

EXPERIENCING NATURE IN ELIN WÄGNER AND HAGAR OLSSON

Read through the lens of ecocritical and critical whiteness studies

KATARINA LEPPÄNEN OCH THERESE SVENSSON

Keywords

Hagar Olsson, Elin Wägner, ecocriticism, ecofeminism, critical whiteness studies, existential phenomenology

Summary

The starting point of our article is that Western thought is based on hierarchical dichotomies which are difficult to deconstruct, such as for example male-female, whiteness-blackness, culture-nature. The article combines feminist ecocriticism with critical whiteness studies in a wish to highlight the ways in which questions concerning the environment, gender and race have been present in feminist discussion since, at least, the 1920s. We discuss the theoretical points in relation to texts from the early twentieth century by Hagar Olsson (1893–1978) and Elin Wägner (1882–1949). Through close readings we anchor contemporary theory in a historical context, and thus rearticulate the importance of theory as well as literature and history. Throughout the article, texts are read for their ways of articulation humanity in its complex relationships to the more-than-human. We examine, more specifically, how the relationship between human situatedness and the more-than-human is conveyed, and the discursive and theoretical possibilities that spring from this relationship.

Att upprätthålla dialogen mellan feministisk teori och genushistoriska texter är en utmaning som bygger på ett kontinuerligt kommenterande av äldre texter i ljuset av teoretiska omförhandlingar. I artikeln aktualiseras eko- och vithetskritiska frågeställningar i två äldre texter.

OM NATURUPPLEVELSER HOS ELIN WÄGNER OCH HAGAR OLSSON

Lästa i eko- och vithetskritisk belysning

KATARINA LEPPÄNEN OCH THERESE SVENSSON

Den amerikanska genus- och litteraturforskaren Greta Gaard konstaterar i en artikel 2011 att de viktiga feministiska teorier som idag utvecklas kring intersektioner av rasism, sexism, kolonialism, militarism, artism [*speciesism*] och miljö förefaller vara förvånansvärt historielösa. Möjligen beror detta på att ekofeminismen, den teori inom vilken Gaard själv varit en drivande kraft, hamnade mitt i den inomfeministiska debatten om feministisk essentialism under 1990-talet. Det Gaard vill lyfta fram är att det inom ekofeminismen redan under 1980-talet teoretiserades kring dessa intersektioner, varför flera av de fält som idag utvecklas redan har en förhistoria som kan "räddas" för att "återerövra en intellektuell och aktivistisk historia, samt utveckla dagens teoretisering och aktivism" (Gaard 2011: 26).

Men varför stanna vid 1980-talet? Insikten att det västerländska tänkandets historia bygger på att hierarkiska och svärdekonstruerade dikotomier som manligt-kvinnligt, vithet-svarthet, kultur-natur går att spåra mycket längre tillbaka i historien, liksom feministiska teorier som både reproducerat och utmanat dem (Merchant 1980; Plumwood 1993). Även insikten att människan befinner sig i en väv av beroenderelationer till andra människor, till både sin naturliga och av människan skapade omgivning, och till andra arter, är en insikt med djupa historiska rötter. Mycket civilisationskritik under hela 1900-talet, och därmed många feministiska tänkare, har anlagt ett systemomvandlande perspektiv där förhållandet mellan människa, natur och djur, omformulerats. Trots att detta

inte kan sägas vara någon dominant huvudströmning inom feministiskt tänkande, så går det att finna inflätade trådar och parallellt löpande inslag av en mer genomgripande systemkritik av, det vi idag kallar, ekofeministiskt, vithetskritiskt och dekolonialt slag. Men det har också ständigt pågått en kamp om tolkningsföreträde även mellan feminister: Ska förändringsarbetet ske inom systemet eller vågar man trotsa den rådande ordningen med risk för att ytterligare marginaliseras?

Genom att kombinera teoretiska utgångspunkter som feministisk ekokritik och feministisk vithetskritik med läsning av skönlitterära texter vill vi visa att (och hur) frågor om natur, kön och ras, har varit ett ständigt närvarande inslag i feministiskt tänkande åtminstone sedan 1920-talet. Vårt syfte i den här artikeln är inte att dra linjerna för de feministiska teoriernas genealogi, utan att visa på två exempel där dagsaktuella teoretiska problem formuleras. I likhet med Gaard menar vi att tidigare teorier inte ska förkastas för att de i sig kan innehålla inslag som för oss känns främmande, utan att vi bör undersöka den teoretiska historia som utgör grunden för dagens teorier.

Vi diskuterar i den här artikeln två texter från det tidiga nittonhundratalet skrivna av den finlandssvenska författaren Hagar Olsson (1893–1978) och den svenska författaren och feministen Elin Wägner (1882–1949). Genom teoretiska närläsningar av dessa förankrar vi samtida teori i en historisk kontext och utvidgar på så vis betydelsen av teori såväl som litteratur och historia. En teoretisk närläsning i det här fallet innebär att distinktionen mellan teori

och empiri upplöses för att istället skapa kontinuitet mellan tidigare feministiskt skrivande och feministiskt skrivande idag. Även genregränserna överskrids eftersom det inte handlar om jämförelse, utan om idéer som återkommer i olika typer av texter. Som en röd tråd genom vår artikel går texternas gestaltande av mänsklighet och dess komplexa förhållande till det mer-än-mänskliga. Vi undersöker närmare bestämt hur mänsklig situering skrivs fram, samt vilka diskursiva och teoretiska möjligheter som springer ur denna relation.

Idéerna, diskussionerna, och teorierna i det tidiga 1900-talets feminism går att finna i varierande genrer av text, vilket vårt urval av en skönlitterär text och en debattbok belyser. Vi kommer främst att förhålla oss till två författarskap och röra oss inom två teoretiska fält. Dels analyseras skönlitteratur genom Hagar Olssons *Chitambo* (1933) som berättar historien om flickan Vega Maria Eleonora Dyster som fostras av sin mor till att bli en vit, jungfrulig kvinna (Maria) och av sin far till att bli en vit, manlig kolonisationsör (Vega). Flickan väljer själv identiteten Vega och föraktar därefter allt som framstår som kvinnligt. När hon fyller femton överger fadern emellertid henne i det att han betecknar henne som fruntimmersaktig, och Vega Maria Eleonora kastas ut i en värld där hon måste våga allt för att erövra sin fortsatta tillblivelse i det som framstår som fri mänsklighet. I den här artikeln gör vi en vithetskritisk närläsning av kapitlet ”Min tavastländska odysse” där flickan har rymt till sin farfar på landet.

