

HANNA RYDH AND THE UNTOLD OTHER

CHRISTIAN GERDOV

Keywords

Life-writing, women's history, Hanna Rydh, the Other, orientalism, Islam, (un)veiling

Summary

The article reveals how aspects of Hanna Rydh's international work, especially her writings on other cultures and "the Other", have been overlooked, or if mentioned, generally have been regarded as neither problematic nor worth discussing - instead, she has been described as someone who tried to transcend an ethnocentric approach. The silence on orientalist representations in Rydh's work, and more specifically on her views on Islam, Muslim women and the veil, is therefore rather telling. On the one hand, Rydh advocated tolerance and respect for other cultures, but on the other she was an adamant opponent of Islam and its purported "male values" and traditions. In several texts she bemoans the position of Muslim women, describing them as wholly cut off from the world, locked within harems or behind the veil. And as the president of the International Alliance of Women she encouraged her "oriental" sisters to unveil themselves in order to step onto the modern path of progress.

Hur minns vi feministiska pionjärer? Artikeln undersöker Hanna Rydhs åsikter om och skildringar av Andra kulturer samt tidigare forskning om hennes internationella arbete från ett kritiskt biografiskt perspektiv, och frågar varför hennes orientalism tycks gå obemärkt förbi även hos sentida läsningar av hennes liv och politik.

HANNA RYDH OCH DEN ONÄMNBARE ANDRE

CHRISTIAN GERDOV

Det är lätt att taga till överord, när man talar om en människa som man beundrar mycket, och som man vill, att den man talar till också skall till fullo uppskatta och beundra. // Hanna Rydh *Oscar Montelius: en vägrödjare genom årtusenden* (Rydh 1937: 12)

Hur beskriver vi en människa, hennes liv och gärning? Hur förhåller vi oss till kvinnohistoria och kvinnor i det förflutna utan att hemfalla åt idolisering? Vilka tystnader uppstår i historieskrivningen och varför? Dessa frågor framträder särskilt när jag läser tidigare forskning om Hanna Rydh eftersom dess (re)presentationer skiljer sig märkbart från mina egna läsningar av Rydhs efterlämnade texter. Det är särskilt en av dessa skillnader som ska behandlas i följande artikel, i synnerhet vad som i stort sett tycks ha passerat tidigare forskare förbi, och som berör Hanna Rydhs representationer av utomeuropeiska kulturer ("den Andre"). Vad är det som här lämnas onämnt för att en viss representation ska kunna träda fram och en annan osynliggöras?

Dessa frågor leder till en analys av dels hur tidigare forskning (inte) har (re) presenterat Rydhs framställningar av utomeuropeiska kulturer ("den Andre"), dels dessa representationer i sig. De teoretiska perspektiv som används här söker fånga in båda aspekterna av analysen och förenas av en metodologisk ansats

som utgår från det dubbeltydiga begreppet *representation*, hur texter både företräder (talar *för*) och framställer (talar *om*). Som flera forskare påpekat har representationer förmågan att forma och ordna vår omvärld, och skapar subjekspositioner (se Alcoff 1991: 9–10; Spivak 1999: 256–264).

Hanna Rydh och tidigare forskning

Hanna Rydh föddes 1891 och växte upp i en välbärgad familj. År 1919 blev hon Sveriges första disputerade kvinna i arkeologi. Hon var en samhällsengagerad feminist och folkbildare som skrev flera populära populärhistoriska verk och reseskildringar, och hon var även en flitig föreläsare som reste runt i landet och kunde föreläsa om allt från tvättmaskiner till Tutanchamon. Under 1930-talet tjänade Rydh som landshövdingefru i Jämtland, och var nära att efterträda sin make som landshövding i länet men hindrades på grund av sitt kön då endast män ansågs behöriga att bli landshövding. Hon var politiskt engagerad och medverkade i ett antal olika utredningar, och satt under en kort sejour som folkpartistisk riksdagsledamot i Andra Kammaren (1943–1944). Sedan studenttiden var Rydh medlem i Fredrika Bremer-förbundet (FBF) och valdes till dess ordförande år 1937. Vid sin tid som förbundsordförande (1937–1949) ökade Rydh antalet anslutna förbundskretsar, och under samma period blev Rydh vice president i International Alliance of Women (IAW), och senare även president för organisationen (1946–1952). År 1947 företog hon en rundresa i "Orienten" i syfte att knyta till sig och därmed utöka

antalet anslutna kvinnoförbund i IAW. Efter resan föreslog hon att FBF skulle anordna en kurs för "orientaliska" kvinnor att komma och studera "Social-Sverige" – förslaget vann gehör och kursen "Sweden of today" (eller "Orientaliska kursen") hölls 1948, och liknande kurser anordnades 1950 och 1956. Rydh blev även den förste ordföranden i den nystartade Svensk-Indiska Föreningen 1949 som syftade till att förbättra relationerna länderna emellan, och mellan åren 1952 och 1954 arbetade hon med och ledde en svensk arkeologisk expedition som undersökte ruinerna efter Rang Mahal i Rajasthan, Indien.

Denna korta redogörelse tecknar grunddragen och täcker långtifrån allt, men fångar in det som forskningen om Hanna Rydh har berört: arkeologin, feminismen, populärhistorien och politiken – med ett ibland kort omnämnande av det internationella arbetet.

Under mitten av 1980-talet lyfte Ewa Ryberg respektive Elisabeth Arwill-Nordbladh fram Rydh ur den svenska arkeologihistoriens glömska (se Ryberg 1986 och 1990), där den senare belyste Rydhs arkeologiska arbeten utifrån ett genusteoretiskt perspektiv (se Arwill-Nordbladh 1998), vilket även Katarina Streiffert Eikeland har gjort (se Eikeland 2018) – båda har här urskilt en "paradox", där Rydhs arkeologiska arbete inte var fullt så emancipatorisk till sitt innehåll som det kanske hade förväntats av en feminist (se Arwill-Nordbladh 1995: 89–100; Eikeland 2018: 209–213). Arwill-Nordbladh har även undersökt Rydhs feministiska och filantro-

piska arbete, liksom utgrävningen av Rang Mahal ur ett dekolonialt perspektiv (se till exempel Arwill-Nordbladh 1987, 1995, 2012, 2013). Catarina Lundström har skrivit om Rydhs roll som landshövdingefru och det arbete som hon bedrev för det jämtländska kulturarvet, och har även belyst den debatt som uppstod när Rydh försökte efterträda sin make som landshövding (Lundström 2005). Cecilia Rodéhn har intresserat sig för Rydhs arbete som populärvetenskaplig förmedlare, ett område där hon anser att få forskare än idag kan mäta sig med Rydh (Rodéhn 2014: 7), och har vidare belyst Rydhs betydelse för Historiska museets pedagogiska verksamhet (Rodéhn 2018). En sammanfattning över Rydhs liv tecknade Hjärdis Levin för Svenskt Biografiskt Lexikon (Levin 2001, 2002), medan Arwill-Nordbladh författade den för Svenskt kvinnobiografiskt lexikon, som lanserades 2018.

Den internationella aspekten av Rydhs levnadsgärning har i ovannämnda arbeten inte utforskats nämnvärt eller problematiserats – fokus har legat vid det nationella. Visserligen behandlades Rydhs två böcker om Indien, *Min resa till Indien* (1946) respektive *Indisk ökenby* (1956), i Margareta Peterssons avhandling *Indien i svenska reseskildringar 1950–75*, men diskuterades endast kort i noterna (Petersson 1988: 31) – vilket möjligtvis förklarar varför ingen av den ovannämnda forskningen om Hanna Rydh har refererat till Petersson.

