

Kandidatuppsats 2005
Arkeologi, fördjupningskurs I
Helena Larsson 710916-4603

Känslor, Narration och Hegemoni
Olika perspektiv på diskussionen om Marija Gimbutas' teorier

Göteborgs Universitet
Arkeologiska institutionen
Handledare: Tove Hjørungdal

Introduktion

"Archaeological materials are not mute. They speak their own language. And they need to be used for the great source they are to help unravel the spirituality of those of our ancestors who predate the Indo-Europeans by many thousands of years" (Gimbutas 1989: /xix).

När Marija Gimbutas, professor emeritus i slaviska språk och litteratur samt indoeuropeiska studier och arkeologi vid UCLA, dog i lymfkörtelcancer 1994 betraktades hon som en av 1900-talets mest omdiskuterade och kontroversiella arkeologer (se Elster 1994: 757, Chapman 1998) eftersom hon ansåg att det går att finna meningen med den förhistoriska konsten och att förstå religionen. Hon skapade en ny tvärvetenskaplig forskningsmetod som hon själv benämnde arkeomytologi och den omfattade såväl lingvistik, mytologi och folklöre som arkeologi.

Mitt intresse för frågan om Gimbutas teorier väcktes för ett tiotal år sedan då jag sökte information om Knossos via nätet inför en semesterresa till Kreta. I kölvattnet efter allmän information dök det upp sidor som behandlade så kallade gudinnestatuetter från såväl Knossos som andra arkeologiska utgrävningsplatser. Sidor där platser som Knossos och Akrotiri i Grekland, och Catal Hüyük i Turkiet kallades *"The home of the Great Goddess"* eller forntida kultplatser för dyrkan av Gudinnan, rester från en kvinnodominerad epok i det förflutna. Dessa nätsidor hänvisade ganska entydigt åt samma håll, professor Marija Gimbutas och hennes verk. Ett namn jag aldrig hört talas om trots genomgången A och B kurs i arkeologi. Nyfiken, men förbryllad sökte jag vidare information på egen hand samtidigt som jag undrade varför vi inte någon gång diskuterat frågan under föreläsningar som trots allt handlade om samma tidsperioder och kulturer som Gimbutas beskrev. Inte heller kurslitteraturen berörde frågan om Gimbutas version av förhistorisk kultur i Europa. Samtidigt var hon och hennes teorier vid tidpunkten (1995-1996) en het potatis på de arkeologiska tidskrifternas debattsidor. Framförallt på grund av den så kallade "gudinnerörelsens" högljudda försvar av hennes teorier och inte minst ambitioner att etablera dem som allmänna sanningar.

I stora drag går Gimbutas teori ut på att människorna i de tidiga jordbrukarsamhällena i Sydöstra Europa för 6000-8000 år sedan inte visade några tecken på köns- eller klassbetingad över- och underordning i vare sig gravmaterial eller andra lämningar. Istället kännetecknades dessa samhällen av en egalitär struktur där de kulturella värderingarna präglades av ickevåld och vördnad för naturen och vars gudomar huvudsakligen kan beskrivas som feminina. Gimbutas drog dessa slutsatser eftersom utgrävningarna av forntida jordbrukarsamhällen inte påvisade några säkra tecken på befästningar, vapen eller annan krigsverksamhet. Däremot grävde arkeologerna upp hundratusentals kvinnostatuetter och målad keramik. Dessa fredsälskande, och som Gimbutas benämner matrifokala eller gylaniska¹, samhällen gick under när beridna Indo-Europeer, den västerländska civilisationens förfäder, invaderade och slog sönder kulturen. Omkring 4400 BC gjorde det Indo-Europeiska "Kurgan-folket" inryckningar i Europa från den ryska stäppen. Indo-Europeerna var våldsamma, kände ingen vördnad för livet eller naturen och dominerades av män. Gimbutas ansåg att dessa karakteristika har präglat den västerländska kulturen ända sedan dess och är orsaken till dagens politiska och miljömässiga kriser (Leslie 1989).

Det var under arbetet med Indo-Europeerna hon kom i kontakt med de små statyetterna, oftast kvinnliga, från en period som föregick den Indo-Europeiska. Eftersom dessa statyetter ofta var utrustade med överdimensionerade ändor, bröst och kön viftades de lättvindligt bort av en del arkeologer som någon slags förhistorisk pornografi, men Gimbutas var inte övertygad. Möjligheten att forska om statyetternas ursprung och betydelse kom när hon utnämns till professor vid UCLA 1963

¹ Termen "gylany" har Gimbutas införlivat i sin teori utifrån ett förslag som Riane Eisler förslår i sin bok "The chalice and the blade" (1987), där *gy-* står för "kvinna" och *an-* kommer från *andros*, "man" och i emellan representerar länken mellan de båda könen. Enligt Eisler beskriver termen en social struktur där båda könen värderas lika. Gimbutas förtydligar: "A balanced, nonpatriarcal and nonmatriarcal social system ..." (Gimbutas 1989: xx/).

och 1967 startade hon utgrävningar i Jugoslavien, senare även i Grekland och Italien. Gimbutas drog slutsatsen att statyetterna föreställde gudinneavbildningar och att deras överdimensionerade könsorgan inte främst hade erotisk innebörd utan snarare speglade en förbindelse med fortplantningen och naturen. Före mitten av 1960-talet förekom olika uppfattningar om ”gudinnestatyetterna” och deras betydelse. Den vanligaste uppfattningen var att de representerade en gudinneskult med rötter i Paleolitikum (se exempelvis James 1957, 1959; Campbell 1976; Crawford 1957; Neumann 1955; Gimbutas 1956; Hultkrantz 1961). Det fann förvisso olika uppfattningar men någon vetenskaplig diskussion i egentlig mening fördes inte². De olika författarna presenterade sina uppfattningar men mer utförliga diskussioner var sällsynta. Bland arkeologer diskuterades snarare utbredning och kronologi än betydelse och vanligtvis lämnades tolkningarna åt religionshistorikerna.

I likhet med de flesta andra arkeologer under 1940-, 50- och 60-talen producerade Gimbutas traditionellt kulturhistoriska verk. Klassiska texter som behandlade mansdominerade kulturer i den östra och centrala europeiska förhistorien. I ”*The Prehistory of Eastern Europe*” (1956) var syftet att datera arkeologiska monument, uppdatera kulturgrupper och definiera nya kulturgrupper (se Gimbutas 1956) medan ”*Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*” (1965) var en mer artefaktbaserad 600 sidor lång kulturhistoria med fokus på bronsåldersvapen (se Gimbutas 1965) där målet var att definiera regionens kulturer med fokus på formation, distribution, kontinuitet och expansion eller upplösning (ibid.). Med dessa monumentalverk skapade sig Marija Gimbutas en position som en av världens mest aktade arkeologer inom etablissemangen, vilket renderade åtskilliga utmärkelser, priser och lovordade recensioner. Gutorm Gjessings recension av ”*The Prehistory of Eastern Europe. Part I*” ur *MAN* från 1958 beskrev verket som ’one of the most important contributions to European archaeology in recent years’ (1958: 33) och *American Anthropologist* skrev att ’we can only wish her the good luck she deserves’ (nr 60: 608).

När Gimbutas presenterade sina teorier om ett förhistoriskt guda- och gudinnepantheon i verket ”*Gods and Goddesses of Old Europe*” (1974) väjde sig många ur arkeologins etablissemang mot såväl hennes metoder som slutsatser. Patricia Phillips konstaterade i sin recension av verket i *MAN* 1974 att studien ’will no doubt arouse controversy’ (nr 4, 1974: 636). Gimbutas tolkningar av artefakterna rörde sig bortom det rent materiella beskrivningarna. Hon utarbetade en ny modell för tolkning av mönster och design på keramik och skulpturer där hon använde sina kunskaper inom mytologi och folklöre, ämnen som hon studerat i Litauen under ungdomsåren, som redskap för att levandegöra det arkeologiska materialet. Gimbutas menade att den förhistoriska konsten uttryckte ett fullständigt komplex av religiös symbolism. Arkeologiprofessor Homer L Thomas hyllade dock Gimbutas i en recension publicerad i *American Anthropologist* 1976 och kallade det ’an excellent summary’ (nr 78: 464) och menade att det fanns ett behov av studier av det slag som Gimbutas åstadkommit och att hennes verk borde välkomnas

² Under 1960-talet uppstod en ny arkeologisk teori- och metoddiskussion där religionshistorikern E O James² var en av de framträdande förespråkarna för den dominerande synen. I sin bok *The Cult of the Mother-Goddess* (1959) presenterade han sin syn på kvinnostatyetternas betydelse: ”An adequate supply of offspring and food being a necessary condition of human existence, the promotion and conservation of life have been a fundamental urge from Palaeolithic times to the present day which has found magico-religious expression in a very deep laid and highly developed cultus” (James 1959: 13) Detta ger således upphov till gudinneskulten: “As individualised divine beings came to be regarded as ultimately responsible for the control of the vital processes [...] the Mother-goddess, Western Asia and South-eastern Europe, occupied a predominant position by virtue of her life-giving properties par excellence”(Ibid: 20). James går igenom kvinnostatyetterna i region efter region för att visa utbredningen och utvecklingen av modergudinneskulten. Utifrån ett antal generella uttalanden om människans livssituation och psykologiska logik drar han *de facto* slutsatsen att alla avbildningar av kvinnor som återfunnits från Paleolitikum och Neolitikum är avbildningar av modergudinnan (eller modergudinnorna). James diskuterar dock inte föremålets materiella kontext eller alternativa tolkningar. Undersökningen utgör ett typiskt exempel för hur arkeologiskt material ofta behandlades före 1960-talet. Även om gudinneskulten inte var den enda tolkningen av statyetterna fördes ingen egentlig diskussion om de olika alternativen. Istället gjordes en del löstryckta konstateranden i stil med Graham Clarks tolkning av paleolitiska statyetter: ”Characteristic products of unregenerated male imagination” (James 1957: 146 f).

bland alla som studerade aspekter av europeisk-, västasiatisk- samt mediterrän förhistoria, protohistoria och historia. Samtidigt uttryckte även han farhågor om den ambivalens verket skulle omgärdas av:

"She rightly argues and interprets from the survival of beliefs and therefore the imagery of the old religion, but I feel certain she will encounter many scholars who have quite other views on these matters" (Ibid.)

Arkeologen Elizabeth Courtney Banks skriver till exempel i sin recension av "*Gods and Goddesses of Old Europe*" i *American Journal of Archaeology* från 1975:

"I strongly disagree with the thesis of this book, find its methodology faulty and note errors in the documentation. That the majority of the objects presented here had some special meaning for their makers is not the point at issue. But to encapsulate them in a rigid scheme of goddesses and gods is a restricted view which does injustice to the creative imagination of the early agriculturalists and ignores other relationships which must have been important to them" (Vol. 79, nr. 2, 1975: 636).

Och hon avslutar recensionen med orden:

"From a scholar of Prof. Gimbutas's stature we should have received something better" (Ibid.)

Gimbutas ansåg själv att hon förlorade status som en av de ledande forskarna inom akademien i och med "*Gods and Goddesses of Old Europe*" (1974). Istället betraktades hon som "det svarta färet"³ och kollegor som beundrat hennes tidigare arbeten ställde sig skeptiska till beskrivningarna av Gamla Europa.

"I lost some of my friends, because to them, to speak of spirituality is crazy. To them, archaeology is just a material thing: You can describe the climate, the conditions, the soil, the houses, the tools that's it" (Leslie 1989:23-24).

Gimbutas syftade framför allt på kollegor inom den amerikanska "nya" arkeologin – New Archaeology – som medförde nya krav på metodologisk stringens och hade en mer social inriktning än den tidigare ofta mer deskriptiva arkeologin. Inspirerad av etnologen Leslie White utformade Lewis Binford från 1960-talet och framåt, "Den Nya Arkeologin" – New Archaeology – en neoevolutionistisk inspirerad arkeologi som präglades av ekologisk, demografisk och teknisk determinism (Trigger 1993: 346). Den nya arkeologins syfte var framför allt att fjärma sig från den traditionella, mer deskriptiva arkeologin och utgick från en explicit hårdvetenskaplig och objektivistisk metodologi med antropologin som förebild. Enligt Binford skulle arkeologin bli antropologi rent vetenskapligt och teoretiskt. Binford ansåg också att ett positivistiskt tillvägagångssätt vid tolkningen av arkeologiskt material visavi mänskligt beteende, skulle minimera subjektiva element och skapa underlag för en objektiv, vetenskaplig tolkning. De processuella arkeologernas främsta mål utgjordes av att skapa generaliseringar 'genom att studera anpassning till miljön i stället för historiskt specifika konsttraditioner och religiösa föreställningar' (Ibid: 376). På många sätt kom Binfords paradigm därför att skilja sig avsevärt från Gimbutas' som emanerat ur den traditionella kulturhistoriska, deskriptiva arkeologin. Binford och hans kollegor inom den nya arkeologin var under 60- och 70-talen de starkaste och mest högljudda motståndarna till Gimbutas teorier.

Den Nya Arkeologin växte inte fram av någon slump och det var inte heller någon märkligt sammanträffande att den nya arkeologins program gick hand i hand med den rådande politiken⁴. Den

³ Gimbutas egen benämning (se Brown/McClen Novick 1992)

⁴ Förklaringen till detta kan vara att majoriteten av den nya arkeologins företrädare kom från den alltmer mäktiga medelklassen som växte fram i västra och centrala USA och Gimbutas teorier om Gamla Europa stämde dåligt överens med den nyliberala, kapitalistiska världsbilden. Binford och hans kollegor strävade efter att skapa ett vetenskapligt anseende för arkeologin bland såväl allmänhet som övriga akademiska discipliner och i den kontexten passade Gimbutas' deskriptiva teorier om egalitära, fredliga och gudinnecentrerade kulturer inte in. Enligt Trigger (Trigger nämner dock inget specifikt om Gimbutas) förringade den Nya Arkeologins företrädare allt som stod i vägen för Amerikas ekonomiska aktivitet och politiska inflytande och tidsandan präglades av ett starkt intresse för teknisk effektivitet, konkurrens och annat som kunde

dominerande politiska klassen i USA lyckades skapa en grupp intellektuella som fungerade som spridare av konservativa, kapitalistiska värderingar via utbildningsapparaten. Trigger påpekar att många arkeologer från den här perioden och särskilt de som forskade eller var anställda i sydvästra USA, hade en benägenhet att skapa tolkningar av det arkeologiska materialet som låg 'mycket nära de centrala värderingarna i den konservativa amerikanska politiska ideologin' (Ibid.: 385ff). Han skriver också att de nya arkeologerna kanske inte var medvetna ombud för USA:s politiska och ekonomiska hegemoni, men att deras program stämde överens med den förda politiken (Ibid.: 376).

I likhet med marxismen och strukturalismen hade Gimbutas sina teoretiska rötter i den europeiska kontinenten och fick sitt intellektuella arv från den kontinentala rationalismen, med föregångare som Descartes (1596-1650), Hegel (1770-1831) och Spinoza (1632-1677). Per Nordqvist påpekar i sin uppsats "*Marxism, samhällsteori och arkeologi*" att den kontinentala filosofiska rationalismen har utgjort en tydlig kontrast till den brittiska empirismen (och sedermera positivismen) med företrädare som bland andra filosoferna John Locke (1632-1704) och David Hume (1711-1776). Nordqvist menar att det är ur det tidigare nämnda idéhistoriska perspektivet man bör betrakta konflikten mellan det hempelianskt inspirerade processuella arkeologiska paradigmet och det strukturalistiska och marxistiska, postprocessuella paradigmet inom arkeologin. Han hyser inga förhoppningar om att konflikten mellan perspektiven kan lösas på "teoretisk väg" eftersom det inte har skett några nämnvärda närmanden mellan den empiristiska och den rationalistiska filosofin under de senaste trehundra åren⁵. Han menar vidare 'att vi bör betrakta dessa båda konkurrerande och epistemologiskt kontrasterande paradigmen som alternativa forskningsprogram' (Nordqvist 1996: 18) vilket också förespråkats av den tjeckiske vetenskapsfilosofen Imre Lakatos (1974). Nordqvist anser således att ett rimligt förhållningssätt till de båda paradigmen är att 'bedöma och jämföra dessa kontrasterande synsätt enbart utifrån dess logiska koherens och den framgång de har att på ett trovärdigt och heuristiskt sätt förklara empiriska data' (Nordqvist 1996: 18). Gimbutas själv menade dock att motståndet mot hennes teorier framför allt berodde på feministrörelsen och att arkeologer inte befattat sig med religion tidigare. I en intervju från 1992 säger hon:

"For decades archaeologists rarely touched the problem of religion. [...] Well, they probably accepted the existence of the Upper Paleolithic and Neolithic religion, but the training was such that the students have no occasion to be exposed to these questions. There was no teaching about prehistoric religion. Only in some places, like in Oxford University, sixty or seventy years ago. Professor James was teaching a course on the Goddess. Nobody at that time was resisting. Now we have more resistance because of the feminist movement" (Brown/McClen Novick 1992: 3).

Enligt egen utsägo var Gimbutas inte involverad i feministrörelsen och skrev heller inte sina verk utifrån någon feministisk ståndpunkt. 'I was not a feminist' förklarade hon, 'and I had never any thought I would be helping feminists' (Steinfels 1990: C12). Hennes verk om "Gamla Europa" har aldrig vilat bekvämt på bokhyllorna inom akademien och Gimbutas 'reception among academic archaeologists has been less than favorable, running the gamut from apathy and annoyance to disdain and bitter controversy', konstaterar Lauren Talalay (1999). Talalay menar också att en del svar säkert står att finna inom feministrörelsen som i sin strävan att beskriva kvinnohistoria skapat en polarisering mellan olika grupper, men poängterar samtidigt att motståndet mot Gudinneteorin inom akademiens väggar under historiens gång borde undersökas vidare. Hon skriver att 'we need to ask ourselves why

'tjäna den företagsamma individens intressen' medan den historiska forskningen, tillmättes ringa uppskattning och värde (Trigger 1993: 373ff).