Dels står Elin Wägners ekofeministiska tänkande i fokus för vår analys, med

särskild tonvikt på den ekofilosofi eller ekopolitik hon utvecklar. Elin Wägners bok *Väckarklocka* väckte en del uppmärksamhet när den kom under kriget 1941. Boken är radikalt civilisationskritisk och pacifistisk. Den bild hon målar upp är en annan värld, med andra värderingar och nya förutsättningar för människans liv och kultur. Även historien bör omvärderas menar Wägner, för att öppna vårt sinne för nya tolkningar av historiska epoker, som i sig kan utgöra grunden för en alternativ framtid. Redan några år tidigare hade hon tillsammans med godsägaren och riksdagsledamoten Elisabeth Tamm publicerat häftet *Fred med jorden* (1940) där flera av idéerna om ett, vad som kan kallas, tidigt ekofeministiskt tänkande, grundlades.

Syftet med artikeln är att analysera hur idéer om vithet och ekologi kan förankras, inte bara i vår samtid utan också i en historisk kontext genom närläsningar av texter av Hagar Olsson och Elin Wägner. Hur sker gestaltningen av mänsklighet och dess komplexa förhållande till det mer-än-mänskliga i texterna? Finns det en relation mellan feministiskt tänkande då och nu? Det finns anledning och orsak, menar vi, att läsa ”gamla” skrifter för att ge en djupare resonansbotten till dagens kritiska tänkande. Vi vill genom våra analyser framhålla en genealogi för feministiskt nytänkande kring kopplingen människa och det icke-mänskliga, långt före tanken om feministisk(a) teori(er) som vetenskapligt fält.

Varför Hagar Olsson och Elin Wägner? De två rörde sig i delvis olika litterära kretsar. Wägner, som var något äldre, hade

under 1920 etablerat sig som framgångsrik, om än feministiskt obekvä, medan Olsson slogs för den finlandssvenska modernismen. Olsson skapade sig en plattform som skarp kritiker i både finländsk och svensk press men tillhörde inte den litterära parnassen i samma utsträckning som Wägner. I kritikerdebatten pågick till och med ett försök att rentvå Wägner från den feministiska politiska och religiösa tematik som hade utmärkt hennes författarskap (Wistrand 2006). Det var framför allt litteraturprofessorn, tillika kritikern, Fredrik Böök som bidrog till att göra henne acceptabel. Men den nya positionen innebar att Wägner uppfattades som mindre radikal än tidigare. Wägner och Olsson rörde sig i samma kretsar genom Fogelstadgruppen, litteraturen och feminismen. Karin Boye skriver i en dubbelrecension av Olssons *Kanaanexpressen* och Wägners *Svalorna flyga högt*: ”ändå är de samma andas barn ... trots att allt i de båda böckerna ... vid första ögonkastet tycks vara ojämförbart” (citerad i Wistrand 2006: 51).

Det finns alltså anledning att läsa samman dessa två för att undersöka hur de hanterar frågor kring mänsklighet och dess komplexa förhållande till det mer-än-mänskliga. Man kan fråga sig i vilken utsträckning de *idag* kan läsas som ”samma andas barn”, för att låna Boyes uttryck. Det vill säga, finns det affinitet mellan deras tänkande som kan översättas till dagens feministiska teorier? Vi menar att en sådan linje är tydlig. Vissa teman återkommer hos båda. De intresserar sig för gränsuppluckrande erfarenheter och tillfällen då naturen tycks erbjuda alternativa tolkningar av

mänskligheten, bortom sociala konventioner eller förförståelser. Detta kan ske genom att ett naturfenomen, exemplet molnfödelse analyseras nedan, driver författaren att reflektera över världen på ett annorlunda sätt. Det är som om naturen erbjuder ett filter genom vilket våra tolkningar förskjuts – något utöver det som människans vardagliga tolkningsramar kan erbjuda. Här utgör även jorden i form av den konkreta myllan en referenspunkt i deras tänkande både i förhållande till vithet, till femininitet, feminism och politik. En viktig fråga, så som vi läser Olsson och Wägner, är deras undersökningar av kvinnans position mittemellan natur och kultur. Det som blir synligt i de analyserade texterna är de ”posthumanistiska” och ”ekologiska” frågornas långa historiska närvaro och aktualitet i feministiskt tänkande och civilisationskritik.

Naturens politik

Vi inleder med att undersöka Elin Wägners ekofeministiska filosofi. Det finns en tematisk affinitet mellan Wägners analys av civilisationens förfall och Hagar Olssons utforskande av en alternativ kvinnlighet, som ligger i deras aktivering av naturen i bred bemärkelse, som inspiration för alternativ. I boken *Väckarklocka* utforskar Wägner förhållandet mellan människan och det mer-än-mänskliga ur flera olika perspektiv – naturen, djuren, kulturen och civilisationen. Trots att de texter som analyseras här är journalistiska och debatterande, bör Wägners litterära författande poängteras eftersom det ofta är genom mer skönlitterära grepp som hon beskriver naturen. Under sin livstid publicerade hon ett fyrtiotal romaner och novellsamlingar, arbetade som journalist och krönikör, var aktiv inom kvinnorörelsen och en framträdande medarbetare i Fogelstadgruppen (Eskilsson 1991). Hennes ekofeministiska tänkande är tydligast i två verk, *Fred med jorden* (1940) som hon skrev tillsammans med Elisabeth Tamm, och den mer omfattande debattboken eller stridsskriften *Väckarklocka* (1941). I *Väckarklocka* utvecklar Wägner en ekofeministisk systemkritik där frågan om herraväldet över jorden förstås som ett uttryck för samma logik som driver männens herravälde över kvinnorna, och enligt vilken civilisationen med dess värderingar, institutioner och politiska system arbetar mot målet att upprätthålla och legitimera herraväldet på alla fronter, över såväl natur, kvinnor som män.

Männen är verkligen hårt engagerade på alla fronter: för att hålla kvinnan nere, att med sin tanke erövra universum, att steg för steg betvinga naturen, att skapa en ny ordning, att hålla varandra inbördes i schack. (Wägner 1941: 98)

Tydligare än så kan inte den ekofeministiska teorin uttryckas trots att den egentliga teoretiska utvecklingen kom långt senare.

Att identifiera Wägners ekofeministiska filosofi är naturligtvis en anakronism och vi har valt att i den här artikeln använda termen natur för det som omväxlande kallas jorden, världen och naturen. Termen ekofeminism myntades på franska 1974 av Francois d'Eubonne, årtionden efter Wägners död. Men det patriarkala fenomenet, dominanslogiken enligt filosofen och ekokritikern Val Plumwood (1993), var naturligtvis observerbart och analyserbart långt innan. Det är intressant att undersöka hur Wägner positionerar sig ekofilosofiskt inom ett område som i begreppslig och teoretisk mening inte finns i hennes tid. Wägner närmar sig naturen ur ett antropocentriskt perspektiv genom att hon framför allt driver en civilisationskritik där exploateringen av naturen är obönhörligen knuten till människans industriella och militaristiska exploatering. Det Wägner försökte visa i flera av sina skrifter var att "mänskligheten" och "vår civilisation", för att använda hennes språk, led av en fokusering på "människans skapade behov" vilket ledde till "rovdrift" och "utsugning". Den feministiska poängen som Wägner ger uttryck för är att denna människocentrering också utgår från manliga, västerländska värderingar och ignorerar alla andra kulturella värden, inklusive de områden som designerats kvinnliga.

