

MALIN EKSTRÖM

Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli

En queerteoretisk läsning av löftesgivningen i Ruts bok

BIBELN KAN HA, oavsett religiös eller icke-religiös kontext, en motiverande funktion att skapa förändring.¹ Teologen Ola Sigurdson skriver (2009) att moderniteten har en religiös genealogi; behovet och nödvändigheten av bibeltolkning handlar sålunda om att när en textsamling som religiös kanon ges en normerande funktion att säga något om den här världen måste den kritiskt granskas. Med en sådan kritisk ingång till tolkning som praktik och när den som i det här fallet situeras inom den västerländska sekulära tanketraditionen måste den kritiska läsaren även förhålla sig kritisk till de egna tendenserna att reproducera det moderna sekulära subjektet som ett universellt, autonomt, självständigt och därmed eftersträvävärt subjekt – antaganden som härbärgerar både vissa anspråk på världens beskaffenhet och ett tolkningsföreträde. Av en sådan reflexiv hållning i förhållande till egen tolkande positionalitet och det som studeras följer en kritisk reflektion kring de egna anspråken och dess nödvändiga begränsning. Med en sådan medvetenhet kan queera läsningar av bibeln problematisera våra nutida kulturspecifika antaganden angående relationen mellan å ena sidan kön, sexualitet och

sexuell praktik och hur vi idag förstår individuella och kollektiva identiteter. Sådana nya förbindelser kan i sin tur destabilisera och utmana nutida föreställningar om kön och sexualitet och därigenom kunna ha en motiverande funktion att skapa förändring. Särskilt angeläget blir det då människor får bibelord kastade efter sig och med dessa bli definierade som mindre mänskliga, som inte lika erkända och sårbara som andra.² En viktig uppgift för dagens bibelvetare är att kritiskt granska tolkningar som härbärgerar konstituerande antaganden om bibeln och som genom sina tolkningsanspråk definierar vem som är ett subjekt och vem som ges ett erkännande (Butler 2009).

I denna artikel kommer jag därför att försöka skapa en queer förbindelse till en narrativ berättelse ur den hebreiska bibeln, nämligen Ruts bok.³ Artikeln bygger på delar av mitt pågående avhandlingsprojekt som kommer att avslutas under hösten 2010.

En queer förbindelse till avlägsna diskurser

Bibeltolkning handlar i en poststrukturalistisk inramning naturligtvis inte om att komma bakom dessa historiska texter, som om de dolde en faktisk verklighet. Snarare handlar det om att undersöka hur ”verkligheten” skapas genom och av diskurser (Foucault 2002). Texten i sin nedtecknade form kan på så sätt studeras som en sociokulturellt producerad framställning genom och av nu avlägsna diskurser som endast kan studeras som spår i texten vilka endast blir begripliga genom och av det tolkande subjektet (en pågående process). Samtidigt som en queerteoretisk medvetenhet och en queer förbindelse till avlägsna diskurser just handlar om att destabilisera och utmana dessa samtida antaganden och påvisa deras komplexa och komplicerade genealogier för hur den begriplighet jag idag tar

som självklar och given konstruerats på olika sätt.

Medeltidshistorikern Carol Dinshaw (1999) resonerar kring vad hon kallar en queer historisk beröring. Med det avser hon en impuls till att skapa en känslomässig förbindelse över tid mellan å ena sidan liv, texter och andra kulturella fenomen som marginaliserats och stigmatiserats vid den tiden och å andra sidan de som idag utestängs från rådande köns- och begärskategorier.⁴

Med inspiration från Dinshaws resonemang om queera förbindelser kommer följande läsning av Ruts löftesgivning i kapitel 1 vers 16-17 och den sammanflåtande assimileringen av främlingen (via beteckningen *moabitiska*) kopplas till en nutida löftesgivning i sammanhang av äktenskap och familj.⁵ Ett sammanhang som domineeras av den statliga och politiska (nationella) normativa diskurs som producerar föreställningar om det västerländska subjektet som ett ”exceptionellt subjekt” (Puar 2009:xxvii). Med exceptionellt avses här föreställningen om ett autonomt subjekt oberoende och fri från alla kulturellt specifika värderingar – fiktionen om ett självständigt, autonomt och individuellt själv. Det är en assimileringdiskurs som ordnar kön, sexualitet och relationer enligt en heteronormativ förståelse, det som Halberstam (2005) kallar homonormativitet och som Puar (2006) diskuterar som homonationalism. Det finns en intertextuell koppling mellan denna diskurs och Ruts bok i och med att Ruts löftesgivning används i både religiösa och icke-religiösa sammanhang, i partnerskaps- och vigselakter (för både likakönade och olikkönade par) men också i en modern hbt-reception (t ex Jennings 2005, West 2006) där löftet ofta används för att bekräfta regnbågsfamiljer och likakönat äktenskap.⁶ Det förväntade assimilerade subjektet, här Rut, blir en diskursiv skärningspunkt mellan olika motstridiga interpellationer (assimilerad/avvikande, queer).