⁵ Nordqvist skriver: "Den brittiska, och numera kanske främst amerikanska, neofunktionalismens epistemologiska och vetenskapliga rötter tror jag således kan spåras i den brittiska empirismen. Man kan därigenom se att den positivistiska processuella arkeologins kritik av strukturalismen och marxismen till stor del bottnar i dessa inkommensurabla epistemologiska ställningstaganden, med rötter i en nästan trehundra år lång filosofisk strid. Den empiristiska (eller positivistiska) aspekten i den processuella kritiken kan kortfattat sägas bestå i det faktum att de inte kan acceptera något som reell kunskap om det inte går att observera, mäta, testa och verifiera (se Hempel 1966). Tanken om underliggande strukturer och motsägelser ter sig för dem antagligen väldigt absurt och oacceptabelt, eftersom det inte avger några direkta test-implikationer" (Nordqvist 1996: 17-18)

the ancient Goddess resides in such contested territory' (Ibid.). David Loeffler, PhD. i Arkeologi vid Umeå universitet ställer också frågan varför diskussionen om Gimbutas verk och hypoteser skapat en så djupgående polarisering. I en analys av hennes sista bok "The civilization of the Goddess" (1991) skriver han att:

"There are no impartial readers. It seems to be either thoroughly condemned or magnanimously discussed. People are either negatively inclined or positively encouraged. There is no middle ground" (Loeffler 1999: 80)

Vad är det då i frågan om Gimbutas, statyetter och "Gamla Europa" som skapar dessa känslomässiga reaktioner? Naomi Hamilton skriver i en artikel från 1996 att 'personal politics – often covertly expressed – are central' i debatten samt att detta 'frequently give it an emotional fervour' (Hamilton 1996: 282). Är det så vi kan förstå de häftiga, polemiska, känslomättade utbrott som Gimbutas' forskning genererat under drygt tre decennier?

Teori och metod

Gimbutas gudinneteori betraktas av en del forskare (se Meskell 2000: 370) som ett uttjatat ämne i arkeologin. Och sakfrågan, huruvida Gimbutas teorier är "sanna" eller ej, har under årens lopp stötts och blötts i otaliga artiklar, volymer och recensioner. Jag började fundera på hur jag skulle kunna utvinna ny kunskap ur detta tämligen omfattande material där samma argument ofta reproducerades i nya ordalag men av olika forskare. Jag fascinerades av just dessa upprepningar och funderade över vad de kunde tänkas betyda. Vilken funktion fyller de och vilka drivkrafter ligger bakom?

Jag ville också ta reda på hur aktörer framträder på den sociala och kulturella scen som det undersökta materialet utgör. Vad är den inneboende *meningen* i dessa framträdanden och hur åskådliggörs hegemoniskapande processer? För att belysa dessa frågeställningar har jag bland annat valt att använda den marxistiske filosofen Antonio Gramsci's teori om hegemoni. Framförallt eftersom de intellektuella ges en betydande, för att inte säga avgörande, roll i samhällets maktstruktur, inte minst som viktiga *aktörer* när det gäller förskjutning av makt åt olika håll. 'Agents do not appear upon the historical stage as a given, rather they make themselves within and through their own specific and cultural conditions' skriver John C Barrett (2001: 141). För att tydliggöra vad som menas med hegemoni har jag valt att behandla begreppet under ett eget avsnitt och låter det utgöra startpunkten för min diskussion om Gimbutasdebatten.

"Should the starting-point for the understanding of history be ideology, or politics, or religion, or economics? Should we try to understand a doctrine from its overt content, or the psychological make-up and the biography of its author?" (Merleau-Ponty 2004: xxi-xxii)

Dessa viktiga frågor ställer Merleau-Ponty som menar att vi måste söka förståelse från de olika vinklarna samtidigt eftersom de alla bär på mening som är väsentlig för att förstå helheten. Han menar att alla dessa utblickar är sanna 'provided they are not isolated, that we delve deeply into history and reach the unique core of existential meaning which emerges in each perspective' (Ibid.). Arkeologin är i hög grad beroende av samtidens diskursiva sammanhang eftersom det inte finns några förhistoriska personer att föra dialog med, inga samtida tolkningar att luta sig mot. Dess särmarke består i att själva forskningsmaterialet utgörs av spår och spillror efter mänskligt leverne (Aronsson 2004). Den post-processuelle arkeologen Christopher Tilley konstaterar att arkeologi i sig är en process, ett system av sociala relationer i nuet, där produktionen av mening och betydelse äger rum. Eftersom arkeologin är en relation mellan dåtid och nutid, en överenskommelse mellan individer, grupper och institutioner, är den oundvikligen politisk och ideologisk till sin karaktär. Han skriver:

”The knowledge it produces does not in any sense consist of a body of detached subject matter to be transmitted and learnt. It is, and always will be, a form of individual and cultural experience which is continually being shaped and modified” (Tilley 1989: 106).

Arkeologiprofessor Cornelius Holtorf konstaterar vidare att det förflutna får betydelse för nuet genom att ’dess materiella lämningar införlivas i värdefulla kollektiva och kulturella minnen’ och det finns ett egenvärde i att göra arkeologiska tolkningar av de landskap vi lever i, eftersom det ’berikar upplevelsen av att besöka eller bebo en plats’ (Holtorf 2004: 72).

Så om arkeologin är en individuell och kulturell upplevelse; hur förmedlas detta tillsammans med politisk diskurs i det undersökta materialet? Mening skapas människor emellan och är i första hand *intersubjektiv* – subjektet skapas i umgänget med världen. Genom att bringa liv i miljön där människors identitet tar form och återvända till de sociala och materiella relationer som finns där fenomenet äger rum, kan vi tydligare göra porträttet av upplevaren rättvisa menar de (Ibid.: 35). Den typ av fenomenologi som praktiseras inom till exempel etnologin idag, men också i arkeologin (se t. Ex. Barrett 2001), är en teori som fokuserar på handlingars konsekvenser snarare än orsaker och där kontexten är väsentlig, men inte som ram utan som *handlingsrum*. Erfarenheten är en öppning mot världen och bildar utgångspunkt för såväl individuella som kollektiva processer och får dem att hända (Ibid.: 14ff).

I det relationella ”rummet” mellan människor och mellan människor och ting, mellan människor och text, skapas känslor och betydelser som formar identiteten – *varat*. Utan dessa relationer blir människan identitetslös. Om vi väljer att se arkeologin som ett rum – ett relationellt utrymme där människor, handlar, tänker, tror och skapar – vilka dramer kan skönjas där? Hur erfar subjektet och hur gör det motstånd mot påverkan? Jag vill således undersöka hur känslor förmedlas bland arkeologer i förhållande till Gimbutasdiskursen samt hur dessa känslor relaterar till och ger uttryck för maktförhållanden inom densamma. För att ge nya perspektiv – och perspektiv ska här förstås som just *sätt att se* – har jag också valt att undersöka mitt material utifrån Peter Aronssons (professor i historiebruk och kulturarv) idéer om historiebruk. Han skriver att:

”Kunskap och berättelser om det förflutna skapar ett erfarenhetsrum med möjligheter för vissa föreställningar om framtiden. Den förhoppning och fruktan som framtidsbilder skapar i samtiden, en förväntningshorisont, påverkar sättet att organisera förhållandet mellan minne och glömska i erfarenhetsrummet. Detta sätt att närma sig historiekulturen placerar människans medvetna eller omedvetna historiebruk i centrum. Bruket sker i den dynamiska process som förbinder erfarenhetsrum och förväntningshorisont i en bestämd situation” (Aronsson 2004: 17)

Mening skapas också genom placering och konkretisering i rummet – hur vi framträder i världen. Ett rum kan här utgöras av ett fysiskt utrymme där man kan vistas, men det kan också existera i form av media som tidningar, TV, böcker, film eller andra medium. Inte minst, skriver Aronsson, ’handlar meningsskapandet alltid om en avgränsning gentemot något annat’ vilket för oss tillbaka till antropologen Mary Douglas. Hur definieras gränser i det undersökta materialet? Vad utspelar sig vid dessa gränser? Hur gestaltas de? För att åskådliggöra detta har jag valt att låta Douglas teorier utgöra ett av de tankeredskap som jag valt att spegla mitt material mot.

Om vi väljer att se arkeologin som ett erfarenhetsrum kan vi också välja att se arkeologin som ett litet samhälle för sig, med sina egna regler, koder och gester, ett område som omges av såväl inre som yttre gränser. En gräns dras för att stänga ute det som inte passar in och för att hålla inne det som är önskvärt. Framförallt bidrar gränserna till att upprätthålla ordning och förhindra kaos och hur mycket energi som läggs på att kontrollera, bevaka och upprätthålla gränsdragningarna beror på graden av tvetydighet i definitionerna. Jochum Stattin skriver i sin avhandling som behandlar Näcken som gränsmarkör i det gamla bondesamhällets landskap att ’där gränslanden mellan centrala kategorier i den sociala och kulturella klassifikationen upplevs som otydliga, där ägnas också mycket kraft och intresse åt

att utforska och förtydliga dessa områden' (Stattin 1992: 48). Kanske kan vi på liknande sätt se Gimbutas som en gränsmarkör inom arkeologin?

Aronsson menar att det grundläggande syftet bakom allt historiebruk, är att skapa *mening, legitimitet* och att *bantera* förändring. Detta gäller såväl kommersiellt, politiskt och individuellt som vetenskapligt bruk. Aronsson beskriver historiebruk som 'de processer då delar av historiekulturen aktiveras för att forma bestämda meningsskapande och handlingsorienterade helheter' (Ibid.), knutet till ett historiemedvetande som består av uppfattningar som berör sambanden mellan dåtid, nutid och framtid. Dessa styr, etableras och reproduceras i historiebruket. 'Ett visst urval av historiekulturen iscensätts i ett historiebruk och formerar ett historiemedvetande' (Ibid.). Innehållet i berättelserna har dessutom 'en resonansbotten i att de talar inom och ger gestaltning åt en kosmologiska ram för existensens plats och riktning' (Ibid.: 58). Den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty filosoferar i liknande banor:

"It is true as Marx says, that history does not walk on its head, but it is also true that it doesn't think with its feet. Or one should say rather that it is neither its 'head' nor its 'feet' that we have to worry about, but its body. All economic and psychological explanations of a doctrine are true, since the thinker never thinks from any starting-point but the one constituted by what he is. Reflection even on a doctrine will be complete only if it succeeds in linking up with the doctrine's history and the extraneous explanations of it, and in putting back the causes and meaning of the doctrine in an existential structure" (Merleau-Ponty 2004: xxi-xxii)

Mening skapas således 'genom att enskildheter sätts in i ett sammanhang' som hjälper oss att förstå vilka vi är, vart vi är på väg, vilken riktning och vilket öde vi kämpar emot' (Aronsson 2004: 57). Gemensamma symboler i berättelserna talar dessutom om vad det är för slags komunitet, gemenskap eller legetimitet vi avser att bygga. Legitimiteten i meningsproduktionen är dessutom avgörande för dess kraft och berättelserna måste levandegöras på olika sätt för att finnas till (Ibid.: 61). De måste tas emot, erfaras och tolkas subjektivt, därför är gestaltungsformerna betydelsefulla för berättandet. Maurice Merleau-Ponty förklarar detta som följer:

"Analytical reflection starts from our experience of the world and goes back to the subject as to a condition of possibility distinct from that experience, revealing the all-embracing synthesis as that without which there would be no world. To this extent it ceases to remain part of our experience and offers, in place of an account, a reconstruction" (Merleau-Ponty 2004: x)

Samtidigt måste vi komma ihåg att det är skillnad på vad symboler står för och vad som händer när de tas i bruk. Bara för att människor delar symboler innebär det inte att lägger samma mening i dem. Det är just denna vaghet i symbolerna som gör dem så effektiva och brukbara. Att försöka tränga in i divergenta problem som behandlar mening, erfarenhet och upplevelser och gestaltning – brukssammanhang – innebär det oundvikligen att undersökningarna blir något komplexa. Frågorna är inte av de slag att de går att lösa eller 'fångas in i någon allmängiltig formel' istället fordras 'inlevelse, inkännande, engagemang och förståelse' (Andersson 1992: 107ff). Att försöka förstå, relatera och i förlängningen se det ena eller det andra, är ett förhållningssätt som kallas *dubbel hermeneutik*. Det gäller att förstå kultur 'som ett verb i presens particip' det vill säga något som har en riktning, en intention (Frykman/Gilje 2003: 40) eftersom fenomen alltid framträder 'i ett vaghetens mellanrum — mot en miljö av det med-mänskliga, det med-kännande och det sam-handlande' skriver etnologerna Jonas Frykman och Nils Gilje i "*Being There*" (Ibid.: 26).

Jag har valt eftersom att behandla ett textmaterial som omfattar arkeologiska verk, artiklar, recensioner och debattinlägg i den här uppsatsen. Undersökningen kommer oundvikligen att präglas av mitt specifika sätt att se på materialet, hur jag upplever och erfar det utifrån mina specifika erfarenheter. Jag har en förförståelse och uppfattning som jag naturligtvis inte kan "tänka bort" och jag är delaktig eftersom jag använder min fantasi och intuition för att tolka *det som visar sig*. Därför kan uppsatsen betraktas som mitt unika *samtal* med det behandlade textmaterialet. Jag är givetvis medveten om att resultaten i detta arbete kan ifrågasättas på grund av det oprecisa, och kanske vetenskapligt sett vanvördiga tillvägagångssättet, dess spretighet och mångtydighet. Jag hoppas dock att vagheten och

subjektiviteten kommer att ses som en styrka och inte en svaghet då det säger något om det djupt upplevda och därigenom allmänmänskliga. Kanske är den viktigaste frågan till uppsatsen inte huruvida jag presenterat några generella sanningar om materialet, eller människorna som producerat det, utan snarare - *är mina tolkningar rimliga?*

Hegemonibegreppet

"Civil society is the true source and theatre of all history" (Karl Marx, *"The German Ideology"*)

Uttrycket hegemoni kommer från den klassiska grekiskan där det användes för att "beteckna en nations överhöghet över en annan" (Stigendal 1990: 5). I *Bonniers Svenska Ordbok* är betydelsen lika med "ledning, ledande ställning". Hegemonibegreppet är dock långt mera komplext än dessa enkla beskrivningar. Bakgrunden till Gramscis användning av uttrycket hegemoni har sin upprinnelse i den internationella arbetarrörelsen under 1920-talet. Hegemonibegreppet formulerades som en strategi för hur tsarväldet borde bekämpas i debatten inom den ryska socialdemokratien runt sekelskiftet⁶. Men det var framförallt den italienske marxisten Antonio Gramsci som utvecklade teorin om hegemoni under tiden i det italienska fängelset där han placerats av fascisterna 1926. Hans anteckningar från fängelsetiden är fragmentariska men hans definition av hegemoni möjliggör ändå en användning av begreppet i vetenskapliga sammanhang. Stigendal skriver dock att Gramsci fungerar bäst som inspirationskälla eftersom han 'talar aldrig till punkt utan tvingar oss att själva avsluta meningen' (Ibid.: 9). Därför kan vi inte förvänta oss att finna färdiga analysredskap hos Gramsci, utan snarare lovande ansatser.

Begreppet är långt ifrån entydigt och kan tolkas och utvecklas på många sätt. Hegemoni kan betraktas som:

- 1) Ett mönster av värderingar och moral som utövas i det civila samhället medan våldet och tvånget utövas av staten. Makten utövas som hegemoni i det civila samhället och som dominans inom politiken.
- 2) Syntesen av samförstånd och tvång där utövandet av hegemoni genomsyrar såväl det civila samhället som staten. Hegemonin är här inte bara civil utan också politisk.
- 3) Politiskt, intellektuellt och moraliskt ledarskap över allierade grupper.

Knutpunkten för maktstrukturen hegemoni kan alltså primärt härledas till *kulturen* i en vidare mening, om man tillåter sig att vara svepande, vilket innebär att borgarklassen behåller makten i samhället genom sitt kulturella övertag. Det är dock viktigt att påpeka att såväl pengar som politisk makt är likaledes avgörande för maktförhållandenas stabilitet som kultur (se Ibid.: 10-11). Ernesto Laclau och Chantal Mouffe menar dessutom att Gramsci inte såg politiska subjekt som klasser i någon strikt mening utan snarare som *komplexa kollektiva viljor*. Ideologins beståndsdelar behöver alltså inte nödvändigtvis härledas till någon särskild klasstillhörighet, den kan även fogas in i andra ideologier. Han menade också att ideologier inte bara kan 'organisera tankar utan även det vardagliga livets praktiska ritualer, gester och verksamheter. Gramsci uppmärksammar oss på ideologiers materialitet' (Ibid.: 12). Materialitet uttrycks hos Laclau och Mouffe som diskurs.

"Med diskursbegreppet överbryggas den skenbara motsättningen mellan tanke och vara, ideologi och praktik. Diskurser består nämligen av både materiella och mentala element. I till exempel vad som kallas en politisk diskurs ingår inte bara politiska program och krav utan även politikernas sätt att framföra kraven" (Ibid.: 13).

Om vi överför resonemanget till arkeologins sfär innebär det att en arkeologisk diskurs innehåller såväl artefaktmaterialet som teorier om hur det bör tolkas och presenteras. Det finns också *regler* och *krav* för

⁶ Ledargestalter som Plechanov, Axelrod och Lenin betraktade hegemoni som en politisk allians mellan borgerligheten och arbetarklassen under den senares ledning (Stigendal 1990: 5).

hur människor *kan* och *får* delta i diskursen. Laclau och Mouffe kallar detta ”subjektposition”. De menar att subjekten inte kan ställas utanför diskurserna eftersom ’sociala kategorier uppstår i diskurser och inte före eller utanför’ (Ibid.). Enligt Laclau’s och Mouffe’s diskursteoretiska infallsvinkel ’uppstår hegemoni som en reaktion på att antagonistiska motsättningar utvecklas i en diskurs, eller i en formation av olika diskurser, som därmed hotar att spricka’ (Ibid.: 13ff). Hegemoni innebär därmed en förändring av den sprickfärdiga diskursen ’som överbryggas eller omplaceras antagonismen mellan sociala krafter’ (Ibid.). Diskurs kan här jämföras med det som Bourdieu benämner socialt fält. Ett socialt fält existerar när en avgränsad grupp människor och institutioner strider om något som är gemensamt för dem. Bourdieu skriver att:

”[...] universitetsfältet liksom varje annat fält är platsen för en kamp om hur villkor och kriterier för tillhörighet samt legitima hierarkier skall bestämmas: det vill säga vilka egenskaper som ska vara relevanta, verkningsfulla, lämpade att – då de fungerar som kapital – producera den speciella profit som tillhandahålls av fältet. De olika (i varierande grad sammanslutna till grupper) individmängder som definieras av dessa olika kriterier har intressen i dem och genom att hävda dem, genom att anstränga sig att få dem erkända och framhålla sina krav på att få dem etablerade som legitima egenskaper, som specifikt kapital, strävar de efter att ändra universitetsmarknadens specifika prisbildningar och därigenom öka sina vinstmöjligheter” (Bourdieu, 1996: 44).