Wägners ekofilosofiska projekt går ut på att motarbeta denna människomanscentrering och intellektuellt pröva alternativa tolkningar. Hon skapar alltså motbilder som samtidigt är mer naturfokuserade *och* ändå utgår från människans kultur och värderingar. Det är viktigt att uppehålla sig vid den här dubbelheten, inte minst eftersom ett ekocentriskt tänkande ofta uppfattas som mer omvälvande och kritiskt än ett antropocentriskt tänkande (Salleh 1992). Det hela beror till viss del på hur radikalt begreppen definieras. Elin Wägner har inte människans fortsatta exploatering och herravälde över naturen som sitt mål. Naturen är inte bara ett medel för mänsklighetens självförverkligande vilket är ett vanligt sätt att definiera antropocentrism. Men hennes tänkande kan inte heller kallas ekocentriskt eftersom det ändå är människans och kulturens överlevnad som i huvudsak står i centrum för hennes ekofeminism. Detta betyder att hennes omvärdering av människans förhållande till naturen inte bygger på en *a priori* bestämning eller överenskommelse kring naturens inneboende värde; miljöförstörelsen omfattning; eller de mer-än-mänskliga aktörernas agens eller subjektskap. Istället politiserar Wägner människans förhållande till naturen genom att hon läser människans verksamhet på jorden mot naturen som ett ständigt närvarande yttersta existensvillkor. Med naturens politisering menar vi att all mänsklig verksamhet hos Wägner måste utvärderas utifrån verksamhetens miljöpåverkan. Naturen blir alltså central i Wägners tänkande även om den inte tillskrivs röst eller inneboende värde. Politisering hos Wägner, som vi läser henne, betyder alltså något helt annat än utplåning av skillnader. För att låna Chantal

Mouffes (2008) politiskfilosofiska terminologi så skulle man kunna säga att det inte råder någon politisk antagonism mellan människan och naturen utan mellan människor (kanske till och med ideologier) och de olika sätt på vilket mänsklig aktivitet, produktion, konsumtion och kultur hanterar frågan om naturen som resurs och/eller yttersta existensvillkor. Det är alltså inte intressant om eller hur naturen har en röst, en vilja eller ett inneboende värde. Det är ändå i slutändan människan som gör sig till tolkare och språkrör för naturen. Svaret är då inte att definiera vad eller vilket värde naturen har, utan att istället ständigt dra in naturen i diskussionen. Politiseringen av naturen görs av människan, värderingen av naturen görs av människan, bara människan kan ändra sin inställning till naturen. När naturen ”säger ifrån” är det inte ett intentionellt yttrande (jämför Plumwood 2009). *Väckarklocka* är därför en bok om civilisationen, samhället, män och kvinnor, natur och kultur, snarare än om Naturen med stort N. Fördelen med Wagners civilisations- och människocenterade kritik är, menar vi, att den sätter fingret på problemet och möjliggör en direkt politisering av människans förhållande till naturen.

Wagners analys går i korthet ut på att undertryckandet av det feminina, av reproduktionen av människor liksom materiella och kulturella värden, och ohämmad exploatering av naturresurser som möjliggörs av att varken kvinnan eller naturen dras in i det politiska beslutsfattandet, kommer att leda till jordens undergång. En intressant fråga, ur dagens ekokritiska perspektiv, blir naturligtvis hur Wägner föreställer sig förhållandet mellan kvinnan och naturen, samt vad naturen egentligen är. Om vi börjar med det senare så finns det hos Wägner flera beskrivningar av naturen som en ”känslig, finstämd levande enhet” och “en levande organism som hålls i gång av ett hjärta” (Wägner 1941: 333, 337). Den organiska helheten (naturen) kräver att, skriver Wägner:

Jorden måste få behålla stora områden där hon kan få vara i fred. Hon behöver behålla ett mått av frihet för att livet skall kunna arbeta i alla sina variationer: vatten, sten och mark, växt och djur. (Wägner och Tamm 1940: 22)

Det Wägner och Tamm här lyfter fram är ett slags ekologiskt systemtänkande där jorden ses som en komplex helhet bestående av samverkande beståndsdelar: vatten, sten, mark, växt, djur (inklusive människodjuret). Att jorden är en hon kan ha en viss retorisk tyngd i en feministisk politik som undersöker kvinna/naturkopplingen men vi läser det inte som ett förmänskligande eller individualiserande av jorden i sig, snarare tillhör detta gängse språkbruk under 1900-talets första hälft.

Politiseringen av naturen, så som den beskrevs ovan, handlar alltså inte alls om att förtingliga naturen eller att bara se den som en resurs för exploatering.

Att ge sig på ett kort svar till den andra frågan om förhållandet mellan kvinnan och naturen är mer komplicerat, delvis eftersom här finns en lång tradition av feministisk forskning att förhålla sig till. Wägners förklaring till varför ”*Jorden behöver kvinnorna och kvinnorna behöver jorden*” (Wägner och Tamm 1940: 21, kursiv i originalet) ligger främst i det västerländska tänkande, där ”Männens kamp för herraväldet på jorden har gått jämsides med deras kamp för herraväldet över kvinnan. Segern måste vara en dubbelseger för att bli fullständig” (Wägner 1941: 334). Poängen är så viktig att den upprepas redan på nästa sida: ”Liksom herraväldet över naturen och kvinnan gått jämsides, bör avvecklingen av detta herravälde gå jämsides” (Wägner 1941: 335). Men kvinnans närhet till naturen är inte en essentiell egenskap utan en förvärvat kunskap från en tid innan patriarkatet som endast kan lockas fram genom att kvinnorna avlär sig patriarkatet enligt en argumentation som ligger i linje med de Gayatri Spivak långt senare identifierat som ett ”careful project of un-learning our privilege as our loss” (Spivak 1988: 287).

Förundran och molnfödelse

I Elin Wägners texter kombineras politisk analys med förundran inför naturen. Känslan av förundran kan i sin tur få oss att dra oväntade och nya politiska slutsatser. Känslan blir här en förmedlande länk mellan individ och kollektiv, eftersom den estetiska erfarenheten måste tolkas för att kunna kollektiviseras, det vill säga någon måste ge känslan eller upplevelsen en innebörd på ett sådant sätt att erfarenheten blir förståelig i ett politiskt sammanhang. Men låt oss först stanna upp i frågan om förundran.