Att skriva människan: en eller flera olika Hanna Rydh?

I forskningen om enskilda aktörer används emellanåt ett så kallat *biografiskt perspektiv*, och en biografiserande tendens avspeglas även i tidigare forskning om Rydh (fastän den inte alltid görs explicit). Det är därför värt att kort diskutera och lyfta fram problematiken med angreppssättet att skriva den enskilda människans historia.

Med begreppet *auto/biography* vill Liz Stanley bland annat betona att det inte finns några tydliga gränser mellan självbiografi och biografi eftersom båda försöker skriva *sanningen* om ett subjekt (Stanley 1992: 6–13, 2000: 11–12). Levnadsberättelser bör ses som konstruktioner snarare än *rekonstruktioner* av liv enligt Stanley, som avvisar föreställningen om att kunna ”fånga ett liv”, eftersom ett sådant angreppssätt inte lämnar utrymme för glapp och motsägelser/slitningar utan försöker istället skapa ett hermetiskt och totaliserande narrativ om ett enhetligt och essentiellt subjekt (Stanley 1992: 6–11, 60–62, 124–130, 2000: 10–14). Eller som Eva Österberg sammanfattar invändningarna mot biografien:

Det finns ingen helgjutenhets, ingen kärna, ingen konsekvens hos människor. Människor ändrar sig hela tiden och är motstridiga och nyckfulla. Men som biograf tvingas man av historiens narrativa tradition att lägga livet till rätta och

suggerera fram en röd tråd, en logisk utveckling och konsekvens, som egentligen bara är lögn och dikt. (Österberg 1996: 326)

Enligt Stanley måste vi som forskare uppmärksamma hur individer konstrueras och formas, såväl under sin levnad som efter – det vill säga att det liv som studeras ständigt (re)produceras (Stanley 1992: 11–12, 128–130, Stanley 2000). Och en annan aspekt som Stanley lyfter fram är hur tillgången till och urvalet av källor blir avgörande för hur representationen av levnadsödet och den föreställt ”sanna” bild av subjektet som skrivs fram ter sig (Stanley 1992: 130, 2000: 6–9). Vilka texter av och/eller om Rydh, vilka frågor som ställs och så vidare, avgör hur representationen av henne som person blir. Låt mig ge ett exempel med följande omdöme av Karin Kock (Sveriges första kvinnliga nationalekonom och statsråd, socialdemokratisk politiker och professor i ekonomi) om Hanna Rydh, som återfinns i ett brev till Alva Myrdal:

Hanna Rydh hälsade välkommen, men hon var hysterisk för att hon inte fick sitta uppe på estraden hela tiden och inte heller fick hålla avslutningsanförandet, så hon måste upp allra sist och föreslå Du gamla, du fria. Hon är ett problem – jag tror för min del att hon lider av någon nervsjukdom för så uppför sig inte en riktigt klok människa. Men hon är positivt farlig. (ARBARK: AGM: 3.1.2:3 Brev från K. Kock till A. Myrdal 12/5 1942)

I ett senare brev från Kock till Myrdal beskrivs Rydh som ”svår och [hon] blir bara värre och värre” (citerat i Niskanen 2007: 173). Kocks brev ger således en annan bild av Rydh än den annars dominerande i framställningar om henne. Catarina Lundström påpekar exempelvis att: ”Det är lätt att bli bländad av Hanna Rydh genom de många beskrivningarna av henne som en enastående, storartad och extraordinär person.” (Lundström 2005: 57) Detta reser frågan om hur vi bör tolka motstridiga omdömen: vilka beskrivningar kan anses vara mest representativa för vad eller vem Hanna Rydh var, och hur avgörs det? Det visar även på hur den levnadsbild som framträder är beroende av vilka källor som används, liksom betydelsen av forskarens syfte.

Ulla Manns menar att det har funnits en tendens inom kvinnorrörelsen att i sin egen historik tona ned konflikter för att skapa ett harmoniskt och homogent feministiskt ”vi” (Manns 2000: 5–8, 22–23), men detta kan även anses gälla för kvinnohistoriska forskare som vill lyfta fram kvinnor ur historien i jakt på feministiska förebilder och föregångare (se Hirdman 2011: 121). Denna problematik är kanske särskilt relevant när det gäller Hanna Rydh, som genom

att vara den första disputerade kvinnan inom arkeologi i Sverige lätt görs till en ”pionjär som lyckades bryta ny mark, för sig själv liksom för kommande generationer kvinnor inom akademien” (Eikeland 2018: 209). Både Rybergs och Arwill-Nordbladhs tidiga texter som sökte skriva fram Rydh ur den svenska arkeologihistoriens glömska under slutet av 1980- och början av 1990-talet kan också ses mot bakgrund av genombrottet för genusvetenskapliga perspektiv inom ämnet. Det förklarar däremot inte varför all efterföljande forskning om Rydh i stort sett är likartad.

Det som är slående i (re)presentationerna av Hanna Rydh är nämligen hur lika de är sinsemellan i vad som (inte) omnämns, i synnerhet gäller detta tystnaden kring den internationella aspekten och mer specifikt hennes framställningar av utomeuropeiska kulturer – i de enstaka fall där dessa överhuvudtaget nämns framstår de dessutom som opproblematiska. Hos Ryberg beskrivs exempelvis Rydhs reseskildringar som:

[I]nte vad man i egentlig mening kallar reseskildring; de är så mycket mer. Hennes böcker präglas många gånger av den entusiasm som man möter hos de människor som upplevt saker och ting och som gärna vill delge detta till andra. (Ryberg 1990: 306)

Vilket kan jämföras med Rodéhns beskrivning:

I hennes böcker kan man också se en vilja att söka och beskriva det exotiska och hon förlorar sig i det som är annorlunda och ger det en romantisk prägel. Rydh förser läsaren med ruinromantik på hög nivå. (Rodéhn 2014: 2)

Rodéhn ser Rydhs skildringar mot bakgrund av det ”välbärgade borgerskapets semesterlängtan som uppstod kring 1920-talets mitt” (Rodéhn 2014: 2), liksom det rådande folkbildningsidealet.

Men när Rydh beskrivs som ”en feminist på äventyr” (Rodéhn 2014) placeras inte ”äventyret” inom ramen för det koloniala kunskapandet om ”den Andre”, eller som Linda Tuhiwai Smith skriver: ”The significance of travelers’ tales and adventurers’ adventures is that they represented the Other to a general audience back in Europe which became fixed in the milieu of cultural ideas.” (Smith 2012: 8) I en senare text använder sig Rodéhn dessutom av Edward Saids Orientalism, men hämtar härur endast hans metodologiska ansats att betrakta texter som formativa (Rodéhn 2018: 177–178) – talande nog utelämnas även Rydhs böcker som explicit handlar om världen bortom Europa, såsom *Solskivans land* (1927), *Bland fornminnen och indianer* (1934),

Min resa till Indien (1946), *Brytningstid i Orienten* (1952) och *Indisk ökenby* (1956) (se Rodéhn 2018: 186–187).