När två eller fler motståndarlager lyckas inordna sig i en gemensam syn på till exempel hur ett akademiskt ämne ska utvecklas, uppstår det som Gramsci kallar ”kollektiv vilja” framför allt genom kompromisser och samförstånd. När diskurser eller formationer av diskurser inte uppnår någon form av konsensus utan hotar att spricka, blir positionerna låsta. Ett ”ställningskrig” uppstår mellan de oförenliga perspektiven där ’sociala krafter som befinner sig i diskursens subjektpositioner omöjliggör varandras önskade utveckling och hotar varandras existens’ (Stigendal 1990: 14). Bourdieu menar i ett liknande resonemang, att då det inom fältet förekommer en ’mångfald av konkurrerande hierarkiseringsprinciper och de värden de bestämmer är ojämförbara för att inte säga inkompatibla eftersom de förbinds med motstridiga intressen’ (Bourdieu, 1996: 44).

Stigendal poängterar dock att olika intressen inte enbart är diskursivt bestämda. Han menar att verkligheten inte kan reduceras till ’diskursernas konjunkturella tillfälligheter’ vilket i så fall skulle innebära att människor kan manipuleras i hur stor utsträckning som helst, något som Stigendal anser vara en ohållbar slutsats (Stigendal 1990: 14). Han hävdar att ’en diskursteoretisk ansats måste kompletteras med begrepp och teorier om samhällsstrukturerna’ (Ibid.: 15). Med detta resonemang menar Stigendal att det inte går att bortse från ’samhällsstrukturernas stumma tvång’, det vill säga de osynliga lagbundenheter och strukturer som påverkar de inblandade parterna implicit och som de inte relaterar till när de rör sig i ’deras konkreta framträdelseformer’ (Ibid.: 14). Han hävdar att strukturerna har en tendens att spela oss spratt bakom ryggen ’och är endast meningsfulla för en betraktare som på avstånd analyserar situationen’ (Ibid.). Han menar att strukturellt tvång kan vara diskursivt stumt på så vis att det inte alltid ingår i de inblandade parternas medvetna diskurs men att strukturernas tvång mycket väl kan ingå i forskarens teoretiska diskurs och tilldelas en betydelse.

Gramsci angriper den traditionella bas- och överbyggnadsmetaforen och gör en begreppslig nyorientering av marxismen eftersom den kritiserats för att innehålla reduktionistiska tendenser. Med detta uppnår Gramsci metodologiska fördelar enligt Klas Gustavsson som i sin uppsats ”*Antonio Gramscis förnyelse av marxismens politiska filosofi*” från 1999, hänvisar till citaten nedan:

”Man kan för stunden fastställa⁷ två stora superstrukturella⁸ plan, det som kallas det ’civila samhällets’, dvs. komplexet av de organismer som vardagligt kallas ’privata’, och det ’politiska samhällets’ eller ’statens’ (Gramsci, 1967: 150).

⁷ Gustavsson vill här poängtera vad han kallar ”det nästan preliminära” i Gramscis begreppsintroduktion (”För stunden fastställa”, ”Det som vardagligt kallas”). Han menar att Gramsci inte såg begreppsdistinktionen som definitiv, utan som metodologisk, och att de olika sfärerna i det faktiska livet upplevs som identiska.

⁸ Den svenska översättaren har här valt att använda ordet ”superstruktur”, vilket är något egendomligt då det finns ett etablerat svenskt marxistiskt begrepp: ”överbyggnad”, att tillgå (Gustavsson 1998:)

”Dessa plan [civilt samhälle och stat] svarar mot funktionen ’hegemoni’, som den dominerande gruppen utövar i hela samhället, och funktionen ’direkt dominans’ eller kommando, som uttrycker sig i staten och den ’juridiska regeringen’. Dessa funktioner är av organiskt och sammanbindande karaktär” (Ibid.).

Gramsci menar här att de olika sfärerna – stat och civilt samhälle – motsvarar två olika maktfunktioner i samhället där maktfunktionen hegemoni utgörs av:

”[D]et ’spontana’ samtycke som befolkningens stora massor ger den inriktning som det sociala livet fått av den dominerande fundamentala gruppen, ett samtycke som ’historiskt’ uppstår ur den prestige (och följaktligen också det förtroende) som tillkommer den dominerande gruppen genom dess ställning och dess funktion i produktionens värld [...]” (Ibid.).

Staten som utgörs av parlamentet, regeringen, domstolarna, polisen och den militära makten fungerar således som tvångsapparat och säkrar repressionen mot dem som inte samtycker med eller tillmötesgår den rådande maktutövningen. En social grupp som strävar efter att bli ledande måste först utveckla ett intellektuellt och moraliskt ledarskap. Den måste etablera en hegemoni, innan den fullt ut kan gripa den politiska makten (se Gustavsson 1998; Gramsci, 1971).

”Varje socialgrupp, som växer fram på grundvalen av en väsentlig funktion i den ekonomiska produktionens värld, skapar sig gemensamt, organiskt, en eller flera klasser av intellektuella, som ger den homogenitet och medvetenhet om den egna funktionen inte bara på det ekonomiska området, utan också på det sociala och politiska: den kapitalistiske företagaren skapar jämte sig själv industriteknikern, specialisten på politisk ekonomi, organisatören av en ny kultur, en ny rätt osv.” (Gramsci, 1967: 143).⁹

Enligt Gustavsson skiljer Gramsci mellan vad han kallar organiskt intellektuella som frambringats av en bestämd samhällsklass och som är organiskt förbunden med den, och de traditionellt intellektuella som utgörs av prästerskapet exempelvis.¹⁰ Den dominerande klassen utvecklar sina egna organiskt intellektuella och dessa fungerar som spridare av den egna världsåskådningen. Genom att assimilera andra grupper av traditionellt intellektuella etableras ett brett samtycke (hegemoni) om det legitima i den rådande maktutövningen vilket i sin tur innebär att den dominerande klassens världsåskådning framstår som ’sunt förnuft’, hos den breda massan (Gustavsson 1999: 40). Hegemonins finmaskiga nät av homogeniserande relationer svävar inte fritt omkring utan byggs upp av strukturer som Gramsci kallar *hegemoniska apparater*. Dessa apparater utgörs exempelvis av utbildningsapparaten, kultur- och massmediaapparaten, kyrkan, vardagsomgivningen, stadsplanering och gatunamn samt privata organisationer (se Stigendal 1990, Gustavsson 1999). *De hegemoniska apparaterna utgör således samhällets organiserande och enhetliggörande princip och genom dessa tränger sig hegemonins mönster av politiska krafter fram*. De ger upphov till ett strukturellt tvång eller en strukturell selektivitet (Stigendal 1990: 17). Den dominerande klassen/ideologin ”härskar” således över det civila samhällets *medvetande* på så vis att den äger makten över tolkningsföreträdet och denna klass’/ideologis’ åsikter uttrycks och upprätthålls via det civila samhället med dess institutioner (se Gustavsson 1999). Stigendal preciserar Gramscis uppfattning om det civila samhällets sfär till ’samhällsregionerna utanför statsapparaten och ekonomin’. Han anser att detta begreppsförtydligande krävs eftersom begreppet ”civilt samhälle” sällan tydliggörs inom samhällsvetenskapen och i aktuell samhällsdebatt. Istället används begreppet ’som en slags bekväm slasktratt för mångfalden av mänskliga uttrycksformer vid sidan om statsapparaten’ (Stigendal 1990: 9).

⁹ ”I det citerade stycket från Stig Herlitz svenska översättning talas det om ’klasser av intellektuella’. I den engelska översättningen skriver man ’strata of intellectuals’ (Gramsci, 1971: 5). De engelska översättarna (Quentin Hoare och Geoffrey Nowell Smith) förklarar att ’strata’ är en översättning av det italienska ordet ’ceti’. De poängterar att Gramsci p.g.a. fängelsecensuren använde sig av beteckningen ’social grupp’ istället för ’klass’. Därför är det olyckligt att den svenska översättaren valt att felaktigt beteckna de intellektuella som en klass. En bättre översättning hade varit: ’skikt av intellektuella’ ” (Gustavsson 1998: 40)

¹⁰ Gramsci menade att prästerskapet var organiskt knutet till aristokratin under feodalismen, men att de efter industrialismens genombrott hävdade sin autonomi gentemot någon bestämd klass (se Gustavsson 1998)

Precis som för Marx representerar det civila samhället också för Gramsci det område där eftertraktade mål kan uppnås. Han skriver att 'material forces are the content and ideologies the form, though this distinction between form and content has purely 'didactic' value, since the material forces would be inconceivable historically without form and the ideologies would be individual fancies without the material forces' (Gramsci 1971: 377). Gramsci beskriver här den dialektiska principen för "historiskt block" vilket omfattar a 'the totality of a historical situation, which includes both the structural and the superstructural element' (Bobbio 1979: 37). Jacques Texier förtydligar detta ytterligare när han skriver att teorin om superstrukturerna är en teori om relationer mellan infrastukturer och superstrukturer, det vill säga teorin om deras förening och av det historiska block de innefattar (Texier 1979: 49). Det civila samhället inte kan separeras från det politiska samhället eller staten i någon snäv mening, utan 'the state in its 'integral sence' is, says Gramsci, 'dictatorship plus hegemony' or again, '... by "state" should be understood not only the apparatus of government, but also the "private" apparatus of "hegemony" or civil society' (Ibid.). Texier menar här att de superstrukturella aktiviteternas *historiska klasskaraktär*, i synnerhet de intellektuella och moraliska aktiviteternas relation till den politiska maktutövningen ofta är förtäckta.

"The distinction of two levels within the superstructure - political society and civil society - enables Gramsci to think the more or less indirect tie which links the intellectuals to the fundamental social groups and thus to the sphere of production" (Ibid: 63).

Detta utgör kärnan i Gramsci's teori om de intellektuella och deras roll i samhället. Enligt Gramsci går det inte att separera de intellektuellas aktiviteter i superstrukturen från samhällets produktionsfär 'because all superstructural activities have a class character or because the state, taken as an integral whole is in an organic relationship with the sphere of economy, [...] (Ibid.).

"... the dialectical unity of infrastructure and superstructures, the passage from the economic to the political moment and therefore, the birth of the 'historical movement' and its development up to the moment of the overthrow of praxis and ethico-political expansion. This principle holds good for all moments of superstructural activity and is, therefore, applicable to the concepts of hegemony and civil society. In gramscian terms we would say that it is theoretical nonsense to separate quality from quantity, liberty from necessity, ideology from economy" (Ibid.: 50).

Detta utgör alltså basen för konceptet historiskt block, men Gramsci delar också upp hegemonibegreppet i två fundamentala teman som bör beaktas när man studerar maktprocesser i förhållande till institutioner som till exempel politiska partier, vetenskapliga ämnesdiscipliner, och andra institutioner som kan definieras som "hegemoniska apparater". Den ena är *den kollektiva viljans gestaltning* som omfattar *det politiska ledarskapet* och det andra är *moralisk och intellektuell reform* som omfattar *det kulturella ledarskapet*. Med kulturellt ledarskap menar Gramsci här införande av "reformer" i dess starkaste betydelse, det vill säga omdaning av seder och kultur (Bobbio 1979: 39) medan det politiska ledarskapet representerar det sunda förnuftet. Det "ledande skiktets" överenskomna världsbild som upprätthålls av samhällets intellektuella (vilka kan ses som det ledande skiktets "funktionärer") via de hegemoniska apparaterna. När denna världsbild inte längre attraherar de intellektuella upplöses det historiska blocket och ett nytt formas enligt principen ovan¹¹.

¹¹ Se också Laclau's och Mouffe's resonemang om att hegemoni uppstår som en reaktion på antagonistiska motsättningar i en diskurs.

Debatten om Gimbutas teori och metod

"Hon betraktar en krumelur på en kruka och påstår sen att det föreställer ett ägg eller en orm och studerar hon kvinnostatyetter påstår hon att de föreställer modergudinnor. Jag tycker verkligen inte att det finns särskilt mycket belegg som stöder en sådan tolkningsnivå" (Ian Hodder ur Leslie 1989: 24)

Det är framför allt, som tidigare nämnts i inledningen, Gimbutas metoder och teorier som skapat debatt bland arkeologer och har de senaste årtiondena utsatts för hårda angrepp (se till exempel Ucko 1968; Fleming 1969; Oates 1978; Whitehouse 1983; Trump 1983; Hayden 1986; Fagan 1992; Talalay 1993; Meskell 1995; Anthony 1995, Haaland & Haaland 1995, Goodison/Morris 1998) med stöd från en del religionsforskare (se till exempel Hutton 1997 och Eller 2000). Inställningen inom arkeologin har med åren blivit alltmer negativ till teorin och frågan har de senaste decennierna varit politiskt laddad. Naomi Hamilton konstaterar att framför andra är det Peter Ucko's teser från i verket *"Anthropomorphic figurines of predynastic Egypt and Neolithic Crete, with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece"* från 1968 som haft avgörande inflytande över debatten om gudinneteorin trots att de lider av samma svagheter som Gimbutas¹².

"His strident attack on Mother Goddess theories has left an indelible mark, anyone wishing to be regarded as a serious scholar finding it now almost impossible to mention them other than critically" (Hamilton: 1996: 283).

De flesta arkeologer anser generellt att hon dragit alltför långsökta slutsatser i sina tolkningar än vad som rimligen borde kunna utläsas ur grundmaterialet och att ställa upp teorier om religion betraktades som spekulativt och ovetenskapligt. David Anthony, professor i antropologi, går till och men så långt att han klassar Gimbutas teori som en "Walt Disney" version av förhistorien (Steinfels 1990) och han menar att Gimbutas 'interpretive abuse' kan jämföras med Nazisternas Gustav Kossinna-influerade historiesyn (Anthony 1995: 82). Omdömena om Gimbutas metoder och teorier uttrycks dessutom i ordalag som felaktiga, långsökta, till och med oansvariga och farliga (se t.ex. Meskell 1995: 75-84). Meskell hävdar bland annat i *"Goddesses, Gimbutas and New Age Archaeology"* att Gimbutas teorier bör avfärdas som 'alternative historical projections of what certain groups see as desirable' och inte minst därför att Gimbutas presenterar vad Meskell kallar 'a fictional past with claims of scientific proofs' (Ibid: 75).

"Her [Gimbutas] widely published theories appeal to those committed to ecofeminism and the and the 'New Age' range of esoteric concerns, which include ancient religion and mythology. Whilst this vision of the past appears to embrace aspects of cognitive, gender and even feminist archaeologies, the interpretations it presents are simply hopeful and idealistic creations reflecting the contemporary search for a social utopia" (Ibid.).

Den vanligaste inställningen inom arkeologin tycks dock vara att det är mycket svårt att uttala sig om en religiös kult under Neolitikum utan att förfalla till lösa spekulationer eftersom innebörden hos symbolerna från dessa tidiga samhällen är alldeles för dunkla för att det ska vara möjligt att dra några definitiva slutsatser. Det är således inte svårt att förstå arkeologins motstånd mot "Grand Theories" à la Gimbutas. Tringham's kritik går till exempel ut på att Gimbutas försummat "logiska steg" när hon dragit sina slutsatser och att det är omöjligt att bedöma deras giltighet av den anledningen. Hon menar att det inte går att följa Gimbutas i den "bevisningskjedja" som leder fram till slutsatserna eftersom Gimbutas i viss mån undlåter att berätta hur hon kommer fram till sina ståndpunkter¹³. På liknande sätt resonerar Brown:

¹² Hamilton menar att Ucko såväl som Gimbutas kan skyllas för 'application of the same idea to widely differing contexts, use of historical analogies with a massive time gap and ethnographic examples from other geographic areas' men till skillnad från Gimbutas 'this has not affected the importance of his work in offering fresh interpretive options' (Hamilton 1996: 283).

¹³ I *"The language of the goddess"* påstår Gimbutas till exempel att våra europeiska förfäder från neolitikum var mer filosofiska än under senare epoker, vilket torde vara tämligen svårt att bevisa (se Gimbutas 1989: 139).

”... she illustrates material that validates her assertions, rather than presenting reasoned arguments; she uncritically selects objects from scattered sources, regardless of era, geography, or context, eliminating those that do not “; and she ignores alternative explanations for the images she cites, including ones not at all clearly associated with a Great Goddess” (Brown, 1993: 255)

Inte minst har hennes tvärsäkra inställning till de egna forskningsresultaten genererat upprörda uttalanden från kollegor inom akademien. Ruth Tringham menar till exempel att Gimbutas hållning var rent förkastlig. Hon säger:

”I would never write ‘This is the obvious conclusion’ — there is nothing obvious about what we write. Whatever we write is always, ‘It could be this, it could be that’. Our problem is that the public isn’t attracted by that kind of ambiguous thinking” (Leslie 1989: 24).

Och Meskell konstaterar:

”Not once does she allow for a multiplicity of meanings nor pause to be self-reflexive or self-critical in any way about her own privileged position as interpreter” (Meskell 2000: 370)

Inom andra akademiska discipliner har teorin och metoderna fått större stöd, till exempel hos religionshistoriker som Carol P Christ (1987: 1997) och Mircea Eliade (1983). Men även religionshistoriker som förkastar Gimbutas teori i sin helhet kan vara mer benägna än arkeologer att godta beläggen för existensen av en neolitisk gudinne Kult (se Preston 1987). De arkeologer som talar öppet till Gimbutas fördel är inte många, de flesta verkar ha undvikit att inlåta sig i polemiken med hennes kritiker. PhD. i arkeologi, Kristina Berggren från Lunds universitet, skriver dock tillsammans med religionshistorikern James B Harrod i *”Journal of Prehistoric Religions”* ett svar på Lynn Meskell’s angrepp mot Gimbutas. Berggren och Harrod manar till besinning och menar att det snarare är ovetenskapligt att avfärda Gimbutas analyser och slutsatser bara för att de använts, eller missbrukats om man så vill, inom populärkulturen. De menar att det vore lika dumt att avfärda Gimbutas av en sådan anledning, som det vore att avfärda Einstein’s relativitetsteori för att några människor går omkring med Einstein T-shirts.