Förundran som en förmåga som öppnar människans intellekt för nya tankar är förstas gammal. Aristoteles skrev följande om filosofisk förundran:

It is through wonder that men now begin and originally began to philosophize; wondering in the first place at obvious perplexities, and then by gradual progression raising questions about the greater matters too, e.g. about the changes of the moon and of the sun, about the stars and about the origin of the universe. Now he who wonders and is perplexed feels that he is ignorant (thus the myth-lover is in a sense a philosopher, since myths are composed of wonders). (Aristoteles 1989: 982b, 1)

Det intressanta med Aristoteles tanke är att den förundran som uppenbara perplexiteter väcker, direkt leder oss till att undersöka konkreta fenomen som månen, solen, stjärnorna och universums ursprung. Även för till exempel René Descartes var förundran (den första passionen) visserligen svår att tygla men samtidigt starkt förbunden till lärande och vetenskaplig undersökning, själva grunden för vårt

epistemologiska begär, eftersom vi står fullständigt öppna för den förunderliga erfarenheten. Wägner riktar sin filosofiska förundran mot människans plats i världen. Genom att tillåta oss att förföras av naturfenomen och naturupplevelser kan vi erfara världen annorlunda, men kanske ännu viktigare, vi kan tänka världen annorlunda. Susanna Lidström och Greg Garrard (2014) argumenterar övertygande för att det finns två olika modus genom vilka litteraturen (i deras exempel poesin) kan verka i och för ett ekologiskt tänkande. Dels finns texter som kan förändra individens förmåga att uppmärksamma och uppleva sin fysiska omgivning på ett nytt sätt, dels finns litteratur som behandlar miljöfrågor och på så sätt engagerar läsaren i vidare miljöarbete. Denna distinktion leder författarna till slutsatsen att det finns ekofenomenologisk och ekologisk poesi. Poängen här är inte att utreda Lidströms och Garrards teori i detalj, utan bara påpeka att i *Väckarklocka* kombinerar Wägner dessa olika former; den poetiska rösten som talar till individens förundran och känslor, samt den mer sakliga beskrivande rösten som pockar på politiskt engagemang. Den filosofiska förundran har också ett öppet perspektiv mot framtiden, för vem vet vilken framtid vi kan fantisera ihop om vi öppnar våra intellekt (och varför inte sinnen) för att utforska förunderliga framtider och utopier?

Den klassiska avslutningen av *Väckarklocka*, ”Molnfödelse”, som bland annat varit ett Satelliter-tema i *TGV* har analyserats många gånger eftersom kapitlet framstår som ett koncentrat av Wägner civilisationskritik som helhet. Wägners tänkande kopplas av Lisa Gålmark, Birgitta Rydhagen och Sverker Sörlin till bland annat djurrättsaktivism och posthumanism (Gålmark 2011; Rydhagen 2011; Sörlin 2011).

Wägner beskriver i ”Molnfödelse” (följande citat från Wägner 1941: 323–338) hur hon bevittnat hur det framför hennes ögon, mot ”en fläckfri blå himmel” skapas tunna slöjor av dimmoln ”som jag först trodde satt i mina egna ögon”. Denna undran inför naturens kraft att skapa moln, något som en kanske förvirras tro är en chimär eller en synvilla, så underlig är erfarenheten av molnfödelse om en ”bara aldrig så tydligt sett en molnfödelse förr”. Men förundran inför naturens förmåga att skapa moln som ”i sinom tid ge torra flodbäddar och brända marker liv och förnyelse” kan snabbt överföras till människans verksamhet: ”Om jag nu bredvid denna bild sätter en annan som handlar om en slags molnfödelse i tankens värld [---] då tankar tätnade i ord och fick ett slags form”. Därefter följer en konkretisering av vad det goda livet och en god levnadsstandard kunde vara, istället för den rådande ”konsumtionstävlan”. Den lilla grupp vars talan Wägner för drömer istället om, för att använda dagens terminologi: solidaritet med exploaterade jordbruksarbetare, etisk djurhållning, närproducerat, småskalig egen produktion, som möjliggörs av kortare arbetstid, som möjliggör ännu mer egen produktion.

Hennes tankar är utopiska när hon beskriver hur människor med små medel kan förändra sina konsumtionsmönster och därmed påverka hela samhället. Ofta är det en oväntad naturupplevelse som ger nyckeln till en alternativ förståelse av människans aningslösa handlande. Kasten mellan det lokala och globala, mellan "Vår mjölk skulle hämtas från närbelägna gårdar" till "Så länge det klibbade nöd och tårar vid aprikoserna, kaffet och apelsinerna som vi serverade, låg vi djupt under en människovärdig levnadsstandard" gör att Wägner skapar en systemkritik som vi idag skulle kalla intersektionell, en kritik av de ömsesidigt förstärkande strukturerna mellan ras, kön, klass, miljöförstöring och militarism.

En skönlitterär text, liksom en litterär debatterande text, kan naturligtvis ha många olika funktioner och vi läser också texter olika i olika tider. Rita Felski (2008) kritiserar i sitt litteraturvetarmanifest *Uses of Literature* den litteraturvetenskapliga forskningen för att i sin iver att vara distanserad, kritisk och miss-tänksam förlorat förmågan att engagera oss i text och låta texten engagera oss. Felski identifierar fyra modus för textuellt engagemang, alltså olika sätt för text och läsare att interagera: *igenkänning*, *hänförelse*, *kunskap* och *chock*. "I propose", skriver hon,

[t]hat reading involves a logic of *recognition*; that aesthetic experience has analogies with *enchantment* in a supposedly disenchanted age; that literature creates distinctive configurations of social *knowledge*; that we may value the experience of being *shocked* by what we read. (Felski 2008: 14)

Felskis argument bygger inte alls på någon anti-intellektualism och hon föreslår ingen naiv läsart, snarare vill hon lyfta problemet med läsarter som aldrig tillåter läsaren, forskaren eller kritikern att engagera sig i texten. Det är den här typen av öppna läsningar som både Hagar Olsson och Elin Wägner kräver. Felskis manifest lyfter på ett intressant sätt fram textens förmåga att vara allt detta på en och samma gång. Hagar Olssons roman är också den ett sätt att utforska världen som skapar kunskap om densamma. Romanens form tillåter att läsaren förförs av historien och, möjligen, tillåter sig själv att betrakta världen från Vega Maria Eleonora Dysters perspektiv där relationen mellan svarthet/vithet och femininitet/maskulinitet problematiseras inom ramen för den fiktiva berättelsen. Detta är naturligtvis en av anledningarna till att romanen historiskt varit en farlig genre för kvinnliga läsare. *Väckarklocka* var redan i sin tid svår att genrebestämma vilket kan bero på Wägners vilja att samtidigt engagera läsaren i flera samtida debatter om feminism, krig och natur. Hennes uttalade syfte är att engagera läsaren inte bara i texten utan också i världen utanför texten. Boken har definierats som politisk pamflett, stridsskrift, essäistisk, litterär och som en rörelsetext (Forsås-Scott