Elisabeth Arwill-Nordbladh, som kan beskrivas som Sveriges främste Rydh-forskare, kan i sin tur inte ha undgått Rydhs kultursyn, varför frånvaron av en kritisk behandling av densamma är anmärkningsvärt. Istället nämns att när Rydh ”tittar på främmande kulturer [...] försöker hon få bort etnocentriska uppfattningar” (Arwill-Nordbladh 1987: 88, jämför 1995: 90), och i en senare text framstår Rydh rentav som *dekolonial* (Arwill-Nordbladh 2012: 296–297). Om Rydhs bok *Indisk ökenby* skriver hon: ”The presentation may be idealized, and some passages undeniably reveal that the text was written more than half a century ago” (Arwill-Nordbladh 2012: 290). Senare hävdas även att Rydh ”in a respectful way highlights rural Indian life” (Arwill-Nordbladh 2012: 296). *Hur* vissa passager (vilka?) avslöjar att boken är skriven för mer än ett halvt sekel sedan liksom vad detta betyder/innebär, eller *hur* skildringen är respektfull, förklaras inte närmare.

Vad dessa representationer gör är närmast att placera Rydh i en hyllad position såsom en svensk kvinna som inte tyngdes av etnocentriska bilder av ”den Andre” utan rentav sympatiserade med dem och stod på deras sida. Rydhs uttalade intentioner (att inte vara etnocentriskt) godtas och kontrasteras inte mot hennes representationer av andra kulturer, som närmast hålls för sanna (se Ryberg 1986: 47; Arwill-Nordbladh 2012: 290). Förhållningssättet påminner om Smiths anmärkning kring hur representationer i det koloniala kunskapandet ger intrycket av sanning (Smith 2012: 37). Men det finns, som Smith påpekar, all anledning till att förhålla sig kritisk mot ett sådant intryck.

Den onämnbare Andre: om ras, kultur och islam

I Hanna Rydhs tidiga möten med omvärlden förstärktes bilden av den svenska folkstammen som särdeles renrasig (homogen), vilket framstod som positivt (jämför Ljungström 2004: 301–302), och kom särskilt till uttryck i jämförelse med det särpräglade *rasblandade* Brasilien: ”Kanske som aldrig tillförne tänker en svensk här ute med tacksamhet på sitt eget folks homogenitet både till ursprung och vad det materiella livet beträffar [...]” (GUBK: A12: II:13 Rydh, ”Brasilien”, utan årtal) I FBF-tidskriften *Hertha* skrev Rydh för fredrikorna:

Ty Brasilien är onekligen för främlingen ett förbryllande land. Intet land på jorden torde kunna uppvisa en sådan rasblandning. I hela Sydamerika hör ju blandningen av indianer och vita till det ordinära, men i Brasilien tillkommer det stora procenttalet av negrer, som i vissa trakter är överväldigande. [...]

Härtill kommer dessutom en kraftig kolonisation från Orienten av kineser och

japaner. Rasbiologiskt är ju den blandning mellan alla dessa raser, som givetvis blir följen, ett ytterligt komplicerat problem, men samhälleligt förefaller det inte att vålla så svåra bekymmer. (Rydh 1934b: 181–182)

Trots att denna rasblandning inte tycktes vålla ”så svåra bekymmer” samhälleligt uppfattades den ändå som ett problem, och tolkades av hennes åhörare som ”fruktansvärd” (se g. [signatur okänd] 1934). Att rasblandning sågs som något av ondo var ett bärande drag i dåtidens vetenskapliga forskning (se även om rasbegreppet vetenskaplighet i Broberg och Tydén 1991: 35–45, 43–44; jämför Ljungström 2004: 345), och kom till exempel till uttryck när tysken Erwin Baur höll en föreläsning vid det Rasbiologiska Institutet i Uppsala 1932, under vilket han förklarade att en alltför bred blandning mellan raser var dömt att leda till undergång (Baur 1932: 5–6, 10).

Hos Rydh var å andra sidan, liksom för hennes mentor Oscar Montelius, inte ras utan kultur det centrala (se Ljungström 2004: 170, Lundström 2005: 11–12). Men samtidigt präglades detta av ett närmast *kulturalistiskt* perspektiv, vilket George M. Fredrickson beskriver som ett slags förtingligande och essentialiserande av kultur ”till den grad att begreppet blir den funktionella motsvarigheten till ras” (Fredrickson 2005: 20). Vidare förklarar han:

Folk eller etniska grupper kan utrustas med folksjälar [...] som snarare än att ärvas genom någon biologisk eller genetisk process förs vidare från generation till generation på ett mystiskt eller rentav övernaturligt sätt [...]. (Fredrickson 2005: 20)

Detta kommer särskilt till uttryck hos Rydh i hennes syn på Sverige och svenskar. Här följde Rydh i spåren av sin läromästare Montelius, vars ”favoritprojekt”, som Olof Ljungström beskriver det, var ”att bevisa att Sveriges folk var de direkta ättlingarna till landets första bebyggare, som kom hit redan under stenåldern” (Ljungström 2004: 278; jämför Rydh 1937: 6–8). Denna föreställning återkommer, som vi kan se nedan, i Rydhs beskrivningar av den svenska historien, där hon gav uttryck för en organisk-korporativ nationsidé, vilket innebär att nationen ses som en organisk enhet där ”[n]ationen förverkligas först och främst via historia och kultur” (Hall 2000: 126). Citatet nedan kan anses vara typiskt för Rydhs Sverigebild:

Mer levande än många gånger här hemma trädde för mig bilden av hur utvecklingen här fortskridit, organiskt och sammanhängande, hur det var våra egna förfäder som här levde och verkade för tusentals av år sedan, hur vi kunna

spåra vår egen alljämt bestående samfundsordnings grundvalar upp i de avlägsna gråa tider, dit historiens ljus nå endast glimtvis och sparsamt. [...] [V]i har större anledning än de allra flesta andra nationer att minnas att vi är ett folk där allas intressen ytterst sammanfalla i ett, att vår kultur är en och har en aldrig bruten tradition bakom sig. (GUBK: A12: II:13 Rydh, namnlöst föredragsmanuskript, utan årtal; jämför Ljungström 2004: 278–279)

Det fanns en tendens att läsa nationen bakåt in i historien, varigenom svenskarna fanns som ett folk långt före Sverige som nation existerade (se Ljungström 2004: 259–261). I rakt nedåtstigande led hade svenskarna, enligt Rydh, ärvt ett frihetsälskande och demokratiskt sinnelag som är ”ett med vårt väsen” (Rydh 1940: 3; jämför Hall 2000: 124–126). I geijersk anda framhävde hon att: ”Svensk kultur bottenar i särskilt påtaglig grad i svensk jord, ty ur den svenska bondens fria klass har den ständigt fått sin näring.” (Rydh 1937: 7; jämför Hall 2000: 124–125)

Denna kulturalistiska syn avspeglar sig även i blicken på ”den Andre” där kultur blir en slags förklaring till ”den Andres” underutveckling – det vill säga: om den svenska kulturen har legat till grund för den svenska framgången har andras kultur på ett motsvarande sätt utgjort ett hinder för deras utveckling. Eller som det framgår när Rydh tar sig för att beskriva skillnaden mellan ”europeiska” och ”orientaliska” judar, och dess betydelse för (åter)uppbyggnaden av Israel:

Vägen är kort men barlasten, den orientaliska mentaliteten, passade inte lika bra in i den nya stat, som endast hade möjlighet att bestå, om den byggdes upp under hårt arbete ett arbete som de orientaliska judarna stod främmande för. (Rydh 1956)

Hos Rydh finns även en hegelsk historieuppfattning, där utvecklingen har gått från Öst till Väst, men där Österlandet återigen har vaknat till historiens moderna maskineri ur sin långa dvala. Den hegelska historieuppfattningen uttrycks exempelvis i Rydhs syn på ”det mörka Afrika, vilket inte egentligen gjort sig känt för någon kulturinsats, som spelat en roll i mänsklighetens historia” (GUBK: A12: II:15 Rydh, Namnlöst manuskript, utan årtal, 4). Nordafrika räknades här inte som tillhörande detta, för mänsklighetens vidkommande, kulturfattiga ”mörka Afrika”, vilket bär stora likheter med G. W. F. Hegel, som hävdade att:

[Afrika] är en historielös världsdal, den har ingen rörelse eller utveckling att visa upp, och vad som har skett, det vill säga i dess nordliga del, hör den asiatiska

och europeiska världen till. [...] [Egypten] tillhör inte den afrikanska anden. Vad vi egentligen menar med Afrika, det är det historielösa och slutna, som fortfarande är fångat i naturtillståndet, varför Världsanden här måste dra fram och föra den över tröskeln. (Hegel [1837] 2019 [min översättning])

I Rydhs texter om ”den Andre” uppstår ett skillnadsskapande i tid (se Petersson 1988: 250), och det evolutionistiska perspektiv, där olika kulturer framstår som trappsteg på en evolutionär utvecklingstrappa, är sannolikt influerat av den samtida arkeologin och mentorn Montelius (se Rydh 1937: II, 43–44; jämför Ljungström 2004: 139; Arwill-Nordbladh 2013: 300). Här framträder det som Johannes Fabian beskriver som ett förnekande av samtidighet, det vill säga att trots studieobjektets samtidighet placeras det i en annan (för)historisk tid (se Fabian 2014; jämför de los Reyes 2011: 18), såsom när Rydh föreslår att ett sociologiskt institut bör inrättas i Indien då det ”erbjuder det rikaste fält för sociologisk forskning, ty där finnes ännu kvar i ’levande livet’ de olika utvecklingsformer som andra samhällen historiskt genomgått” (Rydh 1946: 199). Idén bär stora likheter med James Frazer, det stora namnet inom socialantropologin runt sekelskiftet 1900, som betonade vikten av att upprätta forskningscentra i olika delar av världen för att dokumentera ”vildarna” innan de försvann på grund av civilisationens fortskridande. Värdet låg i antagandet att genom att studera ”vildarna” blottades kunskap om människans barndom, eller med andra ord; hur människan levde under förhistorisk tid (se Motturi 2003: 35–37; Lorenzoni 2008: 37–40).

”Den Andres” kultur som en förklaring till underutveckling framträder särskilt i synen på islam såsom en i det närmaste oföränderlig och enhetlig kultur för merparten av Orienten (Rydh 1952: 21; jämför Said 2000: 183–184), med en tillhörande kvinnoförtryckande tradition som ansågs utgöra det största hindret för kvinnors emancipation och dessa samhällens utveckling (se Rydh 1947a: 81, 1952: 105). Islam sågs allmänt närmast som orsaken till Orientens traditionstyngda och efterblivna kultur, liksom även dess materiella underutveckling – eller som författaren Dan Byström skrev i sin recension av Rydhs *Solskivans land* (1927):

Det ligger några tusen år mellan lilla Sit Aassan och farao Hatsheput [sic] men ändå är solskivans land ungefär detsamma. Och ibland är det som också författarinnan inte verkar så övertygad om det gamla landets förvandling. Kanske kan det skaka av sig det kulturförtryckande som Muhammeds lära fört med sig. (D B-m 1927)

Enligt Rydh må islam visserligen vara en ”demokratisk lära” eftersom den ”inte släpper något prästerskap mellan Allah och den enskilde troende” (Rydh 1946:

54), men den hade i hennes ögon inget till övers för kvinnor som snarare led under dess ok: "[K]vinnorna i dessa länder har påtagligt ingenting att tacka sin skapare för [...]" (Rydh 1946: 54) Eller som hon skrev 1927: "Att vara islamitisk kvinna synes mig nog vara den minst eftersträvansvärda lott, som tänkas kan." (Rydh 1927: 18) Enligt Marnia Lazreg presenteras islam (allt som oftast) i västerländska feministers representationer som en i grunden antifeministisk religion (Lazreg 1988: 85–88) – vilket Rydhs färdkamrat till "Orienten" 1947, Nina Spiller, kassör i IAW, också hävdade när intrycken från resan sammanfattades vid IAW:s styrelsemöte:

Mrs. Spiller said that in all these countries the standards are those of 150 years ago in Europe. On the whole the religion of Islam is anti-feminist and though it has less influence now the Pan-Arab movement may follow it in these ways. (TWL: IAW: 1:B1:08 Minutes of the Meeting of the BOARD held in Stockholm, April 28 to May 2, 1947, 3)

Ingen invände mot utlåtandet. Hanna Rydh hade själv för vana att spåra kvinnans underordning via Orienten, såsom när hon i Peru menade att täckande fönsterluckor och patior hade samma syfte som haremet, det vill säga "att hålla familjens kvinnor undan världens blickar" (Rydh 1934a: 186). "Så vandra idéer och åskådningssätt över världen! Via morer och läraktiga spanjorer fann Mohammeds 'manliga' ideal vägen att smussa in ett korn av sin lära också i den nya världen." (Rydh 1934a: 186–188) Detta hade visserligen en föregångare redan hos Ellen Kleman, som spårade ett moriskt inflytande till den nya världen, där "orientaliskt" användes för att betona kvinnans avskildhet och traditionstygda tillvaro (Kleman 1931). Men även i Sveriges historia fann Rydh förklaringen bakom kvinnornas underordning via Orienten:

Det av Tacitus prisade bruket hos germanerna att endast taga en hustru har under vikingatiden, om det väl än varit det vanligaste, dock i någon mån fördärvats av utländska inflytelser. Dessa inflytelser hava delvis kommit österifrån, där de nordiska furstarna snart nog inrättade åt sig verkliga österländska harems. (Rydh 1926: 100)

Något som exempelvis Arwill-Nordbladh beskriver men inte problematiserar:

[De isländska] [s]agorna visar också exempel på att en man haft flera hustrur. Detta uppfattar Rydh som ett uttryck för kvinnornas lägre ställning och ett resultat av ett ökande "orientaliskt inflytande" under vikingatiden. (Arwill-Nordbladh 1987: 90)

Detta ”orientaliska inflytande” passerar okommenterat men på ett behörigt avstånd genom användandet av citationstecken, vilket närmast ger vid handen att det var Rydhs formulering. En liknande förklaring om det, med Arwill-Nordbladhs beskrivning, orientaliska inflytandets skadeverkan på kvinnornas ställning framträder när Rydh beskriver kvinnornas förhållande i Indien ur ett historiskt perspektiv:

