diskursiv joker tycks ”hon” därmed framför allt tillskrivas rollen som medaktör och möjliggörare av oväntade utkomster, i en könad berättelse om verklighetens upprepade pluralistiska tillblivande.<sup>17</sup>

För att sammanfatta så diskuteras *’gudinnan/naturen’* alltså både som ett ”förtryckt” och ”exploaterat” subjekt och som ”diskursiv medaktör” i Sjöös och Starhawks ekofeministiska berättelser. Deras berättelser konstruerar vidare den pre- och post-patriarkala subjekspositionen *’den kulturskapande kvinnan’* och *’den naturrelaterade egalitära människan’* och de samtida subversiva subjeks-

---

<sup>16</sup> För en studie av en rad olika versioner av denna folksaga där det framkommer att det *ambivalenta och mångtydiga* i Baba Jagas karaktär är dominerande se Andreas Johns, *Baba Yaga* (2004). I övrigt är det som ”ond häxa” och som ”klok gumma/helare/givarinna” hon ofta framställs enligt Johns.

<sup>17</sup> Jfr hur Bryld och Lykke tolkar ’jokern’ som uttryck för de ”opassande” delarna av en officiell ideologi i *Cosmodolphins* (2000) 23-24. Jfr även hur Donna Haraway talar om naturen som ”trickstern” och som ”whitty agent” i *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 3 och 199.

positionerna *'den revolutionära och gudinneidentifierade människan'* och *'den paganska aktivisten'* som ett slags ideala diskursiva positioner och "gudinneidentifierade feministiska hjältar". Inkluderandet av dessa subjekt utgör en för gudinneidentifierade feminister särskild berättarstrategi. De subjektspositioner som formuleras kopplat till Sjöös och Starhawks samhällsberättelser, *'den förtryckande exploaterande mannen'* och *'den förtryckta exploaterade människan/kvinnan/mannen/naturen'*, är samma som kan återfinnas i samhällsberättelser hos de flesta skillnadsfeminister och ekofeminister från 1960- till 1990-talet. Därmed uppstår också samma problem i Sjöös och Starhawks berättande som när det gäller retoriken hos övriga skillnadsfeminister. Jag återkommer till vilka dessa är i nästa delkapitel. I vissa delar är alltså gudinnefeministisk produktion av diskursiva subjektspositioner densamma som inom annan skillnads- och ekofeminism. När det gäller den (om)förhandling av ontologiska egenskaper hos *'människan/naturen/gudinnan'* som Sjöös och Starhawks berättande öppnar för, finns emellertid även tendenser som liknar (om)förhandlingar av *'naturen'* inom posthumanistisk, kroppsmaterialistisk skillnads- och ekofeminism.

### ***Politiska implikationer av (gudinneidentifierade) feministers berättande***

Genom att kombinera delar av Bals narratologi med Hemmings historiografiska modell har jag kunnat synliggöra hur en viss berättarstrategi, baserad på empati och identifikation, skapar grunden för konstruktion av asymmetriska och dualistiska maktrelationer mellan narrativa subjekt i en diskurs. I avhandlingens inledning tog jag upp hur gudinnefeminister kritiserats för bland annat stereotypisering och generalisering kopplat till kön och sexualitet.<sup>18</sup> En postkolonial och poststrukturalistisk feministisk diskussion om essentialism kopplad till etnicitet och religion har under 1980- och 1990-talen även uppmärksammat uttryck för etnocentrism, generaliseringar och andrafiering när det gäller "etniska- och religiösa" subjekt i gudinneidentifierade feministiska diskurser.<sup>19</sup> De resultat jag redogjort för och som sammanfattades i slutet av avhandlingens andra del, visar att det ur ovan nämnda perspektiv finns uttryck för problematiskt skillnadsskapande och generaliseringar i subjektskonstruk-

<sup>18</sup> Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) 7, 25 och 27, Paul Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 31-32, 63 och 65, Melissa Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 11, 160, 164, 199 och 262, Hugu B. Urban, *Magia Sexualis* (2006) 18, 164, 186, 188 och 199, Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) 9-10 och 31, Jone Salomonsen, *Enchanted Feminism* (2002) 74 och 243, Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 159, 172 och 181 och Carolyn Merchant, *Radical ecology* (1992) 193-194.

<sup>19</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 115-117 och 129-130 och Rosemary Radford Ruether, "The Emergence of Christian Feminist Theology" (2002) 10.

tionen i både Sjöös och Starhawks berättelser, men att de båda samtidigt uttrycker en viss medvetenhet om denna problematik, samt att där även finns uttryck för gränsöverskridande och semiotiska (om)förhandlingar.

I analysen av Sjöös och Starhawks respektive gudinneberättelser, visade jag att det är en alltför förenklad slutsats att hävda att de där *bara* använder en könskodad retorik och att denna självklart rekonstruerar till exempel 'kvinna' och 'moder' som patriarkala könsstereotyper. Ser man närmare på dessa gudinneberättelser finns hos Sjöö en kritisk reflektion angående vad både 'kvinna' och 'moder' symboliserar liksom en analys av moderskap som social position och institution. Moderskap kan inte heller lyftas ut som Sjöös och Starhawks enda uttryck för "kvinnlighet" utan kan, när den utgör en av de positioner som används som figuration för identitetskonstruktion, tolkas som ett av många möjliga sätt att "bli kvinna".<sup>20</sup> Icke desto mindre är det en kvinnocentrerad retorik och symbolik Sjöö ger uttryck för i sin gudinediskurs. I de fall berättelsen samtidigt skapar en asymmetrisk värdeskillnad mellan i kvinnor och män, blir detta problematiskt. Starhawk, som i stora delar frångår en gynocentrisk modell för gudinnan och istället talar om "skillnader" med bland annat ekosystemens pluralism som modell, landar inte i samma problematik. Liksom Sjöö fortsätter hon emellertid, trots sitt i övrigt ekocentrerade fokus, att använda uttryck som 'Moder Jord' och att tala om gudinnan som både 'naturen' och som 'hon'. Starhawk motiverar detta med att det är ett sätt att avsiktligt fortsätta utmana ett starkt normativt manligt (fallogcentriskt) symbolspråk i samhället som helhet.

Med hjälp av Rosi Braidotti vill jag här stanna till vid det i förhållande till feministiska diskurser delikata problem som rör användandet av ett könat och könsdualistiskt språkbruk.<sup>21</sup> Braidotti väljer nämligen också att tala om könsskillnad och om kvinnor och män som diskursiva positioner trots att hon menar att ett könat och könsdualistiskt berättande innebär att vi samtidigt både påvisar och reproducerar de asymmetrier som vi vill bryta upp och/eller ersätta. I dialog med framför allt Luce Irigaray och Jaques Deleuze har Braidotti tagit upp såväl svårigheten med som argument för, att som feminist tala med ett könat språk.<sup>22</sup> Inom samhällets fallogcentriska normer är 'kvinna' enligt Irigaray och Braidotti inte en giltig subjektsposition utan ett "icke-subjekt" i förhållande till subjektet 'man'. Ur detta perspektiv kan det vara motiverat att som feminist använda subjektscategorier som 'kvinna' och 'man' som del av en politisk och

---

<sup>20</sup> Detta styrker de slutsatser som dras av till exempel Raphael i *Theology and Embodiment* (1996) 57-59.

<sup>21</sup> Det betyder inte att jag ser problem med andrafiering och dualism kopplat till exempelvis etnocentriska eller rasistiska subjektsskonstruktioner som mindre viktiga, vilket jag förhoppningsvis tydliggjort genom att ta upp sådana problem i min analys.

<sup>22</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 152-153, 250-253 och 274-275.

personlig strategi för motstånd och förändring.<sup>23</sup> Det vill säga som ett sätt att fortsatt kritiskt uppmärksamma oss själva och andra på att det i en fallocentrisk diskurs bara finns utrymme för ett köns tillblivelse och att kön under dessa förhållanden blir till genom och upprätthåller asymmetriska maktordningar i samhället. Vad Braidotti och Irigaray gör som är centralt utöver att kritisera fallocentrismen och affirmera ett annorlunda ”kvinnoblivande”, är emellertid att de (om)förhandlar vad subjektivitet i grunden är. Braidotti skriver: “Yet the quest for a different, positive vision of female subjectivity entails a redefinition of human subjectivity in general.”<sup>24</sup> Det är i relation till detta som Braidotti formulerar sina tankar kring den feministiska figurationen ’det nomadiska subjektet’.<sup>25</sup> Med Braidottis könsteoretiska diskussion skulle det därmed gå att motivera det könade språk som används i Sjöös och Starhawks tal om ’gudinnan/naturen/människan’, samt hur kön görs till den viktigaste förklarande faktorn i Sjöös samhällsberättelse och till en av flera förklarade faktorer i Starhawks.

Slutligen vill jag, när det gäller det (gudinne)feministiska berättandets politik, diskutera de subjektpositioner som formulerades ovan och de politiska implikationerna av den i viss mån gemensamma diskursiva berättelsen dessa (re)producerar. Som jag tidigare beskrivit betraktar jag subjektpositioner som knutpunkter i ett nätverk av sociala och textuella relationer vilka produceras i vars och ens diskurs som helhet.<sup>26</sup> Ovan tolkade jag subjektpositioner som karaktärer i ett feministiskt drama med mytologiska inslag. Jag pekade även på vad jag uppfattar som gemensamma drag i Sjöös och Starhawks berättelser, vilka karaktärer den (här av mig tillfälligt konstruerade) gemensamma berättelsen byggs upp av, vilka egenskaper och uppdrag dessa karaktärer tilldelas, samt hur dessa karaktärer tillsammans formar den diskursiva berättelsens inre logik. Ulrika Svalfors skriver, som jag tagit upp i kapitel 2, om subjektpositioner som de möjliga positioner vilka berättar för individer vad de förväntas vara och bli inom ramen för en viss diskurs.<sup>27</sup> I ljuset av detta har de subjektpositioner som produceras som självklara här, liksom i alla feministiska (och andra) diskurser, en betydelse för såväl identitetskonstruktion som för vilken samhällsproduktion de möjliggör. Med min tolkning av Sjöös och

---

<sup>23</sup> Braidotti, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler & Saskia Wieringa (red.), *Women, the Environment and Sustainable Development* (2004 [1994]) 64-65, Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1996 [1991]) 256-260, 277 och 281, Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 111 och 260-263 och Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 95, 108-109, 149-150, 160 och 254. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 92-93.

<sup>24</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 275.

<sup>25</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 4, 57-61, 137 och 162-165 och Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 2, 13 och 240-241.

<sup>26</sup> Bal, ”Vitsen med narratologi” (1993) 7.

<sup>27</sup> Ulrika Svalfors, *Andlighetens ordning* (2008) 36.



Starhawks berättande har jag lyft fram en typ av feministisk diskurs som tenderar att reproducera vissa grupper (som 'män', 'västerlänningar' och 'kristna') som "föröware" och andra grupper (som 'kvinnor', 'tredje världens människor' och 'urbefolkningar') som "offer". Jag menar att de politiska implikationerna av detta specifika gudinneidentifierade feministiska berättande om samhället i stor utsträckning bör diskuteras vidare som en form av skillnadsfeministiskt identitetspolitiskt berättande, där diskussionen om den religiösa retoriken och praktiken kan, men inte nödvändigtvis måste, sättas i fokus.

Som jag påpekat är de pre och post-patriarkala identitetspositionerna specifika för gudinneidentifierade feministiska berättelser, liksom de diskursiva positioner vilka kvinnor och män i gudinnerörelsen kan tänkas inspireras att konstruera sina identiteter i relation till. Om man dristar sig till att göra en syntes av subjektpositionerna 'den paganska aktivisten' och 'den revolutionära och gudinneidentifierade människan', blir de möjliga att tolka som '*den gudinneidentifierade feministen*'. '*Den gudinneidentifierade feministen*' tar därmed form som en tänkbar övergripande, men om den skärskådas samtidigt lokalt förankrad, heterogen, gränsöverskridande och föränderlig feministisk figuration i Sjöös och Starhawks berättelser.<sup>28</sup>

Huruvida '*den gudinneidentifierade feministen*' har potential att fungera som feministisk figuration eller inte, är inte något jag vill avgöra inom ramen för detta arbete, men några frågor som är av betydelse i en sådan diskussion kan lyftas. Feministiska figurationer kan enligt Braidotti när de fungerar som bäst fungera som navigationsverktyg vilka frambringar och mobiliserar kreativa möjligheter att "becoming-other". Detta i syfte att förändra den dominerande (fallocentriska) subjektpositionen där subjektivitet likställs med medvetande, rationalitet och liberal individualism.<sup>29</sup> Avgörande för om en figuration kan fungera på detta sätt, är enligt Braidotti vilka tankeparadigm som är behjälpliga och vilka som inte är det i sökandet efter nya sätt att tolka världen.<sup>30</sup> Religiösa tankeparadigm har många gånger avvisats och ogiltigförklarats i denna bemärkelse när det gäller en feministisk diskurs. Efter att jag härnäst

---

<sup>28</sup> Sjöo och Starhawk arbetar, enligt min tolkning av deras strategier för (om)förhandling, snarast med att skapa kritiska och affirmerande feministiska figurationer som 'häxa' och 'schamanka'.

<sup>29</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 12.

<sup>30</sup> Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 23. "Tankeparadigm" som 'religion', 'naturvetenskap' och 'posthumanism' till exempel. Braidotti skriver: "Where "figurations" of alternative feminist subjectivity, like the womanist /the lesbian/ the cyborg/ the inappropriade(d) other/ the nomadic feminist, /.../ differ from classical "metaphors" is precisely in their commitment to account for the material conditions that sustain these different subject positions. They consequently call into play a sense of accountability for one's locations." (Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 10-11). Därmed blir det till exempel problematiskt att använda "gudinnan/naturen" som figuration om den inte så som särskilt Starhawk framhåller, kopplas till en viss tid och plats.

sammanfattar och diskuterar avhandlingens resultat beträffande ”religiöst berättande”, ska jag återkomma till denna fråga. Det vill säga frågan om huruvida ett gudinnefeministiskt tankeparadigm kan fungera som grund för figurationer som hjälper oss att skapa nya sätt att förstå och förändra världen.

### ***Att berätta om religion som samhällsrelevant fenomen***

En röd tråd genom avhandlingen är hur ”religiositet” ges mening i såväl tidigare berättelser om feminismens historia som i de gudinneidentifierade diskurser som studerats närmare. Resultaten av min studie styrker tidigare forskning som menar att det bland gudinneidentifierade feminister är vanligt med metoder som ofta används inom den alternativa, anarkistiska vänstern.<sup>31</sup> Sett till både Sjöös och Starhawks politiska diskurs som helhet har jag påvisat att det är i grupp och inte som enskild individ de föreslår att människor har störst möjlighet att skapa ett nytt bättre samhälle. Därmed kan man inte kritisera dem för att vara individcentrerade och egocentriska, trots att de använder populärreligiösa inslag som riter, gudinnesånger och affirmationer i sitt politiska engagemang. Att så som vissa feministiska debattörer tidigare gjort, utifrån detta anta att de på ett naivt sätt tror att det enbart genom att förändra innehållet i kulturens myter och metaforer skulle gå att förändra den sociala verkligheten, menar jag mot bakgrund av innehållet i deras diskursiva praktik som helhet vara missvisande.

Jag har i min (re)konstruktion av en feministisk historieberättelse visat att såväl ”gudinnediskurs” som ”religiösa inslag i det politiska förändringsarbetet” gjorts till gränsmarkörer för vilka affiniteter som det öppnas för i en vidare feministisk diskursiv praktik. Samtidigt har jag själv bekräftat denna bild genom att utpeka rituella religiösa inslag och en delvis könad gudinnediskurs som viktiga inslag i såväl Sjöös som Starhawks berättelser och praktiker. Genom att tydligt peka på alla andra delar av deras sammantagna feministiska diskurs där det framkommer likheter med ”icke-religiösa feminister”, menar jag emellertid att jag bidragit till en mer komplex förståelse av denna heterogena feministiska position. ’Gudinnefeminism’ är som jag visat en position där ”det religiösa” utgör ett likvärdigt, men inte nödvändigtvis överordnat inslag jämfört med socialistisk, radikalfeministisk och ekofeministisk samhällskritik, och som delar kultur- och lesbiskfeministiska mål och strategier för (om)förhandling som inkluderar både identitets- och samhällsproduktion. Min avhandling har utöver detta även bidragit med en ökad förståelse av variationer inom gudinnediskursen i såväl Sjöös som Starhawks texter. Framför

---

<sup>31</sup> Jfr Raphael, *Theology and Embodiment* (1996).

allt är resultaten som gäller Sjöös teologiska resonemang kopplat till hennes övriga feministiska diskurs ett fördjupat bidrag i förhållande till tidigare forskning, men detsamma gäller även resultaten kopplat till den teologiska diskursen i Starhawks texter från 1990-talets slut och framåt.

Sekulariseringsteoretiker från 1970-talet och framåt har påstått att religion har fått minskad betydelse för människor i ett postmodernt samhälle men senare tids religionsforskning har påvisat att denna bild är alltför förenklad.<sup>32</sup> Enligt bland andra religionssociologen Linda Woodhead har religion eller någon form av gudstro fortsatt betydelse för människor även i så kallade ”sekulära samhällen”. Samtidigt praktiserar många sin tro på ett mer individbaserat sätt.<sup>33</sup> En tes är att kyrkans roll har minskat i betydelse, men att religionens roll kan vara lika stor som tidigare.<sup>34</sup> I en studie av Liselotte Frisk och Peter Åkerbäck från 2013 diskuteras religion som en integrerad del av kulturen i stort och inte som ett avskilt fenomen.<sup>35</sup> Utifrån det tolkas den samtida situationen som att religiositet tar sig andra uttryck och praktiseras på andra arenor än tidigare, men att religion eller ”andlighet” därmed inte nödvändigtvis betyder mindre för människor nu än förut. Oavsett vilket så är det samtidigt fortsatt så att majoriteten av jordens befolkning lever i länder där religion spelar en avgörande roll, både för individer i vardagen och för samhällets organisation.<sup>36</sup> En komplex behandling av religion i feministisk samhällsanalys behövs således, inte minst för att en förenkling av religionens betydelse lätt bidrar till stereotypiseringar av grupper där religion fortfarande utgör en viktig grund i vardagen.<sup>37</sup>

Religionsvetenskapligt baserade genusforskare har således påvisat behovet av en mer nyanserad diskussion kring religion i dagens samhälle. Sjöö och Starhawk framställer visserligen ”patriarkala religioner” på ett generaliserande sätt. De pekar emellertid inte på religion *i sig* som upprätthållande av asymmetriska maktordningar. Förutom könsmaktsordningar, pekar de på mer allmänna samhällsliga logiker och praktiker,

---

<sup>32</sup> För en översikt av och diskussion om sekulariseringsteorier se de inledande delarna av Christopher Partridge *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) och *The Re-Enchantment of the West, vol. 2* (2005).

<sup>33</sup> Linda Woodhead & Paul Heelas (red.), *Religion in Modern Times* (2000).

<sup>34</sup> I en svensk studie från 2008 menar forskare sig se att religioners betydelse tycks ha minskat generellt i Sverige under början av 2000-talet. Ahlstrand & Gunner (red.), *Guds närmaste stad?* (2008). Här används emellertid en annan definition av religiositet och andra frågor än inom aktuella studier inom fältet forskning om nyreligiositet eller populärreligiositet.

<sup>35</sup> Liselotte Frisk & Peter Åkerbäck, *Den mediterande dalahästen* (2013). För jämförbara tolkningar av ”populärreligion” som kulturellt fenomen, se Marion Bowman & Steven Sutcliffe, *Beyond New Age* (2000) och Partridge, *The Re-Enchantment of the West, vol. 1* (2004) och *vol. 2* (2005).

<sup>36</sup> Jfr Erica Appelros. ”Religion och intersektionalitet” (2005).

<sup>37</sup> Bland andra Marja-Liisa Keinänen och Susan Starr Sered lyfter fram undersökningar vilka studerat och synliggjort hur religion i vissa fall kan bidra till kvinnors individuella och kollektiva emancipation. Jfr Keinänen. ”Från elände till värdighet och vidare mot det upplösta subjektet” (2000) och Starr Sered, ””Woman” as symbol, and women as agents” (1999).

exempelvis särhållande, dualism, hierarki, dominans och kontroll, som problematiska. ”All rationalities of holy war are not spiritual; they are in fact patriarchal; and we must recognize the difference.” Så beskriver Sjöö det jag finner att både hon och Starhawk formulerar som problemet. Med en religionsanalys av det slaget öppnar de för en diskussion om vad det är *inom* en religiös tradition som fungerar förtryckande och vad som inte gör det.

## 5.2 Feministiska affiniteter

Problematisksa subjektskonstruktioner och införlivandet av religiositet som del av en politisk diskurs är inte skäl nog för att avvisa gudinneidentifierad feminism som ointressant för vidare feministiska och ekofeministiska samtal. En sådan bedömning gjordes dock som jag påtalade i avhandlingens inledning, inom nordamerikansk feministisk och genusteoretisk diskussion under framför allt 1980- och 1990-talen. Stöd för detta hämtades å ena sidan i en socialistisk diskurs och å andra sidan i en postmodernt och poststrukturalistiskt influerad akademisk diskurs. Det ekofeministiska samtalet växte fram under ungefär samma tidsperiod som ett i stor utsträckning nordamerikanskt (men absolut inte enbart) teoretiskt samtal, frammanat av ett antal globala miljöproblem.<sup>38</sup> I detta samtal var, som bland andra Sturgeon påpekat, gudinneidentifierade feminister till en början en självklar del.<sup>39</sup> I några av de antologier jag nämnt i inledningen vilka publicerades inom området ekofeminism samsas 'socialistiska och poststrukturalistiska ekofeminister' sida vid sida med 'religiösa ekofeminister'.<sup>40</sup> Likaså hölls ett antal konferenser där ekofeminister med vitt skilda utgångspunkter samlades under samma tak.<sup>41</sup> "Nordamerikanska, ekofeministiska och posthumanistiska naturvetenskapsstudier" och "europeisk, kontinental könsskillnadsfeministisk filosofi" utgör två fält som tidigt började utforska möjliga vägar att (om)förhandla innebörden av och relationen mellan 'natur' – 'kultur' och 'människa' – 'icke-människa'.<sup>42</sup> Donna Haraways betydelse för ekofeministisk posthumanistisk teoriutveckling kan knappast överskattas. Hennes avslutande rader i "A Cyborg Manifesto" där hon själv hellre är en 'cyborg' än en 'gudinna', har emellertid fullt förståeligt tolkats av många som ett starkt avvisande av gudinneidentifierad feministisk diskurs:

Cyborg imagery can suggest a way out of the maze of dualisms in which we have explained our bodies and our tools to ourselves. This is a dream not of common language, but of a powerful infidel heteroglossia. It is an imagination of a feminist speaking in tongues to strike fear into the circuits of the supersavers of the new right. It means both building and destroying machines, identities, categories, relationships, space stories. Though both are bound in the spiral dance, I would rather be a cyborg than a goddess.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Se t.ex. Merchant (red.), *Earthcare* (1996), Radford Ruether (red.), *Women Healing Earth* (1996), Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) och Dagny Kaul, "Eco-news from across the world" (1997).

<sup>39</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997).

<sup>40</sup> Se t.ex. Judith Plant (red.), *Healing the Wounds* (1989), Karen Warren (red.), *Ecological Feminism* (1994) och Warren (red.), *Ecofeminism* (1997).

<sup>41</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 26-28.

<sup>42</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009).

<sup>43</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 181.

Sista meningen i detta citat är kanske en av de strofer som oftast kopplas samman med Haraway, efter som det kan tolkas som en slags slutsats i detta för många feminister välkända manifest. Sturgeon som också påpekat att detta tagits som uttryck för att Haraway avvisar "religiös ekofeminism" som "essentialistisk", menar emellertid att hennes relation till denna feministiska position är mer komplex än så. Det råder som jag visat när det gäller Sjöo och Starhawk, inget tvivel om att det går att peka på problem med både generaliseringar och skillnadsskapande i gudinneidentifierade feministers subjektskonstruktion. Haraway artikulerar även hon i citatet ovan 'cyborgen' som ett sympatiskt subjekt medan 'gudinnan' avvisas och görs till ett "andra-subjekt". Som jag pekat på i diskussionen om berättandets politik är detta emellertid troligen ett problem som är ofrånkomligt hos feminister som vill berätta en historia på ett "medkännande" sätt eller där ett narrativt subjekt förespråkas och ställs mot ett annat. Det ligger alltså i själva berättandet att skapa skillnad/er, även när vi har de mest välmenande ambitioner att lyfta fram någon eller något som vi menar förtjänar större och mer positiv uppmärksamhet.

Nina Lykke har i ett flertal texter arbetat med tesen att det finns viktiga affiniteter likaväl som skillnader mellan 'cyborgen' och 'gudinnan'.<sup>44</sup> I antologin *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) är titeln enligt redaktörerna Lykke och Braidotti avsedd att signalera att utgångspunkten är en tes om släktskap mellan monster, gudinnor och cyborgar då de tolkar dem som att "[t]hey are all three signifiers of chaos, heterogeneity and unstable identities/---/ as a network of differing but unstable circulating meanings which inform current feminist dialogues and coalitions with science and technology."<sup>45</sup> I boken *Cosmodolphins* (2000) gör Lykke tillsammans med Mette Bryld en "poststructuralist analysis of spirituality and the divine as a supplement to feminist science studies."<sup>46</sup> Lykke har här varit en viktig inspiration för mig och andra genom att utföra projekt med en tydlig ambition att lyfta fram affiniteter och att öppna för kreativa koalitioner och diskussioner mellan två feministiska fält som vid en första anblick kan uppfattas som diametralt olika.

Utgångspunkten för Lykkes analys är dock både i *Between monsters, goddesses and cyborgs* och i *Cosmodolphins*, en berättelse om att det i Haraways sätt att konstruera 'cyborgen' också ligger ett starkt avvisande av att använda 'gudinnan' som feministisk figuration. Cyborgmanifestets "I'd rather be a cyborg

---

<sup>44</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996), Lykke, "To be a Cyborg or a Goddess?" (1997) och Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000).

<sup>45</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 5.

<sup>46</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 32.

than a goddess” tas exempelvis som uttryck för detta.<sup>47</sup> Braidotti och Lykke konkluderar särskilt att:

Haraways Coyote marks out the borders between her construction of wild nature and that of goddess-worshippers. [When] Coyote is invoked to act as an ironic, non-gendered alternative to an essentializing cult of nature as ‘primal mother’.<sup>48</sup>

En dikotomi konstrueras mellan subjekten ’Haraway’ och ’gudinnefeminister’ i båda nämnda publikationer och speciellt Haraways sätt att (om)förhandla ’natur’ beskrivs som helt olikt den (om)förhandling ’gudinnefeminister’ gör. Trots det argumenterar Bryld och Lykke för att det finns mycket som är gemensamt mellan dessa två figurer och för att Haraways tro på ’naturens’ status som ”materiell-semiotisk aktör” och hennes tal om naturen som ”witty agent” kan tolkas som exempel på överlappningar.<sup>49</sup> I båda dessa publikationers berättande konstrueras således både skillnad och affiniteter mellan subjekten ’Haraway’ och ’gudinnefeminister’.

Redan i inledningen av *Cosmodolphins* visar Bryld och Lykke på en likhet mellan ’feministisk posthumanistisk nymaterialism’ och ’gudinneidentifierad feminism’ som fungerar som ingång för att särskilt lyfta affiniteter.<sup>50</sup> Det som lyfts fram är de affiniteter som rör den ”icke-mänskliga” naturens agentskap och subjektstatus.<sup>51</sup> De finns tre tydliga likheter, som även Lykke påpekar mellan figurerna ’cyborgen’ och ’gudinnan’.<sup>52</sup> Dessa är dels att båda designats för att överskrida gränsen mellan ’människa’ – ’ickemänniska’ och därmed utmana den

---

<sup>47</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 37 och Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 199. Se även Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 5 och 23. I kapitel 2 i samma antologi är det Susan Leigh Star som i ”From Hestia to homepage: feminism and the concept of home in cyberspace” i kritisk dialog med Haraways ”avvisande av gudinnan” menar att hon ser ”no reason why the goddesses are not also cyborgs.” Se Lykke & Braidotti (red.) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 44. Berättelsen om åtskillnad stärks också genom att Lykke i sitt eget bidrag i antologin framhåller att: ”Instead of focusing on the apparent dichotomy between these feminist positions, I will ask a cyborg and a goddess to voice both their sameness and their difference.” Lykke & Braidotti (red.) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 14. Lykke framhåller emellertid att ’cyborgen’ och ’gudinnan’ åstadkommer denna (om)förhandling på olika sätt; cyborgen genom att göra allt till semiotik – där det materiella görs till potentiellt föränderligt av det semiotiska – och ’gudinnan’ genom att göra allt (inklusive det semiotiska) till materialitet. Lykkes berättelse förstärker därmed även den ’diskursivt konstruerade gränsen’ mellan ”semiotik” och ”materialitet”. Lykke & Braidotti (red.) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 27.

<sup>48</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 37.

<sup>49</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 24 och 37.

<sup>50</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 36. Bryld och Lykke påpekar dock att det vore en förvrängning att säga att feministiska vetenskapsstudier är detsamma som religiöst tänkande, men att helt bortse från paralleller vore också ett misstag. Samma ambition att skapa ett diskursivt utrymme för ett icke-dikotomt samtal om feministiska alternativ till den traditionella vetenskapliga formuleringen av ’naturen’ som ’resurs’ och som ’objekt’ utan egen subjektivitet tar Lykke upp i Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 14.

<sup>51</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 37.

<sup>52</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 22.

moderna vetenskapens bild av 'det ickemänskliga' som ett objekt och resurs möjlig att exploatera av människan (i detta fall den vite västerländske industrialisten, kapitalisten och vetenskapsmannen). Dels att båda (om)förhandlar 'det icke-mänskliga' i termer av att vara ett subjekt, en aktör och en agent i sin egen rätt. Båda tolkas slutligen av Lykke som ett försök att omdefiniera relationen mellan 'människa' – 'icke-människa' i termer av samtal och ickeförtryckande dialog mellan olika subjekt istället för en hierarkisk, exploaterande relation mellan dikotomt separerade motsatser.<sup>53</sup> Bryld och Lykke pekar också i *Cosmodolphins* på att:

Both moves try to rethink the world as interaction between material-embodied *and* semiotic (that is signproducing and communicating) actors and subjects who cannot be divided along the traditional lines of human versus non-human, conscious mind versus stupid matter.<sup>54</sup>

Braidotti och Lykke understryker vidare feministiska figurationers "annanhet" och funktion som påminnelser om vad som kan synliggöra och bjuda motstånd mot nihilistiska föreställningar inom den pågående samhällskrisen.<sup>55</sup> I *Between monsters, goddesses and cyborgs* analyserar Lykke konstruktionen av 'gudinnan' i *The Great Cosmic Mother* i jämförelse med 'cyborgen' och använder detta som utgångspunkt för en mer generell jämförelse mellan 'cyborgen' och 'gudinnan' så som beskrivits ovan.<sup>56</sup> Sjöös och Mors bok tas sedan även i *Cosmodolphins* upp som exempel på feministisk konstruktion av en kvinnlig gudom inom 'new age'.<sup>57</sup> Figuren 'gudinnan' hos Sjöö jämförs där med figurer i texter av Irigaray, Kristeva och Cixous. Bryld och Lykke påvisar att:

a conspicuous common denominator of these imaged spaces of otherness is their discursive location within intersections between the grotesque and the female body. It may be a sexual body, a nurturing and giving or a devouring, violent and 'dark' motherbody, but in each case the screen of projections used in these discursive quests for an 'elsewhere' seems to be a female

<sup>53</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 24.

<sup>54</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 27. Lykke beskriver här relationen mellan 'cyborgen' och 'gudinnan' som att de trots sina olikheter kan förstås som ett 'monstruöst systemskap' och avslutar med att uppmana läsaren att utforska den feministiska potentialen i figuren 'cyborg-gudinnan'.

<sup>55</sup> De sammanfattar att: "Figurations such as these are empowering political myths which may provide some guidance through the maze and haze of contemporary social and political feminist theories. They are also highly evocative political fictions which call for the recombination of elements that are too often separated." Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 248.

<sup>56</sup> Lykke & Braidotti (red.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs* (1996) 26.

<sup>57</sup> Bryld och Lykke använder 'new age' på ett generaliserande sätt som kan diskuteras, men tar även upp Sjöös bok *Return of the Dark/Light Mother* (1999) som exempel på kritik mot och variationer inom det de benämner "New Age". Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 152.



and grotesque body, characterized by its sibylline agency and its will and power to voice disruptive messages. It seems as if the heterogeneous cluster of texts share a desire to use sexual difference and the language of the grotesque body as vehicles for subversion.<sup>58</sup>

För Bryld och Lykke är det, som jag läser deras diskussion, kroppsliga, ambivalenta och ”groteska” egenskaper som behöver lyftas fram om figurationen ’gudinnan’ ska ha feministisk potential.<sup>59</sup> Figuren ’Baba Jaga’ användes som ett sätt att påvisa just sådana egenskaper hos ’gudinnan/naturen’ i min tolkning av Sjöös och Starhawks diskurs, men denna figur kan även utgöra utgångspunkt för fortsatta diskussioner om ’gudinnan’ som feministisk figuration.

Lykke har alltså både själv och tillsammans med andra i flera fall visat att där finns intressanta affiniteter mellan dessa figurer. I några fall placeras dock ’Haraway’ på den ena sidan och ’gudinneidentifierade feminister’ på den andra, i syfte att skapa ett eget utrymme för semiotisk (om)förhandling däremellan. Detta ”mellanrum” är också jag intresserad av att använda. Jag menar emellertid att det redan finns ett sådant utrymme i Haraways egna berättelse. Hade det inte varit för att Sturgeon uppmärksammat detta i *Ecofeminist Natures* (1997) och för att Lykke och Bryld visat på likheter mellan ’gudinnan’ och ’cyborgen’, skulle jag emellertid inte ha kommit på tanken att söka där, ”i monstrets mage” så att säga.<sup>60</sup> Haraway tar upp begreppet affinitet och argumenterar för att feminism inte kan grundas på ’kvinna’ som universell kategori, men väl på tillfälligt överenskomna intressegrupper. I samma textstycke tar hon i en not upp ett, som jag tolkar det, positivt exempel på affinitetsgrupper som både använder en ”könad” och ”religiös” metaforik i sin politiska kamp.<sup>61</sup> Haraway skriver angående dessa affinitetsgrupper att:

Without explicit irony, adopting the spaceship earth/whole earth logo of the planet photographed from space, set off by the slogan ’Love Your Mother’, the May 1987 Mothers and Others Day action at the nuclear weapons testing facility in Nevada none the less took account of the tragic contradictions of views of the earth. /---/ One affinity group at the women’s action called themselves the Surrogate Others; and in solidarity with the

<sup>58</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 154. De pekar i sina slutsatser även på hur kön, etnicitet, myten om linjär progression och skillnader mellan ”vi” – ”dem” och ”före teknologin” – ”högteknologi” investerats i dessa berättelser. Liksom mig påpekar de både stereotyper och hur generaliserade subjekt destabiliseras. Se Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 215-216. Diskussioner om och tolkningar av gudinnefiguren i Luce Irigarays texter görs även av Graze M Jantzen i *Becoming divine*. (1998) och av Peta Hinton i artikeln ”The Divine Horizon: Rethinking Political Community in Luce Irigaray’s ”Divine Women”” (2013).

<sup>59</sup> Bryld & Lykke, *Cosmodolphins* (2000) 220-222.

<sup>60</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 187.

<sup>61</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 155-156.

creatures forced to tunnel in the same ground with the bomb, they enacted a cyborgian emergence from the constructed body of a large, non-heterosexual desert worm.<sup>62</sup>

Här syns enligt mig att Haraway månar om att framställa de ”moderskapsaffirmerande” aktionsformer som användes i exemplet, på ett sätt som visar på att de var adekvata för uppgiften och kompletterades med andra, normbrytande metoder. Vidare skriver Haraway i anslutning till att hon tar upp vad cyborgen är och inte är att: ”Ironically, it might be the unnatural cyborg women making chips in Asia and spiral dancing in Santa Rita jail\* who’s constructed unities will guide effective oppositional strategies.”<sup>63</sup> I tillhörande fotnot förklarar hon även att spiraldansen är en praktik som är både religiös och politisk och att den upplöst gränsen mellan vakter och arresterade deminstranter även i ett annat fängelse på 1980-talet. Båda dessa exempel kan förstås som att Haraway när det gäller praktiskpolitiskt arbete håller öppet för möjligheten att kombinera direktdemokratiska aktioner med gudinnefeministisk retorik och rituell praktik. Det hindrar inte att hon kan vara kritisk till ”essentialistiska” och ”könade” subjektskonstruktioner i en feministisk diskurs. I introduktionen till *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (1991) finns en passage som jag anser vara av särskilt intresse för att söka affiniteter, en passage vilken även Lykke uppmärksammar då hon tar upp Haraways sätt att tala om materien som ”whitty agent”.<sup>64</sup> Haraway liknar även ’naturen’ vid en “Coyote” eller “trickster”:

This potent trickster can show us that historically specific human relations with ‘nature’ must somehow – linguistically, ethically, scientifically, politically, technologically, and epistemologically – be imagined as genuinely social and actively relational; and yet the partners remain utterly inhomogenous. ‘Our’ relations with ‘nature’ might be imagined as a social engagement with a being who is neither ‘it’, ‘you’, ‘thou’, ‘he’, ‘she’, nor ‘they’ in relation to ‘us’.<sup>65</sup>

Utifrån dessa exempel menar jag att Haraway inte nödvändigtvis måste tolkas som att hon avvisar ’gudinnan’ som feministisk figuration. Snarare länkar hon samman ’gudinnan’ med ’cyborgen’ som två behövlige figurer i den post-

---

<sup>62</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 245.

<sup>63</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 154.

<sup>64</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009) 98.

<sup>65</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 3. Jfr i artikeln ”Situated knowledges” (1988) 201, där Haraway skriver ”Perhaps our hopes for accountability, for politics, for ecofeminism, turn om revisioning the world as a coding trickster with whom we must learn to converse”.

humanistiska feministiska verklighetens spiraldans, även om hon inte själv väljer att arbeta vidare med en sådan ”figur-koalition”.<sup>66</sup>

Finns det några ytterligare affiniteter mellan gudinneidentifierade feministers konstruktion av ’gudinnan’ och konstruktioner av ’verkligheten’ hos ekofeministiska nymaterialistiska posthumanister att peka på? Jag har inte för avsikt att till fullo utreda denna fråga här, men vill ändå diskutera ett exempel utöver Haraway. För det ändamålet har jag valt Karen Barad och den posthumanistiska (om)förhandling hon gör av ’den icke-mänskliga naturen’ samt det sätt på vilket hon konstruerar ’naturen’ med egen agens och i ständigt pågående tillblivande. Barads berättelse omfattar som jag visat i kapitel 2, en användning av begreppet diffraktion som ett sätt att, förenklat uttryckt, förstå världen och den intra-aktion som sker mellan semiotiska och materiella diskursiva aktörer i världen.<sup>67</sup> I *Meeting the Universe Halfway* (2007) beskriver Barad diffraktion som något som karaktäriserar ”the mutual constitution of entangled agencies”.<sup>68</sup> Peta Hinton som också diskuterat Barads ”agentiella realism” i en artikel från 2013, skriver att Barad “likens these diffraction patterns to an overlapping ripple effect that is caused when two stones are dropped into a pond. The patterns created show where the waves overlap, and where they cancel each other out.”<sup>69</sup> Skillnadsskapande är därmed i Barads berättelse något som tillsammans med intra-aktion utgör fundamentala sätt på vilka verkligheten blir till.

Melissa Raphael och Paul Reid-Bowen utpekar som jag nämnt i avhandlingens första del, olika postmoderna riktningar som de viktigaste influenserna för gudinneidentifierade feministers sätt att konstruera ’gudinnan/naturen’. De placerar framför allt in gudinnefeministers ontologi i ett samtida sammanhang, som exempelvis så kallade ”Gaia-teorier”, teorier som pekar mot en upplösning av fasta ontologiska gränser med de metafysiska grundantaganden den ger uttryck för och samtidigt fokuserar relationen mellan allt levande.<sup>70</sup> De otaliga livsformer som existerar på jorden förstås i detta sammanhang som sinsemellan samverkande och sammanlänkade med den miljö

---

<sup>66</sup> Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (1997) 187-188.

<sup>67</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007). Diffraktionsbegreppet användes emellertid redan på 1990-talet av Haraway. Jfr Cecilia Åsberg, Martin Hultman & Francis Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 204.

<sup>68</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33.

<sup>69</sup> Hinton, “The Quantum Dance and the World’s ‘Extraordinary Liveliness’: Refiguring Corporeal Ethics in Karen Barad’s Agential Realism” (2013) 176. Jfr Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 28 och 82-83.

<sup>70</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 220-221. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107. Kemisten James Lovelock som var den som formulerade hypotesen om ”Gaia” och publicerade en bok i ämnet 1979 som ett sätt att formulera hur ett komplext och organiserat livsuppehållande system som jorden skulle kunna förstås som en superorganism. Se Lovelock. *Gaia* (2000 [1979]). Lynn Margulis utvecklade sedan detta till en mer sammansatt Gaia-teori. Se bl.a. Margulis. *Symbiosis in Cell Evolution* (1993) och Margulis & Doris Sagan, *What is Life?* (1995).

där de finns, på ett sätt som innebär att jorden som helhet (Gaia) betraktas som ett enhetligt självorganiserande och självreglerande system.<sup>71</sup> Reid-Bowen tar förutom Charlene Spretnak och Carol P. Christ även upp Sjöo och Starhawk som exempel på gudinneidentifierade feminister inspirerade av Gaia-teori.<sup>72</sup> Både Lynn Margulis och Elisabeth Sahtouris framhåller enligt Reid-Bowen kopplingar som finns mellan tillsynes disparata element i naturen och hur till exempel samverkan, generositet och samhörighet är primära livsprinciper.<sup>73</sup> Ytterligare en viktig influens för bland andra Sjöos och Starhawks sätt att artikulera 'gudinnan/naturen' är, enligt Raphael och Reid Bowen, de studier som utgår från hypotesen om kaos och komplexitet som verklighetens grundförhållande. Kaos- och komplexitet kan beskrivas som tankesystem där man försöker klargöra den underliggande dynamiken hos förändring i komplexa system; System som existerar på gränsen till kaos. Det kan även beskrivas som studiet av det dynamiska samspelet mellan och inom system, där människan förstås som endast ett av alla element i ett oändligt komplext nätverk av samverkande element. Såväl Raphael som Reid-Bowen visar i sina studier att det som i kaos- och komplexitetsteorier föreslås vara signifikant för verkligheten har stora likheter med det som gudinnefeminister uppmärksammar och värderar hos verkligheten, nämligen att den är relationell, eller med andra ord bestående av sammanhängande relationer i ständig förändring.<sup>74</sup>

Efter att ha studerat Sjöos och Starhawks gudinneberättelser, och särskilt på det sätt som Raphaels och Reid-Bowens slutsatser ovan uppmanar till, blir det inte orimligt att läsa Barad som att hon med sin konstruktion av 'naturen' pekar i en liknande riktning som dessa gudinnefeminister. Särskilt som Starhawk, där en i huvudsak ekocentrerad gudinediskurs, konstruerar 'naturen/gudinnan'. Ett exempel på detta är när Barad skriver att 'agentiell realism' innebär att "[a] lively new ontology emerges: the world's radical aliveness comes to light in an entirely nontraditional way that reworks the nature of both relationality and aliveness (vitality, dynamism, agency)".<sup>75</sup> Hos både Barad och Starhawk och Sjöo innebär (om)förhandlingen att en 'verklighet' som är i ständig rörelse och tillblivelse, där materien kommer till liv, är relationell och tillskrivs egen agens skrivs fram. Jag föreslår att det här går att

<sup>71</sup> Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 220-221. Jfr Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107. Trots att Lovelocks och Margulis teorier i sig inte var avsedda att implicera en religiös betydelse så har de för ett flertal gudinnefeminister utgjort en tydlig utgångspunkt i hur jorden beskrivs som gudinnan.

<sup>72</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107 och 113.

<sup>73</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 106-107.

<sup>74</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 4, 112 och 130-131 och Raphael, *Theology and Embodiment* (1996) 245-255.

<sup>75</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 33. Hon citerar också Haraway när hon beskriver möjligheterna med en diffraktionsbaserad kunskapssyn i *Modest\_Witness@Second\_Millennium* (1997). Se Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 71.

skönja ytterligare affinitet mellan gudinneidentifierade feministers och postkonstruktivistiska ekofeministers berättelser om världen. Varesig Spretnaks eller Christs systematiskt teologiska arbeten har inte varit i fokus i denna avhandling. De kan dock med sina uttalat processfilosofiska ansatser vara intressanta för vidare undersökningar av denna typ av feministiska affiniteter.<sup>76</sup>

Braidotti i sin tur talar, som jag påpekat tidigare, om tillblivande med fokus på könsskillnad som ett sätt att förstå verkligheten och dess subjektivitet.<sup>77</sup> Hon använder Jaques Deleuzes beskrivning av skillnad som något multipelt och rörligt, men kombinerar det med Irigarays könsteori när hon föreslår en könad diffraktions- eller interferensretorik av politiska skäl.<sup>78</sup> Utifrån att jag accepterar Braidottis argument för en könsskillnadsdiskurs, föreslår jag figuren 'Baba Jaga' i dess könade, ambivalenta, kroppsliga och monstuösa uppenbarelse. Med sin uppseendeväckande uppsyn skrämmer hon oss att minnas de oförrätter som fortfarande behöver förändras, vilket jag menar gör "henne" till en figuration som i sin "monstuösa", "kvinnliga" framtoning kompletterar Haraways könsneutrala figurer 'Coyoten' och 'cyborgen'. Att enbart använda en icke-könad figuration kan med ledning av Braidottis resonemang, trots att det inte är menat så, reproducera en berättelse om 'verkligheten' där fallocentriska aspekter i det pågående riskerar att döljas.<sup>79</sup> För att alludera det citat av Haraway jag inledde detta delkapitel med, väljer jag därmed på grund av att – och inte trots att – "both are bound in the spiral dance" både 'cyborgen' och 'gudinnan/Baba Jaga'.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Se t.ex. Charlene Spretnak *The Resurgence of the Real* (1999) och *Relational Reality* (2011) samt Carol P Christ, *She who changes* (2003) och "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess" (2012).

<sup>77</sup> Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 70-83 och 116 och Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 2, 17, 19, 72, 246, 250-251 och 259. "Becoming" översätter jag, som jag nämnt i kapitel 2, i huvudsak med svenskans tillblivande och tillblivelse. Jfr t.ex. Lykke, *Genusforskning* (2009) 48, 49, 91 och 93-94) som främst använder "tillblivelse" och Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 91-93 som använder "blivande". Inom feministisk teologi och teologi har till exempel Jantzen, Christ och Mary Daly mer eller mindre explicit arbetat med det filosofiska begreppet "becoming" som utgångspunkt. Se Jantzen, *Becoming divine* (1998), Christ, *She who changes* (2003) och Daly, *Beyond God the Father* (1985 [1973]).

<sup>78</sup> Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1996 [1991]) 256-260, 277 och 281, Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 14, 75-77, 111 och 260-263 och Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 95, 108-109, 149-150, 160 och 254. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 92-93. Angående hur hon behandlar olika typer av skillnad/er se Braidotti, *Nomadic Subjects* (2011 [1994]) 150-160. Jfr Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 85-90, Wera Grahn, "Känn dig själf" (2006) 209-212 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 82-92.

<sup>79</sup> För en problematisering av 'cyborgens' könsneutrala framtoning se Braidotti, *Metamorphoses* (2002) 243-244.

<sup>80</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 181.

### 5.3 Om kunskapsproduktionens förutsättningar och resultatens gränser

Feministisk postkonstruktivistisk epistemologi har framför allt utvecklats i relation till en inomfeministisk epistemologisk diskussion. Haraway är en av dem som tidigt utvecklat en epistemologi som avvisar både feministisk empirism där objektivistiska kunskapsanspråk fasthålls och ståndpunktsteori där en viss social position, som till exempel 'kvinna', görs till norm.<sup>81</sup> Likaså problematiserar hon poststrukturalistisk epistemologi där ingen kunskap kan anses mer giltig än annan.<sup>82</sup> Här avvisas således både idén om neutral vetenskaplig kunskapsproduktion och universella kunskapsanspråk och idén om att vetenskaplig kunskap enbart är en samling godtyckliga åsikter. Som jag beskrivit i kapitel 2 är min metodologiska utgångspunkt att både den som forskar (det forskande subjektet) och det som beforskas (kunskapssubjektet) är insatta i en diskursiv praktik.<sup>83</sup> Både Barad och Haraway argumenterar för ett analytiskt förhållningssätt bäst beskrivet med begreppet "diffraktionsmetodologi", det vill säga, en metodologi där forskarsubjektet inte på förhand kan avgöra vilka skillnader och sociala positioner som har betydelse för det aktuella projektet utan istället låter detta bli synligt under processen.<sup>84</sup> Förutom att jag delar uppfattningen att feministisk kunskapsproduktion bör bygga på temporära väl avgränsade lokala och tydligt situerade forskande subjekt och kunskapssubjekt, menar jag också, med Haraways beskrivning att det är viktigt att på ett ansvarigt sätt göra anspråk på partiell kunskap.<sup>85</sup>

En konsekvens av min syn på vetenskapens förutsättningar är att jag strävat efter en så stor genomskinlighet som möjligt i frågan om utgångspunkter och i redovisningen av mina analyser. En sådan nästan övertydlig

---

<sup>81</sup> Med Sandra Hardings typologier beskrivs de olika riktningarna ofta som: feministisk empirism, feministisk ståndpunktsteori och postmodern feministisk epistemologi. Jfr Gayle Letherby *Feminist research in theory and practice* (2003) 143-144 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 128-129.

<sup>82</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 197 och Lykke, *Genusforskning* (2009) 97-98. Jfr Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 49.

<sup>83</sup> Barads idéer om vad som konstituerar denna diskursiva kunskapsproduktion stämmer här överens med Haraways beskrivning av hur situerad kunskap möjliggör "partiell objektivitet". Se Haraway, "Situated Knowledges" (1988) 583. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 152-153 och 157-158 och Åsberg, Hultman & Lee. (red.) *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 48-49. Angående "situering" se Haraway, "Situated Knowledges" (1988) 586-587 och Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (1991) 188 och 195.

<sup>84</sup> Användningen av "reflexivitet" inom feministisk forskning beskrivs bl.a. i Lykke, *Genusforskning* (2009) 171-172 och Letherby, *Feminist research in theory and practice* (2003) 12, 45 och 73. Jag har här särskilt tagit del av Barads utveckling av diffraktions-begreppet. Se Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 25, 28-30 och 71-94. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 171-173 och 226 och Åsberg, Hultman & Lee (red.), *Posthumanistiska nyckeltexter* (2012) 204. Barad menar, som jag läser henne, att med "reflexion" som utgångspunkt för forskningspraktiken integreras en illusion av essentiella, fasta positioner, medan "diffraktion" är en metafor som hjälper till att utveckla ett mer finkänsligt seende och en självbild där forskarsubjektet förstår och räknar med att både lär sig om fenomenet och om specifika materiella uttryck för hur världen ständigt blir till genom 'skillnad', och är en del i den skillnads- och meningsskapande processen.

<sup>85</sup> Angående "ansvarighet" se Haraway, "Situated Knowledges" (1988) 588-589. Jfr Lykke, *Genusforskning* (2009) 158 (med hänvisning till Barad) och 175 (kopplat till Haraway). Jfr även Hallgren, *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska* (2008) 62.

genomskinlighet motiveras även av att jag rör mig i gränslandet mellan flera discipliner, där religionsvetenskap och genusvetenskap är de två tydligaste, i sällskap av fältet kulturstudier från vilket jag lånat huvuddelen av mina metoder. Både religionsvetenskap och genusvetenskap så som jag tillägnat mig dem, kan betraktas som transdisciplinära.<sup>86</sup> För att understryka just genusvetenskapens transdisciplinära karaktär definierar Lykke det som ett postdisciplinärt fält.<sup>87</sup> Det som i min studie varit en skärningspunkt där dessa båda fält möts är de metodologiska och metodmässiga ansatser jag använt från feministisk historiografi, semiotik, narratologi och diskursanalys.<sup>88</sup> All transdisciplinär forskning medför både risker och möjligheter, där en risk är förlusten av fördjupad kunskap inom *ett* enskilt ämnes teorier och metoder. Jag väljer dock uppfattningen att möjligheterna överväger – till ny teori och metodutveckling och till ämnesöverskridande möten och samtal om kunskapsproduktion.<sup>89</sup>

I mina slutsatser angående ”berättandets politik” visade jag med hjälp av Hemmings hur särskilt ett ”medkännande berättande” skapar ovälkomna diskursiva skillnader, trots att vi som berättare har lovvärda ambitioner som till exempel att synliggöra subjekt vi anser oförtjänt har hamnat i skymundan. I ambitionen att med Barads ord, använda metoder som är inställda på att registrera “the entanglement of the apparatuses of production, one that enables genealogical analyses of how boundaries are produced rather than presuming sets of well-known binaries in advanc”, har jag själv sökt att eftersträva en form av ”diffraktionskänslighet” även om mitt projekt inte på ett direkt sätt har utformats så.<sup>90</sup> För att inte fastna i det ”empatiserande berättandets fälla” föreslår jag att begreppet diffraktion, på ett liknande sätt som Barad avser att det ska bistå vid forskning, skulle kunna fungera som ett bättre tankeverktyg för berättandestrategi än till exempel ”empati”. Om syftet är att öppna för ett mer respektfullt och inkluderande feministiskt samtal, föreslår jag således en berättarstrategi vars effekter på berättandet kan liknas vid det diffraktionsmönster som skapas när vågor i en sjö bryts och formas runt ett antal öar eller uddar. Det mönster som visar var vågor överlappar och var de stänger varandra ute.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> Jfr Darlene M. Juschka (red.), *Feminism in the Study of Religion* (2001)

<sup>87</sup> Lykke, *Genusforskning* (2009).

<sup>88</sup> Det sätt att kombinera fokus på ett religiöst och politiskt material och historiografiska, semiotiska och narratologiska metodansatser, med begrepp inom samtida postkonstruktivistiska feministiska teorier, skulle kunna ses som en liknande hybrid som Bryld och Lykke benämner i *Cosmodolphins* (2000) 37 som ”feminist cultural studies of science and spirituality”.

<sup>89</sup> Julie Thompson Klein, ”Bridging disciplinary divides” (2004) och *Creating interdisciplinary campus cultures* (2010).

<sup>90</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 29-30.

<sup>91</sup> Jfr Barad, *Meeting the Universe Halfway* (2007) 28, 82-83 och Hinton, ”The Quantum Dance and the World’s ‘Extraordinary Liveliness’” (2013) 176.

## 5.4 Ett avslut och några frågor för fortsatta samtal

Alla forskningsprojekt både börjar och slutar mitt i ett pågående akademiskt samtal och jag tänker mig därför att avsluta med att peka på några av de samtalstrådar som är intressanta att spinna vidare på i framtiden.

Religiösa feministiska diskussioner som dem Sjöo och Starhawk ger uttryck för, om hur vi till exempel kan förstå och lösa miljöproblem, står redan nu att finna i ekofeministisk litteratur i svensk kontext, om än i blygsam utsträckning.<sup>92</sup> I likhet med andra religiösa feminister välkomnar jag en fortsatt och förnyad diskussion om religionens roll i samhället ur feministiska perspektiv. Att behandla religion som intersektionell kategori kopplad till kön, klass och etnicitet kan vara ett sätt att skapa underlag för en mer komplex diskussion om religionens betydelse.<sup>93</sup> Bland andra Rosemary Radford Ruether har ifrågasatt gudinneidentifierade feministers teologi för att den inte tydligt talar om vad som är ”gott” och vad som är ”ont”.<sup>94</sup> Reid-Bowen har även lyft problemet med att teologisk ontologi inte kan utgöra grund för en etik som avvisar könsbaserat förtryck.<sup>95</sup> Därmed reser de ”metafysiska berättelserna” hos Sjöo och Starhawk, liksom hos andra gudinneidentifierade feminister, samma typ av frågor som till exempel Hinton pekat på då det gäller Barads ”ontopistemologi”. En sådan fråga gäller vilka möjligheter det finns att, utifrån de ”ontologiska egenskaper” som artikuleras, formulera en etik eller politik som leder till ett bättre samhälle.<sup>96</sup>

Mitt exempel från kampen för Ojnareskogen visar att gudinneidentifierade religiösa feminister kan vara en del av en samtida miljöpolitisk aktion – men säger inget om i vilken utsträckning det sker. Så som jag arbetat med ’den gudinneidentifierade feministen’ som situerad i två specifika feministiska diskursiva praktiker, ser jag inte att denna figuration riskerar att fungera som en romantiserande universell metafor. Den som vill återanvända ’den gudinneidentifierade feministen’ måste emellertid, liksom vad gäller andra feministiska figurationer, (re)situera denna figur i förhållande till sitt eget gudinneidentifierade sammanhang. Jag tror också att ’den gudinne-

---

<sup>92</sup> I en antologi med namnet *Moder Jord i klimakteriet* finns bland annat en artikel av tidigare språkröret för Miljöpartiet, Lotta Hedström och en annan av beteendevetaren och ekofeministen Marie Milling, som båda presenterar ”ekofeministisk andlighet” som ett perspektiv där miljöproblematiken förstås på annat sätt än vi vanligen tänker oss. Se Birgitta Nyrinder (red.), *Moder Jord i klimakteriet* (2008).

<sup>93</sup> Ett sådant perspektiv efterfrågas bland annat i inledningen av Paulina de los Reyes (red.), *Vad händer med jämställdheten?* (2010) 8.

<sup>94</sup> Radford Ruether, *Gaia & God* (1992).

<sup>95</sup> Reid-Bowen, *Goddess as Nature* (2007) 166-167.

<sup>96</sup> Hinton, ”The Quantum Dance and the World’s ’Extraordinary Liveliness’” (2013) 182. Hinton pekar här till exempel på att det Barad skriver om agentskap och där människan inte har något särskilt ansvar (efter som ’icke-mänskliga’ subjekt är lika delaktiga i tillblivandeprocessen som vi människor) gör att vi står utan någon given referenspunkt för handling.



identifierade feministen' kan användas som preliminär startpunkt i kommande undersökningar av hur 'den gudinneidentifierade feministen' blir till som del av samtida politiska diskursiva praktiker i Sverige och övriga Norden. Till exempel i sammanhang som det jag visar på i exemplet Ojnareskogen.

Angående miljöpolitik i övrigt så hoppas jag att de under 1960- till 1990-talen påbörjade ekofeministiska samtalen kan återupptas. Är det något som jag visat att gudinneidentifierade feministerna kan, är det att tänka intra-aktion, komplexitet och oförutsägbarhet. Istället för att tänka i termer av antingen-eller, uppfattar jag Sjöo och Starhawk som att de föredrar att tänka (och handla) utifrån ett både-och. Här finns också en uttalad ambition att (om)förhandla relationen 'människa' – 'natur' på ett sätt som får konsekvenser för hur framtidens samhälle formas. Detta är strategier och ambitioner de delar med ekofeministiska, nymaterialistiska posthumanister och som även jag finner eftersträvansvärda. Jag menar därmed att det finns aspekter av 'gudinneidentifierad feminism' som lyfts i avhandlingen vilka är intressanta att diskutera i relation till vad denna diskursiva praktik har att tillföra feministiska och miljöpolitiska samtal idag.

En viktig slutsats i förhållande till sådana samtal är, att det inte går att diskutera med eller mot *en* 'gudinnefeminism' (i singular). Jag konstaterar också att det behövs en både generös och kritisk diskussion om hur man väljer att hantera det faktum att gudinnefeminister framhåller praktiserande av gudinneidentifierad naturreligiositet som en viktig del i att förändra samhället och av livet i ett socialt och ekologiskt hållbart samhälle. Stereotyper och dikotomier med avseende på kön, sexualitet, ekonomisk position, etnicitet och religion bör även fortsatt uppmärksammas som problematiska. Samtidigt är det viktigt att vara medveten om att dessa dikotomier och stereotyper tycks vara en del av det skillnadsskapande som sker i allt feministiskt medkännande berättande om samhället. Jag menar utifrån de skillnadsfeministiska utgångspunkter som använts för tolkning i avhandlingen, att feministisk diskurs, ett strategiskt könat språk och tillfälliga affinitetsbaserade identitetspolitiska grupperingar fortfarande behövs. Det medkännande berättandet skapar ofrivilligt samma sorters skillnad/er och hierarkier som en avsiktligt särskiljande diskurs. Därför behöver enligt min mening både affinitet och en uppmuntran av "likvärdig olikhet", vara uttalade och eftersträlvade ambitioner, både i akademiska feministiska projekt och i feministisk politik.

## Summary

This thesis titled, *Goddess Feminists: The Story-Telling of Monica Sjöö and Starhawk: Subject Constructions, Ideational Content, and Feminist Affinities*, examines and destabilises the discursive subject 'goddess feminism' in relation to some of the difference- and ecofeminist positions from the 1960s to the 2000s. The two goddess feminists, whose story-telling constitutes the focus of the thesis, are Monica Sjöö and Starhawk. Monica Sjöö (1938-2005) was an artist, writer, activist, "schamanka", and organiser of a number of political groups and art projects in Sweden and Great Britain. Starhawk (1951- ) calls herself a witch, activist, and writer. She is today a leader of social equality and environmental movements globally and locally in San Francisco and in Sonoma, California.

### I) Situatings and (re)situatings

Previous research on goddess feminist discourse has above all focused on the theological content, that is, the goddess discourse, but there are also studies centring on goddess feminists as part of a social and religious movement. The feminist historiography and theory in the 1980s and 1990s have portrayed the 'goddess feminism' as well as 'cultural feminism' as "essentialist" and "apolitical". As a result of postmodern and poststructuralist perspectives becoming central to feminist theory, this position has not been presented as relevant. Recent feminist historiographic research and post-constructivist feminist perspectives, however, have opened for the (re)negotiation of earlier narratives on 'goddess feminism'. This thesis contributes generally to the historiographic (re)situating of two specific goddess feminists' political and religious narratives. The results also contribute to an elaborated understanding of the two goddess feminists and of the subject construction and content of the goddess feminist discourse that they are part of. In turn, this entails a way to destabilise the discursive and narrative subject of 'goddess feminism' by demonstrating the differences and similarities in the goddess feminist discourse as represented by Sjöö and Starhawk.

Based on the narratives of previous religious studies on a number of goddess movement contexts and on goddess feminists' political and religious narratives on the state of the world generally, Monica Sjöö and Starhawk are first situated in relation to the goddess feminist discourse they parttake in constructing. Through two biographical narratives about them, Sjöö and Starhawk are related to their respective place- and time-bounded social contexts. The first step in the destabilisation and historiographic (re)situating of

the subject 'goddess feminism' is carried out in the first part of the thesis. The feminist movement and the environmental movement are here described as two important contexts in the narrative composition – and discussions of the problems, goals, and methods of feminism are used as important narrative themes. The thesis' description of the feminist positions in the 1960s-1990s is primarily linked to the Anglo-American setting where both Sjöo and Starhawk found their feminist inspiration. However, since the purpose of this thesis is to (re)negotiate the feminist historical narrative, and contribute to a (re)situating of goddess feminist narrations, the focus here will be on links and overlapping rather than on borders and differences between feminist positions.

The interdisciplinary methodological perspective in this thesis comprises a feminist historiographical approach combined with concepts and interpretation strategies drawn from semiotics and narratology and applied to the study of narrative/narrating subject constructions, as well as a discourse analytical focus on subject positions. The theoretical tools used in the discussion of results are the post-constructivist, feminist concepts of sexual-difference, difference, becoming, feminist figuration, affinity, and diffraction. So as to destabilise the discursive subject of 'goddess feminism' and be able to say something about how Sjöo's and Starhawk's goddess feminist narratives relate to the difference- and ecofeminist, new materialist/posthumanist narratives of the 2000s, a detailed close reading is used to disclose what is actually said. In other words, when compared, the rhetoric of their narratives reveals the ideas that are articulated as given. This is an argument that runs parallel to the argument of the subject construction analysis. In terms of the ideational content this concerns partly the role of 'the religious' in their political narratives, partly the narrative themes treated above, which are also treated in the close reading, namely: What is the problem of society? What would a functioning society look like –and how do we reach such a goal?

The main concepts used in the analysis of subject construction are "borders", "consciousness", and "(re)negotiation". Borders or boundaries involve the social, psychological, and physical structures that create divisions between a marginalised and a dominant group. The concept "generating difference/s" (Sv. "skillnadsskapande") is used to talk about the mental or ideological borders created in narrative or discursive subject construction. "Border-transcending" or "crossing boundaries" refers to instances when such borders and the dichotomies and "othering" they produce are transcended, and (re)negotiation is used when generalised or stereotype subjects or categories are challenged by the "narrating subject". The concept of (re)negotiation is also

used, however, in an extended sense in the analysis of the strategies for societal change that Sjöo and Starhawk use and describe. In order to define what can be interpreted as semiotic border-transcending and (re)negotiations, and also as manifestations of semiotic construction of borders and generalisations in the narrative subject constructions, the question of who the narrating subjects are, is also investigated and discussed. What is studied is the extent to which these subjects, through narrative techniques used by the narrating and narrative subjects 'Sjöo' and 'Starhawk' are constructed as a "sympathetic subject" and "other subject" respectively, or phrased differently, as "we" and "them". The important questions in the close reading are therefore: When and how is difference created through generalising, dichotomising and othering subject constructions linked to gender, sexuality, economic position, ethnicity, or religion in the narratives studied? When and how is it possible to point to expressions of contextualisation, border-transcending, and (re)negotiation in the analysis of selected narratives?

## **II) Generating difference/s, (re)negotiations and crossing boundaries**

The second part of the thesis centres on the analysis of the subject construction and the central ideational trends in the narratives of Monica Sjöo and Starhawk. The analysis is a two-step process: The first treats the narratives of society, where the narratives of history, the matriarchy and the patriarchy come first, followed by narratives of how power structures are sustained. Then the religious narratives of Sjöo and Starhawk are analysed and finally narratives of oppression, exploitation, and the relation between societal power structures. The second analysis comprises their narratives of the subjects 'goddess/nature/human being', 'visions of the future', and 'narratives of revolution, religion, and building society', or strategies for changing society.

Sjöo, who herself emphasises that she "is a woman", constructs the subject 'woman' in mainly positive terms and as a "sympathetic subject" in several cases, both in matriarchy narratives and in the future and revolution narratives. This is particularly clear in the construction of the narrative subject that I call the 'culture-creating woman' and 'the reunited woman', as "she" is here the ideal and the 'heroine'. 'Woman' is also more linked to the patriarchy narrative more than 'man' as a 'victim' of patriarchy and the "sympathetic" subject with whom the reader is invited to sympathise. 'Man' and 'patriarchal religious practitioners' are instead constructed as the "other subject" in relation to 'woman'. In relation to Sjöo's narrative of the patriarchy, "he" is generally portrayed as the perpetrator and in the revolution narratives as the "adversary",

or "in need of being reunited with the goddess". Other central subject–object relations that can be interpreted as sympathetic and as other subjects respectively are above all the subject 'homo-, bi-, and trans-sexual' that Sjöo portrays in positive terms as sympathetic in her narratives on matriarchy, the future, and the revolution, while 'heterosexual' is made a homogeneous and "unsympathetic" subject. Likewise, Sjöo's narrative of society is constructed on the basis of the dichotomy 'third world/indigenous women and men' and 'westerners/imperialists', in which the first subject pair is the sympathetic subject and to some extent "victims", while the second subject pair are the "perpetrators" and in consequence the "other subject". The subject 'oppressed and marginalised women and men' is also constructed as generally constant categories in time and space. However, there are also examples of conceptual border-transcending and (re)negotiations.

The more interesting and prominent instances of semiotic (re)negotiation that I point to mainly involve Sjöo's active reconstruction of 'woman' in her matriarchy, future and revolution narratives. 'Woman' is given a different and wider meaning than usually ascribed to this category in a phallogocentric discourse. For example, there are several examples of 'woman' linked to agency, creativity, leadership, and revolutionary potential in a way that challenges the picture of the woman as "victim of patriarchy" in Sjöo's own narrative. In connection with the subject construction in Sjöo's historical narrative there is also an opening for a (re)negotiation of the meaning of the concept of creation as she links creation in a cosmological as well as a general sense to the discourse of giving birth. Finally, the study shows that Sjöo's future and revolution narrative presents justification for a sex transcending (re)negotiation of the concept "mothering". Transcending linguistically constructed borders in Sjöo's narrative is enabled when she situates the subjects articulated clearly. This happens mainly through the time- and place-specific examples she introduces in connection with her constructions of the narrative subjects that I have termed 'patriarchal father', 'global businessman', 'mother', 'culture-creating woman', and 'possession and goods'. Another way that generates border-transcending in Sjöo's narrative is, despite the problem of generalisations mentioned above, when she clearly speaks of a "primal bi- and trans-sexuality" in a way that challenges notions of heterosexuality as the norm of gender and sexuality. It also challenges the border between the categories 'man'-'woman'. The border between "victim" and "perpetrator", which I claim are generally linked to 'woman'/'marginalised man' and 'patriarchal man' respectively, is transcended also in the instances when Sjöo deals with women's

role in sustaining patriarchy. In Sjöö's future and goddess narratives there are examples of the constructions of 'human being'–'nature and 'human being'–'goddess' as separate but not binary ontological subjects, and of instances when she invites a reading where the ontological difference is dissolved and the subject 'goddess/nature/human being' is created.

In Starhawk's narrative the most apparent sympathetic subjects are linked to the narratives of society, future and revolution, partly where she writes about "injured individuals" and "oppressed and exploited people", partly where she presents narrative subjects that can be seen as ideals and as necessary actors in the ecofeminist struggle: 'whole individual', 'democratic leader' and 'pagan and activist'. As in Sjöö's narratives, the narrative subject incorporates most examples of oppressing and exploiting men cast as "other-subject": 'patriarchal leader,' 'global businessmen', which I link to 'oppressing and exploiting man'. The dual subject relations that are mostly displayed are the "sympathetic" subject of 'goddess/nature religion' and the "other-subject" of 'patriarchal religions', and the sympathetic subject of 'indigenous people' and the "other-subject" of 'westerners'. In several cases it is also, just like in Sjöö's narrative, narrative subjects such as 'Christianity', 'Judaism', 'Buddhism' and 'New Age' and the 'Westerner' that are represented too negatively, generalised and deprived of contexts. 'Indigenous people' and 'goddess/nature religion' are instead generalised somewhat and mainly spoken of in positive terms without reflection, although there are exceptions. In narratives of patriarchy in Starhawk's texts up until the mid-1990s, the differentiation of 'man' and 'woman' takes place in the distinction made between what it means to be "whole woman" in relation to "whole man".

The clearest expressions of semiotic (re)negotiation are apparent when Starhawk uses the concept of "consciousness of estrangement" instead of "patriarchy", which allows for a discussion where sex can, but not necessarily, be an important category in discussions on societal problems. Like Sjöö, she presents many options where the subjects 'woman', and 'sexuality' are (re)negotiated and ascribed a new meaning by drawing examples from her own life and by (re)interpreting old myths in a way that destabilises the border between 'feminine' and "masculine". Conceptual border-transcending linked to gender is also achieved in Starhawk's talk of "the self-hater", when women and men alike are included in the sustaining of asymmetrical power relations, oppression and exploitation, and when she shows how both women and men are articulated as 'global businessman'. In her discussion on "injured" and "whole" individuals Starhawk also constructs, gendered subjects as changeable.

With her eco-centred goddess rhetoric, characterised by relationality, changeability, and a plural becoming, Starhawk destabilises finally also the subject of 'nature' and the borders between 'human being'–'nature', 'the human being'–'goddess'.

In the analysis of central ideational trends in these goddess-defined feminists' narratives, Sjöö's and Starhawk's narratives of society are related to each other as well as to the narratives of society and power structures that are touched upon in the introductory chapter, that is, social analysis related to the positions of radical feminism and ecofeminism in the 1960s-1990s. The narrative of society in Sjöö's and Starhawk's writings is discussed on the basis of their use of two different explanatory models, which can also be discerned in a heterogeneous collection of difference-feminist positions, which put together can be labelled difference- and ecofeminist positions. The first is here termed a "predominantly sociological model of explanation", which characterises Sjöö's analysis of society, and the second is termed a "predominantly language philosophical and psychological model", which characterises Starhawk's discourse on society. Linked to differences between "collective" versus "individual" expressions, I show that there is a slightly greater emphasis on "the common good" in Sjöö and of "the individual" in Starhawk. The question of how the goddess religious aspect interacts with politically feminist stances in Sjöö and Starhawk are considered in two respects: What the goddess option means to the utopia presented and when and how goddess spirituality is portrayed as part of the change strategies.

In the analysis of Sjöö's and Starhawk's way of articulating visions and strategies of change, a theory on "discursive (re)negotiations" is used, which involve change strategies pertaining to symbols and language as well as the social and the material conditions. The concept (re)negotiation is used here to refer generally to the talk on the political strategies for change that are articulated in Sjöö's and Starhawk's discursive practice. The analysis shows what is included in their (re)negotiations and "social production" in relation to four dimensions: The symbolic dimension, comprising religious as well as other semiotic (re)negotiations; the material dimension, comprising (re)negotiations of "religious" as well as "secular" rooms; the aesthetic dimension, and finally an individual dimension.

Sjöö's difference- and ecofeminist narrative of society is related to a strong gendered power structure perspective. However, the analysis is not one-dimensional. An intersectional analysis addressing sexuality, class and to a certain extent "race" in addition to gender, is clearly present here along with a

gynocentric goddess feminist narrative of the future, the goddess and the revolution as articulated by Sjöö. Starhawk makes efforts instead to produce an eco-centred goddess feminist narrative. Rather than focusing on gender, she describes with her difference/s rhetoric societal problems such as divisive, oppressive, and asymmetrical power structures more generally. Starhawk also uses a diversity approach in her vision of “the desired society”, and emphasises ecological pluralism as the ‘goddess’ way of becoming. Both Sjöö and Starhawk discuss the role of religion in society in ways that attempt to pinpoint the problematic aspects of certain religious manifestations. In both narratives the world religions and ‘new age’ are described as hierarchical and dualistic and as contexts in which the ‘patriarchy’ is sustained more obviously than elsewhere. Both also display ecofeminist analysis where the problematised areas above all are implications of a phallogocentric religious world view and a global new liberal capitalistic economic system, both of western origin.

In respect to their narratives on the future and the revolution, this study shows that Sjöö and Starhawk are influenced by anarchist traditions but with slightly different results. In Sjöö’s case it has landed in a socialist-anarchist utopia where the common good precedes the individual, while Starhawk has liberal-anarchist as well as social-anarchist elements in her vision—where individual freedom to create and thrive is as important as the common good. Both writers put forward similar principles for how society should be organised with an emphasis on non-hierarchical, care-centred relationships and an individual, personal and respectful relation to ‘goddess/nature’. The analysis shows that the revolutionary idea has assumed significantly different forms in Sjöö and Starhawk. Sjöö sustains a more traditional socialist idea of revolution in line with her utopia, while Starhawk, like the radical feminists of the 1970s and later anarchists, articulates the revolution as an ongoing process of subversive daily activities alternating with specific direct democratic political actions. As a strategy of change, both Sjöö and Starhawk use these latter types of (re)negotiation, however. Goddess religious elements such as rites and magic are integrated in an obvious way in both women’s lives in the form of ritual and subversive everyday acts and as tools of empowerment in major actions with other activists of primarily the environmental movement.

With the concepts (re)negotiation and social production the analysis identifies the strategies for social change that Sjöö and Starhawk themselves say that they use and that they advocate in their narrations. The comparison shows that Sjöö has given priority to art in the social change efforts while literature and political organising and action-taking come second. In respect to these and



other methods she seems to have regarded her narratives as examples to others rather than as advocating or teaching methods of (re)negotiation to others. Starhawk's strategies for subversive social production are similar in the sense that she works with a semiotic (re)negotiation of the social discourse through literature, and also through different forms of political engagement. Two clear differences between them appear in their approaches to the future and the revolution: First, in clarification, as Sjöö is more sweeping and generalising in her vision and in the narrative of revolutionary practice, while Starhawk clarifies both how to organise 'desired society' and what practices she thinks will achieve it. Second, regarding how their visions articulate the desired future, which in Sjöö's case is more time-defined with a uniform solution, or as in Starhawk's case which is more space-defined, process-oriented and open to a multitude of solutions.

What emerges from the analysis can, in relation to the context in which Sjöö's and Starhawk's narrations are (re)situated, be understood as difference- and ecofeminist perspectives on patriarchy, gender power, intersectionality, that is, in many respects similar to the perspectives of other positions in the same period, with the difference that the critical and constructive approach to the role of religion in society makes goddess feminists special. Particularly in regard to Monica Sjöö's early publications and Starhawk's later ones, the results show that it is not possible, as it was earlier, to draw a line between the subjects 'goddess feminism' and 'socialist ecofeminism' based on the assumption that the former lacks the ability to discuss social and economic problems from a feminist perspective. Among the difference-feminist positions labelled 'culture feminism' and 'lesbian feminism', there were both political practice and manifestations of visions where 'goddess religious elements' were parts. The vision of and methods or strategies for creating a "woman culture" is one of the visions where I claim that 'lesbian feminism', 'culture feminism', and 'goddess feminism' overlap. Concerning this thesis' focus on 'the religious' in Sjöö's and Starhawk's narrations, the results contribute above all to deepening the knowledge of their respective goddess discourse and to how religion is incorporated in their social analysis, visions, and strategies for social change. Especially in regard to Sjöö it is true to say that this aspect has never been studied on the basis of such a broad material before, and in regard to Starhawk's texts, this is the first similar study of her production from the mid-1990s and onwards.

### III) Feminist affinities and the politics of storytelling

Part three is the last section of the thesis and here the conclusions drawn in the two first parts are discussed and linked to the aim and problem of the thesis. The main issues concern what can be called “the politics of storytelling” and “feminist affinities”. There are also reflections on the research design and the issue of “the researching and narrating subject’ is discussed. The concluding interpretation and discussion of the narrating subjects in Sjöo’s and Starhawk’s narrations take the form of a number of discursive subject positions. These are partly similar, partly dissimilar on the part of Sjöo and Starhawk and are interpreted on the basis of discourse theory as possible but not necessarily “applied” identity positions in a discourse. With the help of a subject-oriented narratological perspective, they are also read as “characters in a mythological feminist drama”, thus constituting the ideological logic of ‘goddess feminist discourse’ in Sjöo’s and Starhawk’s narrations.

‘Goddess/nature’ is discussed in the final chapter as a composite “oppressed and exploited” subject and as “co-actor and enabler of unexpected resolutions in a gendered feminist narrative of the iterative, pluralist, becoming of reality” Sjöo’s and Starhawk’s narrations also construct the ”pre- and post-patriarchal” subject positions of *‘the culture-creating woman’* and *‘the nature-related egalitarian human being’* and the ”contemporary subversives” subject positions *‘the revolutionary and goddess feminist heroes’* and *‘the pagan activist’*. These are articulated as “ideal” discursive positions and as ”goddess feminist heroes”. The construction of these subject positions constitute part of a special narrative strategy for goddess feminists. The formulated subject positions linked to Sjöo’s and Starhawk’s social narratives, that is, *‘the oppressive exploiting man’* and *‘the oppressed exploited woman/man/nature’*, are the same, though, as in the discourse of most difference- and ecofeminists of the 1970s-1990s. This is why the same problems arise in their narrations as in the rhetoric of other feminists focusing on difference/s. Certain parts of goddess feminist production of discursive subject positions are similar to other difference- and ecofeminist positions from 1960s till today. When it comes to the (re)negotiation of ontological characteristics of “human being/nature/goddess’ that Sjöo’s and Starhawk’s narrations invite, there are, however, also tendencies that are reminiscent of (re)negotiations of ‘nature’ in a posthumanist, body materialist difference-feminist discourse.

An initial exploration of affinities between this construction of ‘goddess/nature’ and of ‘nature’ in ‘posthumanist, body materialist difference-feminism’ is made in the final chapter, mainly in response to how Nina Lykke

has discussed this earlier together with Mette Bryld and Rosi Braidotti. Besides Donna Haraway's narratives, also Karen Barad's narratives on 'reality/matter' are here used as examples. Sjö's and Starhawk's goddess discourse is here used to point to some possible affinities between how they express themselves in similar ways about 'goddess/nature' as Haraway and Barad do regarding the ontological attributes that they assign to 'nature' because of their common links to process philosophy, the Gaia hypothesis, and the chaos and complexity theories. The difference lies mostly in Sjö's and to some extent Starhawk's gendered rhetoric.

The narrativity and subject-oriented analysis, informed by Clare Hemming's and Mieke Bal's methodological approaches, provides a theoretically relevant contribution to the issue of how the narrativity of a discourse produces meaning and power asymmetries. The conclusions drawn constitute an important reminder that historiography, descriptions of society and virtually all 'narration of something' in a sense are political. The results in particular support previous historiographic research showing that "feminist compassionate narration", despite good intentions, create borders, hierarchies, and generalisations inadvertently. Braidotti's theory on gender differences, becoming, and feminist informs the conclusions drawn in this thesis on the specific problems earlier discussed in gender research in relation to gendered feminist narration. As a contribution to this discussion, some attempts to viable difference-feminist approaches and new narrative strategies in relation to this problem are proposed and discussed with the help of Lykke's, Hemming's, Claudia Lindén's and Katie Kings historiographic discussions and Haraway's and Barad's use and development of the concept diffraction. On the basis of the meaning of diffraction as a "pattern of waves overlapping and excluding each other", I suggest how the problem of "compassionate narration" can be understood and handled by using other narrative strategies, based on the will to create a diversity of narratives with the common pattern of displaying both discursive borders and affinities.

With the help of the tentative and the situated feminist figuration of 'the goddess feminist' in this investigation, some of the issues raised are discussed such as if the goddess feminist narration and religious and political practice can be part of contemporary feminist and environment policy debates and development efforts. The suggestion is that 'the goddess feminist' may function as a critical and affirmative basis for continued conversations on new and old feminist and environmental political visions and strategies.

Translation made by Elisabeth Wennö

## Epilog

Via sociala medier kan jag se hur det som startade som en politisk aktion på plats i Ojnareskogen kommit att bli en lång och utdragen rättsprocess. Men trots en ännu oviss utgång fortsätter kampen. Fullmånen lyser utanför mitt fönster och det är bara några dagar till Yule, då natten är som längst, dagen som kortast och när ljuset sakta återvänder. Det betyder att det snart finns flera anledningar att fira. Inte minst att min tid som doktorand är fullbordad. Innan dess vill jag emellertid stanna upp och sända en tanke av tacksamhet till alla som på olika sätt bidragit till avhandlingens tillblivande.

Jag vill först av allt uppmärksamma min huvudhandledare Ulf Mellström. Tack! Att du ville ta dig an uppgiften att handleda mig och engagera dig i mitt projekt den sista avgörande vägen fram till mål, har betytt mer än jag finner ord för. Utan dig hade det inte blivit någon avhandling. Bara nästan. Minst lika viktiga har min biträdande handledare Maria Jansdotter Samuelsson – och min tidigare huvudhandledare Cristina Grenholm varit under vägen. Ni inspirerade mig och tog emot min ostyriga projektidé med intresse, stort kunnande och mycket uppmuntran. Tack för alla samtal och möten – både de vetenskapliga och de vänskapliga! Jag vill även tacka er som deltog vid högre seminariet i Religionsvetenskap för intressanta seminariediskussioner under vägen, liksom vänner och kollegor vid högre seminariet för doktorander på det som då var Estetisk-filosofiska fakulteten (2006-2012). Särskilt till dig, Maria – och till er Lina, Malin och Wilhelm!

Tack även till er som visade vägen till forskarpraktiken: Katarina för att du vardagliggjorde subjektet 'doktorand' genom att inkludera mig i din doktorandstudie på ett sätt som fick mig att fatta att doktorander kunde vara lite som jag, Karin, Kerstin, Berit, Marie, Gunnel, Goldina Liselotte, som "gjorde" 'genusvetenskap på Karlstads universitet' under min tid som student. Ett särskilt tack till dig Marie för kommentaren "kanske forskare?" i ett av mina första försök till genusteoretisk analys under grundutbildningen! Vänner och kollegor på ämnet religionsvetenskap och på Centrum för genusforskning. Tack! På CGF har jag haft mitt rum under alla år som doktorand. Er/vår mång- och tvärvetenskaplig seminarieverksamhet har inspirerat och engagerat mig i genusforskningens teori och praktik. Varmaste tack för gemenskapen i det annars ganska ensamma doktorandskapets vardagspraktik. Ni är underbara! Helena, Cecilia, Magnus och Ulrika och övriga som hittat hit nu på senare tid. Tack för att ni funnits där, fikat med mig, lyssnat på mig, skrattat med mig, tröstat, inspirerat och diskuterat. Tillsammans har ni skapat en arbetsplats dit jag längtat efter att komma tillbaka. Igen och igen. Dag ut och dag in.

Det finns även andra som gjort värdefulla inspel under vägen: Lena Gemzöe var min opponent vid slutseminariet och Elisabeth Gerle var opponent vid mitt mittseminarium. Varmt tack till er och till alla som diskuterat mina texter vid de övriga seminarier jag deltagit i på Karlstads universitet. Ett särskilt tack till kollegor och vänliga medmänniskor som hjälpt mig med korrekturläsning nu i slutfasen.

Tack till Vetenskapsrådet som bistod med finansiering det allra första året. I tur och ordning har sedan Estetisk-filosofiska fakulteten (2006-2012) och Fakulteten för Humaniora och samhällsvetenskap (2013-) vid Karlstads universitet, finansierat min doktorandtjänst. Stort tack! Från Estetisk-filosofiska fakulteten erhöll jag även ett resestipendium 2006, som möjliggjorde en månads vistelse som gästdoktorand vid Malaviya Centre for Peace Research, på Banaras Hindu University i Varanasi, Indien. Thank you Priyankar och Anjoo Upadhyaya for your hospitality! I'm also very grateful for the excellent and generous teaching of Katie King, Ulrika Dahl and Malin Rönnblom at the PhD Course "Feminist Methodologies: Situated Knowledge Practices" in Umeå 2009.

Mitt varmaste tack går även till alla insiktsfulla, generösa och härliga vänner som mötts i Älvsjöhyttan och på andra platser för ekofilosofiska och extraordinära samtal genom åren före och under min tid som doktorand. Pia, Pontus, Hans, Viktoria, Gunilla, Rajja-Kaarina och övriga: Samtalen fortsätter! Mina älskade kristinehamnsvänner. Utan er hade den fritid jag trots allt stundtals haft de här doktorandåren varit mycket fattigare! Tack för att ni finns i mitt liv och för att ni gör Kristinehamn till en rikare, mer trivsamt plats att bo på. Annika-kusinen! Jag är så glad att du gått före och stundtals bredvid mig i det akademiska landskapet! Mamma, pappa och syster yster. Ni har funnits där när jag behövt er hjälp, i stort och i smått. Tack för allt.

Slutligen, ett speciellt tack till mina allra käraste och närmaste: Lars Erik, vi klarade av det här också, med vardagsslit, kärlek och vänskap. Jag är så otroligt glad och tacksam för det. Älskade Jakob! Du föddes av en doktorandmamma och har aldrig vetat av något annat – men nu blir det något nytt. Nu är boken färdig! Till sist. Underbara och älskade Zara-dotter. Tack för att du låter dig inspireras av det jag gör. Tack för engagerade ekofeministiska och normkritiska samtal och inte minst – tack för bilden som nu inleder bokens tre delar och för ett fantastiskt omslag! Den här boken tillägnar jag er.

Kristinehamn den 17 december 2013

## Litteraturförteckning

- Adler, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. New York: Penguin, (1986 [1979]).
- Ahlstrand, Kajsa & Gunner, Göran. *Guds närmaste stad?: En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum, (2008).
- Aitamurto, Kaarina & Simpson, Scott, red. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen Publishing, (2013).
- Appelros, Erica. "Religion och intersektionalitet.", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 26, 2/3 (2005) 69-80.
- Arvidsson, Stefan. *Ariska idoler: Den indoeuropeiska mytologin som ideologi och vetenskap*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag, (2000).
- Bacchi, Carol. *Women, Policy and Politics: The Construction of Policy Problems*. London: SAGE, (1999).
- Bacchi, Carol. *Analysing Policy: What's the Problem Represented to Be?* French Forest: Pearson Education, (2009).
- Bal, Mieke, red. *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*. Sheffield: Almond Press, (1989).
- Bal, Mieke. "Vitsen med narratologi.", *Tidskrift för Litteraturvetenskap* 22, 2/3 (1993) 3-25.
- Bal, Mieke. *On Meaning-Making: Essays in Semiotics*. Sonoma: Polebridge Press, (1994).
- Bal, Mieke. *Double Exposures: The Subject of Cultural Analysis*. New York: Routledge, (1996).
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, (1997).
- Bal, Mieke, red. *A Mieke Bal Reader*. Chicago: University of Chicago Press, (2006).
- Balinisteanu, Tudor. "The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworlds.", *Feminist Studies* 33, 2 (2007) 394-423.
- Barad, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter.", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, 3 (2003) 801-831.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press, (2007).
- Beasley, Chris. *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*. London: SAGE, (1999).
- Beasley, Chris. *Gender and Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. London: SAGE, (2005).
- Benhabib, Seyla. *Jämlikhet och mångfald: Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Övers. Sven-Erik Torhell. Göteborg: Daidalos, (2004 [2002]).

- Berger, Helen A., Leach, Evan A., Shaffer, Leigh S., red. *Voices From the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States*. Columbia: University of South Carolina Press, (2003).
- Berger, Helen A. "Witchcraft and Neopaganism." i *Witchcraft and Magic: Contemporary North America*. Helen A. Berger, red. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, (2005) 28-54.
- Berglund, Maria M. *Värv och verk: Förnyelse och tradition i Nordisk kvinnolitteraturhistoria från tillkomst till trycket bok*. Karlstad: Karlstads universitet, (2013).
- Bergström, Göran, Boréus, Kristina, red. *Textens mening och makt: Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Lund: Studentlitteratur, (2005 [2000]).
- Biehl, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press, (1991).
- Blain, Jenny. *Nine Worlds of Seid Magic: Ecstasy & Neo-Schamanism in North-European Paganism*. Florence, KY, USA: Routledge, (2001).
- Blomqvist, Helene. *Vanmaktens makt: Sekulariseringen i Sven Delbancs Samuelsvit och Ankan*. Göteborg: Göteborgs universitet, (1999).
- Bowman, Marion, Sutcliffe, Steven. *Beyond New Age : Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, (2000).
- Braidotti, Rosi. *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary philosophy*. Övers. Elizabeth Guild. Cambridge: Polity Press, (1996 [1991]).
- Braidotti, Rosi. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, (2002).
- Braidotti, Rosi, Charkiewicz, Ewa, Häusler, Sabine, Wieringa, Saskia, red. *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. London: Zed Books Ltd, (2004 [1994]).
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, (2011 [1994]).
- Brock, Rita Nakashima. *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. Wipf & Stock Publishers, (2008 [1988]).
- Bryld, Mette, Lykke, Nina. *Cosmodolphins: Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*. London: Zed Books, (2000).
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, (1993).
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, (1997).
- Carlsson, Carl-Gustav, Frisk, Liselotte, red. *Gudars och gudinnors återkomst: Studier i nyreligiositet*. Umeå: Institutionen för religionsvetenskap, Umeå universitet, (2000).
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Co, (2002 [1962]).
- Castells, Manuel. *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press, (1983).
- Christ, Carol P. "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections." i *Politics of Women's Spirituality*. Garden City, NY: Anchor Press, (1982) 71-86.

- Christ, Carol P., Plaskow, Judith, red. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper-SanFrancisco, (1992).
- Christ, Carol P. *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*. New York: Routledge, (1997).
- Christ, Carol P. *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World*. New York: Palgrave Macmillian, (2003).
- Christ, Carol P. "Musings on the Goddess and Her Cultured Despisers, Provoked by Naomi Goldenberg.", *Feminist Theology* 13, 2 (2005) 143-149.
- Christ, Carol P. "Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later.", *Feminist Theology* 20 (2012) 242-256.
- Code, Lorraine. *Encyclopedia of feminist theories*. [Elektronisk publ.], London & New York: Routledge, (2002).
- Coltrane, Scott. "Theorizing Masculinities in Contemporary Social Science." i *Theorizing Masculinities*. Harry Brod, Michael Kaufman, red. Thousand Oaks: Sage Publications, (1994) 39-60.
- Connell, R. W. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity & Blackwell, (1987).
- Connell, R. W. *Masculinities*. 2a uppl. Cambridge: Polity Press, (2005[1995]).
- Connell, Raewyn. "Masculinities, Change, and Conflict in Global Society: Thinking about the Future of Men's Studies.", *Journal of Men's Studies* (2003).
- Conway, Deanna J. *Maiden, Mother, Crone: The Myth and Reality of the Triple Goddess*. St. Paul, USA: Llewellyn Publications, (2004[1994]).
- Crenshaw, Kimberlé Williams. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity politics and Violence Against Women of Color." i *The Public Nature of Private Violence: The Discovery of Domestic Abuse*. Martha Albertson Fineman, Roxanne Mykitiuk, red. New York: Routledge, (1994) 93-118.
- Crow, Barbara A, red. *Radical Feminism: A Documentary Reader*. New York: New York University Press, (2000).
- Dahlerup, Drude. *Rødstrumperne: Den danske Rødstrumpebevægelses udvikling, nytænkning og gennemslag 1970 – 1985*. Köpenhamn: Gyldendal, (1998).
- Dalevi, Sören. *Gud som haver barnen kär?: Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder*. Stockholm: Verbum, (2007).
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Womens Liberation*. 2a uppl. Boston: Beacon Press, (1985 [1973]).
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. With a New Intergalactic Introduction by the Author*. 2a uppl. Boston: Beacon Press, (1990 [1978]).
- Darkwolf Vos, Donna. *Dancing Under an African Moon: Paganism and Wicca in South Africa*. Cape Town: Zebra Press, (2002)
- Dashú, Max. "Knocking Down Straw Dolls: A Critique of Cynthia Eller's The Myth of Matriarchal Prehistory.", *Feminist Theology* 13, 2 (2005) 185-216.



- Davion, Victoria. "Is Ecofeminism Feminist?" i *Ecological Feminism*. Karen Warren, red. New York: Routledge, (1994) 8-28.
- Davis, Bronwyn , Harré, Rom "Positioning: The Discursive Production of Selves." i *Discourse Theory and Practice: A Reader*. Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simon J. Yates, red. London: SAGE, (2001) 261-271.
- de los Reyes, Paulina, red. *Vad händer med jämställdheten?: Nedslag i jämställdhetens synfält*. Uppsala: Uppsala universitet, (2010).
- Dworkin, Andrea. *Letters From a War Zone: Writings 1976-1989*. New York: Dutton, (1989).
- Dyrendal, Asbjørn. *Hekseri og økologi. En tekstbaseret analyse av naturoppfatningen hos Starhawk*. [Masteroppsats]; Oslo: Universitetet i Oslo, (1993).
- Echols, Alice. *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America 1967-75*. Minneapolis: University of Minnesota Press, (1989).
- Edenheim, Sara. "Några ord till mina kära mödrar, ifall jag hade några.", *Tidskrift för genusvetenskap*. 4 (2010) 109-118.
- Egnell, Helene. *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research, (2006).
- Eisler, Riane. *The Chalice and the Blade: Our History our Future*. New York: HarperOne, (1988).
- Eisler, Riane. *Sacred Pleasure: Sex, Myth and the Politics of the Body*. New York: HarperOne, (1996).
- Eller, Cynthia. *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spiritual Movement in America*. Boston: Beacon Press, (1993).
- Eller, Cynthia. *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston: Beacon Press, (2000).
- Eriksson, Anne-Louise. "Från mäns dominans till kvinnors dans." i *Modern svenske teologi: Strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Håkan Eilert, red. Stockholm: Verbum, (1999) 325-348.
- Fairclough, Norman. *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge, (2003).
- Fairhall, David. *Common Ground: The Story of Greenham*. London: Tauris, (2006).
- Fjällsby, Per-Olof. *Indien som utopi och verklighet: Om den teosofiska rörelsens bidrag till indisk utbildning och politik 1879-1930*. Karlstad: Karlstads universitet, (2012).
- Foucault, Michel. *Diskursens Ordning*. Övers. Mats Rosengren & Brutus Östling, Vol. 15. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, (1993 [1971]).
- Foucault, Michel. *Sexualitetens Historia I - III*. Övers. Britta Gröndahl. Stockholm: Gidlund, (1980-1987[1976-1984]).
- Fox, Bonnie J. "Conceptualizing "Patriarchy"." i *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. Darlene M. Juschka, red. London: Continuum, (2001 [1998]) 314-333.
- Freeman, Jane. *Feminism: En introduktion*. Övers. Karin Lindeqvist. Malmö: Liber, (2003).

- Frisk, Liselotte & Åkerbäck, Peter. *Den mediterande dalabästen: Religion på nya arenor i samtidens Sverige*. Stockholm: Dialogos, (2013).
- Geels, Anton & Wikström, Owe, red. *Den religiösa människan. En introduktion till religionspsykologin*. Lund: Natur och Kultur, (1999[1985]).
- Gemzöe, Lena. "Faux Feminism? A Reply to Mia Liinason's Position Paper.", *NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 18, 2 (2010) 122-128.
- Gemzöe, Lena. *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town*. Stockholm: Stockholms universitet, (2000).
- Gemzöe, Lena. *Feminism*. Stockholm: Bilda, (2002).
- Genette, Gérard. *Fiction & Diction*. Övers. Catherine Porter. New York: Cornell UP, (1993).
- Gerle, Elisabeth. *Mångkulturalism för vem?: Om Sverige i förändring*. Nora: Nya Doxa, (1999).
- Gerson, Judith M, Piess, Kathy. "Boundaries, Negotiation, Consciousness: Reconceptualizing Gender Relations.", *Social Problems* 32, (1985) 317-331.
- Gimbutas, Marija. *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 B.C.: Myths, Legends and Cult Images*. London: Thames & Hudson, (1974).
- Gimbutas, Marija. *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. 2 uppl. London: Thames & Hudson, (2001 [1989]).
- Goldenberg, Naomi. *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*. Boston: Beacon Press, (1979).
- Goldenberg, Naomi. "Witches and Words.", *Feminist Theology*, 12, 2 (2004) 203-211.
- Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays 1869-1940. With a Biographic Sketch by Hippolyte Havel*. Rockville: Serenity Publishers LLC, (2009).
- Grahn, Wera. "Känn dig själv": *Genus, historiekonstruktion och kulturbistoriska museirepresentationer*. Linköping: Linköpings universitet, (2006).
- Granhölm, Kennet. "Esoteric Currents as Discursive Complexes.", *Religion* 4, 1 (2013) 46-69.
- Grenholm, Cristina. *Moderskap och kärlek: Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Nora: Nya Doxa, (2005).
- Grey, Mary. *Introducing Feminist Images of God*. Sheffield: Sheffield Academic Press, (2001).
- Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. London: Women's Press, (1984 [1978]).
- Griffin, Wendy. "Webs of Women: Feminist Spiritualities." i *Witchcraft and Magic: Contemporary North America*. Helen A. Berger, red. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, (2005) 55-80.
- Grönlien Zetterqvist, Kirsten. *Att vara kroppssubjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi*. Uppsala: Uppsala universitet, (2002).
- Gustafsson, Gabriella. "Nedärvda arketyper och nutida tolkningsauktoriteter i myten om urmatriarkatet.", *Chaos: Dansk-norsk tidskrift för religionshistoriske studier*, "Auktoritet og lederskab", 43 (2005) 139-169.

- Göttner-Abendroth, Hede. *The Dancing Goddess: Principles of a Matriarchal Aesthetic*. Övers. Maureen T. Krause. Boston: Beacon Press, (1991 [1982]).
- Göttner-Abendroth, Hede. *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*. New York: Peter Lang Publisher, Inc., (2012).
- Hallgren, Hanna. *När lesbiska blev kvinnor När kvinnor blev lesbiska: Lesbiskfeministiska kvinnors diskursproduktion rörande kön, sexualitet, kropp och identitet under 1970- och 1980-talen i Sverige*. Göteborg: Kabusa Böcker, (2008).
- Hammar, Inger. *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*. Stockholm: Carlsson, (1999).
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. [Elektronisk publ.], New York: Leiden, (1996).
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial perspective." *Feminist Studies* 14, 3 (1988) 575-599.
- Haraway, Donna. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, (1989).
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, (1991).
- Haraway, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium: FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse*. New York: Routledge, (1997).
- Heller, Chaia. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*. Montreal: Black Rose Books, (1999).
- Hemmings, Clare. "Telling Feminist Stories.", *Feminist Theory* 6, 2 (2005) 115-139.
- Hemmings, Clare. *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: Duke University Press, (2011).
- Hennessy, Rosemary. *Materialist Feminism and Politics of Discourse*. New York: Routledge, (1993).
- Hermodsson, Elisabeth. "Vad är ekofeminism?", *Kvinnobulletinen* 26, 2 (1996) 5-13.
- Hewitt, Nancy A. red. *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*. [Elektroniskt publ.], New Brunswick: Rutgers University Press, (2010).
- Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, (2000 [1990]).
- Hinton, Peta. "The Divine Horizon: Rethinking Political Community in Luce Irigaray's 'Divine Women'." *Hypatia* 28, 3 (2013) 436-451.
- Hinton, Peta. "The Quantum Dance and the World's 'Extraordinary Liveliness': Refiguring Corporeal Ethics in Karen Barad's Agential Realism.", *Somatechnics* 3, 1 (2013) 169-189.
- Holm, Ulla. *Modrande och praxis: En feministfilosofisk undersökning*. Göteborg: Daidalos, (1993).
- hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge: South End Press, (2001 [1984]).
- Hume, Lynne, McPhillips, Kathleen red. *Popular Spiritualities: The Politics of Contemporary Enchantment*. Ashgate: Aldershot, (2006).

- Höglund, Anna T. *Krig och kön: Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, (2001).
- Isherwood, Lisa. "Introduction.", *Feminist Theology* 13, 2 (2005) 133-137.
- Isherwood, Lisa, McPhillips, Kathleen, red. *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*. Aldershot: Ashgate Publications, (2008).
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Natur*. Totowa: Rowman & Allanheld, (1988 [1983]).
- Jansdotter, Maria. *Eko-feminism i teologin: Genusuppfattning, natursyn och gudsuppfattning hos Anne Primavesi, Catherine Keller och Carol Christ*. Karlstad: Karlstads universitet, (2003).
- Jansson, Ulrika. *Den paradoxalt nödvändiga kvinnan: Könsdiskurser i Svenskt Näringsliv - ett nyliberalt drama*. Karlstad: Karlstad University Studies, (2010).
- Jantzen, Grace M. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, (1998).
- Johns, Andreas. *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*. New York: Peter Lang, (2004).
- Junus, Petra. *Den levande gudinnan: Kvinnoidentitet och religiositet som förändringsprocess*. Nora: Nya Doxa, (1995).
- Juschka, Darlene M., red. *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. London: Continuum, (2001).
- Kailo, Kaarina. "Kosmovisioner, monokultur och globalisering.", *Radar* 2 (1998) 36-44.
- Kaul, Dagny. "Eco-News From Across the World: Ecofeminism in the Nordic Countries.", *Ecotheology* 2, (1997) 100-108.
- Keinänen, Marja-Liisa. "Från elände till värdighet och vidare mot det upplösta subjektet: Några metodologiska trender i studiet av kvinnor och religion.", *Svensk historisk årskrift* 9, (2000) 112-150.
- King, Katie. "Feminist and Writing Technologies: Teaching Queerish Travels Through Maps, Territories and Pattern.", *Configurations* 2, 1 (1994) 89-106.
- King, Katie. *Theory in its Feminist Travels: Conversations in U.S Women's Movements*. Indianapolis: Indiana University Press, (1994).
- King, Katie. "Never Human: Laboring to Participate in a Universe in Which We are Only Some of the Beings, Devices, Things, Processes and Trial and Error Reassemblages in Self-organizing "Learning"." [Elektronisk publ.] *Feminist Methodologies: Situated Knowledge Practices* (2009).
- King, Katie. *Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press, (2011).
- King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest & Promise*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, (1993 [1989]).
- King, Ursula. "Gender and Religion: An Overview." i *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones, red. Detroit: Macmillian Reference, (2005) 3296-3310.
- King, Ursula & Beattie, Tina, red. *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*. London: Continuum, (2004).

- King, Ynestra. "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism." i *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Alison M. Jaggar, Susan R Bordo, red. New Brunswick: Rutgers University Press, (1989) 115-141.
- Kjørup, Søren *Människovetenskaperna: Problem och traditioner i humanioras vetenskapsteori*. Lund: Studentlitteratur, (1999).
- Koobak, Reidi. *Whirling Stories: Postsocialist Feminist Imaginaries and the Visual Arts*. Linköping: Linköpings universitet, (2013).
- Kornegger, Peggy. "Anarkismen: Den feministiska länken." i *Anarkafeminism*. Pia Laskar, Övers. & red. Stockholm: Federativs Förlag, (1992 [1975 i *The Second Wave: Magazine of the New Feminism* vol 4, nr 1]) 93-130.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, (2001 [1985]).
- Laskar, Pia, red. *Anarkafeminism*. Stockholm: Federativs förlag, (1992).
- Laskar, Pia. "Queer teori och feminismen: Beröringspunkter och spänningar." *lambda nordica* 2, 3-4 (1996) 67-80.
- Law, John. *After Method: Mess in Social Science Research*. New York Routledge, (2004).
- Letherby, Gayle. *Feminist Research in Theory and Practice*. Buckingham: Open Univ. Press, (2003).
- Liinason, Mia. "Institutionalized Knowledge: Notes on the Processes of Inclusion and Exclusion in Gender Studies in Sweden." *NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 18, 1 (2010) 38-47.
- Lindén, Claudia. *Om Kärlek: Litteratur, sexualitet och politik hos Ellen Key*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag, (2002).
- Lindén, Claudia. "Ur led är feminismens tid: Om tidsmetaforer, otidsenlighet och gengångare i feministisk historieskrivning.", *Tidskrift för genusvetenskap*. 3 (2012) 7-25.
- Ljung, Margareta. *Lyft jorden mot himlen: Växande i kvinnogrupper och kvinnliga nätverk*. Stockholm: Carlsson, (1995).
- Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, (2000 [1979]).
- Lundahl, Gunilla, red. *Museum Anna Nordlander*. Skellefteå: Museum Anna Nordlander, (1996).
- Lundberg, Anna. *Allt annat än allvar. Den komiska kvinnliga grotesken i svensk samtida skrätkultur*. Göteborg & Stockholm: Makadam förlag, (2008).
- Lykke, Nina, Braidotti, Rosi, red. *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations With Science, Medicine and Syberspace*. London: Zed Books, (1996).
- Lykke, Nina. "To be a Cyborg or a Goddess?", *Gender Technology and Development*. 1, 1 (1997) 5.
- Lykke, Nina. "Nya perspektiv på intersektionalitet: Problem och möjligheter." *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. 26, 2/3 (2005) 7-17.
- Lykke, Nina. *Genusforskning: En guide till feministisk teori, metodologi och skrift*. Stockholm: Liber, (2009).

- Lykke, Nina. "The Timeliness of Post-Constructionism." *NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 18, 2 (2010) 131-136.
- Lykke, Nina. "Generationsfeminisme – Nej tak!", *Tidskrift för genusvetenskap*. 3 (2012) 27-32.
- Lyotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, (1984).
- Margolis, Diane Rothbard. "Redefining the Situation: Negotiations on the Meaning of Woman.", *Social Problems*. 32, (1985) 332-347.
- Margulis, Lynn. *Symbiosis in Cell Evolution*. San Francisco: Freeman, (1993).
- Margulis, Lynn & Sagan, Doris. *What is Life?* New York: Simon & Schuster, (1995).
- Maynard, Mary. "Beyond the 'Big Three': The Development of Feminist Theory into the 1990s." i *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. Darlene M. Juschka, red. London: Continuum, (2001 [*Women's History Review*, 4(1995):259-281]) 292-313.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, (1987).
- Mellström, Ulf. "Kunskapssamhällets gästarbetare: Internationella studenter i interferenser mellan kön, sexualitet, nationalitet och klass.", *Tidskrift för genusvetenskap*. 1/2 (2012) 7-23.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Fransisco: Harper & Row, (1989).
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology. The Search For a Livable World*. New York: Routledge, (1992).
- Merchant, Carolyn, red. *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge, (1996).
- Mies, Maria. "A Materialist Analysis of Eco-Feminism." i *Ecofeminism*. Maria Mies & Vandana Shiva, red. London: Zed Books (1990)
- Millett, Kate. *Sexual politics*. New York: Garden City, (1970).
- Milling, Marie. "Att återerövra jorden, kroppen, kärleken: En ekofeminists tankar om en hållbar framtid." i *Moder Jord i klimakteriet*. Birgitta Nyrinder, red. Lund: Arcus Förlag, (2008) 99-115.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." i *Third World Women and the Politics of Feminism*. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres, red. Bloomington: University of Indiana Press, (1991) 51-80.
- Morgan, Robin. *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*. New York: Random House, (1977).
- Mulinari, Paula. *Maktens fantasier och servicearbetets praktik: Arbetsvillkor inom hotell- och restaurangbranschen i Malmö*. Linköping: Linköpings universitet, (2007).
- Mullin, Amy. "Pregnant Bodies, Pregnant Minds.", *Feminist Theory* 3, 1 (2002) 27-44.
- Nicholson, Linda, red. *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge, (1997).

- Nordberg, Marie. "Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet." i *Hegemoni och mansforskning: Rapport från nordiska workshopen i Karlstad 19-21 mars 1999*. Per Folkesson, Marie Nordberg & Goldina Smirthwaite, red. Karlstads universitet: Institutionen för samhällsvetenskap Jämställdhetscentrum, (2000) 37-66.
- Nordberg, Marie. *Jämställdhetens spjutspets?: Manliga arbetstagare i kvinnoyrken, jämställdhet, maskulinitet, femininitet och heteronormativitet*. Göteborg: Arkipelag, (2005).
- Nyrinder, Birgitta, red. *Moder Jord i klimakteriet*. Lund: Arcus Förlag, (2008).
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul, (1981).
- Okin, Susan Moller. *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*. Oxford University Press, (2009).
- Oliver, Kelly, red. *French Feminism Reader*. Lanham: Rowman & Littlefield, (2000).
- Onsell, Birgitta. *Efter tusen år av tystnad: Gudinnebilder och glömda spår*. Stockholm: Carlsson, (1994).
- Onsell, Birgitta. *Galna gudar och glömda gudinnor*. Stockholm: LT, (1985).
- Onsell, Birgitta. *Jordens Moder i Norden: Myt, magi och fruktbarhetsrit i förkristen tid*. Stockholm: Carlsson, (1999).
- Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. Harmondsworth: Penguin Books, (1982).
- Partridge, Christopher Hugh. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Vol. 1*. London: T & T Clark International, (2004).
- Partridge, Christopher Hugh. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Vol. 2*. London: T & T Clark International, (2005).
- Pearson, Joanne. "Assumed Affinities: Wicca and the New Age." i *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel, red. Edinburg: Edinburg University Press, (1998) 45-56.
- Pearson, Joanne, Roberts, Richard H. & Samuel, Geoffrey, red. *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, (1998).
- Petrovic, Gajo "Alienation." i *Encyclopedia of Philosophy*. [Elektroniskt publ.], Donald M. Borchert, red. Detroit: Macmillan Reference, (2006) 120-127.
- Pike, Sarah M. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Ewing: University of California Press, (2001).
- Plant, Judith, red. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers, (1989).
- Plaskow, Judith, Christ, Carol P., red. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: Harper San Francisco, (1989).
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, (1993).
- Pui-Lan, Kwok *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. London: SCM Press, (2005).

- Radford Ruether, Rosemary. *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, (1992).
- Radford Ruether, Rosemary, red. *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*. New York: Orbis Books, (1996).
- Radford, Ruether, Rosemary. *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, (1998 [1983]).
- Radford Ruether, Rosemary. "The Emergence of Christian Feminist Theology." i *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Susan Frank Parsons, red. Cambridge: Cambridge University Press, (2002) 3-22.
- Radford, Ruether, Rosemary. "The Normalization of Goddess Religion.", *Feminist Theology*. 13, 2 (2005) 151-157.
- Radford Ruether, Rosemary. *Goddesses and the Divine Feminine: a Western Religious History*. Berkeley: University of California Press, (2005).
- Radford Ruether, Rosemary, red. *Feminist Theologies: Legacy and Prospect*. Minneapolis: Fortress Press, (2007).
- Radford Ruether, Rosemary. "Ecofeminist Thea/logies and Ethics: A Post-Christian Movement?" i *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*. Lisa Isherwood & Kathleen McPhillips, red. Hampshire: Ashgate Publishing, (2008) 39-52.
- Rainbow, Paul, Rose, Nikolas, red. *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954 – 1984*. New York: The New Press, (2003)
- Raivio, Magdalena. "Transforming Reality or Reinforcing Stereotypes?: On the Use of Birth-Giving as Metaphor in a Spiritual Ecofeminist Context." *Journal of the European Society of Women in Theological Research*. "Scandinavian Critique of Anglo-American Feminist Theology", 15 (2007) 141-152.
- Raphael, Melissa. *Introducing Theology: Discourse on the Goddess*. Cleveland: The Pilgrim Press, (2000).
- Raphael, Melissa. *Theology and Embodiment: The Post-Patriarchal Reconstruction of Female sacredness*. Sheffield: Sheffield Academic Press, (1996).
- Raphael, Melissa. "Truth in Flux: Goddess Feminism as a Late Modern Religion.", *Religion* 26, 3 (1996) 199-213.
- Reid-Bowen, Paul. *Goddess as Nature: Towards a Philosophical Theology*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., (2007).
- Reid-Bowen, Paul. "Reflexive Transformations: Reserche comments on me (n), Feminist philosophy and the teological imagination." i *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. Ursula King & Tina Beattie, red. London: Continuum, (2004) 190-195.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." i *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. Adrienne Rich, red. New York: Norton, (1986 [1980]).
- Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Mothering as Experience and Institution*. New York & London: W.W. Norton & Company, (1986 [1976]).
- Roberts, Richard H. "The Chthonic Imperative: Gender, Religion and the Battle for the Earth." i *Nature Religion Today: Paganism in the Modern*



- World. Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel, red. Edinburgh: Edinburgh Univ Press, (1998) 57-73.
- Robinson, Hilary, red. *Visible Female: Feminism and Art: an Antology*. London: Camden Press, (1987).
- Rose, Gilligan. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: Sage Publications Incorporated, (2001).
- Rosenberg, Tiina. *Queerfeministisk agenda*. Stockholm: Atlas, (2002).
- Salomonsen, Jone. *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity Among the Reclaiming Witches of San Francisco*. New York: Routledge, (2002).
- Salomonsen, Jone. "I am a Witch - a healer and a bender." *An expression of women's religiosity in contemporary USA*. Oslo: Oslo Universitet, (1996).
- Schmid, Wolf. *Narratology: An Introduction*. Berlin: Walter De Gruyter, (2010).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 2a uppl. New York: SCM Press Ltd, (1995 [1983]).
- Sjöö, Monica. "För en revolutionär feministisk konst." *Vi människor*. 25, 4 (1973) 22-26.
- Sjöö, Monica. *Den Store Kosmiske Mor og Hennes Urgamle Religion*. Övers. Jan B. Vindheim. Trondheim: Regnbuetrykk, (1977).
- Sjöö, Monica & Motherson, Keith, red. *Women are the Real Left*. Manchester: Matri/anarchy Publications, (1979).
- Sjöö, Monica, Mor, Barbara. *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of All*. Trondheim: Rainbow Press, (1981).
- Sjöö, Monica. "Sagan om St. Göran och kvinnan.", *Hertha*. 70, 2 (1983) 2-4, 38.
- Sjöö, Monica, Mor, Barbara. *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. San Fransisco: Harper & Row cop., (1991 [1987]).
- Sjöö, Monica. "Sinister New Age Channelings. Who or What is speaking?", [Elektroniskt publ.] *From the Flames - Radical feminism with Spirit* 22 (1998).
- Sjöö, Monica. *Return of the Dark/Light Mother or New Age Armageddon: Towards a Feminist Vision of the Future*. Austin: Plain View Press, (1999 [1992]).
- Sjöö, Monica. *The Norse Goddess*. Penzance: Dor Darma Press, (2000).
- Sjöö, Monica. *Kvinnligt konstnärligt skapande är mänskligt skapande: Några kommentarer till Monica von Stedingk, "Kvinnokonstmuseum som ide"*. Skellefteå: Museum Anna Nordlander, (2003).
- Skalin, Lars-Åke. "Narratologi: Studiet av berättandets principer." I *Litteraturvetenskap: En inledning*. Staffan Bergsten, red. Lund: Studentlitteratur, (2002).
- Skoglund, Pia. *Schamanskt arbete: Helande tekniker i vår tid*. Lesjöfors: Reid, (2008).
- Spivak, Gayatri Chakrovorty. "Can the Subaltern Speak?" i *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson & Lawrence Grossberg, red. London: Maximillian, (1988) 24-28.
- Spivak, Gayatri Chakrovorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, (1999).
- Sporre, Karin. *Först när vi får ansikten: Ett flerkulturellt samtal om feministisk etik och teologi*. Vol. 9. Lund: Atlas Akademi, (1999).

- Spretnak, Charlene. "Introduction." i *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power Within the Feminist Movement*. Charlene Spretnak, red. New York: Anchor Books Doubleday, (1982) xi-xxx.
- Spretnak, Charlene, red. *The Politics of Women's Spirituality: Essays by the Founding Mothers of the Movement*. New York: Anchor Books Doubleday, (1982).
- Spretnak, Charlene. "Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy." i *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Karen J. Warren, red. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, (1997) 425-436.
- Spretnak, Charlene. *The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World*. New York: Routledge, (1999)
- Spretnak, Charlene. *Relational Reality: New Discoveries of Interrelatedness That are Transforming the Modern World*. Topsham: Green Horizon, (2011)
- Starhawk. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper & Row Publishers, (1979).
- Starhawk. "Ethics and Justice in Goddess Religion." i *The Politics of Women's Spirituality: Essays by Founding Mothers of the Movement*. Charlene Spretnak, red. New York: Anchor Books, (1982) 415-422.
- Starhawk. "Witchcraft as Goddess Religion." i *The Politics of Women's Spirituality: Essays by Founding Mothers of the Movement*. Charlene Spretnak, red. New York: Anchor Books Doubleday, (1982) 49-56.
- Starhawk. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. 2a utg. San Fransisco: HarperCollins Publisher, (1989 [1979]).
- Starhawk. "Ritual as Bonding: Action as ritual." I *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. Judith Plaskow & Carol P. Christ, red. San Fransisco: Harper, (1989) 327-335.
- Starhawk. "Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism." i *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Judith Plant, red. Philadelphia: New Society Publishers, (1989) 174-185.
- Starhawk. "In Roundtable Discussion, 'If God is God She is not Nice?'" *Journal of Feminist Studies in Religion*. 5, (1989) 105-106.
- Starhawk. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: HarperOne, (1990 [1987]).
- Starhawk. "Witchcraft and Women's Culture." i *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Carol P. Christ & Judith Plaskow, red. New York: Harper-SanFrancisco, (1992).
- Starhawk. *The Fifth Sacred Thing*. New York: Bantam Books, (1993).
- Starhawk, NightMare, Macha M. *The Pagan Book of Living and Dying; Practical Rituals, Prayers, Blessings, and Meditaitons on Crossing Over*. New York: HarperOne, (1997).
- Starhawk. *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. 2a uppl. Boston: Beacon Press, (1997 [1982]).
- Starhawk, Baker, Diane & Hill, Anne. *Circle Round: Raising Children in Goddess Traditions*. New York: Bantam Books, (1998).
- Starhawk. *Walking to Mercury*. New York: Bantam Books, (1998).
- Starhawk. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. 3e utg. San Francisco: Harper & Row Publishers, (1999 [1979]).

- Starhawk, Valentine, Hilary. *The Twelve Wild Swans: A Journey to the Realm of Magic, Healing, and Action*. New York: Harper One, (2000).
- Starhawk. "Feminism and the Goddess." i *Holistic Revolution: The Essential Reader*. William Bloom, red. London: Allen Lane cop., (2000 [1982]) 215-254.
- Starhawk. "A Simple Primer on Climate Change: Policies and Solutions." [Elektroniskt publ., se <http://www.starhawk.org/>] (2000).
- Starhawk. *Webs of Power: Notes From the Global Uprising*. Gabriola Island: New Society Publishers, (2002).
- Starhawk. *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rythms of Nature*. New York: Harper Collins and Harper SanFrancisco, (2004).
- Starhawk. "Roundtable Discussion: Backlash." i *Readings in Feminist Rhetorical Theory*. Karen A. Foss, Sonja K. Foss & Cindy L. Griffin, red. Thousand Oaks: SAGE, (2004 [1994]) 175-177.
- Starhawk. *The Last Wild Witch*. Estacada: Mother Tongue Ink, (2009).
- Starhawk. *The Empowerment Manual: A Guide For Collaborative Groups*. Gabriola Island: New Society Publishers, (2011).
- Starr Sered, Susan. "'Woman' as Symbol, and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices." i *Revisioning Gender*. Myra Marx Ferree, Judith Lorber & Beth B. Hess, red. London: SAGE, (1999) 193-221.
- Stone, Merlin. *When God Was a Woman*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, (1978).
- Sturgeon, Noël. *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. New York: Routledge, (1997).
- Sutcliffe, Steven. "Re-thinking "new age" as a Popular Religious Habitus: A Review Essay on The Spiritual Revolution.", *Method & Theory in the Study of Religion*. 18, 3 (2006) 294-314.
- Svalastog, Anna Lydia. "Att analysera och teoretisera kön och religion. Förslag till nytt religionsbegrepp.", *Marburg Journal of Religion*. 14, 1 (2009) 1-17.
- Svalastog, Anna Lydia. *Det var ikke meningen...: Om konstruktion av könn ved abortingrep, ett feministiskt bidrag*. Uppsala: Uppsala Universitet, (1998).
- Svalastog, Anna Lydia. "Feministisk myt teori: En kulturanalytisk utfodring." i *Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala, 10*. Anna Lydia Svalastog, Olov Sundqvist, red. Uppsala Uppsala universitet, (1997).
- Svalfors, Ulrika. *Andlighetens ordning: En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis (2008).
- Talpade Mohanty, Chandra. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory Practicing Solidarit*. New Delhi: Duke University Press, (2003).
- Taylor, Verta, Rupp, Leila J. "Women's Culture and Lesbian Feminist Activism. A Reconsideration of Cultural Feminism." i *Community Activism and Feminist Politics. Organizing Across Race, Class, and Gender*. London: Routledge, (1998 [1993]) 57-79.
- Taylor, Verta, Whittier, Nancy E. "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization." i *Frontiers in Social Movement Theory*. Aldon D Morris & Carol MacClurg Mueller, red. London: New Haven, (1992).

- Thompson Klein, Julie. "Bridging Disciplinary Divides." [Konferenspaper, elektroniskt publ.] *Fenner Conference on the Environment*. (2004).
- Thompson Klein, Julie. *Creating Interdisciplinary Campus Cultures: A Model for Strength and Sustainability*. [Elektr. publ.] San Francisco: Jossey-Bass, (2010).
- Trulsson, Åsa. *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice Among Women in Contemporary Europe*. Lund: Department of History and Anthropology of Religions, Lund University, (2010).
- Turner, William B. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press, (2000).
- Urban, Hugh B. "The Goddess and the "Great Rite": Sex Magic and Feminism in the Neo-pagan Revival." i *Magia sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Hugh B. Urban, Berkeley, California: University of California Press, (2006) 162-190.
- Urban, Hugh B. *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkeley, California: University of California Press, (2006).
- Wadstein MacLeod, Katarina. "Att måla med det vita bläcket. Monica Sjö och *Kosmos inom hennes livsmoder*." *Tidskrift för genusvetenskap*. 4 (2012) 107-128.
- Van Dyke, Anette. *The Search for a Woman-Centered Spirituality*. New York: New York University Press, (1992).
- Warren, Karen, red. *Ecological Feminism*. New York: Routledge, (1994).
- Warren, Karen. "A feminist philosophical perspective on spiritual ecofeminism." i *Ecofeminism and the Sacred*. Carol J. Adams, red. New York: Continuum, (1995) 119-132.
- Warren, Karen, red. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington: Indiana University Press, (1997).
- Vaughan, Genevieve, red. *Women and the Gift Economy: A Radically Different Worldview is Possible*. Toronto: Innanna Publications and Education inc., (2007).
- Weedon, Chris. *Feminism, theory and the politics of difference*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, (1999).
- Weiss, Gilbert, Wodak, Ruth, red. *Critical Discourse Analysis: Theory and interdisciplinarity*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, (2003).
- Wetherell, Margaret, Taylor, Stephanie & Yates, Simon J., red. *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage, (2001).
- Widerberg, Karin. "Translating Gender." *NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 6, 2 (1998) 133-139.
- Wisweswaran, Kamala. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, (1994).
- Witt-Brattström, Ebba. *Å alla kära systrar: Historien om mitt sjuttiotal*. Stockholm: Norstedts, (2010).
- Wittgenstein, Ludwig. *Blå boken och Bruna Boken: Förberedande studier till "Filosofiska undersökningar"*. Övers. Lars Hertzberg, Aleksander Motturi. Stockholm: Thales, (1999 [1958]).
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minnesota: University of Minnesota Press, (2009).

- Woodhead, Linda, Heelas, Paul, red. *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, (2000).
- Vuola, Elina. ”Jungfru Maria och alla övriga kvinnor: Om möjligheterna av en feministisk befrielsemariologi.” i *Vardagskulturens teologi i nordisk tolkning* Sigurd Bergmann & Carl Reinhold Bråkenhielm, red. Nora: Nya Doxa, (1998) 45-81.
- Vuola, Elina. *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. London: Sheffield Academic Press, (2002).
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton Univ. Press, (1990).
- Åsberg, Cecilia, Hultman, Martin & Lee, Francis, red. *Posthumanistiska nyckeltexter*. Lund: Studentlitteratur, (2012)

### **Internetadresser**

- <http://www.cesnur.org/>
- <http://www.facebook.com/home.php#!/pages/Starhawk/165408987031?fref=ts>
- <http://www.moderjord.org/>
- <http://www.monicasjoo.com/>
- <http://monicasjoo.org/>
- <http://www.ne.se/>
- <http://www.omkonst.com/06-sjoo-monica.shtml>
- <http://www.reclaimingquarterly.org/>
- <http://schamancentrum.se/>
- <http://www.starhawk.org/>
- <http://starhawksblog.org/>
- <http://man.skelleftea.org/sjoo.htm>
- <http://www.tealogerna.nu/>



## Gudinnefeminister

Det här är en bok om två gudinnefeminister och deras religiösa och politiska berättande. Men det är lika mycket en bok om 'gudinnefeminism' och hur denna feministiska position relaterar till, skiljer sig från och överlappar med andra skillnads- och ekofeministiska positioner från 1960-talet och till idag.

Magdalena Raivios doktorsavhandling omförhandlar historien om 'gudinnefeminism'. Den synliggör även innehållet i Monica Sjöös och Starhawks berättelser om samhället, gudinnan/naturen/människan, framtiden och revolutionen. Här visas hur problematiska generaliseringar och uppdelningar i "vi" och "de andra" skapas i berättandet – men att Sjöö och Starhawk även vidgar och omförhandlar innebörden av begrepp som 'kvinna' och 'natur'. En feministisk figuration kallad 'den gudinneidentifierade feministen' används som tentativ utgångspunkt för nutida samtal om feministiska och miljöpolitiska visioner och förändringsstrategier.

Avhandlingens resultat styrker tidigare forskning som visat att ett "feministiskt medkännande berättande" – trots sin välment ambition – ofrivilligt medverkar i skapandet av diskursiva gränser, hierarkier och generaliseringar. Som ett teoretiskt bidrag, formuleras och diskuteras här några skillnadsfeministiska ansatser till alternativa berättandestrategier.

urn:nbn:se:kau:diva-30649

---

ISBN 978-91-7063-533-5

---

ISSN 1403-8099

---

DOKTORSAVHANDLING | Karlstad University Studies | 2014:4

---