2003; Leppänen 2008). Igenkänningen skapas genom bokens tydliga situering i ett krigsdrabbat samhälle:

Under mina försök att få fram något resultat av långvariga förarbeten har händelsernas lågor slagit upp skyhöga över vårt land. Ingen har kunnat undgå ögonblick av yttersta medvetenhet om hur förintande ohygglig den monotona förstörelsen av liv och värden är. (Wägner 1941: 6)

Hänförelsen, och förundran, skapas genom de många parallellerna mellan mänskliga och natur och alternativa tolkningar av till exempel historiska källor. Inslagen av alternativ feministisk kunskapsproduktion är många. Wägner vandrar i antika ruiner i Grekland; hon fördjupar sig i gamla filologers verk för att söka kunskap bortom patriarkatet. Chockeffekten däremot, kommer med insikten om människans totala beroende av naturen. Mottagandet av en så mångfasetterad bok kan naturligtvis bli splittrad, vilket också skedde med *Väckarklocka*. Vinsten kanske är att boken fortfarande engagerar läsare på ett sätt som få andra av tidens politiska pamfletter förmår göra.

Den vita kvinnan som kolonisatör

Chitambo (1933) publicerades sjutton år efter det att Hagar Olsson först debuterat som prosaist och räknas i allmänhet som författarskapets skönlitterära höjdpunkt. Romanen har fått sitt namn efter den plats - hövding Kitambos by - i nuvarande Zambia där den skotske missionären David Livingstone år 1873 miste livet efter en längre tids sjukdom. Platsen och missionären spelar också en avgörande roll i romanbygget som helhet: berättelsen om Vega Maria Eleonora Dyster ramas in av en inledande och avslutande scen där författarjaget betraktar en teckning föreställande Livingstone skrivande i sin dagbok i den afrikanska byn. Detta porträtt prydde, tillsammans med andra bilder av europeiska kolonisatörer, väggarna i hennes barnkammare. Kanske är det denna bild av den vita mannen som skriver sitt liv med den svartifierade världsdelen som fond som får jaget att skriva ner sitt eget livs historia.

Mellan den inledande och avslutande ramberättelsen skildras i utvecklingsromanens form den unga vita kvinnan Vega Maria Eleonora Dysters kamp för att som fri människa och fullkomligt subjekt existera i en patriarkal värld. Först när hon har smakat på döden i ett av olycklig heterosexuell kärlek frammanat självmordsförsök lyssnar hon med Birgitta Svanbergs ord ”bara till sig själv” (Svanberg 1996: 231). Men den röst som Svanberg igenkänner som berättarjagets egen är starkt färgad av den skotske kolonisatörens: ”Jag skall öppna vägen till det inre eller förgås” (Olsson 1933: 314). I en mening formuleras så conquistadorens

centrala credo; erövrandet av jungfruliga rum är den verksamhet som expanderar den vita människans varande i världen.

Medan Livingstone gick under i sökandet efter Nilens källor samtidigt som han kartlade den afrikanska kontinenten åt framtida europeiska exploateringsföretag, föds det Dysterska berättarjaget ur sin kamp med döden på nytt och känner genom formulerandet av trossatsen för första gången i sitt liv en anknytning till ”verkligheten”: ”Om jag inte var kallad att öppna vägen till det inre av Afrika, så fanns det svarta världsdelar nog för mig i mitt eget land, nöd, mörker och natt, slavjakt och brödrakrig.” (Olsson 1933: 315f). Den litterära formeringen av det finska är folket på så vis det grepp som förankrar berättarjaget i en förmodad jordisk verklighet och samtidigt förmår ge det en transcendental och närmast gudomlig status: ”jag ägde en rot i tillvaron, ett folk, ett egendomsfolk och genom det en mänsklighet, ett universalliv” (Olsson 1933: 313). Det finlandssvenska romanjagets inre konflikter upplöses i samma ögonblick som hon förutspår den frälsande och upplysande kraft hon kommer att äga i relation till den svartifierade majoritetsbefolkningen i landet. Läst i det ljuset slutar romanen i berättarjagets antagande av en klassisk kolonial subjektivitet.

När vi möter Vega Maria Eleonora Dyster i kapitlet ”Min tavstländska odysseé” är hon femton år, avfärdad av sin far som fruntimmersaktig och därmed förvisad till en framtid på kontor. Istället för att inordna sig i denna ordning beger sig den unga fröken Dyster på olovlig resa till sin farfar i Kangas i Tavastland. Romanens stil och struktur utmärks av ironiska vridningar och tvetydigheter, och berättar-rösten skildrar skeendet i Kangas med en distanserad såväl som engagerad ton. Det enskilt viktigaste mötet under Vega Maria Eleonoras vistelse på farfaderns gård är det med farbror Eberhard, som tillåter den unga kvinnan att inleda en särskild relation med det mer-än-mänskliga. Berättarjaget låter oss förstå att Eberhard förstår sig på den unga Vega Maria Eleonora som ingen annan och att hon i hans sällskap känner sig fri att förenas med den värld som breder ut sig omkring henne. Så snart hon stiger upp i hans vagn som tar henne till gården från stationen känner hon ”obeskrivliga dofter av häst och klibbiga löv och gammal soltorkad hästlort” kittla henne i näsan och ”höet under sitsen” sticker henne i benen. Hennes hjärta, som sekunderna innan hade skrikit ut ”sitt trots, sin längtan, sitt krav på livet” kvittrar nu förnöjsamt: ”Du Vega, det här är det fria livet!” (Olsson 1933: 112).

Erövrandet av jorden

I sitt kapitel över den unga flickan i *Det andra könet* (1949) beskriver Simone de Beauvoir hur privilegiet att få pröva sin styrka i relation till världen med sin kropp är förbehållet vita pojkar (Beauvoir 2002: 387). För den som utövar en sådan rätt ter sig världen inte längre som given, utan som något som är

möjligt att ifrågasätta och överskrida. När pojkar slåss med varandra, klättrar upp på höga höjder eller på andra sätt tillgriper sin kroppsliga styrka innebär det att ”de har grepp om en värld vars gränser de gör anspråk på att vidga” (Beauvoir 2002: 386). Att detta existentiella äventyr är färgat av ett kolonialt och vidare imperialistiskt förhållningssätt går att avläsa i slutsatsen att processen ”innebär att bekräfta sin suveränitet över hela jorden” (Beauvoir 2002: 386). Liksom hos Olsson härrör detta tagande av världen i besittning ur en rörelse djupt i det mänskliga hjärtat som inte får sitt utlopp hos feminiserade och svartifierade människor i en sexistisk och rasistisk värld. Detta leder i sin tur till ett uppsamlade av en explosiv kraft i den förtryckta kroppen: ”Det är en fruktansvärd frustration att inte kunna rista in det som rör sig i hjärtat på jordens yta”, skriver Beauvoir (2002: 387).