Går man tillbaka i Indiens historia till tiden före det muselmanska herraväldet, skall man finna, att hindukvinnorna för mer än tusen år sedan hade rättigheter och förmåner som de nu strider för att uppnå, eller som en modern tid tveksamt återgett dem. [...] Med islam kom kvinnans avskildhet, och härskarfolks fördomar influerade också på hinduerna, äktenskapsåldern sänktes, änkornas omgifte förbjöds, suttee, d.v.s. änkornas bestigande av den döde mannens bål blev långt vanligare än tidigare. Muselmankvinnornas slöjor kom också i bruk bland förnäma hindukvinnor. (Rydh 1946: 79; jämför Chitale 1945)

Således skuldbeläggs islam för hindukvinnans historiska underordning, samtidigt som Rydh redan på följande sida noterar: ”Märkligt nog ger det islamitiska äktenskapet, som på ett sätt stänger in kvinnorna i ännu strängare avskildhet, dem dock fler rättigheter än hindulagen.” (Rydh 1946: 80) Detta kan framstå som märkligt eftersom det blir motsägelsefullt till det ovan hållna argumentet om att hindukvinnorna innehade rättigheter (vilka?) som försvann i och med det muselmanska väldets intåg (jämför Rydh 1952: 36). I slutet av citatet framträder även ett annat bärande drag i Rydhs antipati gentemot islam, vilket har berörts av internationell forskning men märkligt nog inte den nationella (se Weber 2001: 142), och som utgör exemplet *par excellence* på islams kvinnoförtryck: slöjan.

Slöjan blev, enligt Meyda Yeğenoğlu, central i västerländska representationer av Orienten, där den beslöjade kvinnan symboliserade det mystiska och arkaiska Orienten samtidigt som den dolde dess essens för den västerländska blicken. Besattheten att avtäcka den orientaliska kvinnan slöjan kan därmed, menar Yeğenoğlu, ses som det västerländska begäret att *avslöja (unveil)* Orientens sanning (Yeğenoğlu 1998: 39–48; jämför Lazreg 1988: 85). Slöjan som representant för Orientens traditionsbundenhet medförde även att avtäckandet signalerade moderniseringen av Orienten i stort (Yeğenoğlu 1998: 99).

Inom IAW fick slöjan, som Charlotte Weber skriver, en central roll

i mötet med Mellanösterns kvinnor – men vilken betydelse slöjan tillskrevs kunde skifta (Weber 2001: 132–133, 141–142). Alliansens första president, Carrie Chapman Catt, menade, efter sin resa i Orienten 1911–1912, att:

To the newcomer the unveiling of the Moslem woman seems the obvious first step towards an improvement of their position, but further acquaintance leads me to think that the veil is only an unimportant symptom of a condition.
(Citerat i Weber 2001: 136)

Catts intryck kom dock inte att göra något större avtryck hos organisationen då, som Weber påpekar, allt större vikt kom att läggas vid slöjan och avtäckandet av de muslimska kvinnorna – i synnerhet kom alliansens tredje president, Hanna Rydh, att axla manteln och ta upp kampen emot bruket (Weber 2001: 142).

För Rydh blev slöjan symbolen för den muslimska kvinnans traditionstyngda och avskilda tillstånd (Rydh 1947a: 81, 1947c: 161–167, 172) – slöjan betraktades närmast som ett för kvinnan vandrande fängelse. I ett möte med en ”purdahäxa” i Indien, det vill säga en kvinna som bar heltäckande klädsel (Rydh skriver att hon bar purda, vilket inte är ett klädesplagg utan snarare idén om kvinnans avskildhet och ansvar att täcka sin kropp), liknar Rydh förhållandet med en snigel ”som bär sitt hus på ryggen. Dock, snigeln är ju mera fri, ty han kan krypa ur huset och ta sig en titt på omvärlden.” (Rydh 1946: 37) Eller som hon skrev om sitt besök på Ceylon (dagens Sri Lanka): ”Den indiska purdahn har aldrig vunnit insteg på den ’lyckliga ön’ [Rydh’s beteckning för Ceylon], där den övervägande buddhistiska religionen t.o.m. lyckats dämpa muhammedanernas lust att sätta kvinnorna bakom galler.” (Rydh 1954) Bruket att bära slöja kom närmast att framställas såsom en smittsam sjukdom som spreds av islam, såväl bland hinduer i Indien som kristna i Mellanöstern (Rydh 1946: 79, 1952: 97).

Hos Rydh ges beslöjning en enhetlig tolkning, trots variationer i bruk och mening som seden tillskrivs (se Rydh 1928: 193), till exempel skiftade åsikterna mellan muslimska länder. I Turkiet och Iran förbjöds slöjan som en del i moderniseringsstråvan, men få muslimska kvinnoförbund i Mellanöstern satte frågan högst på agendan (se Weber 2001: 142–144). Att kvinnor bär slöja tyder i Rydh’s ögon på underordning och underkastelse, och det var för henne otänkbart att en självständig och modern kvinna bar den av egen fri vilja. Slöjan sågs närmast som det yttersta hindret för de muslimska kvinnornas emancipation liksom de islamska samhällenas utveckling: ”För den som strävar efter att befordra samarbete mellan män och kvinnor i samhället är alltså slöjan fienden nummer ett.” (Rydh 1947a: 81, se även 1952: 97) Och från sin post som president i IAW

uppmnade Rydh sina medsystrar i Orienten att kasta slöjan för att kunna träda in i det moderna samhället (Rydh 1947c: 161–167, 172; jämför Weber 2001: 142) och axla rollen som ansvarsfulla medborgare, vilket exempelvis framgår av det tilltänkta häfte för orientaliska kvinnor som Rydh skrev för alliansens vägnar, och som hon även framförde som ett föredrag under en konferens med IAW i Libanon (se Rydh 1949):

The use of veils is another dangerous drawback for the development of free and healthy women. The veil is not only a moral hindrance for its bearer to appear in society and fulfil her duties as a citizen. It is also a menace to the health, when the women are locked out from the good of sunshine and fresh air.

Many efforts must be made in order to give up these customs [sic], child marriage and the veil, as well as polygami [sic] and the traffic in women. Religious reasons may not be overestimated because we have still seen mohammedan countries where the veil has been wholly abandoned. If whole groups of progressive women make an agreement to step out in the world unveiled that will be of the greatest importance for the sake. (GUBK: A12: II:18 Rydh, In the porch to a new time, utan årtal, 4)

Slöjan, som här intar en framstående plats bland kulturella sedvänjor som måste upphöra, blir nästan likvärdigt med företeelser som barnäktenskap, månggifte och människohandel – och att avtäcka kvinnorna framstår i det närmaste som det mest betydelsefulla som, enligt Rydh, kan göras för ”saken”.

Hyllandet av avtäckning måste förstås mot bakgrund av att det betraktades som det tydligaste kännetecknet på utveckling och framsteg (Yeğenoğlu 1998: 99), vilket delvis förklarar Rydhs syn på Turkiets Mustafa Kemal (Atatürk), som genom att förbjuda slöjan har ”förskaffat sig ett namn som kommer att stå sig för alla tider i de muselmanska kvinnornas historia” (Rydh 1952: 14), eller hyllningarna av den egyptiska feministen Houda Shaarawi, som ”efter att ha mött västerlandets kvinnor på Internationella Kvinnoalliansens kongress i Rom år 1923 beslöt att kasta slöjan” (Rydh 1952: 33). Men emedan Shaarawis avtäckning uppmärksammades och uppskattades av västerländska feminister blev avtäckning inte en officiell del av det egyptiska kvinnoförbundets (i vilket Shaarawi var ordförande) agenda (se Weber 2001: 143). Besattheten av avtäckning från västerländska feministers håll kom, enligt Weber, snarare att stjälpas än att hjälpa den feministiska rörelsen i Mellanöstern genom att feminismen misstänkliggjordes som en förlängning av imperialismen (Weber 2001: 143–144).