Om queera läsningar handlar om att göra och upptäcka oväntade

(icke-samstämmiga) saker i texter kan man säga att Ruts löftesgivning här kommer att utsättas för ännu en destabiliserande läsning, som en kontinuitet på dess lesbiska reception.⁷ I sådan bemärkelse kan queer aldrig vara stillastående, utan måste alltid utmana de gränser som konstituerar det mänskliga – vem som är ett subjekt (Butler 2009).⁸

Kropp och kön

I den hebreiska bibeln framträder ett komplext och mångfacetterat diskursivt nätverk av könsgöranden, som domineras av en asymmetrisk ordning som iscensätts (upprepas) som en aktiv respektive en passiv position. En sådan dominerande och betydelsegivande särskiljande handling betecknas i den hebreiska bibeln av och genom föreställningar om penetrationshandlingen som en därmed konstruerad princip för de särskiljande positionerna man och kvinna (att penetrera, man, eller att penetreras, kvinna). Ett sådant norm- och beteckningssystem implicerar föreställningar om hur könsperformativiteten inte med nödvändighet överensstämmer med själva betecknandet, så att en sådan ordning måste stödjas av ett komplicerat och varierande men reglerande tabusystem. Det innebär samtidigt att kroppar inte bara är materiella utan också påverkas av sociala tabun och regler, vilka sätter gränser för kroppen – både reglerar och formar kroppen. Den könade kroppen definieras därmed inte utifrån föreställningar om biologiskt grundade komplementära funktioner, utan görs utifrån ett diskursivt förkroppsligande av vissa föreställningar om kulturellt bärande gränser som iscensätts som om de motsvarade stabila, entydiga och sammanhängande identitetskategorier (som en version av Monique Wittigs problematiserande av det heterosexuella kontraktet, Wittig 1992).

Därigenom framträder ett mönster i den (inom den hebreiska bibelns narrativa texter) diskursiva konstruktionen av kön som påminner om Butlers resonemang om kön som varken en grund eller en inre essentiell kärna, kön motsvarar istället ett ständigt pågående utförande, en prestation som blir en möjlighet. I den hebreiska bibeln handlar alltså ett sådant utförande om en norm vilken iscensätter sig som om den vore en nödvändighet, en relationell position som antingen överordnad (man) eller underordnad (kvinna) – en inom den könsliga diskursen tillgänglig könsposition. Med en sådan infallsvinkel kan analysen här ha sin fokus på den ofrånkomliga instabilitet hos de kulturella förmaningar som omger kön och det sexuella begäret och sålunda granska hur de särskiljande positionerna man och kvinna konstrueras (Lönngren 2007).

Rut bok

Ruts bok kretsar till stora delar kring konstruktionen eller återbildandet av en familj, en familj som hamnar i en avsiktlig kris och vägen ur denna kris som innebär att en ”ny” familj, med en släktskaplig kontinuitet från den ”gamla”, återbildas.⁹ Krisen uppstår genom att en moabitisk kvinna ska passera som en enligt detta norm- och beteckningssystem legitim kvinna att utbytas mellan israelitiska män.¹⁰ Interpellationen moabitiska utgör en förfrämmande beteckning som i den hebreiska bibeln ingår i det diskursiva nätverk som producerar representationer av den kollektiva (manliga) israelitiska identiteten av och genom stigmatiserade bilder av främlingen.¹¹ Med en sådan infallsvinkel kan det vara produktivt att läsa Rut-texten som en avsiktligt sanktionerad och konstruerad orsak- och verkanförklaring till den kris som uppstår när den andre, som är utesluten från, men samtidigt definierar den kollektiva identiteten, ska pas-

sera inom detta norm- och beteckningssystem. Icke desto mindre ska detta framställas utifrån en ideologisk position som återger dess funktion (krisen) som överensstämmande med ett inom den sociala formationen tillgängligt normerat sätt att vara som ordnar, reglerar och stödjer de diskursiva könspositionerna som respektive karaktär av och genom sin namnbeteckning, motsvarande en könad kategori, ska uppfylla för att bli begriplig.

En dominerande problematik som handlingen sålunda aktualiserar är den om främlingen och hennes inkluderande i vad som betecknas som två motstridiga och motsägelsefulla förhållningssätt, nämligen assimileringen av den ideala kvinnliga främlingen och förkastandet av främlingen som organiseras och struktureras av ett strikt (endogamt) släktskapsystem. Den könade diskurs genom vilken de litterära karaktärerna (Rut, Noomi och Boas) uppnår en av diskursen tillgänglig könsposition genomkorsas av dessa båda kontrasterande villkor för begriplighet. Där Rut, främlingen, ska godkännas och socialiseras genom att uppnå en legitim könsposition – som motsvarar en idealiserad representation som kvinna och alstrande subjekt.

I den hebreiska bibeln upprättas släktskapsrelationer huvudsakligen av män mellan män genom en patrilinejär föreställningsvärld; i Ruts bok handlar det om hur de båda änorna Noomi och Rut (moabitiska) ska återupptas respektive inkluderas. Till det behöver relationer mellan israelitiska män återupprättas eftersom det handlar om en endogam släktskapskonstruktion, vilket konkretiseras i kapitel 4 (berättelsens avslutande kapitel där Noomi och Rut utbyts mellan manliga släktingar, döda och levande). I Ruts bok återbildas familjen genom att de kvinnliga karaktärerna, Rut och Noomi, fungerar som *överföringsobjekt* i upprättandet av släktskapsband mellan män (Rubin 1975). Två aspekter är avgörande för huruvida

Rut ska kunna assimileras: dels att det är en kvinnlig främling, eftersom det är en förutsättning för återupprättandet av allianser mellan män. Dels att ett sådant alliansskapande sker mellan israelitiska män. Kopplingen som en närhet mellan den israelitiska Noomi och moabitiskan Rut, blir av betydelse för Ruts möjlighet att bli begriplig eftersom det är via Noomi som ”nygamla” släktskapsallianser kan återbildas.¹²

Allvarsam parodi

Utan tvekan är det mest kända avsnittet från Ruts bok löftesgivningen i 1:16–17 vilken föregås i vers 14 av att Rut ”håller fast vid” Noomi och inte, som Noomi uppmanat henne till (i vers 8), att vända åter till Moab (Orpa, den andra svärdottern följer Noomis uppmaning). Avsnittet lyder i sin helhet så här:

14På nytt började de gråta, och Orpa kysste sin svärmor farväl, men Rut höll fast vid henne. 15Noomi sade: se din svägeränka (svägerska) vänder tillbaka till sitt folk och sin gud. Följ med henne tillbaka. 16Men Rut sade: Tvinga mig inte att överge dig och vända åter. Dit du går, går jag, och där du tillbringar natten, tillbringar jag natten. Ditt folk är mitt folk, och din Gud är min Gud, 17där du dör, vill jag dö, där ska jag begravas. Herren må göra mot mig och lägga till, endast döden kan skilja mig från dig. [Min översättning].

Rut bekräftar sin koppling till Noomi samtidigt som hon bekänner sitt utanförskap (sin sårbarhet) genom konkretiseringen av en rad villkorssatser och hon avslutar med en edssats, ett huvudsakligen manligt privilegium i den hebreiska bibeln.¹³ Härigenom anges att det är en vidgad monoteism¹⁴ (din gud är min gud) samt Ruts kopp-

ling till den israelitiska kvinnan Noomi som ska inkludera främlingen Rut i det israelitiska släktskapssystemet. På samma gång som denna släktskapskonstruktion sätter gränser för hur inkluderande denna monoteism kan vara, eftersom allianser fortfarande endast kan upprättas mellan israelitiska män. Den handling och det löfte som ska göra Rut till inte riktigt en främling och som förbereder Ruts könade position som manlig egendom och besittning sammanflätas med den manliga kollektiva israelitiska identiteten, men sipp-rar ett möjligt motstånd mot denna förberedda kvinnliga könsposition. I de tal och i de handlingar som Rut sänder och agerar finns hela tiden ett potentiellt motstånd, ett å andra sidan och en förhandling uppstår i det som på ytan framstår som en entydig och samstämmig beteckningsstruktur.

Det hebreiska verbet att hålla fast vid (דָּבַק) förekommer på flera olika ställen i den hebreiska bibeln och en för denna läsning intressant passage är 1 Mos 2:24 som säkert många känner igen då avsnittet ingår i den moderna retoriska innebörden av Adam och Eva. Där står:

²⁴Därför ska en man lämna sin far och sin mor och han ska hålla fast vid sin kvinna och de ska bli ett kött. [Min översättning]

I 1 Mos är verbet kopplat till mannen medan det här är Rut som utför handlingen. Den könade diskursen formar Ruts kropp till en kropp som representerar kvinnligt kön (namnbeteckningen), en könad kropp, medan hon här genom talakten och agerandet snarare gör en maskulinitet i sin positionalitet i förhållande till Noomi. Kopplingen går via den symboliska maskulina subjektpositionen i 1 Mos och omkastar i Rut de förväntade subjeks- och objektsrelatio-

nerna. Den potentiella subversiviteten handlar dels om att det är Rut själv som intar den maskulina positionen och dels riktar den mot ett annat kvinnligt subjekt. En följd av denna handling är att även Noomi kan synliggöras som ett begärande subjekt när Rut erbjuder sig själv och Noomi ett alternativ, ett möjligt motstånd. Rut riktar sig mot vare sig mannen, barnet eller familjen, utan mot Noomi, ett begär som Rut inte synes koppla till äktenskap, graviditet och barnafödande, de heteropatriarkala markörerna för det kvinnliga subjektets livslinje. Ruts performativa agerande innebär istället ett växlande av könspositioner som inte överensstämmer med de språkliga interpellationer (motsvarande kategorin kvinna) som Rut av och genom denna binära könande praktik ska uppnå och motsvara.

I löftesgivningen verkar detta oavsiktliga växlande av könspositioner (ett gränsöverskridande mellan benämning och representation) höra ihop med att de båda kvinnorna, Rut och Noomi, temporärt befinner sig i en sorts social liminalitet i och med att de tillfälligt saknar koppling till ett manligt subjekt (männen är antingen döda eller ännu frånvarande). Normen iscensätter sig som om den vore en nödvändighet; att karaktären Rut uppnår en inom den könade diskursen tillgänglig könsposition: som hustru och moder. Men i detta normativa upprepande framträder en dubbelhet. Ruts fasthållande och starka löftesgivning kan föra henne närmare Noomi och det israelitiska, vilket kan problematiseras som en version av det *heterosexuella kontraktets* (Wittig 1992) insisterande att det kvinnliga subjektet ska underordna sig ett sådant norm- och beteckningssystem som placerar henne i en underordnad position i förhållande till det manliga subjektet. Dels kan Ruts agerande och tal påminna läsaren om att kvinnor kan ha goda skäl att inte vilja underordna sig detta sociala kontrakt.¹⁵ Ruts performativa framförande blir både ett förkroppsligande och ett överträdande av de inom diskursen rådande

könsnormerna och producerar en könsambiguitet som även spiller över på Noomi. Löftet exponerar hur Rut och Noomi är under konstruktion och som ett performativt upprepande synliggör glappen i den könade diskurs som producerar de tillgängliga subjektspositionerna för respektive karaktär att uppnå. För Rut citerar handlingen från 1 Mos, men i ett sammanhang, i en riktning och i en kropp som omkastar just handlingens könsbekräftande status. Ruts tal påvisar språkets performativa karaktär, dess ambivalens, och ifrågasätter dess kontroll över handlingen.¹⁶

Sårbarhet

En sådan performativ förståelse av hur könade subjekt formas innebär att Rut på en och samma gång underordnar sig en socialitet och ett språkligt liv som just möjliggör hennes agens som enligt Butler överskrider jagets gränser och dess autonomi: ”Det att härda ut i sitt eget vara betyder att från början vara utelämnad till sociala villkor som aldrig till fullo är mina egna villkor.”¹⁷ Rut härdar ut genom en sådan medvetenhet om de förutsättningar som konstituerar hennes begriplighet genom att hon gör ett yrkande på att bli både igenkänd och erkänd i sin sårbarhet. Det innebär att Rut använder det språk som samtidigt är det språk som används för att beteckna henne som en främling, en avvisad kropp och därmed en avvisad identifikation. Likväl gör Rut genom denna talakt anspråk på den makt som definierar henne som det omöjliga subjektet, den avvisade moabitiskan. Det finns ytterligare en dimension i Ruts tal och det är att hon därigenom, av och genom sitt framförande, även yrkar på ett erkännande som inte är givet henne. För genom att Rut inte uttrycker ett förkastande av den hon är, moabitiskan Rut, när hon orienteras mot familjen, som en identifikationsfär som föregår det kvinnliga

subjektet, agerar hon ett motstånd mot den kvinnliga könsposition hon förbereds att uppnå och uppfylla. Baksidan av detta är att Rut varken kontrollerar eller behärskar situationen, hon är utelämnad till den allvarsamma processen att bli begriplig när hon samtidigt är benämnd som en avvikande kropp och hon riskerar att förbli ogjord.

Kvinnlig maskulinitet och likakönat begär

Om Ruts löfte, av och genom de olika villkorssatserna, inte läses som ett förkastande av främlingen utan istället läses som att Rut agerar ett motstånd och att hon villkorar sin relation till Noomi öppnas ytor för en kvinnlig maskulinitet och ett kvinnligt likakönat begär. Eftersom den könade diskursen implicit antyder ett potentiellt likakönat begär som förbereder en legitim könad beteckning (som överföringsobjekt mellan isarelitiska män) genom att orientera Rut, främlingen, närmare den framtida israelitiska familjen genom att producera en närhet till Noomi och via henne den israelitiska familjen (mannen). Därigenom uppstår förhandlingsytor i denna diskursiva könade praktik och synliggör ett möjligt motstånd i förhållande till den underordnade köns- och begärposition som förbereds åt Rut.

En tes är således att den tystnad som omger kvinnliga likakönade begär i den hebreiska bibeln hänger samman med att de inte föreställs ha samma dissonanta konsekvenser för de könade kategorier- nas representationer som de manliga likakönade penetrationshandlingarna (3 Mos 18:22).¹⁸ De likakönade erotiska undertonerna i Ruts löftesgivning utgör inte ett hot mot en sådan binär könsordning, men det är mer komplicerat än så.¹⁹

För Ruts mobila begär och hennes maskulina positionalitet i förhållande till Noomi skapar en ambivalens eftersom Rut intar en i

förhållande till Noomi begärande subjektspostion som samtidigt kan komma att avslöja Noomis begär efter den kvinnliga maskulinitet (Halberstam 1998) Rut agerar i förhållande till henne.²⁰ Utiifrån en sådan infallsvinkel kan både Rut och Naomi synliggöras som kvinnliga subjekt som begär varandra. Med det avses en positionalitet som exponerar ett begär som till del suddar ut gränserna mellan kropp, det språkliga betecknandet och representation. Den producerar även en ambivalens i den falliska makten, som i och med Ruts maskulina positionalitet, framstår som inte annat än en symbolisk konstruktion. Rut möjliggör ett potentiellt destabiliserande av symboliska sexuella privilegier – en fallisk makt som därmed är överföringsbar, tillfällig och inte beständig. Ett sådant övertagande hotar avslöja den manliga maskulinitetens exklusiva anspråk på denna könnade domän, att vara den aktive betecknaren, som just en kulturell konstruktion inom ett visst beteckningssystem. Av den anledningen blir även den kommande manliga maskuliniteten ambivalent när den i senare kapitel sätts i relation till Rut. Det uppstår förhandlingsytor i själva den diskursiva beköningsprocess genom vilken främlingen ska assimileras. Med en sådan infallsvinkel synliggörs hur Ruts agerande och språkanvändning uttrycker ett ambivalent könsuttryck som producerar ett positionerande och ett böjligt begär som skevar bilden av en binär könsmodell.

Emellertid svarar Noomi med tystnad på Ruts löftesgivning. I den tystnaden återfinns Ruts fruktan inför Noomis erotiska avvisande och misslyckad kärlek – en risk att förbli ogjord inför sig själv.

När de kommer till Betlehem talar dock Noomi på nytt och hon säger till kvinnorna där (i vers 20): kalla mig inte *Noomi* (som på hebreiska ungefär betyder *den ljuva*), kalla mig *Mara* (som kontrast till Noomi ungefär betyder *den bittra*). Noomis benämning av sig själv uttrycker att hon underordnar sig de sociala ramar hon befin-

ner sig inom men hon uttrycker också en agens som producerar ett förhandlingsutrymme i förhållande till den situation hon befinner sig i. Kan Noomis distansering till sitt eget namn uttrycka ett implicit motstånd gentemot den passiva köns- och begärsposition som det sociala insisterandet, via släktskapets reglerande funktion, insisterar (att begära familjen via mannen)? Hursomhelst är det en kontrast till den tystnad som Noomi gav på Ruts agerande och löftesgivning. Frågan som infinner sig är om den tidigare tystnaden i kontrast till Noomis tal här även uttrycker ett icke-verbaliserat begär när hon genom och av den könade diskurs inom vilken handlingen produceras, är tvingad att på något sätt avvisa den möjlighet som Rut erbjuder henne. För Ruts löftesgivning och hennes fasthållande vid Noomi synliggör en potentiell sexuell njutning där det sexuella begäret inte knyts till mannen (familjen), graviditet och barnafödande och därmed inte motsvarar Ruts och Noomis könade benämningar och inte heller den könsposition som förbereds åt Rut som manlig besittning och egendom.

Hegemoniskt återbildande av familjen eller möjligheternas melankoli

I kapitel 4, det sista kapitlet av Ruts bok, återbildas familjen genom ett tänjande av de lagar som omgärdar släktskapet och genom ett sådant tänjande kan moabitiskan Rut inkluderas i den israelitiska familjebildningen. Det innebär ett dubbelt särskiljande dels av Ruts moabitiska tillhörighet och dels att räta ut hennes skeva könsuttryck och mobila begär (som riskerar avslöja den falliska betecknaren som en kulturell konstruktion) till ett monoriktat begär efter familjen, via den symboliska fadern, här den manliga släktingen Boas. En sådan assimilering avkräver av Rut att hon ska begära denna vill-

korade bekräftelse, men då kan Rut inte längre tala och hon blir den kropp som dessa normer återbildar sig på. Hennes kvinnliga maskulinitet tystas och hon förkvinnligas genom en serie handlingar som omformar hennes kropp – hon blir en kvinna, en hustru och hon föder en son – därigenom performativa handlingar som är ett eko av tidigare handlingar som formar och återformar sina egna kulturella gränser. Samtidigt som en queer läsning av karaktären Rut exponerat hur ”den förkroppsligade relationen till normen utövar en förändringspotential” (Butler 2006:47).

Den könade diskurs inom vilken Ruthandlingen utspelas påtvingar Rut ett förkastande av hennes olikhet som hon aldrig gör själv. Rut uppnår därmed aldrig det erkännande hon eftersträvat med sin handling och sin löftesgivning. Hon blir ett splittrat subjekt när hon drabbas av två konfliktfyllda interpellationer: den som moabitiska och nu den som ett (för den manliga subjektspositionen) legitimt kvinnligt subjekt. I *Antigone's claim* skriver Butler att språket upplöser Antigones begär som hon försöker binda till sin bror Polyneices och förbannar henne med en promiskuitet hon inte kan bära.²¹ I kapitel 4 när det manliga kollektivet säger att Rut ska bli liksom tidigare matriarker (Rakel och Lea), en hustru och barnaföderska, upplöser de på samma sätt Ruts begär som får konsekvenser för den kropp som formas. En förlust som inte kan sörjas utan inkorporeras i det splittrade subjekt som nu är Rut, som ett melankoliskt symptom (Butler 1997) på denna könade process som motsvarar Ruts tidigare fruktan inför Noomis erotiska avvisande och misslyckad kärlek. För Noomis avvisande gör även förlusten av moabitiskan Rut till en icke-sörjbar förlust när ett sådant avvisande innebär att Rut passerat som någon annan, en identifikation med familjen som avvisar hennes koppling till Moab. Denna splittring handlar dels om att förbli ogjord inför sig själv, att inte kunna benämna de egna erfa-

renheterna och dels att förbli ojord av de diskursiva ramar som definierar moabitiskan Rut som den abjekta kropp som måste passera som någon annan för att inte avslöja det falliska betecknandet. För denna orientering av karaktären Rut i riktning mot familjen avkräver även av Naomi den möjliga kvinnliga likakönade kärleken, som blir en omöjlighet när den abjekta främlingen inte kan sörjas. En konflikt som sammanstrålar i Ruts kvinnliga maskulinitet, och blir därigenom en kärlek som Naomi inte heller kan sörja utan som en konsekvens därav måste tåga bort, som en inte längre existerande möjlighet.

En ytterligare radikalare parodiläsning kan nu föreställas mellan löftesgivningen i Ruts bok och 1 Mos 2:24 som framför allt i en modern reception kommit att läsas som ett kulturellt bekräftande på könsskillnad och en obligatorisk heterosexuallitet samt som en grundval för de stödjande institutionerna äktenskapet och familjen. För om Rut gestaltas som ett framförande där det är en kvinnlig maskulinitet som omformulerar detta kulturella insisterande genom ett parodiskt uppförande och utförande destabiliseras även heterosexuella antaganden om 1 Mos 2:24. En möjlighetens melankoli synliggörs i Ruts diskursiva förkroppsligande som visar andra vägar att följa som på samma gång iscensätter ett parodiskt framförande av denna normativa tillslutning av den heterosexuella familjen, men då måste förlusten av moabitiskan Rut tillåtas sörjas.

Queera löftet – en avslutande reflektion

Rut har fått flera möjliga uttryck, en könsdissonans och en begärsmobilitet som inte kan sammanfattas enligt en heterosexuell begriplighetsmatris. En queer förbindelse har också synliggjort hur

det tolkande subjektet inte bara formas utan också deltar i formandet av andra subjekt. Därigenom framträder en kritisk aspekt – en medvetenhet om att man av och genom sina tolkningar reproducerar och medproducerar just de villkor som det egna motståndet kommer ifrån, men också hur man som tolkande subjekt formar sig själv som kan innebära en förändring av just dessa villkor (Stone 1997).

På så sätt kan Ruts bok vara en positiv och bekräftande text att använda i äktenskapsbekräftande ritual och sammanhang, såväl sekulära som religiösa. Poäng här har istället varit att flytta fokus till en strukturell nivå. För när en sådan bekräftande praktik institutionaliseras måste även frågan om vad just en sådan bekräftande och inkluderande läsning representerar, bekräftar och medproducerar i ett större socialt sammanhang, som under rådande villkor domineras av heteronormativa antaganden, problematiseras. Det innebär att undersöka om och i så fall hur en sådan institutionaliserad läsning reproducerar en assimilering som verkar på olika subjekt och upprätthåller en bekräftande förbindelse mellan Rut-textens assimilering (och utestängningseffekter) och en samtida äktenskaps- och familjepraktik som stödjer, uppmuntrar och bekräftar en viss heteronormativ ordning av kön, sexualitet och familj. För en sådan nutida assimilationsmodell upprätthåller och stödjer föreställningen om det särskilda men samtidigt exceptionella västerländska subjektet som används som drivkraft för att begränsa någon annans möjlighet till frihet och begriplighet.²²

Det huvudsakliga syftet har varit att genom en sådan kritisk förbindelse till löftesgivningen synliggöra helt andra vägar att följa; att tänka Rut utanför en sådan påtvingad idealisering – ett *inte ännu* (Ahmed 2005) med oanade kroppar, relationer och möjligheter – en framtid inte av tacksamhet över att ”få bli” inkluderad i en tillhörighet motsvarande ett socialt insisterande som villkoras av ett hetero-

sexuellt släktskap att reproducera denna tillhörighet, utan en ovillkorad framtid som bekräftar min, din och vår sårbarhet. Eller som Butler träffande uttrycker det:

Jag tror att när det överkliga gör anspråk på verklighet, eller tränger in i dess domän, då kan något annat ske än en okomplicerad assimilation av förhärskande normer, som också sker. Normerna själva kan bli störda, visa sin instabilitet, och öppnas för betydelseförändringar. (Butler 2006:46)

Rut kan visa, genom sitt performativa avslöjande av familjen som imitation, allvaret i denna parodi och hur de utestängningseffekter som formar begriplighet kan användas som en möjlighetens melankoli när jag i min läsande praktik upptäcker, om än i mina begränsade upplevelser, oväntade och oanade möjligheter att benämna mig själv och mina erfarenheter – en sorts *förvandlingspraktik*: ”sammansflätad med andra, öppen och ofullbordad” (Sigurdson 2009).²³

MALIN EKSTRÖM är doktorand i Gamla testamentets exegetik vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet och skriver på en avhandling med titeln *Allvarsam parodi och möjlighetens melankoli. En queerteoretisk läsning av Ruts bok*.

Slutnoter

1 Jag har inspirerats av Roland Boers manifest (2000) för en samtida bibelvetenskap där han menar att bibeln måste ”räddas” från att bara vara en religiöst motiverad skrift, utan måste även kritiskt granskas utanför sådana religiösa ramar, samtidigt som dessa religiösa traditioner måste ta ansvar för de tolkningar de producerar

och för hur de praktiseras. Se till exempel Hanna Stenström (2009) och Mikael Sjöberg [Larsson] (2006) för en svensk kontext.

2 Att missbruka bibeln innebär för mig en tillämpning eller en praktik där bibeltexter används i syftet att dominera, förtrycka och förminska andra. Av det följer att bibeltolkning alltid bör innehålla en strimma religionskritik, att läsningar av bibeln alltid måste ta i beaktande och kritiskt förhålla sig till teologiska underbygganden av bibeln, som om den vore en egen exklusiv domän.

3 Jag använder begreppet den hebreiska bibeln framför Gamla Testamentet eftersom den senare termen hör hemma i en kristen hegemonisk diskurs. Så även om min egen queera positionalitet utgår från en västerländsk tolkningsram som till del har en kristen genealogi avser jag inte reproducera denna hegemoni i förhållande till de texter som ingår i denna textsamling och därför använder jag ett annat begrepp, även om det inte är ett ultimatum begrepp.

4 Dinshaw (1999) menar att sådana queera projekt skapar känslorelationer över tid och på så sätt kollapsar den moderna normativa föreställningen om en kronologisk och sekvensbunden tid. Dinshaw påpekar också att Foucault genom sina genealogikritiska studier skapade en affektionell koppling och förbindelse till historien.

5 Utan tvekan är det så att äktenskapet ska vara tillgängligt för dem som vill ingå det och beslutet om en könsneutral äktenskapslagstiftning våren 2009 var en viktig milstolpe och självklar rättighet. Istället handlar frågan här om vad en sådan social inrättning som modell för sexuell legitimitet innebär för kroppens socialitet, det vill säga att den begränsas till vissa självklara och givna sätt samtidigt som en sådan privilegierad institution avvisar vissa kroppar som inte anses lämpliga och eller motsvarar en sådan sanktionerad och villkorad relationsform som ingår i den västerländska föreställningen om det egna exceptionella subjektets utbredning och framtid. För fördjupade resonemang se Butler (2006, 2009), Puar (2007), Edelman (2004) och Halberstam (2005).

6 I Svenska kyrkans evangeliehandbok återfinns numera textavsnitt ur Ruts bok som kan läsas på ”samlevnadssöndagen”, under temarubriken att leva tillsammans. Ruttexterna i Evangeliehandboken är exempel på en reception i en religiös kontext

där de olika litterära karaktärerna ordnas in under vår tids sociala identitetskategorier och relationsformer, som samtidigt är ett lovligt försök att göra den egna traditionen mer inkluderande och mer överensstämmande med det övriga samhället. Jag vill ändå sätta vissa frågetecken inför ett sådant inkluderande – kanske finns det en risk att Ruts bok tas som ”gisslan” i en religiös heteronormativ assimileringsdiskurs, när berättelsen ska inordnas under majoritetssamhällets regulatoriska och privilegierade samlevnadsformer, och bidrar till en straight-orientering av Ruttexterna.

7 Med det avser jag ungefär det som Puar uttrycker så här (2007:204): ”Queera tider kräver än mer queera former för tanke, analys, kreativitet och uttrycksätt...”

8 I sig otrygga ramar eftersom det innebär att man befinner sig i en socialitet man aldrig kontrollerar.

9 Bakomliggande tolkningsraster för en sådan kris är en oro inför att genomträngas av sådant som befinner sig utanför de egna betydelsebärande gränserna och illustrerar därmed ett konstruerat behov av att förstärka dikotomin mellan ”vi:et” och ”de:et”.

10 Ett sådant maktsystem som bygger på att avgränsa och inhägna den egna gruppen producerar och konstruerar de kroppar som är möjliga inom denna avgränsning, kan bli släkt, och vilka kroppar som därmed utesluts (t ex moabiter se 4 Mos 25:1-3 och 5 Mos 23:3-4).

11 En sådan dikotomisering i tillåtna respektive icke-tillåtna kroppar skapar en motsats som hela tiden befinner sig inom och i relation till den kollektiva manliga israelitiska identitetskonstruktionen. Butler (1993:232-243) skriver om en abjektionsprocess varigenom det socialt godkända identifieras, definieras och avgränsas och i samma process producerar det icke-erkända, det avvisade.

12 Därigenom omformuleras frågan om blandäktenskap och exogama släktskapsrelationer till frågan om allianser mellan israelitiska män.

13 En liknande edsform förekommer i: 1 Sam 3:17, 1 Sam 14:44, 1 Sam 20:13, 1 Sam 25:22, 2 Sam 3:9, 2 Sam 3:35, 2 Sam 19:14, 1 Kung 2:23, 20:10, 2 Kung 6:13. Enda undantaget är 1 Kung 19:2 där det är drottning Isebel som uttalar en ed.

14 Egentligen handlar det om en monolatri som innebär en lojalitet mot en princip snarare än en ontologisk betydelse (man medger existensen av andra gudar men är lojal med en, här JHWH).

15 Wittig 1992.

16 Butler 2000:77.

17 Butler 1997:197.

18 Se till exempel Daniel Boyarins »Are there any jews in 'the history of sexuality'?«, *Journal of the history of sexuality*, 1995, vol. 5, No. 3.

19 I vers 16 säger Rut ”där du stannar, stannar jag”, och det hebreiska verbet, att stanna med, (שָׁמַר) kan ha en erotisk innebörd, även om det är ovanligt, att tillbringa natten med någon och här är det i så fall med Noomi som Rut avser tillbringa natten.

20 Begreppet kvinnlig maskulinitet kommer från Judith Halberstams (1998) teoretiserande om kvinnliga maskuliniteter där maskulinitet frikopplas från den manliga anatomiska kroppen. I och med att min tillämpning är på ett historiskt material tänjer jag begreppets användning. Ett sådant förhållningssätt gör det möjligt att analysera kvinnliga maskuliniteter i olika sociohistoriska sammanhang.

21 Butler 2000:77.

22 Butler 2009:131.

23 Sigurdson (2009:66) använder begreppet om religion – religion som en förvandlingspraktik. Han talar om den religiösa kroppen som ”sammanflätad med andra, öppen och ofullbordad.” Jag överför begreppet och formuleringarna till hur läsningar av bibel kan vara en kritisk praktik – en förvandlingspraktik som har en social och politisk dimension.

Referenser

Primärtext

Ellinger, K & Rudolph, W (red) (1990): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Övrig litteratur

Ahmed, Sara (2006): *Queer phenomenology: orientations, objects, others*, Durham.

Boer, Roland (2007): *Rescuing the Bible*, Oxford.

Boyarin, Daniel (1995): "Are there any jews in 'the history of sexuality'?", *Journal of the history of sexuality*, vol. 5, No. 3.

Butler, Judith (1993): *Bodies that matter: on the discursive limits of »sex«*, New York.

— (1997): *The psychic life of power. theories in subjection*, Stanford.

— (1999): *Gender trouble: feminism and the subversion of identity* [1990], New York

— (2000): *Antigone's claim: kinship between life and death*, New York.

— (2006): *Genus ogjort: kropp, begär och möjlig existens*. Översättning av Karin Lindeqvist : [fackgranskning och svensk inledning: Tiina Rosenberg], Stockholm.

— (2009): *Frames of war: when is life grievable?* New York.

Dinshaw, Carolyn (1999): *Getting medieval: sexualities and communities, pre- and postmodern*, Durham.

Foucault, Michel (2002): *Sexualitetens historia band 1. Viljan att veta*. Göteborg.

Halberstam, Judith (1998): *Female masculinity*, Durham.

— (2005): *In a queer time & place: transgender bodies, subcultural lives*, New York.

Jennings, Theodore W. (2005): *Jacob's wound: homoerotic narrative in the literature of ancient Israel*, New York.

Lönngren, Ann-Sofie (2007): *Att röra en värld: en queerteoretisk analys av erotiska trianglar i sex verk av August Strindberg*, Lund.

Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham.

- Rubin, Gayle (1975): "Traffic in woman: notes on the 'political economy of sex'", *Toward an anthropology of women*, red. Rayna R. Reiter, New York.
- Sigurdson, Ola (2009): *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*, Göteborg.
- Sjöberg, Mikael [Larsson] (2006): "Exegetens uppdrag? Ruts släkttavla som lackmustest", *Vad, hur och varför? Reflektioner över bibelvetenskap*. [Festskrift till Inger Ljung], Uppsala.
- Stenström, Hanna (2009): "Stolt men inte nöjd", *Kritiska tänkanden i religionsvetenskap*, red. Ulf Jonsson, Mattias Martinson, Lina Sjöberg, Nora.
- Stone, Ken (1997): "Biblical interpretation as a technology of the self: gay men and the ethics of reading", Semeia.
- West, