

Att analysera och teoretisera kön och religion Förslag till nytt religionsbegrepp

Anna Lydia Svalastog

Abstract:

While specialists in gender studies often refer to religion they seldom have recourse to carefully conceived definitions of it. The problem of definition is explored here in terms of its plurality of expressions and interpretation, internal tensions and change, and similarities and relations which cross traditions which are often perceived as being separate and distinct. Myth and ritual are taken to be of central importance, both being understood as gendered and bodily constituted. Theoretical inspiration is drawn from Wittgenstein's understanding of meaning as being constituted contextually and bodily and thus inseparable from social life. In this perspective, religious language is a more or less precise act whose meaning will differ depending on the context, agents and agendas involved. Specific arguments relating to meaning and action are also drawn from the work of M. Douglas and L. Bäckman, both of whom have deconstructed and discussed (post-)colonial conceptualizations of culture. Their elaboration of potentiality and change has been of special interest. In sum, religion is regarded as (1) a dynamic and ambiguous field of meanings that is continuously created and constituted through human interaction (2) always gendered (3) bodily expressed and constituted (4) composed of myth, ritual and time concepts (5) a course of continuity as well as of change in present social interaction (6) transmitted and renewed through mytho-poets, and (7) subject to analysis in terms of power, with reference to social interaction, socioeconomic conditions and the wider context.

Problemformulering

”§570 Begrepp för oss till undersökningar.

De är uttryck för vårt intresse och styr våra intressen”¹

Vi vet att religiösa traditioner har betydelse för hur vi förstår kön, hur många kön vi opererar med, hur vi tänker kring den könade människans uppgifter och position i världen. Men vad menar vi egentligen med religion? Oftast undviker vi att diskutera religionsbegreppet och går direkt till en etablerad tradition - kristen, muslimsk, judisk, nyreligiös, indiansk, samisk, hinduisk. Problemet är att vi i våra analyser av samband mellan kön och religion – antingen de är religionshistoriska, sociologiska, statsvetenskapliga, historiska, teologiska - alltid implicerar en religionsdefinition som ram för våra undersökningar. Vår förståelse av religion bestämmer vad vi undersöker, hur vi undersöker och vad vi får som analysresultat.

I vetenskapliga analyser av kön förstås kön i dag som ständigt i förändring, som en relationell storhet vars betydelse är olösligt knuten till interaktioner och omständigheter i kulturspecifika tid och rum. Teorierna man använder för att begreppsliggöra religion har också stor teoretisk bredd, men samtliga religionsbegrepp måste räknas som mer eller mindre monumentala och samtliga religionsbegrepp måste räknas som könlösa eller könsblinda. Religionsbegreppens monumentala karaktär innebär att enskilda religioner tenderar att bli analyserade som enhetliga storheter som antingen är bra eller dåliga för kvinnor, antingen kvinnobejakande eller kvinnofientliga.

De senaste tio årens diskussioner kring islam, nya religiösa rörelser och kristen/judisk/muslimsk feministisk teologi har påpekat hur sådana analysresultat är förenklade och på gränsen till det felaktiga och analytiskt ohållbara. I förlängningen av denna feministiska kritik vill jag i denna artikel ge ett förslag till en ny icke-monumental, feministisk och teoretiskt uppdaterad religionsdefinition.ⁱⁱ Jag börjar med att presentera mitt förslag till definition, och sedan förklarar, motiverar och teoretiskt förankrar jag den stegvis. I del ett presenteras feministisk kritik och i del två presenterar jag min teoretiska förankring samt de analytiska begrepp jag inkorporerat i min definition. Mitt syfte är att lyfta fram religion som något som är mångtydigt, i ständig förändring, som utvecklas genom människors interaktion och gemensamma handlande i och genom samhället.

Förslag till nytt religionsbegrepp

1. Religion är ett dynamiskt och mångtydigt betydelsefält som skapas och befästs kontinuerligt i samverkan mellan individer.
2. Religion är alltid bekönad.
3. Religion är kroppsligt uttryckt och befäst.
4. Religion innehåller myt, rit, samt en tidsdimension.
5. Religion är en källa till både kontinuitet och förändring i pågående sociala interaktioner.
6. Religion traderas och förnyas genom mytopoeter.
7. Förändring kräver särskilda analyser av makt där både social interaktion och socioekonomiska villkor, sammanhang och förändringar analyseras.

Min poäng är att en förståelse av religion som enhetlig och helhetlig innebär analytiska begränsningar som får konsekvenser för möjligheten att förstå religion och att analysera samband mellan kön och religion i samtid och i det förgångna.

(i) I dagens politiska diskussioner kring religion, i synnerhet i diskussionerna kring islam, tenderar man att behandla islam som en enhet och helhet som om det finns ett objekt att ta ställning till. Detta innebär att religion lyfts ur sitt sociologiska, historiska och politiska sammanhang, som om religion inte representerar en ständigt på nytt traderad tradition där traditionsförmedlare och traditionens uttryck hela tiden innehåller variation och förändring, traditionsförmedlare och mångtydighet.

- (ii) För enskilda eller grupper av troende och/eller praktiserande inom en specifik religiös tradition, till exempel kristen eller judisk, leder forskares, journalisters, politikernas och ”grupperingars” antaganden om att deras egen religion är enhetlig och entydig till frustrationer. Forskarnas/ medias/ politikernas utifrånsperspektiv uppfattas då, och med viss rätta, som uttryck för okunnighet och makt.
- (iii) Vid en monumental förståelse av religion kan tolkningskonflikter inom en tradition lätt underkommuniceras, och den existentiella eller politiska kamp som drivit fram viljan att representera en specifik tolkningsposition i en tolkningskonflikt – t ex hos feministiska teologer inom olika religiösa traditioner - förblir ogripbar för den som står utanför och tror att allt är en och samma sak.
- (iv) Ett monumentalt religionsbegrepp har ofta ett implicit antagande om individuell tro som baserad på ett trossystem som är delat av många och som bär upp samhället. Något utöver det existentiella och de samhälleliga behoven för hantering av födsel och död, att markera individens upptagning i en social gemenskap, övergångar genom livet, avslut och sista bekräftelse på individens plats i gemenskapen, formulerar vi sällan. Vi har ett fokus på tro och grupptillhörighet men utan att vi behöver konfronteras med frågor om traditioners funktion vad gäller att göra individens existentiella villkor praktiskt och socialt hanterbara, dvs vare sig tro eller samhällets krav utan också det lilla livets behov för meningsfulla handlingsstrategier.
- (v) En monumental religionsdefinition gör den enskilde traditionens bredd samt likheter på tvären mellan traditioner svåra att se och analysera. När religion framställs genom en monumental religionsdefinition, en definition där religion framstår som en enhet och storhet, sammanfaller skiljelinjerna mellan religiösa praktiker med skiljelinjer mellan religiösa traditioner, mellan islam och kristendom, mellan hinduism och buddhism, mellan fornnordisk och samisk förkristen religion. Skiljelinjer inom enskilda traditioner framstår som sekundära och tenderar att bli underkommunicerade. Detta trots att man påpekat hur historisk och geografisk närhet ofta innebär att man kan dela berättarkorpus, persongalleri, väsenkategorier, institutionella eller icke-institutionella organisationsprinciper, verklighetsuppfattning, syn på riter och offer, tolkningsramar, filosofi, politiserad agenda osv. Det var inte förvånande att Israels tidigare statsminister Rabin blev mördad av en judisk man och inte en palestinsk, att Egyptens tidigare president Saddat blev mördad av en muslimsk man och inte en judisk, att många feminister från olika traditioner nyttjat varandras analyser i sina analyser och diskussioner om kön.

Del ett: Feministisk kritik och dekonstruktion

Feministiska frågor och insikter om kön och religion

Det finns flera goda översikter över religionsvetenskapliga och religionshistorisk feministisk forskning.ⁱⁱⁱ Inom tidiga arbeten har synliggörandet av kvinnors religiösa historia varit centralt. Detta tillsammans med försök att finna förklaringar på varför det blivit så att kvinnor fallit bort ur religionsvetenskapliga arbeten, att kvinnor i relation till män framstått som ”nature to culture”, för att parafrasera Ortner. Feministisk forskning kring religion och kön har i liten grad varit intresserad av att utveckla begreppet religion. Däremot har feministisk forskning bidragit till att problematisera

religion genom dekonstruktioner av religionsbegreppet, och genom sitt integrerande av feministisk könsteori i sina analyser. Ett grundproblem den feministiska kritiken påpekat har varit att kategorin ”religiös människa” inom religionsvetenskaperna visat sig vara begränsad till ”religiösa män”.^{iv} Språkfilosofen Wittgenstein säger att våra begrepp leder oss till att undersöka. Han menar även att begreppen ger uttryck för och också styr våra intressen.^v Den feministiska religionsvetenskapliga forskningen kan ses som en påminnelse av hur begreppen styr forskarnas intressen på ett sätt som exkluderat kvinnor och därmed också lett till förvridna analyser och ofullständiga teoretiska antaganden om verkligheten, bland annat att religion är en manlig aktivitet och den religiösa människan en man. Poänger jag vill lyfta fram från den feministiska kritiken är:

- a. Att överindividuella analyser tenderar att förenkla vad makt är och inte är. Det leder till att man får en förenklad förståelse för vad som representerar kontinuitet och vad som representerar förändring.
- b. Att den feministiska forskningen kritiserat implicit könsproblematik knuten till vetenskapliga kategorier som delar upp verkligheten i institutionell-icke institutionell, heligt-profant, offentlig-privat, rationellt-kroppsligt. Sagt på ett annat sätt, kategorierna är uppbyggda kring dikotomier som följer västliga (moderna) könsnormer och verklighetsuppfattningar där män representerar institutionellt heligt offentligt rationellt liv och står i motsats till kvinnors icke-institutionella profana privata kroppsliga liv.
- c. Att traditionella och ämnesbärande vetenskapliga kategorier som religion och historia inte är könlösa eller neutrala utan reflekterar tolkningstraditioner där det att vara människa inte inkluderar alla, vare sig vad gäller kön, etnicitet, klass eller andra strukturerande sociala kategorier.
- d. Att den feministiska forskningen framhållit att kontext, relationer och dynamik på individnivå är avgörande för att kunna analysera religion och kön. Detta är en konklusion kvinnoforskare dragit när de kritiskt tagit sig an de analyser som baserats på kategorierna från punkt a. De vetenskapliga kategorierna har då också gått från att representera antaganden om verkligheten till att bli behandlade som problematiska analytiska begrepp fungerande i könsblinda teorier.

Skärningspunkten mikro-makro

En viktig aspekt vid feministiska analyser är relationen mellan kön och makt. I analyser av kön och religion har man analyserat relationen mellan den enskilda individen, företrädesvis kvinnan eller gruppen kvinnor, och religion/samhället. Analyser av individen innebär analyser av så kallad mikronivå, medan övergripande analyser av grupp/tradition innebär analyser av så kallad makronivå. Vid analyser av enskilda kvinnor inom religiösa traditioner får man vid nyttjande av en monumental förståelse av religion en kombination av mikromaterial (kvinnor) och makroteori (religion). Efter andra världskriget utvecklades feministiska makroteorier, inte minst uppkomstteorier och teorier om det ursprungliga, ursprungliga matriarkat med ett senare uppkommit patriarkat. Teorierna låg nära sin samtids konsensus om hur samhällen utvecklats genom bestämda mönster för civilisationshistorisk utveckling där olika näringar och samhällsformer utvecklats och avlöst varandra i en bestämd ordning. Inom religionsvetenskapligt

feministiskt tänkande fann man andra och tidigare tider med till synes bättre villkor för kvinnor. Ett centralt antagande blev då att gudinnekult och matriarkat var en ursprunglig samhällsform som innebar en god och naturlig tillvaro för kvinnor, som över tid blev undanröjd av ny kult av en ensamt regerande manlig och patriarkal gudom (syftar i synnerhet till abrahamitisk monoteism).^{vi} En tidig makroteoretisk förståelse av sambandet mellan kön och makt i världsreligionerna är gjord av D. L. Carmody.^{vii} Hon diskuterar arkaiska samhällen och relationen mellan gudsbild och kvinnors villkor och slutsatsen är att gudsbilden har betydelse för kvinnors villkor men att detta inte är helt entydigt.

Analysen har också varit gjord den andra vägen, överföring av mikronivå till makronivå genom nyttjande av psykoanalytisk teori som avstamp för att förklara patriarkala villkor och för att förstå sammanhanget mellan historiska processer och kön, t ex hos K. K. Young^{viii}. Hon använder en mikroteori (psykoanalys) på en makronivå (historiska processer): ”Sagens psykoanalytiska perspektiv på fenomenet separation och individuation underlättar utforskandet av manlig dominans och kvinnlig underordning ... fram till den socialt utformade utvecklingen av kungadömens uppkomst.”^{ix} Samhällsordningen blir här lika med en förstörad könad individ: ”Källan till denna djupa ambivalens inför kvinnor kan följas tillbaka till konflikter skapade genom manligt experimenterande och arbete med död som omgav uppkomsten av kungadömen och dess förlängning.”^x Måltavlan är en institutionell nivå, framväxten av heliga konungadömen, vilket gör att religion bearbetas som just en monumental storhet.

Att kombinera mikro- och makroanalyser är krävande. Vad man på förhand kan tycka borde vara uppenbara, eller åtminstone logiska, sanningar om samband och dynamik mellan individ och grupp, religiös individ och religiös tradition, har senare visat sig vara mindre självklart (se under nästa rubrik). En viktig orsak till att vissa slutsatser i religionsvetenskapliga analyser ter sig felaktiga kan förklaras med att man tagit utgångspunkt i ett monumentalt religionsbegrepp där religion som en enhet och helhet kombinerats med antaganden om koherens mellan individ och samhället. När religion blir analyserad och förstådd som en institutionell och monumental enhet understödjer analysen av kön en monumental religionsförståelse. Den teoretiska ramen gör det möjligt att elaborera kön och makt och religion med hänsyn till vissa aspekter, samtidigt som den teoretiska ramen förhindrar analyser av dynamik, potential, variation och komplexitet.

Interaktion, dynamik och kontext som analytiska nycklar

C.W. Bynum var den som tidigt utvecklade en mer komplex teoretisk förståelse av sambandet mellan symbol och handling (makro och mikro). Med hjälp av semiotisk teori (läran om tecknets betydelse, del av lingvistik) med sitt fokus på betydelse och interaktion, ersätter hon synen på kön som fixerade essenser och framhåller istället kön som symboliska variationer. Resultatet av C. W. Bynums argumentation är att variation är det som faktiskt existerar, dvs är den egentliga normen: “[O]m vi vänder vår uppmärksamhet, inte mot vad kön representerar [signify] (för det är aldrig så att de enbart representerar) men hellre mot hur män och kvinnor använder dem, kan vi finna att kvinnors och mäns varierande erfarenheter har varit där hela tiden”.^{xi}

Relationen mellan religion och kön framställs i forskningen över tid som något mer och mer komplicerat. Från att religion skapar kvinnor och män eller tredje könet blir kön något som uttrycks och blir till i dynamiska sociala och symbolnyttjande relationer. M. F. Bednarowski har på mikronivå utvecklat ett förslag på fyra kriterier för att undvika misogynna konsekvenser i religiösa traditioner och för att möjliggöra kvinnors religiösa ledarskap. Enligt Bednarowski måste den religiösa traditionen karakteriseras av:

- En förståelse av det heliga som icke lägger vikt vid det manliga, antingen genom en bisexuell gudom, eller en opersonlig, eller icke antropomorf gudomlig varelse
- En modifiering eller ett förnekande av syndafallsdoktrinen
- Ett förnekande av behovet av ett traditionellt ordinerat prästerskap
- En syn på äktenskapet som inte betonar den äktenskapliga situationen och moderskapet som den rätta sfären för kvinnan och hennes enda väg för självuppfyllande.^{xii}

Bednarowskis kriterier blev sedan utgångspunkt för analyserna i *Marginal religions* i USA, (C. Wessinger red.). I dessa analyser blir det tydligt hur de uppenbart patriarkala ramarna Bednarowski beskriver begränsar, men inte förhindrar kvinnligt ledarskap. Samtidigt är det i analyserna också tydligt hur kvinnoinitierade nya rörelser i USA som uppfyllt en eller flera av Bednarowskis kriterier, över tid ändå förlorar kvinnligt ledarskap och övergår till manligt ledarskap.^{xiii} Analyserna i C. Wessinger (red.) tar hänsyn till dynamik och potential på individnivå.

M.R. Gross drar likartade konklusioner i sin studie av inhemska australiensiska traditioner. Till skillnad från tidigare analyser av kvinnor och män där dessa blev analyserade var för sig och representerande dikotoma samhällsliga kategorier, framhöll Gross ett relationellt perspektiv när hon bearbetade betydelsen av kön och samband mellan kvinnor-män och religiösa riter och betydelse. De slutsatser hon genererar står i motsats till tidigare analyser av kön och inhemska australiensiska religioner där kvinnor framställs som profana och religionslösa medan män framställs som utövare och bärare av religion.^{xiv}

I analyserna hos Wessinger (red.) och Gross, och tidigare hos Bynum studeras kön och religion som relationella fenomen vars betydelse uppkommit genom dynamiska interaktioner i ett vidare socialt och kulturellt sammanhang. Det kontextuella, dynamiska och relationella perspektivet är i deras analyser avgörande för att analysera kvinnors strategier i patriarkala strukturer och för att undvika etnocentriska analyser av relationen mellan kvinnligt-manligt och kvinnor-män liksom samverkan mellan kön och religion.

När man lyft analyserna från stora historiska processer och överkontextuella principer ned till individnivå har makroteorierna och de västliga kategorierna visat sig vara så förenklande och etnocentriska att analysresultaten över tid framstår som felaktiga. Interaktion och dynamik mellan könen blir stereotypiserade och gör det svårt att analysera variation och förändring. När relationen mellan de antagna separata kategorierna lyfts fram är det inte längre tillräckligt att lägga till, addera, kvinnors och andra gruppers historia, själva analysen av vad t ex kön betyder blir i grunden förändrad.^{xv}

Del två: Teoretisk förankring och inkorporerande av analytiska begrepp

Skillnaden mellan religionsfenomenologi och hermeneutik

Religionsbegrepp, religion, myt, rit, kult, har alla omformats inom det vi kallar religionsfenomenologin och som inte bör förväxlas med filosofisk fenomenologi. Det innebär att när jag ska teoretiskt förankra min religionsdefinition väljer jag att först förklara hur jag ställer mig till religionsfenomenologin.

Religionsfenomenologi är ett arv från dels teologi (i synnerhet Otto) och religionshistoria (Eliade). Religionsfenomenologin bottenar i sitt grundantagande att människan är en och samma i olika tid och rum, detta i kontrast till evolutionstänkande från 1800-talet och just här i överensstämmelse med filosofisk fenomenologi. Religionsfenomenologisk hos Eliade innebär därutöver, förutom att människan till sin natur är religiös, att det heliga finns, att myten, berättelser om gudar och hjältar, är berättelser som transcenderar det heliga, att myten är modell för rituellt och världsligt handlande, och att myten aldrig kan dö ut utan alltid kan återvända. Fenomenet myt, rit, religion, blir här både något substantiellt samt insatt i ett antagande om ett på förhand givet kosmiskt sammanhang.

På grund av Eliades antagande om det heliga och människan som religiös är det av intresse att påpeka paralleller mellan Eliade och hans samtida stora teoretiker inom andra ämnesområden. Eliades förståelse av myten som bärare av sanningar som alltid kan återväckas till liv och deras existentiella och berättigade funktion är på flera punkter sammanfallande med C.G. Jungs tänkande om arketyper. Eliades fokus på mytens funktion som skapare av kosmos/ordning och hans förståelse av verkligheten som indelad i heligt och profant, ordning och kaos, liknar på flera sätt E. Durkheims förståelse av heligt och profant. Alla tre utvecklar teorier om hur verkligheten är som kan ses som så likartade att de utgör något tidtypiskt även om deras teoretiska grundantaganden skiljer sig åt (Eliade: det heliga; Jung: kollektivt omedvetet, arketyper; Durkheim: samhället). Alla tre är också utsatta för likartad feministisk kritik med hänsyn till de implikationer deras teorier har för förståelsen av kön.

Eliades religionsfenomenologi skiljer sig från filosofisk fenomenologi i det att den inte är en tolkande vetenskap i en strikt filosofisk mening. Interpretation och tolkning är inte i sig själv teman som diskuteras, och religionsfenomenologin i denna tappning är därför inte en hermeneutisk vetenskap. Etnografiskt material och observationer sammanställs och tolkas fram utan att själva tolkningsprocessen är föremål för någon större reflektion. Över tid blir dock källors värde en allt viktigare fråga. När diskussioner om tolkning kommer i gång följer ett teoretiskt skifte, från fenomenologi till olika sociala konstruktionsteorier, inte minst inom sociologi och antropologi (se nedan om t ex Gertz).

Inom religionsfenomenologin, och i motsats till inom filosofin, är det hermeneutiska momentet i forskningsprocessen mindre elaborerat teoretiskt, om alls, och det objekt man studerar förstås på ett grundläggande annorlunda sätt. Det innebär att det, så som jag ser det, är svårt för mig att teoretiskt lägga mig i förlängning av religionsfenomenologin, även om filosofiska fenomenologiska diskussioner om hermeneutik är självklart relevanta.

Skillnaden mellan systemteori och hermeneutik

Kritik av fenomenologin har varit riktad mot teorins essentialistiska antagande att det heliga finns. Viss kritik har mera specifikt varit riktad mot de etnocentriska implikationerna i de monumentala definitionerna där religion beskrivits som enhet, helhet, universellt, bärare av beståndsdelar (tempel, präster, heliga skrifter osv) som man igen utgått från är likartade oberoende av tid och rum.^{xvi} De konstruktionsteorier och religionsdefinitioner som ersätter religionsfenomenologin baseras på en mer eller mindre uttalad systemteoretisk förståelse av verkligheten - kultur som system, samhället som system, religion som system. Systemteoretisk förståelse blir det hermeneutiska alternativet, det alternativet som öppnar för att också vägen till tolkningsresultat kan diskuteras, och som leder till att krav på intersubjektiv efterprovbarhet uttalas. Poängen med att välja systemteorier är att kulturella uttryck så som språk, kultur och religion då kan analyseras som symboliska meningsbärande sammanhang, dvs inte som överkontextuell essens. Enskilda element i språket/kulturen/religionen uppfattas i systemteorier som ömsesidigt definierade av varandra. Betydelsen kommer från symbolens plats i relation till andra symboler, vilket ger plats till variation system/kulturer/religioner emellan. Systemteorier framställer det de beskriver som system som en produkt av människan. Däremot kan orsaken till att människan producerar symboler och skapar system förstås som biologiskt konstitutionell. Jag skall kort presentera tre icke-fenomenologiska och mycket använda definitioner av religionsbegreppet. Den första är C. Geertz förståelse av religion som system.

C.Geertz definierar religion på följande sätt: Religion är ”(1) ett symbolsystem vars funktion är att (2) etablera mäktiga och bestående stämningar och motivationer i människan genom (3) att formulera begrepp för existensens allmänna ordning (4) att klä dessa begrepp i en aura av fakticitet så att (4) stämningarna och motivationerna framstår som unikt realistiska”.^{xvii} P. Beyers definition är snarlik C. Geertz’, det vill säga att religion förstås som system. Vad som skiljer P. Beyers tänkande från C. Geertz är att han förstår religioners funktion som en potentiell och kontextuell resurs, att

religion är ett symboliskt system som kan (men inte måste) ges en särskild funktion (till exempel politisk) i en särskild situation (vår globaliserade värld). Religioners funktion blir därmed varierande och påverkad av det sammanhang de fungerar i. Religion blir då en resurs/potential, inte allmänt, utan i specifika situationer och interaktioner.^{xviii} Den brittiska religionshistorikern N. Smart definierar religion inte som system i en strikt teoretisk betydelse av begreppet. Smart väljer begreppet *dimension* för att beskriva komponenterna i denna helhet. Dimensionerna är åtta till antalet och består av: *Första dimensionen* som rituellt och praktiskt religiöst liv, (i motsats till den äldre religionsfenomenologin där riter beskrivs som en avledning och iscensättning av myten). *Andra dimensionen* innefattar trossatser, doktriner och filosofi. *Tredje dimensionen* är myter och berättelser. *Fjärde dimensionen* är erfarenheter eller känslor. *Femte dimensionen* är det etiska och juridiska, (det vill säga de formella reglerna). *Sjätte dimensionen* är samhällliga och sociala institutioner. *Sjunde dimensionen* är konst och etnografiska artefakter. *Den åttonde och sista dimensionen* är politik och ekonomi.^{xix} Smarts definition lutar åt en kombination av kognitions- och institutionstänkande.

För alla de tre presenterade definitionerna är religion något vi analytiskt definierar, och hermeneutiskt tolkar fram. Samtidigt tenderar religion hos alla tre att framstå som enhetliga och helhetliga sammanhang, i synnerhet när ett systemteoretiskt tänkande läggs till grund. Detta enhetliga och helhetliga tänkande är inte förenligt med den feministiska kritik jag tidigare presenterat och de löser inte de analytiska utmaningarna jag börjar artikeln med.

Religionsbegrepp, variation och etnocentrism

En viktig kritik riktar sig mot etnocentriska drag i monumentala religionsbegrepp i religionsvetenskapliga studier. Man har i synnerhet påpekat hur religion varit lika med världsreligioner, och hur skiljelinjen mellan världsreligioner och de traditioner och sammanhang som inte räknats dit varit mycket svår att bryta.^{xx} B.C. Wilsons religionsdefinition (som inte är en definition man integrerat i studier av religion) är ett svar på denna kritik.

Wilson har tagit sin utgångspunkt i språkfilosofen L. Wittgenstein. Den hermeneutiska traditionen efter språkfilosofen Wittgenstein har varit ett teoretiskt alternativ till systemteorier vid nydanande av analytiska begrepp under senare delen av 1900-talet. I Wilsons diskussion om religionsbegreppet är det Wittgensteins resonemang om familjelikhet språk emellan som inspirerat.^{xxi} Wilson säger att inte bara språk, utan också religion, kan förstås med hänvisning till familjelikhet. Det vill säga, också religion, som språk, kan sägas bestå av vissa element man delar med andra språk samtidigt som språken också har egna element man inte delar, utan att detta ger en hierarkisk relation språken emellan som mer eller mindre fullvärdiga språk. För att visualisera sitt tänkande om religion vill Wilson att man ska tänka sig varje element (i en religion) symboliskt representerad genom olika bokstäver, och nästa religion som består av delvis andra element som representerad genom delvis andra bokstäver. Då kan en religion vara överlappande med andra traditioner men samtidigt beskrivas utifrån egna villkor och inte framstå som mer eller mindre religion i förhållande till varandra.

(Vad Wilson kallar öppen eller full polythetic (familjelikheter) definition:)

Religion 1 = A + B + C karaktärsdrag

Religion 2 = B + C + D karaktärsdrag

Religion 3 = C + D + E karaktärsdrag

Religion 4 = D + E + F karaktärsdrag

...osv

Poängen med Wilsons definition är att variationen av empiriska fält man kallar religion här kan likställas utan att den ena bli norm för de andra. Och när man tänker sig elementen som ett lapptäcke på detta sätt är variationsmöjligheten oändlig så att två religioner kan vara fullvärdiga religioner utan att de delar ett enda element med varandra.

Wittgensteins familjebegrepp gör det möjligt för Wilson att överbrygga etnocentriska och teoretiska problem där religion varit lika med de historiska uttryck för religion som man funnit hedervärda i Europa. De äldre hierarkiska skiljelinjerna mellan skriftliga och muntliga traditioner blir obefintliga. I denna definition av religionsbegreppet är det relationen mellan religioner, inte religion som sådan, som bearbetas. För mig är Wilsons definition intressant, samtidigt som den är övergripande på ett sätt som gör att den platsar bland de monumentala religionsbegreppen i och med att varje enskild tradition själv framstår som en enhet och helhet. Innan jag återvänder till Wittgenstein för mina egna teoretiska syften, ska jag foga in ytterligare några perspektiv på variation och förändring.

Dekonstruktion och tidstypiska strömningar

I jakten på kvinnors religiösa historia har det empiriska fältet vi brukat förstå som religion blivit kritiserat för att utgå från mäns religiösa liv och religion som institutionellt liv. Förståelsen av det heliga innebar att kvinnors kropp och vardag framstod som profant och att makt framstod som en biprodukt av religion och inte som en tydlig (religiös) strategi (empowerment). En postmodern och fördjupande feministisk kritik av både identitet och den moderna uppfattningen att kunskap utvecklas genom rationalitet (enbart) har också tillfogats.^{xxii} Dessa analyser har problematiserat kön och betydelsen av kön i religiösa traditioner samt kritiserat de empiriska fält som fått eller inte fått inkluderas i religionsvetenskapliga studier. Det innebär att "den religiösa människan" och de religionsvetenskapliga grundkategorierna, (men inte religionsbegreppet), varit mål för teoretisk elaborering.

Det monumentala religionsbegreppet har alltid varit måltavla för intern kritik och kontroverser i t ex abrahamitiska (judiska, kristna och muslimska) traditioner. Det är i synnerhet teman som kön och sexualitet som varit motor och mål för dessa kontroverser. Jag vill kort använda den liturgiska förnyelse som förekommit i kristen tradition som exempel.^{xxiii} Internationella kvinno-decenniet inom kristna kyrkan "Kyrkan i solidaritet med kvinnor" har utgjort ett viktigt sammanhang för förändringsarbetet. (Kristna kyrkornas internationella svar på och direkta förlängning av FNs internationella kvinnoår). Innehållet i förnyelsearbetet har bland annat bestått av att lyfta in en

medvetenhet kring nyttjandet av bildspråk vad gäller kön och sexualitet. Kopplingen mellan kön och makt, manlig gud och manlig frälsare, manlig präst och kvinnlig kyrka och församlingen. Bland resultaten har varit nyttjande av liturgisk dans, icke-hierarkiska modeller för gudstjänster, kvinnliga gudsbeteckningar som Sofia, samt integrerande av berättelser av kvinnors kroppsliga erfarenheter.^{xxiv}

Överlappningen mellan kristna kyrkor och andra samtida kvinnobaserade sammanhang är tydlig. Man kan också jämföra med den amerikanska wicca-rörelsens nyttjande av symboliska cirklar, flata organisationsstrukturer och intresse för moder natur som ram för att förstå och organisera liv. Sammanhangen överlappar varandra också med hänsyn till personer, aktiviteter och litteratur. Diskussionerna kring kön och sexualitet har överskridit och underminerat institutionaliserad kristen religiös tradition och möjligheten att förstå denna inom ramen för ett monumentalt religionsbegrepp genom att den egna traditionen avslöjas som uttryck för makt, medan levande religion framställs som dynamisk och kontextuellt förankrad. Därutöver, att tankeströmningar går på tvären av religiösa traditioner och sammanhang är heller inget nytt. Föreställningsvärldar, praktiker och filosofiska idéer har alltid vandrat mellan sammanhang som interagerat i olika tid och rum.

Från etnocentrism till etik och återtagande

Postkolonial-, (post-)kolonial- och urbefolkningskritik är tre beteckningar för kritiska tankeströmningar som mer direkt går in och kritiserar de etnocentriska implikationerna i våra västliga vetenskapliga begrepp.

Att olika föreställningar, praktiker och idéer vandrar är något annat än vad som händer när de tvingas på sammanhang med makt. Forskningens övertagande av andras berättelser, 1800-talets beskrivande av kvinnors konstitution och hälsa, 1900-talets framställningar av olika kulturella och etniska sammanhang osv, är problematiskt när det de tolkar fram är sig själva och sin egen tolkningsram och inte det eller den de tror sig förmedla och evaluera. Vilka är de kritiska blinda fläckar vi som analyserar religion måste vara uppmärksamma på?

L.T. Smith är en central gestalt inom native/indigenous studier, det globala akademiska och aktivistiska fältet ursprungsfolksstudier. Hon analyserar hur de etablerade västerländska begreppen och teorierna fortfarande fungerar som en förlängning på en kolonial situation.^{xxv} Att återfå sin historia, sin egen bekömda historia, förutsätter att man först begreppsligt återtar det förgångna. Återtagande är ett projekt med språkliga implikationer där man önskar dekonstruera konsekvenserna av att ha blivit omformade och inordnade i västerländska språkliga könsdistinktioner och könshierarkier.^{xxvi} Smith formulerar nio punkter av interrelaterade idéer i västerländsk historieforskning:

1. Idéen att historia är en totaliserande diskurs
2. Idéen att det finns en universell historia
3. Idéen att historia utgör en omfattande kronologi

4. Idéen att historia representerar utveckling
5. Idéen att historia handlar om själv-aktualiserande subjekt
6. Idéen att historia kan berättas i en konsistent berättelse
7. Idéen att historia som disciplin är oskuldsfull
8. Idéen att historia är konstruerad över binära kategorier
9. Idéen att historien är patriarkal ^{xxvii}

Historia förstås hos Smith som erfarenhetsbaserade traditioner med kontextbundna ramar och strategier i motsats till universella överkontextuella anspråk. Mot bakgrund av Smiths resonemang kan man säga att alla religionsvetenskapliga begrepp och teorier i sin grund innehåller (post-)kolonial problematik och politik. Själva motiven och redskapen vi nyttjar, också våra grundläggande kategorier som tid, eller kärnbegrepp som historia och kön, är kulturellt konstruerade och reflekterar vårt eget förflutna och samtida samhälle. Det innebär även vårt sätt att förstå och hantera relationer och utövande av makt. Val av teoretiskt fundament för ämnesdefinierande kategorier som religion blir i detta ljus inte enbart en teoretisk utmaning, utan också en politisk nödvändig städning.

Om man tar i beaktande urfolks kritik måste man metodiskt tillföra en etisk medvetenhet om vilka berättelser och berättartraditioner man nyttjar, när och hur. Återtagande framhåller hur vissa historier gör våld på andra människors liv och hälsa och därför inte kan bli stående som en bland flera likvärdiga historier utan måste korrigeras och kritiskt granskas. ^{xxviii} De metodiska tillvägagångssätten är därför inte tillräckliga om de inte inkluderar etiska aspekter där konsekvenser och perspektivval blir tydliggjorda.

Konstruktion och hermeneutik – om mytopoeter och citronpressare

L.Bäckman och M. Douglas är två av de tänkare som under 1900-talet fört fram viktig kritik av egen västlig forskningstradition, Bäckman bland annat vad gäller kön och förståelse av samisk religionshistoria, Douglas vad gäller förståelse av afrikanska uttryck och riter. Dessa två är forskningshistoriska centralgestalter inom sina respektive forskningsfält, och deras integrerade tänkande väver på ett fruktbart och bestående sätt samman kunskap om västlig forskningshistoria, kunskap om de icke-västliga kulturella uttryck de studerar, och hur skärningspunkten mellan de två kan och bör analyseras och utvecklas. Sett i detta ljus är det knappast någon tillfällighet att jag hämtat konkreta analytiska och metodiska grepp från deras tänkande.

L.Bäckmans artikel ”The *Noaidi* and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from a Historical Point of View” utgör en sammanfattning av Bäckmans teori kring samernas kristnande. ^{xxix} Bäckman beskriver nåjden, en central traditionsförmedlare i samisk kultur, som både bärare av kunskap och som kreativt nyskapande. Denna dubbla roll gör att hon betecknar nåjden som mytopoet. ^{xxx} Religion och historia får därmed en kontextbunden framställning med utgångspunkt på individnivå och tar tillvara dynamiska och potentiella aspekter av religion som tradition. Mytopoetens status och plats i gruppen förstås hos Bäckman som avgörande vid mer

genomgripande förändringar av religiös tradition. Vid analyser av förändring behöver ändrade sociala och ekonomiska förhållanden belysas, samtidigt som dessa analyser binds samman med analyser av status och makt knutet till enskilda individer och deras plats i gruppen. Här integreras makt i analyserna av förändring, men på ett mycket genomtänkt sätt vad gäller dynamik i sammanhang på olika nivåer.^{xxxix}

Ett religionsbegrepp som inkluderar en förståelse av religiös praktik som mytopoetisk öppnar för en vidare förståelse av religiösa traditioners dynamik, potential och förvaltning. Tyngdpunkten blir inte på vad religion är, utan på vad och hur den hela tiden blir till i ett sammanhang. Bäckman behandlar ett långt historiskt skeende där dynamik genom kulturella möten och sociala förändringar inkluderas. Förändring blir en kontinuerlig process som flyttar begreppsinsamlingen från autentisk-icke autentisk till traditionsförmedling och traditionsförnyelse.^{xxxix} Makt kan styra en relation samtidigt som förändring är mer komplext än maktutövande.

Myt har genomgående i historien oftast uppfattats som en, eller en variant av en bestämd berättelse. M. Douglas framhåller myten som en hermeneutisk utmaning med lager på lager av tolkningsmöjligheter. Detta innebär att mytens betydelse inte enbart blir en berättelse, eller en variant av en berättelse, utan att mytens betydelse är potentiellt oändlig. Det vill säga den kan rymma alla dimensioner på samma sätt som en dikt.^{xxxix} Douglas utvecklar till stor del sitt tänkande genom en kritisk läsning av Lévi-Strauss. Lévi-Strauss förstår myten som förankrad i fyra typer av faktiska förhållanden: ”för det första den fysiska och geografiska /.../ för det andra, det ekonomiska livet /.../ för det tredje, det sociala och organiserandet av familjen /.../ slutligen, det kosmologiska.^{xxxix} Detta innebär att en myt hos Lévi-Strauss inte kan flytta från en grupp till en annan utan att betydelsen förvrängs i och med att en eller flera av de fyra typer av faktiska förhållanden, med all sannolikhet inte är identiska.^{xxxix} Mytens innehåll förstås som entydig och enhetlig.^{xxxix} Lévi-Strauss framhåller hur myt borde förstås som motsatsen till poesi, formell i motsats till mångdimensionell och nyanserad. Denna metod reducerar texten i fråga till ett synliggörande av binära oppositioner, t ex liv-död, natur-kultur, kvinna-man, ytterligare förklarar genom de fyra typerna av faktiska förhållanden, från ett teoretiskt antagande om binära oppositioner som en apriori given struktur hos människan. Poesi underlägger han däremot vad T. S. Elliot har kallat ”kritikens citronpressarskola, där kritikern plockar dikten i smådelar, stanza efter stanza, linje efter linje, och extraherar, klämmer, retar, pressar ur varje droppe av mening”.^{xxxix} Douglas väljer, i polemik med Lévi-Strauss, Elliots citronpressarmetod också för myter. En sådan analys öppnar för att de olika läsningar, handlingar och praktiker man tagit fram från myter kan lyftas fram och göras begripliga. M. Douglas gör tydligt att det hermeneutiska närmandets dynamiska förhållningssätt inkluderar mångtydighet, subjektiva och mer formella meningsskapande sammanhang i och kring texten, uttalade implicita och potentiella betydelseskikt. Douglas uttalade hermeneutiska närmande ger utrymme för samtida olika tolkningar. Att analysera vem som tolkar, när och med vilka konsekvenser blir därmed en närliggande fråga, vilket är en förutsättning för analyser av kön och makt. Som hos Bäckman kommer individen fram som aktör på ett påtagligt sätt, men utan att detta förhindrar analyser av makt eller vidare sociala, kulturella och ekonomiska sammanhang.