Med västerländska ögon

I Edward Saids illustration över den västerländska maktdiskursen om Orienten (orientalism) (Said 2000: 65–69, 88–89) innehar begreppet representation en central roll. Han påpekar till exempel att ”det som sprids i en kulturell diskurs och i kulturellt utbyte inte är ’sanningen’ utan ställföreträdande framställningar” (Said 2000: 89). Orientalism handlar således inte om några förvanskade framställningar som kan rättas till, utan det Said belyser är snarare hur Orienten är en västerländsk konstruktion, en ”påhittad enhet” (Said 2000: 473; jämför Yeğenoğlu 1998: 17–18). Det är därför värt att poängtera att en ”positiv” skildring per automatik inte kan ses som anti-orientalistiskt eller mer representativ än en ”negativ”. För Said är orientalism en kunskapande praktik där ”den Andre” utgör det kunskapsobjekt som Väst gör anspråk på att veta och representera. Homi Bhabha påpekar att det därför är kunskapsproduktionen som undersöks, om hur kulturer *blir till* (*come into being*) och *blir vetbara* (*knowledgeable*) (Bhabha 1994: 66–74).

Said har kritiserats för att inte tillräckligt ha lyft fram västerländska kvinnors framställningar av Orienten, som Reina Lewis menar särskiljer sig från männens (se Lewis 1996: 3, 18–22, 238–240). Likaså argumenterar Charlotte Weber för att de västerländska feministerna inom IAW, i sina representationer av Orienten och dess kvinnor, kunde särskilja sig från mer traditionella orientalistiska stereotyper genom att betrakta Orientens kvinnor som sina förtryckta medsystrar, vilka också led

under patriarkatet, och därmed skapades förhoppningar om ett slags ”globalt systemskap”. Samtidigt menar Weber att de västerländska kvinnorna trots allt såg såväl sig själva liksom den västerländska kultur som de tillhörde som överlägsen Orienten, och att de därigenom även hade rätten liksom skyldigheten att tala om för sina orientalistiska systrar vad de måste göra och lära sig av Västerlandet (Weber 2001: 128–129, 151–152). Det sistnämnda märks särskilt hos Rydh, som lyckades engagera FBF till ett ökat internationellt samarbete utifrån föreställningen om ett globalt systemskap. De nordiska kvinnorna, och i synnerhet svenskorna, ansågs här vara särskilt lämpade att vara vägledare eftersom de betraktades ha ”hunnit längst” (se Heckscher 1946; jämför Rydh 1947b), vilket bland annat motiverade de kurser för orientalistiska kvinnor som FBF sedan höll i på Rydhs initiativ (jämför Weber 2001: 152).

När Rydh satte sig för att både tala *för* och *om* Orienten bär det vissa likheter med den ”nya” orientalism som Said urskiljer efter första världskriget, där den romantiska Orientens tid blev passé (jämför Rydh 1946: 7). När sagoskimret föll till marken blev Orienten till ett problem som skulle hanteras, där västerlänningen iklädde sig rollen som en expert som kunde peka ut problemområdena i syfte att förmå Orienten att ”göra något, [där] dess kraft måste mobiliseras till förmån för ’våra’ värderingar, vår civilisation, våra intressen och syften” (Said 2000: 364). Det är denna roll Rydh iklädde sig när hon tillät sig att peka med hela handen över Orienten

och siade om vad som borde göras och hur utvecklingen i Orienten måste te sig (Rydh 1947b: 94). Samhällsutvecklingen mot det ”moderna” (implicit det västerländska) samhället sågs här som historiskt likartad.

Samtidigt framträder vissa ambivalenser i Hanna Rydhs förhållningssätt gentemot ”den Andre”. Genom exempelvis de naturromantiserade representationerna av amerikanska indianer (med drag av tropen ”den ädle vilden”) riktade Rydh en civilisationskritik gentemot det materiella Väst (samtidigt som hon inte ville eller kunde bryta med moderniteten). I mötet med indianer öppnades till synes även insikten om att andra kultururs utgångspunkter än den egna kan vara giltiga, att ”våra” normer inte nödvändigtvis måste vara de enda ”rätta” eller ”sanna”:

För den som kanske inte i övrigt alls känner Hopiindianerna kommer de måhända nu att framstå som barbariska och osympatiska människor. Det vore i hög grad orättfärdigt. De äro i stället ett arbetsamt, konstnärligt begävat folk med en gammal hemslöjd. De tillhör de allra fredligaste av de nordamerikanska indianstammarna, och de äro ett moraliskt högt stående folk.

Berättelsen om skallerormarna lär oss, att det finns andra utgångspunkter än våra egna, och att vårt sätt att se inte är någon norm att döma efter. Vi kan alltså gärna låta andra leva på sitt manér. Men då vill vi ju också gärna leva ostört på vårt! (GUBK: A12: III:A5 Rydh, ”Männen som har hand med skallerormarna”, *De dövstömmas julgåva*, 1941)

Men insikten präglade knappast representationerna av Orienten i allmänhet och islam i synnerhet (jämför Rydh 1947a: 81). Trots att Rydh framhävde bristerna i att jämföra Väst och Öst (Rydh 1952: 36) är det vad hon genomgående tog sig för att göra, där hon tillät sig att sätta sig till doms över och tala om vad som måste reformeras för att ”den Andre” skulle kunna träda in i ”den nya tiden”. Kornas plats i Indien måste till exempel behandlas ur mer rationell synpunkt, och likaså måste slöjan kastas åt sidan för att utvecklingen mot det moderna samhället skulle kunna fortskrida i Orienten (se Rydh 1946: 146–147, 1947a: 81, 1947c: 161–167, 172, 1952: 96–97).

Avslutande reflektioner

Hanna Rydh gör i sina texter återkommande anspråk på att både tala *om* och *för* Orienten. Även om det i hennes senare texter finns en ambition att frigöra sig från större generaliseringar målade hon fortsatt med de breda penslarna. Framställningarna gör anspråk på att beskriva hur ”den Andre” som ett kollektiv

är – där hela deras idé- och livsvärld blottas för läsaren (jämför Petersson 1988: 251). Texterna är således emblematiske för hur det västerländska subjektet gör anspråk på ett slags allvetande, där Orienten utgör ett kunskapsobjekt som kan bemästras. Därför är det problematiskt att betrakta Hanna Rydhs representationer som sanna återgivningar, till exempel ”etnologiska dokument” (Arwill-Nordbladh 2012: 290) över hur indiern verkligen var eller att vi genom Rydh kan få ”uppleva ett litet stycke Indien” (Ryberg 1990: 306), istället för diskursiva konstruktioner (jämför Mohanty 2007: 57).