Här i Sverige verkar Marija Gimbutas dock ha väckt nyfikenhet och intresse bland arkeologer. Fokus har legat på att förstå, analysera och pröva hennes teorier snarare än att stämma in i kören av kritiker. PhD Elisabeth Rudebeck, forskare i Lund, försöker i artikeln *”Eländets rötter och kulturens skördar – kvinnan, mannen och jordbrukets uppkomst ur ett arkeologihistoriskt perspektiv”* (1999) finna orsaker till att Gimbutas’ ’paradisvision av tidiga jordbrukarsamhällen’ upplevs som provocerande, utöver att den, som hon skriver, ’så uppenbart fyller behovet av en feministisk guldåldersmyt’. Rudebeck ställer upp två kontrasterande synsätt inom arkeologin, rörande jämlikheten mellan könen och jordbrukets uppkomst, vilka hon benämner just ”eländets rötter” och ”kulturens skördar”. Enligt det första synsättet rådde jämlikhet mellan könen före jordbruket och det mobila jägar-samlarsamhället framställs som ett slags idealtillstånd. Människan lever i anpassning till naturen och jämlikhet ses som något ”förkulturellt”, där basen för arbetsdelningen stod fri från kulturella värderingar, menar Rudebeck. Med jordbruket tar mannen makt över naturen, således förutsätter jämlikheten att ’*mannen är underordnad naturen, d v s ickejordbrukare*’. Rudebeck menar vidare att det andra synsättet innebär att kvinnan och mannen är jämlika i det mer stationära jordbrukarsamhället, som här benämns ”kulturen”. Jämlikhet förutsätter, enligt denna tanke, att *kvinnan är i balans med naturen, d v s jordbrukare*’ (Rudebeck 1999: 150) vilket enligt Rudebeck, ’bryter mot våra invanda tankemönster om jordbruket som manipulation, kontroll och makt’ (Ibid.). Detta torde således vara anledningen till provokationen. Att ’relationen mellan könen sägs bestämmas utifrån kvinnans relation till världen – och inte utifrån mannens relation till världen eller utifrån kvinnans relation till mannen’ (Ibid.). Problemet med detta perspektiv beror på att vi är vana vid att ’kvinnor och kvinnors status definieras genom deras relation till män, medan mäns status definieras oberoende av deras relation till kvinnor’ (Ibid.). Jag är dock tveksam till att Rudebecks ganska snåriga argumentation tar oss fram till pudelns kärna. Är det verkligen förhållandet natur/kultur

eller balans/harmoni i samband med jordbrukets uppkomst, som framkallar följande deklarerationer?: 'I suspect that most archaeologists will write this off, privately at any rate, as being lunatic fringe'¹⁴. Eller; 'A prudent silence would be more advisable'¹⁵.

En arkeologistuderande, Erik Rodenberg, gjorde redan 1991 ett försök att pröva Marija Gimbutas teorier i sin magisteruppsats "*Marija Gimbutas teori om 'Gamla Europa' s samhälle, kultur och religion*". Han kommenterar där bland annat uppfattningen att Marija Gimbutas idealiserade de samhällen hon beskrev som "Gamla Europa", och finner den egendomlig. Han menar att vetenskapligt sett är det meningslöst om en teori idealiserar eller svartmålar sina objekt. Han skriver:

"Hur många anklagar Marshall Sahlins för att 'idealiserar' paleolitikum eller mesolitikum i sin teori om 'the original affluent society' eller Marvin Harris (1977) för att 'svartmåla' i sin beskrivning av förhistorien som en sannskyldig mardröm av kannibalism, småflicksdödande, krig och mansdominans? Den väsentliga frågan måste vara om teorin ger en rimlig bild av dessa samhällen och inte om den motsvarar någon sorts ideal om 'måttfullhet' hos forskaren" (Rodenborg 1991: 2)

Rodenborg ställer sig också frågande till hur Gimbutas' kritiker kan fälla omdömet 'idealisk' om 'en kvinnodominerad teokrati, där en stor del av samhällets resurser går ut på att organisera kulten av den stora Gudinnan' (Ibid.). Målsättningen med undersökningen var dock att pröva om det överhuvudtaget är rimligt att utifrån det tillgängliga arkeologiska materialet formulera hypoteser om samhällena, från de berörda områdena och den angivna tidsperioden, som egalitära, fredliga med matrifokal social organisering och gudinnepräglad religion. Rodenberg ville också undersöka om Gamla Europa överhuvudtaget kan betraktas som ett meningsfullt begrepp. På i stort sett alla punkter svarar han ja i sina slutsatser men med förbehåll för att frågetecknen kan sättas mot utbredningen, framförallt norrut. Han finner dock inte termen "Gamla Europa" särskilt lyckad eftersom begreppet förmodligen inte motsvarar 'ett verkligt sammanhängande fenomen' (Ibid.: 33). Dessutom lyfter Rodenberg fram att Gimbutas material innehåller motsägelser ifråga om eventuell social stratifiering (Ibid.: 7) och att det ofta är spekulativt till sin karaktär. Han menar dock att det inte alltid är de enskilda hypoteserna och antagandena som är mest övertygande; utan finner den sammanlagda mängden material vara det starkaste stödet för Gimbutas grundtes. I sitt efterord påpekar han att om diskussionen om Gimbutas teorier 'stannar vid en polarisering byggd på känslomässiga reaktioner blir den självfallet i längden ofruktbar' (Ibid.: 35).

I ett senare, opublicerat dokument, behandlar Rodenberg specifikt de så kallade "gudinnestatyetterna" där åsikterna under årens lopp gått isär beträffande deras betydelse. Han skriver att samma artefakter har tolkats olika av forskare 'som gudinnor, pornografiska avbildningar, barnleksaker, magiska hjälpare i hushållet eller symboliska representationer för hemmet och tryggheten' (Rodenborg 2002: 2) men konstaterar att det framförallt är den antropomofa delen av statyettmaterialet, samt könsbestämningen av de så kallat könlösa statyetterna som vållat problem bland forskarna. Precis som Hamilton menar Rodenberg att det oftast är Peter Uckos teser som dominerat i kritiken mot Gimbutas teori trots att de lider av en del brister. Ucko angrep uppfattningen att det rådde en total dominans för kvinnliga statyetter och försökte visa att en signifikant del av dem var könsbestämbara och lika gärna kunde ha varit manliga som kvinnliga. Han försökte också visa att de kvinnliga statyetterna troligen inte avbildade någon "modergudinna" utan hade andra funktioner. Rodenberg menar att Uckos metod för att könsbestämma stayetterna är bristfällig eftersom han bara använder 'närvaron respektive frånvaron av bröst, penis, skägg eller pubisk triangel' som enda kriterium (Ibid.: 7). De stayetter som saknar dessa attribut definierade han som "no sex"¹⁶. Problemet är enligt Rodenberg att Ucko inte diskuterar att det

¹⁴ Anonym recension i Current Archaeology nr 19: 393.

¹⁵ A. Gilman citerad från Jensen 1988: 62.

¹⁶ "Det enda undantaget är Egypten där han konstaterar (Ucko 1968:173 ff) att det finns ett samband mellan manliga och kvinnliga figuriner och förhållandet mellan midja och höft. Relationen mellan höft och midja hos de kvinnliga figurinerna är i genomsnitt 1,9: 1 medan samma relation hos de manliga är 1,4: 1 (Ucko 1968:174). På Kreta, där han inte tar hänsyn till relationen mellan höft och midja, använder han en säregen metod. Alla figuriner som avbildas i sin helhet karakteriseras som

finns andra fysiologiska skillnader mellan män och kvinnor utöver könsorgan, bröst och skägg. Han menar att diskussionen är viktig eftersom såväl Ucko som många av hans efterföljare definierat en rad figuriner som ”könlösa” utifrån ovan nämnda kriterier trots att de utifrån anatomiska fakta rimligen borde tolkas som kvinnoavbildningar¹⁷. Rodenborg menar att ”Uckos slutsatser visar faran med att ersätta en helhetsbedömning av en figurins proportioner med kriterier som ensidigt väljer ut vissa element i den mänskliga fysiologin” (Ibid.: 8). Han ser också problem med Uckos sätt att avfärda de kvinnliga statyetternas eventuella koppling till gudinneskult.

”Här utgår Ucko först (1968:412) från att uttrycket ”modergudinna” avser ”den stora jordmodern” nära kopplad till naturens fruktsamhet. Han refererar till ett anta författare som själva har en snävt fruktbarsinriktad gudinneteori för neolitikum. I stället för att vidga frågan till om figurinerna avspeglar en gudinneskult av *någon* typ nöjer han sig med att polemisera mot karikatyren för att sedan lämna gudinneteorin som helhet och leta efter andra alternativ (leksaker, initiationsceremonier, sympatetisk magi etc.) Det är en ganska ofruktbar utgångspunkt eftersom den leder honom till det ena förenklade resonemanget efter det andra. Att utgå från en så snäv gudinnekategori för att sedan motbevisa den underlättar förvisso Uckos polemik, men det vetenskapliga värdet av de poänger han får blir ytterst begränsade” (Ibid.: 10)

Rodenborg anser också att en väsentlig svaghet i Uckos studie är att han aldrig diskuterar den kvinnliga dominansen i det neolitiska materialet och att han inte heller diskuterar varför den kvinnliga dominansen i de antropomorfa avbildningarna gradvis försvann (Ibid.: 14). Samtidigt menar han att även om Uckos argumentering mot en gudinneskult av de neolitiska figurinerna är svag, är frågeställningar han reser i hög grad relevanta. Han skriver att:

”Det går naturligtvis inte att automatiskt fastslå att alla figuriner från neolitikum representerar gudinnor eller gudar utan en grundlig analys. Och framförallt måste alternativa tolkningar beaktas” (Ibid.: 11).

Rodenborg finner Gimbutas ikonografiska analys av olika statyetter och försök till rekonstruktion av den neolitiska religiösa föreställningsvärlden omtumlande och hennes tolkningar ’ofta djärva – och ibland på gränsen till det absurda’ men menar samtidigt att hade hon en överblick över det neolitiska materialet som få, om ens några, andra arkeologer har. Något som erkänns även av vetenskapliga motståndare som till exempel Colin Renfrew (Ibid.: 23). David Loeffler för ett liknande resonemang i sin artikel¹⁸ om Gimbutas bok *”The civilization of the Goddess”* som han finner både illustrativ och informativ – ’it has many of those qualities a good textbook should have’ – samtidigt som den är fantasirik, intensiv och i hög grad kontroversiell (1999: 78ff). Han menar liksom Rodenborg att det är fel att avfärda hypotesen om kvinnliga gudomar enbart utifrån förekomsten av antropomorfa statyetter med referenser till Uckos verk. Han skriver att:

”The number of female figurines does not always surpass those of unidentifiable figurines, but they always far outnumber male figurines” (Loeffler 1999: 81).

Han konstaterar också att om Gimbutas uteslutande hade använt det uppenbart feminina statyettmaterialet för att stödja sina hypoteser om en gudinnecentrerad neolitisk religion i Sydöstra Europa med omnejd, hade all kritik mot dem varit på sin plats. Men så är inte fallet. Hon har även

”no sex” om de saknar könsorgan eller bröst. De figuriner där endast överdelen är bevarad betecknas som till ½ ”no sex” och till ½ manlig om de saknar bröst. Alla figuriner där endast underdelen är bevarad betraktas som ½ kvinnlig och ½ ”no sex” om de saknar könsorgan (Ucko 196:315). I alla regioner utom Egypten har han könsorgan, bröst och skägg som enda kriterium, vilket leder till att han konstruerar upp en kategori av ”könlösa” figuriner som i antal är jämförbar med den kvinnliga gruppen. På neolitiska Kreta blir slutsatsen att manliga figuriner utgör 9,2 procent av materialet, kvinnliga, kvinnliga 37, 3 procent och ”könlösa” 40, 7 procent. Ytterligare 12, 8 procent är så fragmentariska att han inte klassificerar dem alls. (Ucko 1968:316)” (Rodenborg 2002: 7ff)

¹⁷ Dit hör till exempel figur 78 (Ucko 1968:206) vars relation mellan midja och höfter enligt Rodenborg är utpräglat kvinnlig. Andra exempel på detta menar han är figur 114 (Ucko 1968:222), figur 120 (Ucko 1968:226), figur 121 (Ucko 1968: 227), figur 125 (Ucko 1968:229) och figur 127 (Ucko 1968: 230). Rodenborg argumenterar utifrån kriterier som att kvinnors händer och fötter vanligtvis är mindre än mäns, samt att kvinnor i genomsnitt har smalare midja och bredare höfter och lår än män. Vanligtvis är kvinnors stjärtar dessutom större än mäns. (Se Rodenborg 2002: 8).

¹⁸ Loefflers artikel i K.A.N. har emanerat ur ett seminarium om Marija Gimbutas som hölls vid Umeå Universitet 1996.

inordnat det antropomorfa och zoomorfa statyettmaterialet i sitt symboliska system och klargjort förbindelserna mellan dem och deras koppling till död, liv, fertilitet och gudinnan som sammanhållande länk i systemet. Loeffler menar att det Gimbutas 'has tried to accomplish is possible' (Ibid.: 83). Loeffler menar vidare att upprinnelsen till de vitt skilda åsikterna om och kritiken mot Gimbutas' tolkningar 'have their origin in the fact that she deviates from the contemporary and accepted archaeological model of how Neolithic and early metalworking societies were socially, religiously and economically based' (Ibid.: 86). En modell fokuserad kring universella eller generaliserade förklaringar, evolutionära perspektiv och hierarkiska aspekter och som skiljer sig väsentligt från Gimbutas tolkning av den sociala och religiösa strukturen i dessa samhällen då hennes modell är 'temporally and historically specific, non-hierarchical and non-evolutionary' (Ibid.). Han finner, till skillnad från tidigare nämnda forskare (Meskell, Tringham, Hayden, Anthony med flera), inte heller att hennes tolkningar eller civilisationsdefinition bör betraktas som ovetenskaplig.

"Opiniated, definitely. Emotional, sure. Utopian, probably not. Unscientific, absolutely not" (Ibid.: 87).

Vi kan alltså konstatera att alla arkeologer inte är negativa till Gimbutas teorier, inte ens alla genderarkeologer, vilket man annars lätt skulle kunna tro vid läsning av det insamlade materialet. Varför just nordiska forskare har utvecklat en mer sansad hållning till Gimbutasparadigmet ger materialet inget tydligt svar på. En hypotetisk tanke kan vara att vi här inte har haft en lika stark "Gudinnerörelse" som i till exempel USA där konfrontationerna mellan "Gudinnerörelsen" och vetenskapen tycks ha varit mest frekventa. Detta är viktigt att komma ihåg eftersom fortsättningen av denna uppsats framförallt kommer att behandla Gimbutas kritiker under 1990-talet och framåt, och dessa tillhör i stor utsträckning det arkeologiska perspektiv som benämns genderarkeologi eller feministisk arkeologi.

Tredje Vågens Feminism och Genderarkeologin

För att vi ska kunna förstå vad det är som gör att just genderarkeologer varit de mest tongivande i debatten om Marija Gimbutas och hennes teorier under senare delen av 1990-talet och framåt bör vi ta en titt på hur genderarkeologin växte fram och under vilka historiska och sociala förutsättningar den skapades.

"[...] why is there no counterpart in archaeology to the vibrant traditions of research on women and gender now well established in most other social scientific fields?" (Wylie, 1991: 31)

Den frågan ställde Alison Wylie (1991) som länge, utifrån sitt feministiska engagemang, förbryllats över det faktum att genderforskningen inte vunnit insteg i arkeologin och att något borde göras för att utveckla metoder för att analysera arkeologiskt material ur ett genderperspektiv. Som så många andra kvinnliga forskare upplevde hon att det var dags för en omfattande granskning av den rådande historieskrivningen som ansågs bristande i sättet att berätta arkeologins historier och okritisk till sina egna resultat. Genom att anlägga genderperspektiv hoppades man på ett medvetandegörande av 'såväl processerna bakom historieskrivandet som de normer och värderingar som styr uppfattningen om kvinnligt och manligt i vår egen tid' (Caesar m. fl. 1999: 8).

Under 1980-talet tar således en ny rörelse sina första trevande steg inom vetenskapen och en ny epok inleds i arkeologin såväl som i övriga samhället, nämligen feministisk vetenskapsteori eller genderteori som den också kallas. Det dröjde dock till början av 1990-talet innan gender- eller genusforskningen inom arkeologin fick någon slags organiserad struktur. En ny syn på kön diskuterades utifrån tanken att fler gender skulle kunna finnas i förhistorien utöver de traditionella man och kvinna, och att kön utifrån genderperspektiv, kunde ses som mindre fixerade och färdigstöpta koncept (se t.ex. Stig-Sørensen 1992, Nordbladh & Yates 1990) Den möjliga förekomsten av fler sociala könskonstruktioner i det

arkeologiska materialet än de biologiska man – kvinna diskuterades. Nordbladh & Yates slog fast att fler kategorier än två kön existerar 'and may be the subject of cultural elaboration' (1990: 224). Stig-Sørensen skriver, med hänvisning till ovanstående författare att medan frågan 'has become a hotly debated issue within feminism, it has only just emerged in archaeology' (Stig-Sørensen, 1992: 35).

"Differences between biological sex and the cultural experience and expression of gender identity cause gender to be presented as a social construct. For archaeology there are two problematic issues here: the one is concerned with the nature of the sex/gender difference and the other is more pragmatically related to our ability to detect gender in the archaeological record" (Ibid.: 34)

Inspirerad av Sandra Hardings (1983, 1986) trestegsmodell¹⁹ hävdar Wylie:

"On the methodological account, it is only now, as this third stage in the development of feminist inquiry unfolds, that a sufficiently sophisticated understanding of gender is coming available to make women and gender a possible object of archaeological study" (Wylie, 1991: 32)

Med antologin "*Engendering Archaeology*" som publicerades 1991, med Joan M. Gero och Margaret W. Conkey som redaktörer, inspirerades genusforskare inom arkeologi och antropologi över hela världen. Gero och Conkey skapade sig, tillsammans med forskare som till exempel Ruth Tringham och Alison Wylie, ett renommé som några av genusforskningens viktigaste auktoriteter internationellt inom disciplinen. I introduktionen till "*Engendering Archaeology*" slår Conkey och Gero fast att:

"Although the issues raised by feminists inquiries embody a difficult challenge to archaeology, we feel that the challenge is one that archaeologists can no longer afford *not* to take; not to inquire into gender processes as they play out in historical and prehistorical contexts is to undermine the possibilities both for richer prehistories and for richer, more nuanced understandings – being sought and called for by many social scientists and others – of gender as historical process" (Conkey & Gero 1991: 5).

Engenderingsperspektivet innebar att nya alternativa mer nyanserade tolkningar och bilder av, och mindre kategoriska påståenden om, forntiden för att *synliggöra tidigare förbisedda grupper* skulle skapas (se Ströbeck 1999, Roberts 1993). Det gällde också att lämna 'totalizing narratives and social actors' för att skapa en arkeologi befolkad av individer (Meskell 1998: 182). Förhistorien borde enligt engenderingsperspektivet betraktas, som 'en "rörelse" som hålls igång av dynamiska relationer mellan grupper av individer – *processer* –, där *genus och socialt kön är något som blir till*, och som förändras i ömsesidiga relationer' (Ströbeck 1999: 24) och som befolkas av *individer och relationer* ' - the individual as an active and social agent' (se Conkey & Gero 1991: 3ff, 14), utan att ge uttryck för förutfattade meningar om makt och hierarki och inte som tidigare, synliggöra kvinnan. Conkey & Gero skriver:

"An engendered past replaces the focus on the remains of prehistory with focus on the people of prehistory; it rejects a refined concept of society or culture as an object of study, does away with the earliest, biggest, the best examples of prehistoric forms, and concentrates instead on the continuities and dialects of life, the interpersonal and intimate aspects of social settings that bind prehistoric lives into social patterns" (Ibid.: 1991: 15).

Inte minst ville de utmana den rådande hegemonin inom arkeologin: 'the hypothetico-deductive program for testing propositions' (Engelstad 1991: 20ff) och ifrågasätta synen på objektivitet inom vetenskapen. 'Some of us envision a more radically feminist archaeology' konstaterade Conkey och Gero som vidare menade att 'a challenge to reframe *how to think about gender* (or any other social) *relations*' innebar ett förpliktigande 'to develop our *own* conceptual framework' (Conkey & Gero 1991: 6)²⁰.

¹⁹ Enligt Hardings modell för feministisk analysmetod kunde genderteori utvecklas ur tre stadier. 1.) Kritik av androcentrismen inom vetenskapen. 2.) Forskning med fokus på kvinnor och 3.) en bredare rekonceptualisering av existerande forskningsfält som därigenom producerar integrativa teorier som behandlar sex/genderteorier (Wylie, 1991: 31ff).

²⁰ "Feminist scholarship in archaeology, demanding a fundamental alterations in basic assumptions, first requires a painstaking retooling of definitions, data sets, textual sources, and functional assignments. In many cases, concepts and problems have had to be redefined and reframed before our engendered narratives and conceptual categories can be taken on and deepened" (Conkey och Gero: 7).

Conkey och Gero menade att den genusifierade arkeologin inte skulle låta sig begränsas att enbart utforska de aspekter av det förflutna som bedömts ”testbara”. Det genusifierade perspektivet är således ett icke-empiriskt synsätt som innebär ett tydligt alternativ till, och ett argument mot, positivismen (Ibid.: 21). De skriver att:

”Testability of the positivist sort can no longer be the foremost criterion by which we choose what to know about the past, and the very notion of using the past to “test” knowledge is called into question [...]” (Ibid.)

Framförallt ville genderforskarna påvisa, hur genderteorin kunde bidra till nya infallsvinklar i analysen av arkeologiskt material ’ independent from the empiricist and positivist epistemologies and procedures that have had such a problematic (and limiting) effect on archaeological interpretation’²¹ (Ibid.: 8). Feministernas kritik, som de delade med post-processualisterna var att, som Ericka Engelstad påpekar:

“[...]the personal, political and analytical are united in recognizing the subjectivity of doing science, of being scientific, and of being member of a scientific community. In addition, the importance of reflexivity in theory and practice is not only recognized but also emphasized as essential to ‘good’ science” (Engelstad 1991: 503).

Här i Sverige publicerades i samma veva Tove Hjørungdals avhandling ”*Det skjulte kjønn*” 1991, som handlade om patriarkal tradition och feministiska vision i arkeologin, belyst utifrån en järnålderskontext. Hjørungdal menade bland annat att ett vedertaget begrepp som hövdingadöme måste problematiseras och analyseras utifrån genusperspektiv (Hjørungdal 1991: 62ff). Avhandlingen och den ovan nämnda antologin, inspirerade unga kvinnliga forskare och under 1990-talets första hälft bildades så kallade ”gendergrupper” på flera arkeologiska institutioner med syfte att diskutera genusfrågor samt hur genusforskning kunde relateras till feminism och könsperspektiv. I ”*Han Hon Den Det – Att integrera kön i arkeologin*” skriver författarna att ’de flesta kände sig osäkra på vad genusforskning egentligen innebär och vilken relevans den skulle kunna ha för arkeologin’ (Caesar m.fl.: 4, 1999). De beskriver vidare att:

”Själva existensen av gruppen uppfattades under en period som en provokation, främst av manliga doktorander vid institutionen. Detta medförde att debattens vågor gick höga såväl inom som utom gruppen. Nu, drygt fem år senare, är genusstudier en självklar del av såväl undervisning som forskning vid Arkeologiska institutionen i Lund.” (Ibid.)

Oron bland de manliga doktoranderna var inte obefogad. Det fanns parallellt men intresset för genusforskningen, en ambition att föra jämställdhetsfrågorna längre upp på dagordningen inom institutionerna eftersom många kvinnliga forskare upplevde att institutionerna inte alltid levde upp till de lagstadgade kraven på lika villkor och chanser till avancemang eller utnämningar. Hjørungdal konstaterar i en artikel från 1995 att ’one gets the general impression that conditions for male and female archaeologists, respectively, still seem far from equal. Statistical analyses as well as outlines of personal experiences reveal that conditions are not beneficial to women, rather, they seem to be in favor of men’ (Hjørungdal, 1995: 105).

Problematiseringen av begreppet kön, såväl det biologiska som det sociala låg dessutom i tiden vilket innebar att feminismen fick ett uppsving, främst i västvärldens politiska och akademiska kretsar. Nya utgåvor av till exempel Simone de Beauvoir’s ”*Det andra könet*” och Germaine Greer’s ”*Den kvinnliga eunucken*” skapade nytt intresse för feminismen bland unga kvinnor och otaliga böcker och artiklar med fokus på makt och kön skrevs under det sena 1980- och hela 1990-talet.²² Samtidigt gick debattens vågor höga i media beträffande kvinnors ställning i akademiska kretsar, i de politiska församlingarna och på arbetsmarknaden. Inte minst här i Sverige hamnade kvinnofrågorna högt upp på dagordningen i

²¹Conkey och Gero menar vidare att genderperspektivet inte innebär ’a call for raising our tolerance levels for speculation’ och att avvisa empiricismen som grund för vetande betyder inte nödvändigtvis att det empiriska djupet överges. ”Rather, in recognizing that archaeology is more interpretive than positivist, and more committed to the development of social theory that will be able to pay close historical attention to the complex processes and details of social change” (Conkey & Gero 1991: 8). Conkey och Gero hänvisar här till Stacy and Thorne 1985: 310, som i sin tur refererar till Thompson 1979.

²² Se till exempel Hirdman: 1988, Butler: 1990, 1993, Holmberg: 1993, Björk: 1996, Moi: 1988, 1997.

och med kvoterings-, pigdebatter, och makthandböcker för kvinnor i kampen för jämställdhet och mot traditionella patriarkala strukturer.²³ Den feministiska rörelsens positioner flyttades fram, en rörelse som inom akademiska kretsar kommit att kallas ”Den Tredje Vågens Feminism” (Third Wave Feminism)²⁴. Enligt Nikki Katz på *“Womens Issues”* är ”Tredje Vågens” feminister kvinnor som alltid levit i en värld där feminism existerar, men där nya problem uppenbarats sig.

”The women of today find that they feel they CAN have it all, but are now struggling with juggling their career, their children, their husbands, money, and finding a way to fit in time for themselves. Those involved with Third Wave Feminism believe that feminism is still alive! They just feel that there are new ideas, new structure, and new issues to be dealt with.” (<http://womensissues.about.com/cs/feminism/f/thirdwave.htm>).

Vidare konstaterar Ann Brooks:

”The intersection of postfeminist, postmodernist and post-colonialist theoretical debates has challenged existing disciplinary boundaries and paradigms and established a new political and cultural agenda for the 1990s” (Brooks 1997: 94)

Framförallt på så vis att dessa paradigmer går till attack mot idén om att det skulle finnas någon form av epistemologisk sanning, vilket innebär ett totalt brott med ’grand narratives’. Brooks skriver att postmodernism ’tends to claim the abandonment of all metanarratives which could provide legitimate foundations of truth’ (Brooks 1997: 93) Att dekonstruera ’centralized logocentric master narratives of European culture’ tillhör således postmodernismens huvudprojekt (Ashcroft 1995: 117).

”According to post-modernist feminism, there simply is no given and cohesive personal identity, valid for a lifetime. Subjects are instead biographically constituted through differentiated social processes, where they subscribe to different, context-dependent positions” (Strassburg 1999: 43).

Karakteristiskt är således ambitionen att fly från alla universella definitioner av begreppet kvinna och kvinnlighet och i synnerhet vad som kan beskrivas som vit, välnärd, heterosexuell, medelklass. Ett ’huvudperspektiv som akademiker under senare delen av 1900-talet älskat att kritisera’ skriver historikern Peter Aronsson (2004: 85). Tyvärr, menar han, blir i praktiken inte de dekonstruktioner av begreppen som varje ny forskargeneration försöker genomföra så omvälvande och befriande som deklarerats eftersom berättelser som utvecklas inom en kultur undersöker gränserna, tänjer dem, men möjligheten att överträda dem i någon större utsträckning existerar inte.

Gudinnerörelsen och vetenskapen – en spänd relation

Utifrån föregående kapitel kan man lätt få intrycket att ”Tredje Vågen” varit en entydig rörelse som utvecklats i en rät linje från 1970-talet och fram till dags dato. Så är det emellertid inte. Redan under 1970-talet utvecklades feminismen i framförallt två olika riktningar. En mer radikal tradition där hela könsrollsbegreppet ifrågasattes kulturellt och socialt²⁵, och den så kallade ”särartsfeminismen” anpassad efter traditionella könsrollsmönster. Nina Björk beskriver väldigt träffande radikalfeministernas bild av sistnämnda riktning såhär:

”Feminismen tror på kvinnan, hon är dess käraste fetisch. Feminismen vill ’frigöra’ kvinnan, vill ’representera’ henne, vill ’uppvärdera hennes erfarenheter’. Feminismen älskar kvinnan. Det är en kärlek som förvandlat henne till en utopi, till en dröm om en annan värld, en bättre ordning. När det är svårt att leva i denna värld, letar vi efter en annan. Så uppstår

²³ Se till exempel Hemgren m. fl.: 1998.

²⁴ Efterföljare till ”Den Andra Vågens Feminism” (Second Wave Feminism) som revolutionerade kvinnorörelsen under 1960- och 1970-talen. ”Den Första Vågens Feminism” (The First Wave) tillskrivs suffragetterna och abolitionisterna som säkrade kvinnors grundläggande lagliga rättigheter som arvsrätt, egendomsrätt, rösträtt etcetera.

²⁵ Målet med ”radikalfeminismen” är att begrepp som ”män” och ”kvinnor” i framtiden ska upplösas och framstå som rena fiktioner eller ”tillhörande metafysiken” (se Kristeva 1990, -86). Begreppen man och kvinna skall på så vis göras värderingsmässigt ointressanta (se Björk 1996: 14).

religionernas himmelriken – och så uppstår feminismens kvinna. Hon blir havande med *ett alternativ* till det nuvarande. Hon blir en utväg; om *hon* får bestämma hade krigen varit färre, miljöförstöringen mindre, rasismen mer sällsynt. Feminismens kvinna blir ofta en dröm om godhet – en godhet som ser olika ut i olika feministiska läger” (Björk 1996: 12)

Under 1970-talet började kvinnliga feminister, som till exempel Gloria Steinem (1972) och Elizabeth Gould Davis att intressera sig för den eventuella förekomsten av ett matriarkalt samhälle eller en gynokratisk era i det förflutna. Davis benämnde till exempel den Mykenska kulturen i Grekland som matriarkal i *”The first sex”* (1971). Under inledningsskedet till den ”Andra Vågen” var dock idén tämligen sällsynt (Eller 2000: 1ff), men vann insteg allteftersom på grund av den spirande nyandligheten och spiritualismen, särskilt i USA som blev ”huvudarena” för diskussionen om Gimbutas och föreställningen om en gylanisk tidsålder.

I samband med att *”Gods and Goddesses of Old Europe”* publicerades 1974 fördes livliga diskussioner om matriarkat och gudinneskult (se Elster 1994) och 1976 publicerades Merlin Stone’s verk *”The Paradise Papers”* senare omtitulerat *”When god was a woman”*. Stone menade att begreppet Gudinna skulle kunna förstås på samma sätt som begreppet Gud i Närmsta och Mellersta Östern, trots förekomsten av en omfattande panteon av gudinnor i forntida myter från dessa områden. Stone hävdade att gudinnecentrerad religion kunde beskrivas som ’wise, valiant, powerful and just’ (Ibid.: 22). Vidare menade hon att kvinnors riter under historiens gång förtryckts av patriarkatet till den grad att ’the suppression of womens rites has actually been the suppression of womens rights’ (Ibid.: 228). Enligt Cynthia Eller (2000) skapade Stone legitimitet för denna, matriarkala myt, genom ’extensive research’ men resultaten ifrågasattes eftersom hon utgått från sin roll som konsthistoriker. Hon skriver:

”Real archaeological confirmation, enough to satisfy feminists eager to apply the stamp of authenticity to matriarchal myth, remained a scarce commodity until spiritual feminists discovered and adopted the work of Marija Gimbutas – who in turn adopted them” (Eller 2000: 37).

Cynthia Eller²⁶ som under många år studerat gudinnerörelsen i USA (se Eller 1994, 2000) har karakteriserat den typiska ”Gudinnedyrkaren” och de utsagor om förhistorien som florerar inom rörelsen. Hon beskriver gudinnerörelsen som ett typiskt västerländskt fenomen med sitt starkaste fäste bland vita, välutbildade medelklasskvinnor med intresse för religion och spiritism. Det som enar dem är enligt Eller en berättelse som traderas i olika versioner, vars grundtrop följer Gimbutas’ teorier om Gamla Europa. I likhet med större delen av det arkeologiska etablissemangen anser Eller att Gimbutas forskningsresultat inte har något som helst med vårt historiska förflutna att göra, utan ’a narrative designed to grasp hold of an audience’s consciousness and thereby fulfill certain social and psychological functions’ (Ibid.: 14ff). I det här fallet feministiska sådana. Entusiasmen över myten om ett matriarkalt förflutet beror bland annat på att den erbjuder kvinnor en ny, betydligt förbättrad, självbild menar hon.

Under 1980- och 1990-talet publicerades hyllmeter av böcker och artiklar med titlar som *”The Goddess: Mythological Images of the feminine”* (Downing 1981), *”Holy book of Womens Mysteries”* (Budapest 1986), *”The heart of the Goddess”* (Austen 1990), *”Whence the Goddesses: A Source Book”* (Dexter 1990), *”Habitations of the great goddess”* (Biaggi 1993) etcetera. Tanken på en forntida matrifokal era hade fått populärstatus och allmänhetens intresse för forntida boplatser som exempelvis Catal Hüyük i Turkiet och Knossos och Akrotiri i Grekland ökade, inte minst efter Gimbutas bok *”The Language of the Goddess”* (1989). Gimbutas sågs som ”översättare” eller ”medium” av Neolitiska människors symbolspråk och religiösa föreställningar och gudinnedyrkare från hela världen vallfärdade till utgrävningsplatserna för att dyrka ”Gudinnan” och söka sina heliga rötter. Därigenom skapades hennes ikonstatus inom rörelsen. Arkeologernas irritation över Gimbutas popularitet och gudinnerörelsens entusiasm kan avläsas i hånfulla artikelrubriker som: *”Oh my Goddess!”* (Meskell), *”Mother, are you there?”* (Ucko 1996) och *”Who speaks the Goddess’ Language?”* (Haaland 1995).

²⁶ Associate professor of Women and Religion, Montclair State University.

Det som förenar gudinnerörelsen är dessutom en envis uppfattning om att den bär på "sanningen" om det förflutna, något som tycks ha retat en del arkeologer och då i synnerhet vissa av de unga, kvinnliga genderforskarna. Brown konstaterar att feministiska arkeologer är 'sometimes angry at current archaeological approaches to research, and often excited about new ways to envision and interpret the past', samtidigt är de 'usually not sympathetic to broad, generalizing Goddess theories or feminist visions of a past pansocietal matrilineal culture' (Brown, 1993: 261). De menar att Gudinnerörelsens romantiserade bild av det förflutna har mer att göra med skapandet av ett idealt förflutet, som kontrast till vår egen sekulära, opersonliga och industrialiserade tid, än med arkeologiska fakta. En förlorad värld som kan återupplevas någon gång i framtiden (se Meskell 1995: 79, Eller 1999). Eller²⁷ hävdar att inom gudinnerörelsen 'lies a clear and consistent narrative that no amount of archaeological research, fictional imagination, or recovery of past lives changes very much' (Eller 1999: 11). Vidare hävdar hon att feministiska matriarkatsförespråkarna bekymrar sig över att det försiggår 'a not-so-subtle backlash' mot Gimbutas arbete, och i sinom tid kommer hennes namn avsiktligt att plöjas ner och försvinna i den vetenskapliga korrekthetens leriga åker (Ibid.: 29). Enligt Eller menar gudinnerörelsens förespråkare att de flesta akademiker är fångar i en patriarkal världsbild där de lider konsekvenserna av 'a huge cover-up of matriarchy that started with the patriarchal revolution and has continued right up to present' (Ibid.: 13). En idé som hon troligen hämtat från Goodison och Morris' introduktion till antologin *Ancient Goddesses* från 1998:

"Some Goddess movement writers accuse the academics - archaeologists and ancient historians - of willfully ignoring the evidence for female power in prehistory. Some have fulminated against prejudice of conventional scholars for keeping the 'reel history' of women in the dark. Contemporary academics on the other hand have, with few notable exceptions, either remained silent, ignoring the claims, or have tended to dismiss Goddess story as invention of polemic and hysteria" (Goodison & Morris 1998: 7)

Målsättningen med "*Ancient Goddesses*" var att bryta tystnaden och på så vis överbrygga gapet mellan "Gudinnerörelsen" och arkeologerna genom att låta tio specialister säga sin mening i frågan från en arkeologisk ståndpunkt. Kan vi debattera konkurrerande uppfattningar och rekonstruktioner av det förflutna på ett respektfullt och flexibelt sätt? – undrade författarna retoriskt i introduktionen till antologin. Kanske besvarar de själva frågan när de konstaterar att "Goddess writers" inte har förmåga att se eller hänvisa till den komplexitet och mångfald som det arkeologiska materialet rymmer 'they have failed to engage with its fluidity' (Ibid.: 14ff). Vidare menar de att "Goddess writers" skriver en selektiv historia där bara de artefakter som passar den egna teorin uppmärksammas, utan hänsyn eller respekt gentemot deras ursprungliga kontext.

"A Goddess movement writer may quote from what is written in a book, or on a museum label, and may even travel to the site where the figurine was found – an important aspect of context – but will delve no further. She may then interpret the figurine as a 'goddess' and move on to link it with other figurines from a different time and place. Curiously, in a movement that stresses the value of the body of the 'Goddess' and of physicality in general, this approach shows a lack of care for the physical reality which gave that figurine birth" (Ibid.: 15).

Goodison och Morris har möjligen rätt i sin kritik, i sak. Men frågan är om retoriska tjuvnyp, som i exemplet ovan, verkligen främjar en respektfull och flexibel diskussion? Förvisso framhåller författarna att Gudinnerörelsen utgjort stöd för ett intuitivt och experimentellt förhållningssätt inom arkeologin, som potentiellt sett erbjudit nya, fräscha sätt att betrakta det förflutna och skapat fantasifulla språng beträffande tolkningsmöjligheter - inte minst har de utmanat auktoriteter inom arkeologin genom att utnämna dito nya. Men den mästrande tonen i antologin lämnar inte mycket utrymme för flexibilitet gentemot "Goddess writers". Istället förmedlas implicit åsikten att tolkningar av artefaktmaterialet bör överlåtas till dem som har de mest utvecklade analysredskapen och besitter den största förmågan –

²⁷ Jag ställer mig personligen ganska kritisk till Cynthia Ellers verk eftersom det mycket ensidigt talar för en viss feministisk riktning och mot en annan. Någon redovisning av - eller diskussion om – teori och metod existerar inte. Jag har därför valt att betrakta verket mer som en politisk pamflett än ett vetenskapligt verk.

nämligen arkeologerna – det vill säga ingen verksamhet för lekmän eller amatörer. Mitt bestående intryck av *"Ancient Goddesses"*, rent ideologiskt, är «läs och lär hur arkeologisk tolkning verkligen ska gå till». Ambitionen med verket 'a breath of fresh air, speaking in a spirit of enquiry' (Ibid.: 6) lyser med sin frånvaro och personligen betraktar jag den mer som en styrkedemonstration från arkeologernas sida än som ett ödmjukt inlägg i debatten.

Att stigmatisera – ett sätt att hantera motsättningar i Gimbutasdiskursen

Det verkar således vara en rimlig tanke att genderforskningen inom arkeologin var inne i ett känsligt skede under slutet av 1980- och första hälften av 1990-talet, då forskningsperspektivet var på väg att etableras. Dels kämpade man emot den inomdisciplinära androcentriskt värdeladdade diskursen som präglade forskningens tolkningar och resultat, dels kritiken mot feminism som tolkningsram. Det handlade också om att hantera och besvara 'the conceptual or ideational "red flags" that regularly confront feminists' till exempel biologins roll och svårigheten att synliggöra relevant data (Conkey & Gero 1991: 7). Det var säkert ingen enkel sak att utmana den rådande vetenskapssynen och framstående manliga forskare som Ucko, Hayden och Binford med flera. Trots stor optimism och framtidstro i de genderarkeologiska leden kände många nog osäkerhet och ångest över manliga kollegors sätt att kritisera och förödmjuka teorier och metoder som inte ansågs vetenskapligt helgjutna. Det gällde att ha "bra på fötterna", och presentera väl genomarbetade metoder och teorier för att slippa bli till åtlöje. För att få genomslag för sina idéer och därmed inrätta en helt ny forskningstradition gällde det därför att dra tydliga gränser för vad som kunde betraktas som god feministisk vetenskap och vad som föll utanför de givna ramarna. Genderarkeologerna var inte bara tvungna att försöka övertyga manliga kolleger inom disciplinen, de var också tvungna att hålla arkeologin ren från oönskade element. Det gällde att "hantera" den högljudda "Gudinnerörelsen" i arkeologins "utmarker" som gjorde anspråk på att få etablera sin version av feministisk vetenskap och tolkning av förhistorien. Det är kanske så vi kan förstå den vrede och frustration som citatet nedan berättar om.

"[At] Classical School in Athens, a woman professor to whom I just been introduced, started screaming at me that Marija Gimbutas had ruined the field of archaeology for other women, concluding that she taught Gimbutas's work as an example of how NOT to do feminist archaeology" (Christ 2000: 170).

Att göra oss av med det vi betraktar som förlegat – passé – är ett sätt att omorganisera omgivningen. Genom att separera, städa och rensa organiserar vi omgivningen så att den stämmer överens med vår idé om hur den ska vara. Kan det därmed tänkas att Gimbutas' teorier om Gamla Europa betraktades som en restprodukt inom arkeologin efter att genderarkeologerna definierat och klassificerat sitt område? Som Mary Douglas konstaterar sitt klassiska verk *"Purity and Danger"* från 1966; det som sorterats ut och klassats som opassande ska undvikas, vare sig det gäller idéer, personer eller materiella ting (Douglas (1966) 2004: 44). Att befatta sig med slikt innebär att en förbjuden gräns passerats, vilket kan utlösa allehanda negativa reaktioner då detta upplevs som hot mot den rådande ordningen. Det är således inte något som låter sig göras ostraffat (Ibid.: 140). Men som Douglas också skriver: 'the attitude to rejected bits and pieces goes through two stages. First they are recognisably out of place, a threat to good order, and so are regarded as objectionable and vigorously brushed away' (Douglas (1966) 2004: 196). Det är på detta stadium idéer, personer och beteenden är farliga, *under själva nedbrytningsprocessen*. De alstrar inte längre tvetydiga uppfattningar när de befinner sig på en klart definierad plats, eller om det till exempel handlar om en person – längre ner i hierarkin.

Hur kommuniceras då fara i diskussionen om Gimbutas? Marija Gimbutas betraktades som farlig av en del genderarkeologer eftersom hon 'is seen to offer archaeological validity to these claims as a result of her recognized academic standing and long history of fieldwork in southeast Europe' hävdade Lynn Meskell (1995: 74). I liknande banor resonerade Tringham 1993 när hon menade att Gimbutas

'importance as an authoritative source of archaeological "facts" in the modern revival movement of Goddess worship' (Tringham 1993: 197) hotar arkeologins legitimitet och akademiska status. Men på vilket sätt? Meskell ger oss svaret; 'the literature of the Goddess lies at the interface where academic scholarship meets New Age gynocentric, mythologized interpretations of the past' [...] 'and its books must far outsell their scholarly counterparts' (Meskell 1995: 74). Vidare skriver hon att Marija Gimbutas upphöjts till ikonstatus och därmed har gudinnefenomenet tagits förgivet som sanning snarare än spekulativa tolkningar som borde förses med alternativa hypoteser (Ibid.: 75, se även Talalay 1999).

'This speculation lands on dangerous ground when accredited academics offer an archaeological foundation to these kind of claims' (Ibid).

För vem är då dessa spekulationer farliga? Tringham ger oss ett svar när hon skriver:

"As an archaeologist interested in a feminist interpretation of archaeological data, however, I find Gimbutas's construction of European prehistory deeply unsettling, perhaps because it represents a contradiction to all that feminist research *could* do for European prehistory" (Tringham 1993: 197)

Meskell gör ett förtydligande när hon skriver att 'many of these initial gynocentric theories of prehistory share a fundamental commonality to prior androcentric premises since they both employ "sexist" paradigms in re-constru(ct)ing the past. Thus they do not promote credibility: rather they damage and delimit the positive attributes of gender-based research, due to their poor scholarship, ahistorical interpretations, fictional elements and reverse sexism' (Ibid.). Hon hävdar att undermåligheten i Gimbutas' vetenskapliga metoder har utgjort ett hinder för genderperspektivet inom arkeologin. Det har helt enkelt inte tagits på allvar inom arkeologiska kretsar (Ibid.: 76). Meskell menar vidare att 'sound feminist scholarship needs to be divorced from methodological shortcomings, reverse sexism, conflated data and pure fantasy, since this will only impede the feminist cause and draw attention away from positive contribution offered by gender and feminist archaeologies' (Ibid.: 83). Och i samma banor resonerar Goodison och Morris:

"As women, mothers and committed archaeologists, we are left with the sense of the denial of other voices apart from theirs [gudinnerörelsens]. We experience disquiet at the sense of the appropriation of feminism for themselves, as if there were not many diverse feminisms, both within and outside of archaeology, which would all be silenced if this new orthodoxy were adapted" (Goodison och Morris 1998: 13).

Ännu mer explicit är Cynthia Eller²⁸ i sin kritik mot Gimbutas och gudinnerörelsen i följande citat:

"Simply put, it is my feminist movement to, and when i see it going a road which, however inviting, looks like the wrong way to me, I feel an obligation to speak up. Whatever positive effects this myth has om individual women, they must be balanced against the historical and archaeological evidence the myth ignores or misinterprets and the sexist assumptions it leaves undisturbed. The myth of matriarchal prehistory postures as 'documented fact', as 'to date the most scientifically plausible account of the available information' These claims can be—and will be here—shown to be false. Relying on matriarchal myth in the face of evidence that challenges its veracity leaves feminists open to charges of vacuousness and irrelevance that we cannot afford to court" (Eller 2000: 7ff)

Om vi sammanställer dessa utsagor och komprimerar dem till några få punkter får vi fram en berättelse som ser ut såhär:

- Med anspråk på vetenskapliga bevis skänker Marija Gimbutas, via sin status som berömd professor, legitimitet åt ett fiktivt förflutet som karaktäriseras av idylliska föreställningar om en social utopi baserad på gudinneskult och matriarkal samhällsstruktur. En alternativ historisk projektion grundad i kvinnors upplevda orättvisor och underordning i en patriarkal nutid.
- Marija Gimbutas forskning präglas av dålig vetenskaplighet i form av metodologiska tillkortakommanden, a-historiska tolkningar, fiktiva element och omvänd sexism och bör betraktas som en antagonism i förhållande till feministisk vetenskap.

²⁸ Cynthia Eller är dock inte arkeolog, tilläggas bör, men har haft stort inflytande i diskussionen om Gimbutas.

- Marija Gimbutas teorier och metoder förstör och begränsar de positiva effekterna av genderbaserade undersökningar. God feministisk vetenskap måste skiljas från sådant eftersom det hämmar feminina framsteg och stjälar uppmärksamhet från insatser gjorda av ”riktiga” feminister och genderarkeologer.

Otydlighet och tvetydighet skapar oro och kan upplevas som väldigt hotfullt menar Mary Douglas och att belägga det som upplevs hotfullt med tabu är ett sätt att hantera oron (Douglas (1966) 2004: xi). Enligt Douglas utgör tabu ‘a spontaneous coding practice which sets up a vocabulary of spatial limits and physical and verbal signals to hedge around vulnerable relations. It threatens specific dangers if the code is not respected’ (Ibid.: xiii). Det som alstrar obehag och som inte passar in tenderar vi att ignorera eller förvanska så att de inte längre stör de vedertagna förutsättningarna (Ibid.: 46). Antropologen Kathryn Rountree har funderat kring fenomenet i förhållande till Gimbutas och skriver:

”One senses in Meskell’s writing both frustration and anger. One reason for this may be that while the male archaeological establishment can afford to hold its tongue to some extent, since—as Brown (1993: 256) says—Gimbutas does not threaten the archaeological status quo, feminist archaeologists feel they risk being seen as tarred with the same brush as Gimbutas. At several points in her article, Meskell (1995) laments the damage that Gimbutas’s methodological and analytic weaknesses do to the attempts of feminist archaeologists to take fresh approaches to considering gender within archaeological contexts. She clearly fears that gender studies will not be taken seriously by the establishment, if they are seen in any way as running along the same track as Gimbutas’s work. Undoubtedly, this partly accounts for Meskell’s highly-charged distancing of herself from Gimbutas” (Rountree 2001: 8)

Känslor och känslomässiga uttryck kan utgöra medel för att uppnå den önskade ordningen eller strukturen. Vi använder dem också för att påverka varandra, andra människor deras beteenden. Den franske filosofen Jean-Paul Sartre hävdar att känslan är en bestämd relation mellan vårt psykiska vara och världen. Den är en ’organiserad form av mänsklig existens’ (Sartre 1992: 16). Upprörda känslor uppåddas till exempel för att maskera, ersätta och avvisa företeelser eller beteenden vi inte kan uthärda, det vill säga när vi känner oss trängda (Ibid.: 25). Om detta framkallar en outhärdlig spänning försöker vi finna en lösning på problemet. På vad Sartre kallar “magisk” väg, med hjälp av känslan, söker vi förändra världen så att den blir på det sätt vi vill ha den, men i den meningen att det känslomässiga beteendet genom sig självt - utan att ändra objektets verkliga struktur - tilldelar det en annan kvalitet, en mindre existens eller mindre närvaro. Känslor är således ett sätt att hantera, kontrollera och påverka tillvaron och det sker genom deras uttryck. Mary Douglas hävdar att avvikande eller opassande beteenden och företeelser har tendens att framkalla ångest hos dem som konfronteras. Det är kanske så vi kan förstå de upprörda känslor som omgärdade Marija Gimbutas?

“Gimbutas’s status in archaeology was peripheral because she represented a way of approaching prehistory that her colleagues had repudiated: she was considered passé, embarrassingly so. Like someone’s eccentric uncle Henry, Gimbutas was infrequently criticised, and more often stolidly ignored by her colleagues, who did not wish to disown her but, on the other hand, didn’t want to be publicly associated with her. As archaeologist Bernard Wailes reports, ‘Most of us tend to say, oh my God, here goes Marija again!’” (Eller 2000: 90)

Reaktioner som fördömanden handlar om att någonting upplevs förvirrande eller i strid med våra omhuldade klassificeringar och vi människor har behov av att utöva kontroll gentemot det felaktiga eller avvikande (Douglas (1966) 2004: 45). Om en person behäftas med negativa etiketter kan det till exempel innebära att andra inte vill befatta sig, eller förknippas, med honom eller henne. Stigmata skapas i förhållande till personen (eller för den delen företeelsen) som betraktas som smutsig eller smittsam. Samröre innebär därför obehag eller fara eftersom vedertagna principer utmanas – den som inte respekterar gränsen riskerar att bli bannlyst – och känslomässiga uttryck är ett sätt att kommunicera var gränsen för det tillåtna går. Douglas konstaterar också att ’all precaution against danger must come from others’ när en person marginaliserats (Douglas (1966) 2004: 121).

Narrativet som redskap för legitimering av makt i Gimbutasdiskursen

Det legitimerande brukets viktigaste verktyg är *att skapa myter – tolkningar omvandlade till sakliga beskrivningar*, hävdar Peter Aronsson (2004: 64) Han skriver att 'ett meningsfullt historiebruk *vill något*, är projektinriktat och handlingsinriktat' (Ibid.: 18). Det handlar om att etablera fält och kommunicera deras innehåll och gränser. Kommunikatörerna, eller mytskaparna har dessutom en tendens att forma narrativen så att de egna ståndpunkterna framstår som moraliskt överlägsna (se Capps/Ochs 2001: 47). Narrativens funktion här är att *cementera* moraliska positioner och politiska uppfattningar samt att *legitimera* dessa. Som konstaterades i avsnittet om hegemoni (se Laclau's och Mouffe's resonemang om subjektposition på sida ...) finns det också regler och krav för hur människor kan och får delta i skapandet av diskurser eftersom sociala kategorier uppstår inom dessa. Peter Aronsson skriver vidare att de 'narrativa grundvillkoren för en berättelse kräver att den ska ha en början och ett slut och en handling däremellan' och handlingen drivs ofta framåt i form av 'en mer eller mindre renodlad kamp mellan en ond och en god kraft, personifierad genom olika gestalter i dramat' (Aronsson 2004: 84). Eller som antropologen Elinor Ochs och psykologen Lisa Capps uttrycker saken:

"The narrative establishes a single overarching storyline in which specific events are framed as causing other events and maintains a consistent psychological stance of certainty and competence in discerning right and wrong" (Capps/Ochs 2001: 22)

Capps och Ochs ser dessutom narrativ som redskap för reflektion över specifika situationer och deras plats i tillvaron. Alltså kan vi betrakta narrativet mer som en meningsskapande *process* snarare än en färdig produkt. Berättaren vill alltså inte bara förmedla ett budskap, utan han eller hon (eller de) är mitt uppe i att strukturera och begripa en *erfarenhet* (Ibid.: 2). Något som kan illustreras av följande citat:

"I, for one, have never been able to decipher precisely how she arrived at her typology. Just because a triangle schematically mimics the female pubic region or a hedgehog resembles a uterus (!), or dogs are allied with death in Classical mythology, it is hardly justifiable to associate all these images with 'the formidable Goddess of regeneration'" (Review of The Living Goddesses, Talalay 1999)

Ett narrativ är en *interaktiv prestation*, eller en diskursiv och kreativ aktivitet om man så vill. Hur väl narrativet förmår engagera handlar om såväl innehållet som den *retoriska formen*. Peter Aronsson kallar de retoriska formerna *troper* i betydelsen vändningar. Exempel på troper är metaforer, metonymier, ironi och synekdoke. Det som sägs, sägs inte i det uttryckliga innehållet, utan genom den berättarfigur det fogas in i. Formen utgör således en viktig del av berättelsens betydelse (Aronsson 2004: 78). 'De perspektiv som troperna ger uttryck för, den fokalisering som utvecklas, har ofta osynliga preferenser som skapar en gemensam bas för igenkännandet av scenariot' menar han (Ibid.: 85). De ligger inbäddade i berättelsen. Hayden White som myntade begreppet "*the linguistic turn*" menar att det förekommer relativt entydiga relationer mellan litterära troper, förklaringsformer, litterära genrer och politisk-moraliskt budskap²⁹ (Ibid.: 78). Ironi ser ut att vara den trop som framför andra präglat debatten om Gimbutas och följande citat utgör exempel på detta:

"The idyllic image of the genteel civilization that the Indo-European ruffians were supposed to have violently smashed was strongly criticized by her colleagues, but it provided an attractive picture, tainted by modern feminism" (Polomé, 1997: 105).

²⁹ Dessa relationer redovisas i tabellen nedan.

Trope	Mode of explanation	Mode of emplotment	Ideology
Metaphor	Ideographic	Romance	Anarchist
Metonymy	Contextualist	Comedy	Conservative
Synecdoche	Organicist	Tragedy	Radical
Irony	Mechanist	Satire	Liberal

'To assume *a priori* that there is a Goddess behind every figurine is tantamount to interpreting plastic figures of Virgin Mary and of "Barbie" as having identical ideological significance' (Meskell 1998: 82).

Detta kan också illustreras utifrån hur en del arkeologer ser på Gimbutasläsaren. Med tydlig ironi beskrivs hon (för det förutsätts så gott som alltid att det är en kvinna som läser och uppskattar Gimbutas) utifrån moraliserande utsagor kopplade till innehållet i Gimbutas verk.

"If you are happy - as many as Gimbutas's readers seemingly are - to accept uncritically her interpretations, then this book must be an invaluable bible that reveals the past as it was. As a research source, however, the critical reader must be prepared to wade through a morass of unqualified interpretations and value-laden statements to reach usable data" (Review of *The Civilisation of the Goddess: The World of Old Europe* Tringham 1993: 197)

I recensionen av "The Living Goddesses" beskrivs verket (således också läsaren) som "teoretiskt osofistikerat" och "naivt". Talalay skriver att "This book will probably be well-received by a popular and perhaps undergraduate audience" eftersom "The style is easy". Vidare kommer boken att tilltala 'a smaller academic audience and the lack of references in the text suggests that this was not the proposed audience' (Talalay 1999). Om vi summerar argumenten får vi följande narrativ:

- Gimbutasläsaren är en naiv, osofistikerad student.
- Hennes analytisk förmåga är begränsad och hon är inte tillräckligt vetenskapligt sofistikerad för att fördjupa sig.
- Hon bryr sig inte om arkeologiska forskningsresultat utan accepterar okritiskt falskier som fakta och är nöjd med det.

Men vad är då poängen? Vad vill dessa narrativ förmedla till läsaren? Min uppfattning är att de illustrerar en poäng, en *kärnpunkt* och de handlar om att *skapa stöd för den egna ståndpunkten*. Formen är ett sätt att understryka *hur angeläget* detta är för artikelförfattaren. Det krävs *dramatik* i berättelsen för att den ska få genomslag. Hayden White skriver att varje historieskrivare 'is forced to emplot the whole set of stories making up his narrative in one comprehensive or archetypal form' (1973: 7ff). Ovanstående bygger alltså på uppfattningar som syftar till att stärka den egna ståndpunkten och har ganska lite med verkliga förhållanden att göra. Jag skulle till och med vilja kalla det känslomässig utpressning mot läsaren. Genom att använda ironi får författaren läsaren att känna sig dum om han eller hon inte håller med. Ironin – *den retoriska formen* – används som påtryckningsmedel för att skapa samtycke och vinna anhängare av det egna perspektivet, således ett sätt att skapa hegemoni genom känslomässigt tvång³⁰.

Kathryn Rountree, som studerat Gudinnerörelsens förhållande till utgrävningsplatsen Catal Hüyük i Turkiet, menar att just dessa besökare är väldigt välinformerade och intresserade av det vetenskapliga arbetet och engagerar sig i seriösa dialoger med forskarna där. Men det är inte odelat positiva. En del är väldigt kritiska³¹ och arga 'about aspects of the current archaeological interpretation which they see as discarding Mellaart's Goddess-centred interpretation for one which seems "shockingly biased" and determinedly blind to evidence of the sacred feminine' (Rountree 2003). Rountree håller delvis med och menar att:

"Gimbutas has been set up as a straw woman. By dismissing her—and she is an easy target—some of her critics seem to believe that they have convincingly and legitimately dismissed the whole idea of Goddess-centred belief systems in European neolithic communities, although others concede that Gimbutas's interpretation 'can be considered plausible within the constraints of the material 12 K. Rountree evidence' as one possibility (Conkey & Tringham, 1995: 223). It is very unfortunate that Gimbutas and her theories seem to have become inseparable. It is difficult not to feel that it is Gimbutas's politics as much as her awed scholarship which upset her critics" (Rountree 2001: 11ff)

Kathryn Rountree skriver vidare mycket tänkvärt att:

³⁰ Se punkt 2 sida 8 i diskussionen om hegemonibegreppet: Syntesen av samförstånd och tvång = hegemoni.

³¹ En av besökarna skrev till exempel i gästboken: "Demonstrate your cooperative, open ways of working by incorporating Mellaart's work, Marija Gimbutas and many other scholars into this exhibit. You have such an opportunity to do this differently" (Rountree 2003).

"While it is true that some Goddess movement adherents have appropriated the past to serve a contemporary feminist agenda, one might cynically argue that feminist archaeologists have appropriated the past and invested considerable effort in debunking Gimbutas to reinforce their own professional status within the discipline. If Goddess feminists have appropriated and colonised the past and produced subjective, partial accounts, so, too, have archaeologists, including feminist archaeologists. Any interpretation of the past is a social product which arguably has as much to do with the historical moment in which it is produced as it has to do with the historical moment to which it refers. At this particular historical moment, feminist archaeologists seem bent on producing arguments and interpretations which undermine and oppose those of Gimbutas and others (like Mellaart) who have proposed the existence of ancient Goddess-centred societies" (Ibid.: 12).

Hon skriver också att många besökare också anklagar arkeologerna 'to "own their interpretations" and to distinguish between their opinions and facts saying that failure to do so is poor science'³² (Rountree 2003). Hon menar att denna kritik är särskilt intressant i ljuset av det faktum att arkeologer normalt sett betraktar sina egna perspektiv som vetenskapligt baserade till skillnad från de ovetenskapligt baserade angreppssätt som tillskrivs Gudinnerörelsen. Merleau-Ponty hävdar intressant nog att vetenskapliga synpunkter *alltid är naiva och oärliga* eftersom den egna uppfattningen helt enkelt tas för given (Merleau-Ponty 2004: ix). Han skriver:

"I cannot shut up myself in the realm of science. All my knowledge of the world, even my scientific knowledge, is gained from my own particular point of view, or from some experience of the world without which the symbols of science is meaningless." (Ibid.).

Empiricismens begränsning ligger nämligen i att den inte kan se att vi har ett behov av att veta vad det är vi söker, annars skulle vi inte söka, menar han. Vi har dessutom ett behov av att vara ignoranta gentemot det vi söker vilket intellektualismen tenderar att missa³³. Han skriver vidare att:

"When I return to myself from an excursion into the realm of dogmatic common sense or of science, I find, not a source of intrinsic truth, but a subject destined to the world" (Ibid.: xi-xii).

Ian Hodder konstaterar att arkeologer har en tendens att se data från ett ganska snävt perspektiv baserat på etnografisk eller annan arkeologisk forskning, och att arkeologer borde ta lärdom från andra, till exempel från 'the Goddess community' som ofta har ett helt annat sätt att se och tolka materialet. (Hodder On 19 Jan, 1998 <http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/goddess.html>). Han menar också att en viss känslighet för relationen mellan budskap och publik måste utvecklas även om arkeologin idag uppnått en större mognad som 'also seems to involve accepting diversity and difference of perspective within the discipline' (Hodder 2001: 3). Kanske missade en del arkeologer tidigare den kreativa dimensionen som ligger i att ständigt förhandla begreppen och dess giltighet? Och Hodder menar å andra sidan att teoretiska debatter har en tendens att bli konfrontativa, vilket är helt naturligt, eftersom strider över termer och definitioner utkämpas på ett abstrakt plan där gränserna runt definitionerna bevakas. Han skriver att:

"Abstract theory for theory's sake becomes engaged in battles over opposing abstract assertions" (Ibid.: 4)

³² Rountree finner det sannolikt att en del faktiskt drar sig för att utmana arkeologerna som äger den största tillgången till data och som de dessutom många gånger undanhåller på grund av akademisk konkurrens. Hon skriver att: "One person told me that multiple interpretations and open access to data-bases and free-flowing debate and criticism are fine ideas in principle, but in practice people are "very protective of their own patch" because "it's publish or perish". Some are wary of sharing ideas and data before they have had the opportunity to publish their research. It is ironic that a practice designed to contribute to knowledge production is deemed risky by individuals concerned about their own publishing careers" (Rountree 2003).

³³"Empiricism cannot see that we need to know what we are looking for, otherwise we would not be looking for it, and intellectualism fails to see that we need to be ignorant of what we are looking for, or equally again we should not be searching" (Merleau-Ponty 2004: 33)

Detta innebär att teoretiska frågor snabbt blir en fråga om vem som kan skrika högst om vem som bestämmer dagordningen. Paradoxalt nog är dessa ”spänningar” som alstras mellan olika perspektiv produktiva eftersom de skänker vitalitet åt ämnet och för utvecklingen framåt i det sociala fält som arkeologin utgör. Motsättningarna som uppstår när en grupp människor och strider om något som är gemensamt och viktigt för dem innebär en omdaning av de sociala krafter och positioner som ryms inom fältet, diskursen eller i en formation av olika diskurser. Den hegemoniska makten prövas ständigt, ifrågasätts, överbryggas eller omplaceras i den av motsättningar sprickfärdiga diskursen³⁴.

Att förhandla det förflutna

Vi kan alltså konstatera att konkurrerande berättelser trängs med varandra och fler människor – aktörer, på allt fler arenor, i och utanför etablerade institutioner – ställer krav på att skriva, gestalta och omsätta historia. Både grupper och individer lanserar och kräver det förflutna de anser sig ha rätt till och bruk för. Vem som äger tolkningsföreträdet, den hegemoniska makten är under ständig förhandling. Vetenskapens krav på legitim ensamrätt kan inte hindra detta. Frågan är om det ens är önskvärt, för är det verkligen vetenskapen som ska bestämma hur människor får lov att använda det förflutna? Holtorf konstaterar att de så kallat ”alternativa arkeologena” som bedrivs utanför de professionella akademiska sammanhangen ’är alternativa därför att de följer en annan logik, använder andra typer av metoder, antar andra värderingar och normer’ (Holtorf 2004: 65). De kommer fram till andra typer av resultat eftersom de i större eller mindre utsträckning följer andra diskurser och de sprider sina insikter på andra sätt och vänder sig till en annan publik. Han ställer också två viktiga frågor i samband med detta:

”Är kunskap som förvärfvas genom de för närvarande gällande vetenskapliga procedurerna nödvändigtvis överlägsen den som inhämtas på andra sätt? Är vetenskapligt underbyggda påståenden alltid sannare och mer användbara än andra?” (Ibid.: 68).

Forskare och andra verksamma i de vetenskapliga disciplinerna måste inse att historieförmedling sällan är en fråga om en enkel kunskapsöverföring, för som Peter Aronsson skriver:

”Poängen är att kunskap inte kan ses som en isolerad fråga om korrekt information eller inomvetenskaplig metodisk stringens. Kunskap har mer eller mindre akut relevans för normer om hur saker bör vara, den förmedlas och förhandlas i gestaltande former med större eller mindre genomslag och samspelar med individernas känsloliv och inställning till vad i livet som är mer värdefullt än annat” (Aronsson 2004: 19).

Holtorf resonerar i samma banor när han skriver att ’attraktionskraften hos olika arkeologiska förhållningssätt till forntiden är beroende av vars och ens utbildning, sociala bakgrund och övergripande värderingssystem’ (Holtorf 2004: 70). Trots att Akademin i stor utsträckning är medveten om detta vill den helst ha monopol på att finna, framställa, skydda och förmedla korrekt, sann historia. Några professionella arkeologer går till och med så långt att de påstår att ingenting är viktigare än att visa felaktigheten i de alternativa arkeologierna och deras resultat samt att det måste utvecklas effektiva metoder för att sprida riktiga tolkningar som är baserade på vetenskaplig arkeologi (se Holtorf 2004: 65ff). De står inte ut med att historia används på sätt som inte sanktioneras av vetenskapen, vilket innebär att möten med populärkulturen tenderar att bli en smula infekterade. Det som karaktäriserar synteser med genomslag är nämligen att de ofta skapas av andra krafter och i andra medier än där forskarna är centrala och därför är det svårt att ut den ambitiöst förklarade vägen. ’Samtidigt som detta beklagas har man svårt att möta utmaningen utan att lämna sin vetenskapliga självförståelse’, menar Aronsson (Ibid.: 83. Holtorf hävdar att den ’enda sanna hjälpen för de professionella arkeologerna är att gräva ned sina egna ideologiska fördomar och bättre bemöda sig om att själva prestera socialt och kulturellt meningsfull arkeologi’ (Holtorf 2004: 71ff).

³⁴ Se Mouffe's och Laclau's diskussion på sida ...

Den levda erfarenheten är alltså ständigt närvarande i historiebruket. Och sättet att använda historiekulturen blir en del av mobiliserade resurser i definitionerna av den egna gruppen och dess anspråk (Aronsson 2004: 24). I skapandet av narrativ och bruket av symboler och troper förhandlas historiekulturen. Det är i kommunikationen via våra ceremonier, ritualer, vårt tal och våra gester som vi ständigt försöker uttrycka, förmedla och komma överens om hur en social struktur ska vara. Douglas konstaterar att 'external danger fosters solidarity within' (Douglas (1966) 2004: 173). Företrädarna för en intressegrupp sluter sig för att försvara värdet för det som gruppen står för och utser ombud med fullmakt att tala och handla för hela gruppen, uttrycka och försvara dess intressen. Bourdieu menar att dessa polemiker utgör 'höjdpunkterna i en aldrig vilande symbolisk konkurrens' där en reduktionistisk syn på motståndarna reproduceras genom 'klassifikatoriska etiketter som benämner eller hägnar in grupper eller grupper av egenskaper som synkretistiskt samlats ihop och som inte medger någon kännedom om de principer de vilar på' (Bourdieu, 1996: 47). Denna polemiska reduktion karakteriseras av *ad hoc* förklaringar baserade på *ad-hominem* argument (Ibid.: 37) Eller som etnologerna Billy Ehn och Orvar Löfgren uttrycker det; 'favoritkneppet är att misstänkliggöra motståndarens avsikter och trovärdighet' (Ehn & Löfgren 2004: 30). Syftet med denna typ av retorik är att modifiera sin plats i rummet och att reproducera logiken hos de klassificerande domslut som produceras. Bourdieu skriver:

"I kampen mellan föreställningarna innesluter den föreställning som socialt erkänts som vetenskaplig, det vill säga sann, en rent social kraft. I den sociala världen ger vetenskapen den som innehar denna kraft, eller verkar inneha den, monopolet på det legitima synsättet, på den självuppfyllande profetian" (Ibid.: 60)

Detta tycks vara förklaringen till att motsättningar och tvetydigheter mellan tro och vetande inte hindrar forskare från att försvara sina resultat och teorier med en övertygelse som rimmar bortom allt förnuft. 'Ibland kan man märka att akademiker, som ser sin yrkesstatus hotad, hemfaller åt ideologisk fundamentalism och tillgriper verbalt våld mot dem som de anser vara sina rivaler' skriver Cornelius Holtorf (2004: 70). Diskussioner om olika vetenskapliga perspektiv och begrepp blir hetlevrade eftersom mycket mer står på spel än frågan om vad som är korrekta slutsatser, hävdar Ehn och Löfgren. De menar att forskare tror starkt på sina idéer och metoder och låter sig inte gärna övertygas om att de har fel, inte ens de forskare som vill göra gällande att sanningen är oåtkomlig. De skriver att forskare 'som bekänner sig till en viss teoretisk inriktning gör det helhjärtat, varför vetenskapliga strider ibland sägs likna fejder mellan ideologiska eller religiösa sekter (Ehn & Löfgren 2004: 19). Problemet är att akademien låtsas vara mindre passionerad än den verkligen är och att känslor spelar en större roll inom vetenskapen än vad många anar, eller ens vill låtsas om.

Ärelystnad och behov av personligt erkännande ska inte underskattas. Det är starka drivkrafter. När idealism och karriärism går armkrok blir människor dessutom sårbara inför varandra, skriver Ehn och Löfgren (Ibid.: 20) som vidare konstaterar att akademien ibland tycks vara en småaktig värld 'fylld av intriger, avundsjuka och självhävdelse på bekostnad av andra' (Ibid.: 22). En hård och hjärtlös värld där hierarkier bevakas och lojaliteter testas. En värld där de icke önskvärda stöts ut och där det ständiga jämförandet innebär att andras framgångar problematiseras. De menar att forskare är skickligare än de flesta när det gäller att finna brister hos varandra, betvivla andras kompetens och anklaga dem för att vara bluffar (Ibid.: 39). Avundsjukan skapar oginhet gentemot kollegors framgångar och inte sällan tycker man att dessa bör tas ifrån dem. I synnerhet om de dyker upp i TV eller andra offentliga sammanhang och uppträder som stjärnor, eftersom det förminskar värdet och betydelsen av de egna prestationerna (Ibid.: 38), hävdar Ehn och Löfgren. Som forskare är man alltid beroende av andra omdömen och den ständiga granskningen man utsätts för i den akademiska världen innebär att det vetenskapliga anseendet hela tiden står på spel, liksom andras personliga respekt och inte minst självrespekten. Detta är dock känslor som de flesta försöker hålla i schack då det betraktas som 'oakademiskt att visa känslor' (Bloch 2002a: 44). Känslolohet står alltså inte högt i kurs, ändå sipprar den ut i form av syrliga kommentarer under konferenser, sarkastiska recensioner eller via andra härskartekniker.

Är det då möjligt att Gimbutasdiskursen på sikt kan utvecklas mot ett scenario bestående av mångfald och variation istället för en kamp om dominans? Förmodligen. Men det gäller, som Cornelius Holtorf hävdar, att ta itu med de mekanismer som gör att vissa berättelser och förhållningssätt blir mer inflytelserika än andra. Han skriver att:

”Vi måste förstå de specifika kontexter, ur vilka fascinationen för arkeologi, det särskilda arkeologiska förhållningssättet och de resulterande tolkningarna av det förflutna uppstår i varje särskilt fall, vi måste förstå de kanske varierande, sociala och kulturella behov de svarar mot” (Holtorf 2004: 74).

Det tjänar således inte mycket till att förfasa sig över att människor som inte är professionella arkeologer hyser illa underbyggda, eller helt enkelt andra, åsikter än professionell arkeologi och vill se forntiden tolkad i andra termer än de som den akademiska disciplinen föredrar. Holtorf menar att vi måste se ’dessa synpunkter och ambitioner som betydelsefulla i sig själva’ (Ibid.). Han hävdar också att professionella arkeologer inte har ’något socialt ansvar eller någon etisk plikt att kritisera sin publik för att den har andra uppfattningar om det förgångna eller arkeologin’, de ’tjänstgör inte som någon specialstyrka av polisen med uppgift att utrota tolkningar av det förflutna och av arkeologiska arbetssätt, som bedöms som falska eller olämpliga av en jury bestående av deras likar’ (Ibid.: 75). Det behövs således inga korståg à la, Meskell (1995, 1998, 2000), Talalay (1999), Goodison och Morris (1998), Eller (2000) med flera.

Konklusioner

Argumenten i debatten om Marija Gimbutas och hennes forskning har löpt i ungefär samma banor de senaste 20-30 åren och jag har försökt utvinna ny kunskap ur materialet, som omfattat arkeologiska verk, artiklar, recensioner och debattinlägg på webbsidor, genom att pröva nya infallsvinklar på ämnet. Jag fascinerades av just upprepningarna av argument och deras uttrycksformer. Vilken funktion fyller de och vilka drivkrafter ligger bakom? En annan viktig fråga har handlat om hur aktörer framträder på den sociala och kulturella scen som det undersökta materialet utgör. Jag valde att betrakta arkeologin som ett relationellt utrymme där människor agerar eftersom jag ville undersöka hur känslor och makt kommuniceras bland arkeologer i förhållande till Gimbutasdiskursen. Detta har utgjort huvudfrågan för uppsatsen. Hur erfar subjektet, hur gör det motstånd mot påverkan och hur åskådliggörs hegemoniskapande processer? Jag ville också ta reda på om Marija Gimbutas kunde betraktas som en gränsmarkör inom arkeologin. För att belysa dessa olika frågeställningar har jag använt Antonio Gramscis teori om hegemoni parallellt med Peter Aronssons idéer om historiebruk och Mary Douglas dito om renhet och fara. Och jag har låtit mig influeras av, bland andra, sociologen Pierre Bourdieu och etnologerna Billy Ehn och Orvar Löfgren när det gäller beskrivningar av akademien som ”slagfält” och arena för känslomässiga uttryck. Jag har också fördjupat mig i narrativets funktion, inspirerad av Aronsson, Hayden White, Elinor Ochs och Lisa Capps. Jag har valt att sammanfatta mina konklusioner i ett antal teser:

- Gimbutas betraktades som paria inom delar av professionen eftersom hon ansågs skänka legitimitet åt intressegrupper som brukat forskning för andra syften än rent arkeologiska. Gimbutas teorier stämplades som farliga bland en del genderarkeologer eftersom de ansågs hota genderparadigmets ställning och möjlighet att etableras inom arkeologin, därmed också företrädarnas positioner och möjligheter att avancera karriärmässigt inom disciplinen. Fördömanden handlar om att omhuldade klassificeringar utmanas och vi människor har behov av att utöva kontroll gentemot det som upplevs felaktiga eller avvikande. Den som inte respekterar gränsen riskerar att bli bannlyst – och känslomässiga uttryck är ett sätt att

kommunicera var gränsen för det tillåtna går. Debatten om Gimbutas och hennes teorier har därför handlat mindre om metodproblem och mer om politisk korrekthet och prestige.

- Forskare som Meskell (1995, 1998, 2000), Talalay (1999), Goodison och Morris (1998), Eller (2000) med flera har därför påtagit sig uppgiften att försöka utrota Gimbutas arkeologiska arbetssätt och gudinnerörelsens tolkningar av det förflutna vilka bedömts som falska och ovetenskapliga. De har i enlighet med detta producerat narrativ präglade av reduktionistiska och essentialistiska föreställningar om motståndarna i diskussionen vilket inte problematiserats. Riktigheten i de egna argumenten har tagits för givna utan att någon diskussion förts, eller problematisering gjorts rörande de egna motiven.
- Känslor och känslomässiga uttryck kan utgöra medel för att uppnå en önskad ordning eller struktur. Vi använder dem också för att påverka andra människor och deras beteenden. Makt och maktlöshet, och inte minst själva kampen om tolkningsföreträdet, har i det samlade materialet framförallt manifesterats som känslomässiga uttryck, till exempel vrede, frustration, förakt och genans, gestaltade via retoriska former – narrativa troper – främst ironi. Känslor används för att stärka den egna ståndpunkten och på så vis åstadkomma maktförskjutningar i Gimbutasdiskursen. Ironin – *den retoriska formen* – används som påtryckningsmedel för att skapa samtycke och vinna anhängare av det egna perspektivet, således ett sätt att skapa hegemoni genom känslomässigt tvång.
- Alla arkeologer är inte negativa till Gimbutas teorier. Varför just nordiska forskare har utvecklat en mer sansad hållning till Gimbutasparadigmet ger materialet inget tydligt svar på. En hypotetisk tanke kan vara att vi här inte har haft en lika stark ”Gudinnerörelse” som i till exempel USA där konfrontationerna mellan ”Gudinnerörelsen” och vetenskapen tycks ha varit mest frekventa.
- Teoretiska debatter tenderar att bli konfrontativa eftersom strider över termer och definitioner utkämpas på ett abstrakt plan där gränserna runt dem bevakas. Det blir lätt en fråga om vem som kan skrika högst och den som hörs mest tenderar att bli den som bestämmer dagordningen. Spänningarna som alstras mellan de olika perspektiven är produktiva eftersom de skänker vitalitet åt ämnet och för utvecklingen framåt. Motsättningarna som uppstår innebär en omdaning av de sociala krafter och positioner som ryms inom fältet, diskursen eller i en formation av olika diskurser eftersom den hegemoniska makten ständigt prövas, ifrågasätts, överbryggas eller omplaceras i den av motsättningar sprickfärdiga diskursen.
- Det finns ingen anledning att förfasa sig över att människor som inte är professionella arkeologer hyser andra åsikter än professionell arkeologi och vill se forntiden tolkad i andra termer. Professionella arkeologer har inte något socialt ansvar eller någon etisk plikt att kritisera sin publik för att den har andra uppfattningar om det förgångna. Istället måste de, som Holtorf påpekar, bemöda sig om att själva prestera socialt och kulturellt meningsfull arkeologi.

Resultaten i detta arbete är en produkt av mitt unika samtal med det behandlade textmaterialet. Undersökningen har präglats av mitt speciella sätt att se, hur jag upplever och erfar det utifrån mina erfarenheter. Jag har inte presenterat några generella sanningar om materialet, det har inte heller varit min ambition, utan mina tolkningar är ofta vaga, spretiga och mångtydiga precis som materialet i sig. Med denna undersökning hoppas jag att ha bidragit till en ökad förståelse för hur vi människor skapar mening, hur vi hanterar opposition och legitimerar våra egna preferenser. Jag hoppas också att min uppsats bidrar till vidare diskussion om hur vi agerar inom akademien samt hur vi ser på och förhåller oss till dem som brukar förhistorien, både på ont och gott.

Litteratur

- Andersson, Sten: *Känslornas filosofi*, Daidalos Göteborg, 1992.
- Anthony, David W: *Nazi and eco-feminist prehistories: ideology and empiricism in Indo-European archaeology* (ur Kohl and Fawcett, (eds.) *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*), Cambridge University Press, 1995.
- Aronsson, Peter: *Historiebruk – att använda det förflutna*, Studentlitteratur, Lund 2004.
- Ashcroft, B/Griffiths, G/Tiffin, H (eds.): *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge London, 1995.
- Bachelard, Gaston: *Lågan av ett ljus*, Bokförlaget Korpen, Göteborg 1961.
- Barrett, John C: *Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record*, ur Hodder, Ian (ed.): *Archaeological Theory Today*, Polity Press 2001.
- Berggren, Kristina och Harrod, James: *Understanding Marija Gimbutas*, Journal of Prehistoric Religions x:70-73, 1996.
- Binford, Lewis R: *Bones: ancient men and modern myths*, with a foreword by F. Clark Howell, New York, Academic Press, c1981.
- Björk, Nina: *Under det rosa täcket. Om kvinnlighetens vara och feministiska strategier*, Nørhaven A/S, Danmark 1996.
- Bloch, Charlotte: *Følelser og sociale bånd i Akademia*. Dansk sociologi, nr 4: 43-61, 2002a.
- Bobbio, Norberto: *Gramsci and the conception on civil society*, ur Chantal Mouffe (red.): *Gramsci and Marxist Theory*. Routledge and Keegan Paul, London 1979.
- Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1996.
- Brooks, Ann: *Postfeminisms Feminism, cultural theory and cultural forms*, Routledge New York, 1997.
- Brown, David Jay och McClen Novick, Rebecca: *Learning the Language of the Goddess*, (Intervju) Websida: <http://www.levity.com/mavericks/gim-int.htm>,
- Brown, S: *Feminist Research in Archaeology: What Does it Mean? Why is it Taking so Long?* In Rabinowitz, N. S. & Richlin, A., eds. *Feminist Theory and the Classics*. New York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York och London 1990.
- Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York och London 1993.
- Caesar, Camilla m.fl.: *Han Hon Den Det. Att integrera genus och kön i arkeologi*, Lund 1999.
- Campbell, Joseph: *The Masks of God: Primitive Mythology*, Penguin Books, London 1976 (1959).
- Ochs, Elinor & Capps, Lisa: *Living Narrative*, Harvard University Press, 2001.
- Chapman, John: *The impact of modern invasions and migration on archaeological explanation. A biographical sketch of Marija Gimbutas*, ur Diaz-Andreu, Margarita/Stig Sørensen, Marie Louise (ed.) *Excavating Women*, Routledge, London and New York 1998.
- Christ, Carol P: *Lady of the animals*, ur Mircea Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, Macmillan Publishing company, New York 1987.
- Christ, Carol P: *A Different World. The Challenge of the works of Marija Gimbutas to the Dominant Worldview of Western Culture*, ur: Joan Marler (ed.), ur *The Realm of the Ancestors: an anthology in honour of Marija Gimbutas*, Knowledge, Ideas and Trends, Manchester 1997.
- Christ, Carol P: *Reading Marija Gimbutas*, ur NWSA Journal, Vol. 12 No. 1 (Spring), 2000.
- Crawford, O.G.S: *The Eye Goddess*, Phoenix House LTD, London 1957.

- Conkey, Margaret W: *Tension, Pluralities, and Engendering Archaeology*, ur Conkey, M. W. & Gero, J.M. (red.) *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford 1991.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger*. (First published 1966 by Routledge & Kegan Paul) Routledge, London and New York 2004.
- Ehn, Billy/Löfgren, Orvar: *Hur blir man klok på universitet?* Studentlitteratur, Lund 2004.
- Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. Sheed and Ward Stagbooks, London 1983.
- Eller, Cynthia: *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Beacon Press, Boston Massachusetts 2000.
- Elster, Ernestine S: *Marija Gimbutas, 1921-1994*, American Journal of Archaeology 98, 1994.
- Fleming, Andrew: *The Myth of the Mother Goddess*, World Archaeology, vol. 1, 1969.
- Frykman, Jonas/Gilje, Nils (eds.): *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the analysis of culture*, Nordic Academic Press 2003.
- Gero, Joan. M: *An Introduction to Woman and Prehistory*, ur Conkey, M. W. & Gero, J.M. (red.) *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford 1991.
- Gimbutas, Marija: *The Prehistory of Eastern Europe*, del 1: Peabody Museum, Cambridge, Massachusetts 1956.
- Gimbutas, Marija: *Bronze age cultures in central and eastern Europe*, The Hague: Mouton & Co, 1965.
- Gimbutas, Marija: *The Goddesses and Gods of Old Europe*, Thames and Hudson, London 1982.
- Gimbutas, Marija: *The language of the Goddess : unearthing the hidden symbols of Western civilization*, Thames and Hudson, 1989.
- Goodison, Lucy och Christine Morris (eds.): *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, London British Museum Press 1998.
- Gustavsson, Klas: *Antonio Gramscis förnyelse av marxismens politiska filosofi*, D-Uppsats i praktisk filosofi, Uppsala Universitet 1999.
- Gramsci, Antonio: *En kollektiv intellektuell* (Urval och inledning av René Coeckelberghs och översättning av Stig Herliz) Bo Cavefors Bokförlag, Uddevalla 1967.
- Gramsci, Antonio: *Selections from the prison notebook*, (Översättning och urval av Quentin Hoare och Geoffrey Nowell Smith), Lawrence and Wishart, London 1971.
- Hamilton, Naomi: *The Personal is Political*, Cambridge Archaeological Journal 6:2, 1996.
- Hayden, Brian: *Old Europe: sacred matriarchy or complementary opposition?*, ur: Bonnano, Anthony (ed.) *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam 1986.
- Hayden, Brian: *Archaeology: the science of once and future things*, New York, Freeman, 1993.
- Herngren, Maria m.fl.: *Krossa Glastaket. Makthandbok för kvinnor*, Utbildningsförlaget Brevskolan, Stockholm 1998.
- Hirdman, Yvonne: *Genusystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning*, Kvinnovetenskaplig tidskrift 3, Umeå 1988.
- Hjørungdal, Tove: *Det skjulte kjønn. Patriarkal tradisjon og feministisk visjon i arkeologien belyst med fokus på en jernalderskontekst*, Stockholm 1991.
- Hjørungdal, Tove: *Gender-Critical Archaeology in Sweden. A review*, Current Swedish Archaeology, Vol 3, 1995.
- Hodder, Ian (ed.): *Introduction: A Review of Contemporary Theoretical Debates in Archaeology*, ur *Archaeological Theory Today*, Polity Press 2001.

- Holmgren, Carin: *Det kallas kärlek*, Anamma Förlag, Göteborg 1993.
- Holtorf, Cornelius: *Arkeologi som samprojekt*, ur Andersson, Pi & Welinder, Stig (red.): *Mellan Thomsen och Däniken: oenig diskussion kring alternativ arkeologi*, Bricoleur Press, Studentlitteratur Lund, 2004.
- Hultkrantz, Åke: *Bachofen and the Mother Goddess; An Appraisal after on hundred years*, Ethnos nr 1-2, 1961.
- James, Edwin Oliver: *Prehistoric religion: a study in prehistoric archaeology*, Thames and Hudson, 1957.
- James, Edwin Oliver: *The cult of the mother-goddess: an archaeological and documentary study*, Thames and Hudson, 1959.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategies*, Verso, London 1994.
- Lakatos, Imre: *Falsification and the methodology of scientific research programmes*, ur: Criticism and the growth of knowledge, (red.) I. Lakatos och A. Musgrave, Cambridge University Press 1974.
- Leslie, Jacques: *The Goddess Theory*, Los Angeles Times Magazine, June 11, 1989.
- Loeffler, David: *Both traditionalist and extremist. A Few comments regarding Marija Gimbutas' last publication: The Civilization of the Goddess. The world of old Europe*, ur K.A.N. (Kvinner i Arkeologi i Norge) nr 22-23, 1999.
- Marler, Joan (ed.): *From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Gimbutas*, CT: Knowledge, Ideas and Trends, Inc., 1997.
- McRobbie, A: *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge London/New York, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, (1945 Editions Gallimard), Routledge Classics 2004.
- Meskill, Lynn: *Goddesses, Gimbutas and New Age archaeology*, ur *Antiquity* 69, 1995.
- Meskill, Lynn: *Masquerades and Mis/representations: Or When is a Triangle just a Triangle?* Review of *The Living Goddesses* by Marija Gimbutas, Cambridge University Press 10/2 2000.
- Meskill, Lynn: *Oh My Goddess! Archaeology, sexuality and ecofeminism*, *Archaeological Dialogues* 5/2, 1998.
- Moi, Toril: *Sexual/Textual Politics*, London och New York 1988.
- Moi, Toril: *Vad är en kvinna? Kön och genus i feministisk teori*. Res Publica Nr 35/36 Tema kön, Eslöv 1997.
- Mouffe, Chantal: *Hegemony and ideology in Gramsci*, ur Chantal Mouffe (red.): *Gramsci and Marxist Theory*. Routledge and Keegan Paul, London 1979.
- Neumann, Erich: *The Great Mother: an analysis of an archetype*, Bollingen, New York 1955.
- Nordquist, Per: *Marxism, samhällsteori och arkeologi*, C-D uppsats, Institutionen för Arkeologi och samiska studier, Umeå Universitet 1996.
- Oates, Joan: *Religion and Ritual in Sixth Millennium BC Mesopotamia*, *World Archaeology*, Vol. 10, 1978.
- Preston, James J: *Goddess Worship: an overview*, ur: Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, vol. 6, Macmillan Publishing Company, New York 1987.
- Roberts, Catherine: *A Critical Approach to Gender as a Category of Analysis in Archaeology*, ur du Cros, H. & Smith, L. (red.) *Women in Archaeology: A Feminist Critique*. Occasional Papers i Prehistory, No. 3. Canberra 1993.
- Rodenborg, Erik: *Marija Gimbutas teori om Gamla Europas samhälle, kultur och religion*, uppsats i fördjupningskurs i arkeologi vid Stockholms Universitet, vårterminen 1991.
- Rodenborg, Erik: *Marija Gimbutas och hennes kritiker: Diskussionen om kvinnlig och manlig symbolik i det förhistoriska "Gamla Europa"*, 2002 (Opublicerat dokument se website: www2.hemsida.net/kiremaj70/nyheter)

- Rountree, Kathryn: *The Past is a Foreigners' Country: Goddess Feminists, Archaeologists, and the Appropriation of Prehistory*, ur Journal of Contemporary Religion, Vol. 16, No. 1, 2001.
- Rountree, Kathryn: *Reflectivity In Practice*, Catal Hüyük Archive Web-Site, 2003.
- Rudebeck, Elisabeth: *Eländets rötter och kulturens skördar*, ur Caesar m.fl. (red.): *Han Hon Den Det. Att integrera genus och kön i arkeologi*, Institute of Archaeology, Report series No. 65, Lund 1999.
- Sartre, Jean Paul: *Skiss till en känslo teori*, Daidalos, Göteborg 1990.
- Stattin, Jochum: *Näcken*, Carlsson Bokförlag, Stockholm 1992.
- Steinfels, Peter: *Idyllic Theory of Goddesses Creates Storm*, New York Times, 13 February 1990.
- Stigendal, Mikael: *Hegemoni – sfärernas och gränsernas överskridande*, Zenit 3-4 1990.
- Strassburg, Jimmy: *Hands On, Hands Off. Getting at the Attribution of Sex and Gender to Late Mesolithic Graves on Zealand*, ur Caesar, Camilla m.fl.: *Han Hon Den Det. Att integrera genus och kön i arkeologi*, Lund 1999.
- Sørensen, Marie Louise Stig: *The Construction of Gender Through Appearance*, ur Walde, Dale & Willows, Noreen, D. (red.): *The Archaeology of Gender*. Proceedings of the 22nd Annual Chacmool Conference, Calgary 1991.
- Talalay, Lauren E: *Deities, dolls and devices: Neolithic figurines from the Franchthi cave*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- Talalay, Lauren E (Review Author): *The Living Goddesses*, Bryn Mawr Classical Review (Web-Site) 1999.
- Texier, Jacques: *On the concept of civil society*, ur Chantal Mouffe (red.): *Gramsci and Marxist Theory*. Routledge and Keegan Paul, London 1979.
- Trigger, Bruce: *Archaeology at the crossroads: What's new?* Annual Review of Anthropology, Vol. 13 1984.
- Trigger, Bruce: *Arkeologins idéhistoria*, Symposium, Stehag 1993.
- Tringham, Ruth och Margaret Conkey: *Rethinking Figurines*, ur: Goodison, Lucy och Christine Morris, *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, London British Museum Press 1998.
- Trump, David: *Megalithic architecture in Malta*, ur: *The megalithic monuments in western Europe*, Thames and Hudson, London 1983.
- Ucko, Peter J: *Anthropomorphic figurines of predynastic Egypt and Neolithic Crete, with comparative material from the prehistoric Near East and mainland Greece*, London, 1968.
- Ucko, Peter J: *Mother are you there?* Cambridge University Press, 6, 1996.
- White, Hayden: *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Johns Hopkins U.P, 1978.
- White, Leslie A: *The concept of cultural systems: a key to understanding tribes and nations*, New York, Columbia U.P, 1975.
- Whitehouse, Ruth: *Megaliths in the central Mediterranean*, ur: *The megalithic monuments in western Europe*, Thames and Hudson, London 1983.