Wittgenstein - från systemteori till kontext och interaktion

Som inledning på denna artikel har jag Wittgensteins paragraf 570: ” Begrepp för oss till undersökningar. De är uttryck för vårt intresse och styr våra intressen”. Ämnesbärande begrepp fungerar som avgränsningar för vad man studerar. De legitimerar val av problemställning, material och är nära knutet till teoretiskt perspektiv. De feministiska analyserna och teorierna har primärt problematiserat kön och vad en konventionell religionsdefinition inkluderar vid studier av kvinnors religiösa liv och historia. Däremot har det i begränsad omfattning förts diskussioner om religionsbegreppet som sådant. I konkreta studier av kön och religion följer val av religionsbegrepp gängse konventioner för studier av olika empiriska fält, konventioner som gömmer problematik. Detta leder till ramar för vad som är möjligt att analysera och vad det är möjligt att förstå. Tidigare såg vi hur feministisk kritik påpekat att tidigare forskning inte inkluderat den tolkande, reflekterande människan på individnivå, eller de dynamiska och mångkontextuella sociala sammanhangen. Vad som påpekats är hur kön och religion potentiellt, relationellt, dynamiskt, mångkontextuellt blir till i ett sammanhang där också det förgångna och det erfarna blir till på nytt. En förståelse av religion som fenomen, system eller annan form av avgränsad helhet gör det svårt att analysera interaktion, strategier, variation, förändring och betydelse i konkreta situationer. Att förstå religion som interaktion och förhandling skulle ge rikare analytiska möjligheter och bättre överensstämma med befintlig feministisk teori och ursprungsfolks kritik.

Wittgensteins språkfilosofiska resonemang ger teoretiska möjligheter att inkludera och fokusera på just interaktion och sammanhang som grundläggande för vad kön och religion kan sägas betyda och vara. I Wittgensteins (sena) teoretiska tänkande lyfter han in språkbrukaren och de situationer där språk används. Han poängterar vad han uppfattar som ett grundläggande samband mellan tanke och liv, beskrivning och sociala omständigheter. Som teoretiskt fundament för religionsbegreppet öppnar hans tänkande för ett religionsbegrepp som synliggör det levda livet som grundläggande meningsskapande sammanhang, också för vad religion kan sägas vara eller inte vara. Detta ger också utrymme för tidigare kritik mot inbakade etnocentriska och misogyna dikotomier i överkontextuella begrepp som heligt-profant, institutionellt-icke institutionellt, civiliserat-icke civiliserat.⁵⁵ Och resonemangen är i linje med hur jag önskar närma mig sambandet mellan religion och kön, till exempel i sambanden mellan religiösa symboler och levtt liv, inte som en enkel avledning utan problematiserat så att handlingar på individnivå, dynamik, variation och mångtydighet blir synligt.

Wittgenstein utvecklar sitt tänkande genom att bearbeta och exemplifiera språkspel, det vill säga människors kommunicerande och meningsskapande agerande.^{xxxviii} Betydelse förstås som konstituerad i och genom dynamiska interaktioner, vilket ger ett aktörperspektiv. Interaktionerna antas ingå i ett sammanhang som både är mångsidigt och komplext och bidragande i betydelseskapande processer.^{xxxix} Att förstå betydelse blir därmed en hermeneutisk, förtyolkande, utmaning med många avvägningar vad gäller komplexitet i språkhandlingssituationen.^{xxxl} Analyser får fokus på interaktion och kontext i och med att dessa aspekter förstås som skapande och konstituerande av betydelse.

En grundläggande förutsättning för komplicerade konstruktionsanalyser är en medveten hållning till tid och relationer mellan det som varit, det som är och det som kan eller förväntas komma. Att det förgångna bar många möjligheter i sig, att det som blev inte nödvändigtvis var det enda som kunde blivit, utgör en lång historieteoretisk diskussion. Analyser av enskilda individers erfarenheter brukar analyseras som (religions-)historiska fenomen hemmahörande i avgränsbar tid och avgränsbart sammanhang. Att förstå sexualitet och kön blir en identifikationsfråga där tid och plats avgränsar och uttrycker vad kön och sexualitet varit. Inom forskning kring övergrepp och våld är däremot kroppen på ett mycket okontroversiellt sätt uppfattad som bärare av det förgångna, men utan att man reflekterar över att också den ”icke-skadade” kroppen bär sitt förgångna. Jag läser Wittgenstein så att kroppen och människans sociala sammanhang är en oupplöslig del av språkspelen. Det innebär att de ständigt pågående interaktionerna samtidigt är sammanbundna och i kontinuerlig interaktion med minnen och händelser som bär en mångfald av sammanhang i tid och rum.^{xxxli}

Literature and Notes:

- i. Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersökelser*, Pax Forlag A/S, 1997 (1953), § 570, min översättning.
- ii. Stort tack till Emma Landström och Liselotte Frisk som språkgranskat texten.
- iii. Darlene M. Juschka (red.): *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, Continuum, 2001. Ursula King (red.): *Religion and Gender*, Blackwell, 2000. M. Rita Gross: *Feminism and Religion. An Introduction*, Bacon Press, 1996. C. W. Bynum et al (red.): *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, Bacon Press, 1986.
- iv. Arvind Sharma (red): *Women in world religions*, State of New York Press, 1987.
- v. Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersökelser*, Pax Forlag A/S, 1997 (1953), §570.
- vi. Denise Lardner Carmody: *Women and World Religions*, The Parthenon Press, 1979, kap. 1 och 7. Rachel MacLean: “Gender in the archaeology of world religion?”: Timothy Insoll (red.) *Archaeology and World Religion*, Routledge, 2001.
- vii. Denise Lardner Carmody: *Women and World Religions*, The Parthenon Press, 1979, kap. 1 och 7. .
- viii. K. Katherine Young: “Introduction”: Arvind Sharma (red.) *Women in World Religions*, State University of New York Press, 1987. Jämför Evelyn Fox Keller: *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1985.
- ix. K. Katherine Young: “Introduction”: Arvind Sharma (red.) *Women in World Religions*, State University of New York Press, 1987, s. 11, min översättning.
- x. K. Katherine Young: “Introduction”: Arvind Sharma (red.) *Women in World Religions*, State University of New York Press, 1987, s.14, min översättning.
- xi. Caroline Walker Bynum: “Introduction: The complexity of Symbols”: Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell och Paula Richman (red.), *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, Bacon Press, 1986, s. 16, min översättning.
- xii. M. F. Bendarowski citerad i Cathrine Wessinger (red.): *Women’s leadership in Marginal Religions: explorations outside the mainstream*, University of Illinois Press, 1993, s. 2-3, min översättning.
- xiii. Cathrine Wessinger (red.): *Women’s leadership in Marginal Religions: explorations outside the mainstream*, University of Illinois Press, 1993.

- xiv. M. Rita Gross: "Tribal Religions: Aboriginal Australia": Arvind Sharma (red.) *Women in World Religions*, State University of New York Press, 1987. Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life. A new translation by Karen E. Fields*, The Free Press, 1995 (1912).
- xv. Caroline Walker Bynum: "Introduction: The complexity of Symbols": Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell och Paula Richman (red.), *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, Bacon Press, 1986.
- xvi. Fiona Bowie: *The Anthropology of Religion*, Blackwell Publishers, 2000, s. 23. Daniel L. Pals: *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, 1996. William E. Paden: *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion*, Beacon Press, 1994.
- xvii. Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., Publishers, 1973, s. 4, min översättning.
- xviii. Peter Beyer: *Religion and globalization*, Sage, 1994.
- xix. Ninian Smart: *The World's Religions*, Cambridge University Press, 1989, s. 10ff.
- xx. Fiona Bowie: *The Anthropology of Religion*, Blackwell Publishers, 2000, s.25.
- xxi. B. C. Wilson: "From the lexical to the plythetic: A brief history of the definition of religion": Thomas A. Idinopulos och Brian C. Wilson (red.) *What is religion? Origins, Definitions, & Explanations*, Brill, 1998.
- xxii. Constance A. Jones: "Feminist Research in the Sociology of Religion": Arvind Sharma (red.) *Methodology in Religious Studies. The interface with Women's Studies*, State university of New York Press, 2002, s. 78-81.
- xxiii. Cathrine Wessinger (red.): *Women's leadership in Marginal Religions: explorations outside the mainstream*, University of Illinois Press, 1993.
- xxiv. Ninna Edgardh Beckman: *Feminism och liturgi: en ecklesiologisk studie*, Verbum, 2001. Anne-Louise Eriksson: *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Women's Studies. A: *Women in Religion:6*. Almqvist & Wiksell International, 1995.
- xxv. Linda Tuhiwai Smith: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, University of Otago Press, 1999. Se också Gayatri Chakravorty Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999.
- xxvi. Linda Tuhiwai Smith: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, University of Otago Press, 1999, s.24, 46. Se också Louise Bäckman: "Female: divine and human: a study of the position of the woman in religion and society in northern Eurasia": Åke Hultkrantz och Örmulf Vorren (red.) *The Hunters: Their Culture and Way of Life*, Tromsø museum, 1982.
- xxvii. Linda Tuhiwai Smith: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, University of Otago Press, 1999, s. 30-31
- xxviii. Se också Elisabeth Schüssler Fiorenza: "Method in Women's Studies in Religion: A Critical Feminist Hermeneutics": Arvind Sharma (red.) *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*, State University of New York Press, 2002.
- xxix. Bäckmans egen formulering, samtal med Bäckman 2005. Louise Bäckman: "The *Noaidi* and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from a Historical Point of View": *Shaman* Vol 13 Nos 1-2, 2005.
- xxx. Louise Bäckman: "The *Noaidi* and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from a Historical Point of View": *Shaman* Vol 13 Nos 1-2, 2005, s. :30, 36.
- xxxi. Louise Bäckman: "The *Noaidi* and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from a Historical Point of View": *Shaman* Vol 13 Nos 1-2, 2005.
- xxxii. Louise Bäckman: "The *Noaidi* and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from a Historical Point of View": *Shaman* Vol 13 Nos 1-2, 2005, s. 33.

- xxxiii. Mary Douglas: "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Astiwal': Edmund Leach (red.), The Structural Study of Myth and Totemism, Tavistock Publications, 1967
- xxxiv. Claude Lévi-Strauss : "The Story of Asdiwal": Edmund Leach (red.) The Structural Study of Myth and Totemism, Tavistock Publications, 1967, s.7, min översättning.
- xxxv. Mary Douglas: "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Astidwal': Edmund Leach (red.), The Structural Study of Myth and Totemism, Tavistock Publications, 1967, s. 60.
- xxxvi. Mary Douglas: "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Astidwal': Edmund Leach (red.), The Structural Study of Myth and Totemism, Tavistock Publications, 1967, s. 57.
- xxxvii. Mary Douglas: "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Astidwal': Edmund Leach (red.), The Structural Study of Myth and Totemism, Tavistock Publications, 1967, s. 62, min översättning.
- xxxviii. Jämför Anna Lydia Svalastog: *Det var ikke meningen ... Om konstruksjon av kjønn ved abortinngrep, et feministteoretisk bidrag*, Uppsala universitet, 1998.
- xxxix. Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersøkelser*, Pax Forlag A/S, 1997 (1953), § 116; § 122; § 129-132.
- xl. För en diskussion av hermeneutik se Elisabeth Schüssler Fiorenza: "Method in Women's Studies in Religion: A Critical Feminist Hermeneutics": Arvind Sharma (red.) *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*, State University of New York Press, 2002:163ff. Både Paul Ricoeur och semiotiken är teoretiska fundament som nyttjats i feministisk religionsvetenskaplig forskning, se t. ex. Caroline Walker Bynum: "Introduction: The complexity of Symbols": Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell och Paula Richman (red.), *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, Boston: Bacon Press, 1986. Ludwig Wittgensteins fokus på delade praktiker och kontext gör språk till mer än skriftliga och muntliga texter med intertextuella referenser. Hos Wittgenstein förstås språk med utgångspunkt i "språkhandlingar", både det sagda och osagda i en specifik situation, dvs. han vidgar fältet för vad en betydelseskapande process kan sägas innehålla och vara, Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersøkelser*, Pax Forlag A/S, 1997 (1953), § 241, § 41, §51.
- xli. T eks Ludwig Wittgenstein: *Filosofiske undersøkelser*, Pax Forlag A/S, 1997 (1953), §§ 171-179.

Information about the author:

Anna Lydia Svalastog

Residence: Oslo, Norway

Ph.D. History of Religions, Uppsala University, Sweden

Associate Professor in Religious Studies, Umeå University, Sweden.