Det är ett ofta upprepat omdöme om det förflutnas aktörer att de endast var ”barn av sin tid” och att vi inte kan döma dem enligt samtida mått mätt. Vi kan inte förvänta oss att det förflutna ska förhålla sig till samtidens normer och värderingar, men det betyder å andra sidan inte att äldre tiders texter, eller dess författare, bör undanhållas en kritisk blick. Det säger mer om oss själva och vår egen tid om vi tystar sådana aspekter eller låter dem tyst passera utan kommentarer (jämför Trouillout 1995: 82). I detta fall reser sig frågan hur vi kan tolka de tystnader kring ”den Andre” och Orienten i tidigare forskning om Rydh, trots den framträdande plats de trots allt har i Rydhs verk.

Ett försvar för den tidigaste forskningen om Rydh är att den tillkom i en tid när det handlade om att lyfta fram kvinnor och det genusvetenskapliga perspektivet. Men det förklarar inte varför det nationella perspektivet har varit och fortsatt är dominerande i senare forskning, eller varför

intresset allt som oftast har begränsats till arkeologiskt- och kulturhistoriskt arbete, i synnerhet om det förhåller sig som Rodéhn hävdar att ”[ä]ven om Rydhs arkeologiska gärning är stor så var kanske hennes politiska gärning större” (Rodéhn 2018: 179). Men intressant nog lämnar även Rodéhn Rydhs politiska gärning åt sidan för att istället fästa sig vid det kulturhistoriska. Ett annat mönster inom forskningen om Hanna Rydh är hur tiden efter 1945, med undantag för utgrävningen av Rang Mahal 1952–1954, i det närmaste har lämnats outforskad.

Att alla aspekter av en människas liv inte kan täckas in är givet, i likhet med Stanley avvisar jag idén om en total levnadsteckning. Frågan här berör snarare varför Rydhs representationer av utomeuropeiska kulturer ständigt har undvikits, där begreppet *orientalism* närmast framstår som en elefant i Rydhs arkiv som ingen har velat tala om. När Rydh således (re)presenteras som frigjord från etnocentriska uppfattningar, eller ”dekolonial”, kan det endast ske genom att andra, motsägande, utsagor åsidosätts. Och bör denna tystnad om motsägande utsagor tolkas som ett sätt att bevara och vårda den bländande glansen hos kvinnorna i den feministiska rörelsens ”pantheon” (Manns 2014: 128–131), och i synnerhet en person som forskaren har kommit nära inpå och har lätt för att sympatisera med (Ulvros 2011: 144) – att skydda sitt studieobjekt från anklagelser om delaktighet i det koloniala kunskapsprojektet (*colonial complicity*, se Mulinari, Keskinen, Irni och Tuori 2009: 14–15; jämför de los Reyes 2011: 32)?

Som Michel-Rolph Trouillot påpekar är tystnader i historien varken neutrala eller naturliga, utan något som skapas, och är således en aktiv del i historieskrivningen (Trouillot 1995: 48–49). Vad som ligger bakom tystnaderna kring det internationella arbetet och Rydhs representationer av ”den Andre” är i detta fall inte helt entydigt. Historiska narrativ bygger på varandra, och tystnaderna är allt som oftast redan i verkan när vi sätter oss för att skriva historia, vilket i sin tur lätt leder till ett repeterande av tidigare etablerade tystnader som Trouillot påpekar (1995: 26, 55). Detta märks särskilt i forskningen om Hanna Rydh där, gällande Rydhs internationella arbete och i synnerhet hennes representationer av utomeuropeiska kulturer, en cykel av tystnader etablerats och repeterats. Det svåra tycks ha varit att bryta sig fri.

Referenser

ARKIV

Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek (ARBARK)

Alva och Gunnar Myrdals arkiv (AGM)

Avdelning 3.1.2 Korrespondens: Alva Myrdal

Volym 3:

Brev från Karin Kock till Alva Myrdal 12 maj 1942.

Göteborgs universitetsbibliotek, KvinnSam (GUBK)

Hanna Rydhs samling (A:12)

Avdelning II: Övriga handskrifter

Volym 13:

Rydh, Hanna, "Upplevelser av forntid och nutid i New Mexico" (manuskript), utan årtal (troligtvis skrivet 1938).

Rydh, Hanna, "Brasilien" (radiomanuskript), utan årtal (troligtvis skrivet 1934).

Rydh, Hanna, Namnlöst föredragsmanuskript (tal hållet hos hembygdsförening i Hultsfred under Smålandsdagen), utan årtal (troligtvis skrivet runt 1940).

Volym 15:

Rydh, Hanna, Namnlöst manuskript (troligtvis utkast till ett radioföredrag om Etiopien 1947), utan årtal.

Volym 18:

Rydh, Hanna, *In the porch to a new time*, utan årtal (troligtvis skrivet 1948).

Avdelning III: Klippböcker

A) Hanna Rydhs artiklar

Volym 5:

Rydh, Hanna, "Männen som har hand med skallerormarna", i *De dövestömmas julgåva*, 1941.

London School of Economics, The Women's Library (TWL)

Records of the International Alliance of Women (IAW)

1:B1 Minutes of board meetings

Folder 08:

Minutes of the Meeting of the BOARD held in Stockholm, April 28 to May 2, 1947.

LITTERATUR

Alcoff, Linda (1991) The problem of speaking for others. *Cultural Critique* 20: 5-32.

Arwill-Nordbladh, Elisabeth (1987) Det dubbla budskapet hos Hanna Rydh. *K.A.N. Kvinnor i arkeologi i Norge (Bergen)* 4: 83-102.

- Arwill-Nordbladh, Elisabeth (1995) Paradoxen Hanna Rydh: Arkeologi, emancipation och konstruktion av kvinnlighet. Nordbladh, Jarl (red) *Arkeologiska liv: om att leva arkeologiskt*. Göteborg: Institutionen för arkeologi, Göteborgs Universitet.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth (1998) *Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid: förr och nu*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth (2012) Decolonising practices? Some reflections based on the Swedish archaeological expedition to Rajasthan in India 1952–1954. *Histories of archaeological practices: reflections on methods, strategies and social organisation in past fieldwork*. Stockholm: National Historical Museum.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth (2013) Ethical practice and material ethics: domestic technology and Swedish modernity in the early twentieth century, exemplified from the life of Hanna Rydh. Spencer-Wood, Suzanne M (red) *Historical and archaeological perspectives on gender transformations: from private to public*. New York: Springer.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth (2018) Hanna Albertina Rydh. www.skbl.se/sv/artikel/HannaRydh [15 maj 2019].
- Baur, Erwin (1932) *Kulturfolkens undergång i rasbiologisk belysning*. Stockholm: Svea Rike.
- Bhabha, Homi K (1994) *The location of culture*. London: Routledge.
- Broberg, Gunnar och Tydén, Mattias (1991) *Oönskade i folkhemmet: rashygien och sterilisering i Sverige*. Stockholm: Gidlund.
- Chitale, Venu (1945) Internationellt: Indien. *Hertha*, 32(11): 214.
- de los Reyes, Paulina (2011) Postkolonial feminism: Anteckningar om ett fält i rörelse. de los Reyes, Paulina (red) *Postkolonial feminism 1*. Stockholm: Tankekraft.
- D B-m [signatur för Dan Byström] (1927) Solskivans land. *Svenska Dagbladet* 12 december 1927.
- Eikeland, Katarina Streiffert (2018) Oscar Montelius, Hanna Rydh och kvinnofrågan. Sjöberg, Maria (red) *Allvarligt talat: berättelser om livet*. Göteborg: Makadam.
- Fabian, Johannes (2014) *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fredrickson, George M (2005) *Rasism: en historisk översikt*. Lund: Historiska media.
- g [signatur okänd] (1934) Landshövdingens berättar om sin tripp till indianernas och urskogens land: fruktansvärd rasblandning. *Länstidningen Östersund* 25 juli 1934.
- Hall, Patrik (2000) *Den svenskaste historien: nationalism i Sverige under sex sekler*. Stockholm: Carlsson.
- Heckscher, Anna-Britta (1946) Intryck från Interlaken. *Hertha* 33(8–9): 151–152.
- Hegel, G. W. F. (1924) [1837] *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-1657/2> [31 januari 2019].
- Hirdman, Yvonne (2011) Makten att bestämma: en kort essä över biografiskrivandets vetenskapliga bekymmer. Rosengren, Henrik och Östling, Johan (red) *Med livet som insats: biografien som humanistisk genre*. Lund: Sekel.
- Kleman, Ellen (1931) Om Brasilien. *Hertha* 18(8): 196–198.
- Lazreg, Marnia (1988) Feminism and difference: the perils of writing as a woman on women in Algeria. *Feminist Studies* 14(1): 81–107.
- Levin, Hjördis (2001) Hanna Rydh: feminist och Sveriges första kvinnliga arkeolog. *Vå människor* 1: 26–32.

- Levin, Hjärdís (2002) Hanna Rydh af Muncksköld. Nilzén, Göran (red), *Svenskt biografiskt lexikon bd 31, Rydbeck-Segerstedt*. Stockholm: Svenskt biografiskt lexikon.
- Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism: race, femininity, and representation*. London: Routledge.
- Ljungström, Olof (2004) *Oscariansk antropologi: etnografi, förhistoria och rasforskning under sent 1800-tal*. Hedemora: Gidlund.
- Lorenzoni, Patricia (2008) *Att färdas under dödens tecken: Frazer, imperiet och den försvinnande vilden*. Göteborg: Glänta produktion.
- Lundström, Catarina (2005) *Fruars makt och omakt: kön, klass och kulturarv 1900-1940*. Diss. Umeå: Umeå universitet.
- Manns, Ulla (2000) Så skriver vi historia: den svenska kvinnorörelsen ur ett historiografiskt perspektiv. *Tidskrift för genusvetenskap* 4: 5-27.
- Manns, Ulla (2014) Feminismens pantheon: kollektivt minne, identitet och föreställd gemenskap. Manns, Ulla och Sundevall, Fia (red) *Methods, interventions and reflections: report from the X Nordic women's and gender history conference in Bergen, August 9-12, 2012*. Göteborg: Makadam
- Mohanty, Chandra Talpade (2007) *Feminism utan gränser: avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Hägersten: Tankekraft.
- Motturi, Aleksander (2003). *Filosofi vid mörkrets hjärta: Wittgenstein, Frazer och vildarna*. Diss. Åbo: Åbo akademi.
- Mulinari, Diana, Keskinen, Suvi, Irni, Sari och Tuori, Salla (2009) Introduction: postcolonialism and the Nordic models of welfare and gender. Keskinen, Suvi (red) *Complying with colonialism: gender, race and ethnicity in the Nordic region*. Aldershot: Ashgate.
- Niskanen, Kirsti (2007) *Karriär i männens värld: nationalekonomen och feministen Karin Kock*. Stockholm: SNS förlag.
- Petersson, Margareta (1988) *Indien i svenska reseskildringar 1950-75*. Diss. Lund: Lund universitet.
- Rodéhn, Cecilia (2014) Dr Hanna Rydh: En feminist på äventyr bland Medelhavsvärldens fornlämningar. *Medusa* 35(2): 1-7.
- Rodéhn, Cecilia (2018) Utfärder till gamla Uppsala. Ljungkvist, John och Ekblom, Anneli (red) *Framtidens naturvärden i kulturmiljöer: fallstudie Gamla Uppsala*. Uppsala: Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet.
- Ryberg, Ewa (1986) Hanna Rydh - en bortglömd forskare. *K.A.N. Kvinnor i arkeologi i Norge (Bergen)* 2: 42-49.
- Ryberg, Ewa (1990) Hanna Rydh - förmedlare av förhistorien. *Fornvännen. Tidskrift för svensk antikvarisk forskning* 85: 303-309.
- Rydh, Hanna (1926) *Kvinnan i Nordens forntid*. Stockholm: Natur och kultur.
- Rydh, Hanna (1927) *Solskivans land: skildringar i ord och bild från det gamla och nya Egypten*. Stockholm: Natur och kultur.
- Rydh, Hanna (1928) *Kring Medelhavets stränder: forntid och nutid*. Stockholm: Natur och kultur.
- Rydh, Hanna (1934a) *Bland fornminnen och indianer*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Rydh, Hanna (1934b) Sydamerikanska kvinnoprofiler I: Brasilien. *Hertha* 21(7): 181-184.
- Rydh, Hanna (1937) *Oscar Montelius: en vägrödjare genom årtusenden*. Stockholm: Åhlén.

- Rydh, Hanna (1946) *Min resa till Indien*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Rydh, Hanna (1947a) Möte med kvinnor i Egypten och Irak. *Hertha* 34(4): 80–81.
- Rydh, Hanna (1947b) Är vi svenskar ett ytligt folk? *Hertha* 34(5): 94–95.
- Rydh, Hanna (1947c) Flight of the president. *International Women's News* 41(12): 161–162.
- Rydh, Hanna (1949) Med FN för kvinnornas rätt. *Hertha* 36(4): 9–11.
- Rydh, Hanna (1952) *Brytningstid i Orienten*. Stockholm: Natur och kultur.
- Rydh, Hanna (1954) Ceylon, den lyckliga ön. *Östersunds-Posten* 22 oktober 1954.
- Rydh, Hanna (1956) "Det förlovade landet" Kibbutzims och arkeologernas Israel. *Östgöta Correspondenten* 21 januari 1956.
- Said, Edward W (2000) *Orientalism*. Stockholm: Ordfront.
- Smith, Linda Tuhiwai (2012) *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. 2nd edition. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999) *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stanley, Liz (1992) *The auto/biographical I: the theory and practice of feminist auto/biography*. Manchester: Manchester University Press.
- Stanley, Liz (2000) Is there life in the contact zone? Auto/biographical practices and the field of representation in writing past lives. Donnell, Alison och Polkey, Pauline (red) *Representing lives: women and auto/biography*. New York: St Martin's Press.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995) *Silencing the past: power and the production of history*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ulvros, Eva Helen (2011) Att skriva livet. Rosengren, Henrik och Östling, Johan (red) *Med livet som insats: biografien som humanistisk genre*. Lund: Sekel.
- Weber, Charlotte E (2001) Unveiling Scheherazade: Feminist orientalism in the International Alliance of Women, 1911–1950. *Feminist Studies* 27(1): 125–157.
- Yegenoglu, Meyda (1998) *Colonial fantasies: towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Österberg, Eva (1996) Individens i historien: en (o)möjlighet mellan Sartre och Foucault. Peterson, Kjell (red) *Det roliga börjar hela tiden: bokförläggare Kjell Peterson 60 år den 20 december 1996*. Stockholm: Clio.

Nyckelord

Representation, kvinnohistoria, Hanna Rydh, "den Andre", orientalism, slöja

Christian Gerdov

Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap

Mittuniversitetet

851 70 Sundsvall

E-post: christian.gerdov@miun.se