Även hos Olsson är det existentiella äventyr som består i att pröva sin kroppsliga styrka i relation till andra liv och till jorden maskulint kodat, men det utmärks av en högre grad av ömsesidighet mellan människa och natur än den Beauvoir ser hos den maskuliniserade och vitifierade människan. I en passus i ”Min tavastländska odysse” klarlägger den Olssonska texten sin filosofiska förståelse av relationen mellan det mänskliga och det mer-än-mänskliga. Vi möter här Vega Maria Eleonora Dyster då hon fritt får leva ut sina impulser i den lantliga idyll som är hennes fädernearv på jorden:

De nya intrycken översköldade mig och drog mig oemotståndligt med som ett vårfloode som river upp de gamla bryggorna. Mina händer, som varit fånglade vid böckerna och sömnaden, lyfte plötsligt som fåglar ur sin fångenskap, tog en värld i besittning. De blev starka, rörliga och ömma medan de handskades med verktyg och don, med fiskeredskap, bössor, tjärpytsar, grepar, knivar, liar, medan de grävde i jorden, lekte med hundar, matade grisar och höns, tyglade hästar på fria marker och fångade fiskar ur stilla vatten i morgongryningen. Mina sinnen förbrödrade sig med elementen – med luft och sol, med jord och vatten och allt vad i dem är. Liksom en åker vilken raskt plöjdes upp lades mitt väsen fritt för groende framtid. Det riste och värkte i mina lemmar, huden brände och de bara fötterna sved – det var Moder Jord som gav mig sina första kraftiga smekningar. Trots all min förvridenhet och galenskap har jag innerst aldrig glömt hennes kärva smekningar, aldrig så helt brutit bandet mellan oss att jag inte efter stunder av gudsförgäten tomhet kunnat återhämta mig vid hennes bröst och dia av den kosmiska mjölken. (Olsson 1933: 119f)

Liksom i existensfenomenologin startar den Olssonska texten i sinnesintryckens upprättande av en relation mellan människa och värld. De gamla bryggorna rivs

upp, händerna befrias ur den vita och borgerliga femininitetens fångenskap och precis som den Beauvoirska vitifierade pojken tar Vega Maria Eleonora likt en imperialistisk kolonialmakt världen i "besittning". Inom det existensfenomenologiska tänkandet, så som det formuleras av Beauvoir och Maurice Merleau-Ponty, skiljer sig människans rumslighet från tingens. Medan människans kropp utifrån sin begynnelsepunkt är förankrad i föremål och genom dem orienterad mot sina uppgifter i världen är tingen endast uppradade sida vid sida (Merleau-Ponty 1997: 53). Sara Ahmed tar fasta på denna filosofiska utgångspunkt då hon upprättar sin vithetsfenomenologi:

What you come into contact with is shaped by what you do: bodies are oriented when they are occupied in time and space. Bodies are shaped by this contact with objects. What gets near is both shaped by what bodies do, and in turn affects what bodies can do. (Ahmed 2007: 152)

Hur kroppar orienterar sig i världen, eller med andra ord hur världen finns tillgänglig för dem, är den process som ständigt upprättar fenomen som vithet och svarthet.

I den aktuella passusen ur *Chitambo* är relationen mellan den mänskliga kroppen och det mer-än-mänskliga den centrala för upprättandet av ett jag i texten. Det torde inte vara en överdrift att påstå att gestaltandet av denna relation även i en mängd andra historiska och litterära kontexter är det väsentliga greppet i framskrivandet av mänsklig subjektivitet. I det historiska tillstånd som Vega Maria Eleonora Dyster lever, vilket med dekoloniala tänkare som Aníbal Quijano (2010) och María Lugones (2010) kan benämnas modernitet/kolonialitet, är det mänskliga subjektets relation till jorden avgörande för upprättandet av vithet. Richard Dyer visar oss i *White* (1997) hur vithetens expansion i världen rent diskursivt beror av framflyttandet av gränsen mellan den obrukade och den brukade jorden (Dyer 1997: 33). Vi vill därför föreslå att den ursprungliga kolonisatören inte nödvändigtvis bör läsas som conquistadoren eller erövaren, utan istället, i överensstämmelse med själva ordets etymologi, som *colonus* eller jordbrukaren. Som Dyer framhåller emanerar det svarta pigmentet ur myllan, vilken också är hemvisten för svarthetens diskurs på ett metaforiskt plan (Dyer 1997: 47). Vit är ytterst den människa som kontrollerar materian: jorden, den egna kroppen och andra levande kroppar. Att likt Vega Maria Eleonora Dyster "förbrödra" sig med elementen riskerar sålunda inte endast sätta det som vi idag läser som hennes klass och kön, utan också hennes ras, på spel.

Till denna vithetskritiska läsning av myllans betydelse i Olssons text kan läggas Elin Wägners beskrivning av kulturens uppkomst. I hennes tolkning av civilisationens utveckling utgör kvinnorna de första jordbrukarna och därmed det

första etablerandet av ”kulturen” som etymologiskt härstammar från odling eller bruka jord (Leppänen 2008: 102). Ett tankekomplex där jord knyts till feminitet såväl som kolonialitet kan sålunda skönjas i den vita feminismens genealogi. Som har visat sig i vår läsning av Wägner har jorden en stark koppling till den diskursiva konstruktionen Moder Jord i hennes text. Denna finns emellertid också i det ovan citerade stycket ur *Chitambo*. Även om Vega Maria Eleonora Dyster likt Beauvoirs vitifierade pojke tar världen i besittning, är det slutligen jorden, närmare bestämt i gestalt av Moder Jord, som inverkar på det Dysterska jaget med en så pass tvingande kraft att rollerna plötsligt kastas om och flickans kropp förvandlas till en åker. Här är det inte det mänskliga hjärtat som ristar sin rörelse i jordens yta, utan jorden som får det att rista och svida i människokroppen. Denna betydelse av jorden framträder i Wägners text i en sådan utsträckning att hjärtat där helt förflyttas ut ur människokroppen och förvandlas till ett jordiskt hjärta.

Tillrättaläggandet av jorden

När den unga flickan hävdar sitt ”fulla och fria människovärde” gör hon det genom att ”spotta och svära så som det anstår en fri människa och karlakt”. Vega Maria Eleonora klär sig i smutsstyva byxor medan hon röker i smyg bakom uthusknutarna i sällskap med muntert grinande drängpojkar. Att dessa aktiviteter innebär om inte ett överskridande av vitheten så i alla fall en lek med densamma, visar sig i det vuxna berättarjagets självreflekterande och sammanfattande kommentar: ”Jag lekte /.../ fri indian med en hänförelse som trotsar all beskrivning” (Olsson 1933: 120). De kroppar, mer eller mindre levande, mer eller mindre mänskliga, som den unga flickan förbrödrar sig med genom sina äventyrliga aktiviteter orienterar henne bort från en vit borgerlig feminitet som hon upplever som ett fängelse och tar istället kurs mot ”herrerasens fria, dristiga och syndiga leverne” (Olsson 1933: 124). Den vita maskuliniteten, som får sägas vara det narrativa navet i den diskursivitet som texten här upprättar, beskrivs av Dyer som ett pendlande mellan vithet och svarthet (Dyer 1997: 28). En maskuliniserad vit feminitet förmår, till skillnad från den traditionellt borgerliga vita feminiteten, härbärgera vitifierade såväl som icke-vitifierade element utan att för den sakens skull förvandlas till en anomali i det Olssonska textuniversumet. Även om Vega Maria Eleonora Dysters vuxna liv utmärks av förvridenhet och galenskap slutar boken i hennes antagande av en klassisk kolonial subjektivitet vilken innebär den enda möjligheten till fortsatt liv i världen.

I den tavastländska kontext där konstruktionen av den unga flickans jag som kropp i tid och rum tilldrar sig, utgör den lekfulla indianifieringen av henne inte ett reellt ifrågasättande av kroppens vithet, då förekomsten av historiska och materiella kopplingar till den amerikanska ursprungsbefolkningen

är obefintliga. Inte heller den lekfulla kontakten med den svartifierade jorden sätter vitheten på spel, delvis beroende på den vita maskulinitet som hennes unga kropp laddas med, delvis beroende på att jorden redan är underlagd en kolonial diskurs i jordbrukarsamhällets gestalt. När Vega Maria Eleonora först möter den finska landsbygden från Farbror Eberhards vagnssits är det en tillrättalagd idyll hon skådar: små glada vägar, näpna stugor, linhåriga ungar, små vita lamm, kacklande höns, björkskog i middagssol, granskog med trolska skrymslen och stickande doft av barr, kärblomster och mossor (Olsson 1933: 113f.). Redan här sker det en sinnenas förbrödring med den omgivande världen som kläds i nationens språkdräkt:

Mitt underbara land öppnade sin famn för mig och lät mig känna sin doft och sin tjusning, lät mig förnimma sina skuggors och dagrars lek som en ilande fröjd i mitt eget blod. Med alla mina sinnen insöp jag landets själ, kände dess smak och dess lukt och gömde allt hemlighetsfullt i mitt väsen. (Olsson 1933: 114)

Detta är Vega Maria Eleonoras första möte med den kraft som i slutet av romanen skall träda fram som hennes räddning.

Landet härbärgerar emellertid inte bara tillrättalagda element. Varje gång ekipaget passerar en grind dyker de upp, ”en massa ungar, smutsiga och barbenta, som likt en hord vildar tjutande kastade sig över grinden för att sedan ställa sig i rad på vardera sidan om vägen, grinande som solvargar” (Olsson 1933: 114). Bilden av barnen på den finska landsbygden sammanfaller så med beskrivningen av en av de tavlor som fadern lät pryda väggarna i Vega Maria Eleonoras barnkammare, föreställande:

”Cooks död den 14 februari 1779”. Där var liv, rörelse, vild rytm. En vajande palm, en ovädershimmel, och på marken en skara framstormande vildar som lömskt och hetsigt kringränner den ensamma vita mannen i krigaruniform. (Olsson 1933: 32)

Men varken kopparsticket över kolonistörens död eller de framstormande fattiga barnen väcker någon som helst bedrövelse hos den unga flickan, tvärtom är hon omåttligt förtjust inför tavlan såväl som inför de människor som hon i slutet av romanen, likt en biblisk gud, skall komma att se som sitt egendomsfolk. Den finska landsbygden skildras i *Chitambo* som ett av den jordbrukande vitheten redan tillrättalagt landskap till skillnad från den djungel som omgärdar Livingstone under hans gradvisa undergång i Afrika. På så vis utgör det mer-än-mänskliga

inget hot mot den vita feministiska subjektivitet som etableras i texten, utan utgör istället en källa ur vilket det kan hämta sin livskraft.

Avslutning

Våra analyser av Hagar Olssons och Elin Wägners texter ovan är ett försök att återaktivera skönlitteraturen och den politiska pamfletten i den teoretiska debatten. Det är å ena sidan den feministiska forskningens utgångspunkt att kvinnor ofta varit tvungna att maskera sitt mer samhällsanalytiska eller teoretiska tankearbete som skönlitteratur eftersom varken utbildningsvägar eller publiceringskanaler varit öppna för dem. Men det är å andra sidan något helt annat att ta detta på allvar och läsa fram dessa analytiska och teoretiska utgångspunkter systematiskt, och i förhållande till dagens feministiska teori. I den här artikeln har vi naturligtvis bara skrapat på ytan. Vår analys av Olsson och Wägner visar att den feministiska debatten om ras och kön, kolonialism och miljöförstöring, för att nämna några teman som aktualiserats här, har teoretiserats tidigare ur olika feministiska perspektiv. Det sätt på vilket Wägner och Olsson tar sig an dessa idag så centrala frågor innebär att naturen och det mer-än-mänskliga kommer att spela en viktig roll för deras sätt att tänka, skriva och framför allt beskriva, världen. Med inspiration från Donna Haraway kan man säga att det mer-än-mänskliga erbjuder ett prisma genom vilket världen ter sig radikalt annorlunda. Haraway kallar detta en diffraktion, snarare än en reflektion, eftersom den inte utpekar (reflekterar) skillnader utan istället uppenbarar konsekvenserna av skillnadsskapande (Haraway 1992; Haraway 1996).

Den sammanlänkning av olika typer av över- och underordningar som aktualiseras i de två analyserna visar också på vikten av en mer genealogisk, snarare än kumulativ, kunskapssyn inom feminismen i likhet med Clare Hemmings bok *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory* (2011). Vi menar med våra läsningar alltså inte att Olsson och Wägner ska ses som ”föregångarna”, ”de första” som varje ny analys måste börja i. Snarare vill vi lyfta fram vikten av litteraturhistoriska och idéhistoriska läsningar för att finna brott i modernitetens kumulativa beskrivningar av feminismens utveckling. Enskilda feministiska kunskapsområden kan marginaliseras även inom den feministiska historieskrivningen. Den amerikanska ekofeministen Greta Gaard talar om en beröringsskräck (Gaard 2011: 27, ”fear of contamination-by-accosiation”) som lett till en uteslutning av ekofeministisk teori av rädsla för essentialism i följd av essentialism/anti-essentialism-diskussionen runt 1990 (Davion 1994; Shor och Weed 1994). Intressant nog har studier kring det mer-än-mänskliga också drabbats av samma exkludering med argumentet att djurrättigheter inte har *något* att göra med människors rättigheter. Men, menar Gaard, detta innebär också att

man riskerar att förlora den feministiska grunden i nutida teorier och aktivism. Att kapa banden bakåt försvagar dagens teoretiska bygge genom att de förefaller uppstå ur ingenting. Presentistisk teori förefaller vara fast förankrad i nuet. Och lösningarna, teoretiska såväl som praktiska, framträder ofta som överdrivet innovativa eller geniala. Att förstå vår situation innebär ju också att denna situation har en historia.

Även ur ett dekolonialt perspektiv är ifrågasättandet av nutida feministiska teories genealogier centralt. Den dekoloniala teoribildningen emanerar ur en latinamerikansk verklighet där över fem hundra år av kolonialt förtryck samt motstånd mot detta blottlägger sidor av den koloniala moderniteten, samt möjligheter att överskrida denna, som inte synliggörs utifrån det europeiska tänkandet. Att utföra en dekolonial läsning av en text innebär på så vis inte endast att blottlägga moderniteten/kolonialiteten i den samma, utan även att avkolonialisera den. Det inom modern teoribildning självklara bruket av prefixet ”post” i begrepp som posthumanism, postkolonialism och postmodernism problematiseras så i en dekolonial läsning av tid som med nödvändighet ifrågasätter vithetens, modernitetens och kolonialismens förståelse av tiden som en linjärt formad utveckling. Att förlägga kritiken och dekonstruktionen av företeelser som humanismen till ett ”efter” osynliggör det ifrågasättande, det motstånd och de alternativ som rent historiskt har funnits redan i och med dess uppkomst.

Vår kunskap är naturligtvis situerad i samma utsträckning som deras och vårt teoretiserande lika kringskuret av dess tillkomstomständigheter som tidigare feminister varit. Det som däremot är nödvändigt, menar vi, är att se att den här typen av texter också utgör en självklar historisk grund på vilken dagens teoretisering vilar, om än inte på ett enkelt linjärt sätt.

Referenser

- Ahmed, Sara (2007) A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory* 8(2): 149–168.
- Aristoteles (1933/1989) *Metaphysics. Aristotle in 23 Volumes*. Översatt av Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press.
- de Beauvoir, Simone (2002) *Det andra könet*. Stockholm: Norstedts.
- Dyer, Richard (1997) *White*. London & New York: Routledge.
- Davion, Victoria (1994) Is ecofeminism feminist? Warren, Karen (red) *Ecological feminism*. New York: Routledge.
- d'Eubonne, Françoise (1974) Le temps de l'ecofeminisme. d'Eubonne, Françoise (red) *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay.
- Esquilsson, Lena (1991) *Drömmen om kamratsamhället: Kvinnliga medborgarskolan på Fogelstad 1925-1935*. Stockholm: Carlsson.

- Felski, Rita (2008) *The uses of literature*. Oxford: Blackwell.
- Forsås-Scott, Helena (2003) "Tänk själv säger denna bok": Om Elin Wägners Väckarklocka. Witt-Brattström, Ebba och Lennerhed, Lena (red) *Kvinnorna skall göra det! Den kvinnliga medborgarskolan vid Fogelstad som idé, text och historia*. Södertörns högskola: Samtidshistoriska institutet.
- Gaard, Greta (2011) Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a material feminist environmentalism. *Feminist Formations* 23(2): 26-53.
- Gålmark, Lisa (2011) Framsynta krav från en vängrupp. *Tidskrift för genusvetenskap* 32(4): 95-98.
- Haraway, Donna (1992) The promise of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary och Treichler, Paula A. (red) *Cultural studies*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna (1996) Modest witness: feminist diffractions in science studies. Galison, Peter och Stump, David J. (red) *The disunity of science: boundaries, contexts, and power*. Stanford: Stanford University Press.
- Hemmings, Clare (2011) *Why stories matter: the political grammar of feminist theory*. Durham: Duke University Press.
- Leppänen, Katarina (2008) *Elin Wägner's Alarm Clock: early ecofeminism in the inter-war era*. Lanham: Lexington Books.
- Lidström, Susanna och Garrard, Greg (2014) "Images adequate to our predicament": ecology, environment and ecopoetics. *Environmental Humanities* 5(1):35-53.
- Lugones, María (2010) Toward a decolonial feminism. *Hypatia* 4(25): 744-759
- Merchant, Carolyn (1980) *The death of nature: women ecology and the scientific revolution*. San Fransisco: Harper Collins.
- Merleau-Ponty, Maurice (1997) *Kroppens fenomenologi*. Göteborg: Daidalos.
- Mouffe, Chantal (2008) *Om det politiska*. Hägersten: Tankekraft.
- Olsson, Hagar (1933) *Chitambo*. Stockholm: Natur och kultur.
- Plumwood, Val (1993) *Feminism and the mastery of nature*. New York: Routledge.
- Plumwood, Val (2009) Nature in the active voice. *Australian Humanities Review* 13(46): 113-129.
- Quijano, Anibal (2010) Coloniality and Modernity/Rationality. Mignolo, Walter D. och Escobar, Arturo (red) *Globalization and the Decolonial Option*. London & New York: Routledge.
- Rydhagen, Birgitta (2011) Det finns inga skadedjur. *Tidskrift för genusvetenskap* 32(4): 99-102.
- Salleh, Ariel (1992) The eco-feminism/deep ecology debate: A reply to patriarchal reason. *Environmental Ethics* 14(3): 195-216.
- Shor, Naomi och Weed, Elizabeth ([1994]1989) *The essential difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- Spivak, Guatri Chakravorty (1988) Can the subaltern speak? Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (red) *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan Education.
- Svanberg, Birgitta (1996) Med ansvar för hela mänskligheten. Møller Jensen, Elisabeth (red) *Nordisk kvinnolitteraturhistoria: vida världen 1900-1960*. Höganäs: Bra Böcker.
- Sörlin, Sverker När frågan är viktigare än svaret. *Tidskrift för genusvetenskap* 32(4): 103-107.

Wistrand, Birgitta (2006) *Elin Wägner i 1920-talet: rörelseintellektuell och internationa-
list*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Wägner, Elin ([1941]1990) *Väckarklocka*. Stockholm: Proprius förlag.

Wägner, Elin och Tamm, Elisabeth ([1940]1985) *Fred med jorden*. Stockholm: Arkturus.

Nyckelord

Hagar Olsson, Elin Wägner, ekofeminism, ekokritik, vithetskritik,
existensfenomenologi

Katarina Leppänen

Göteborgs universitet

Box 200

405 30 Göteborg

E-post: katarina.leppanen@idehist.gu.se

Therese Svensson

Göteborgs universitet

Box 200

405 30 Göteborg

E-post: therese.svensson@gu.se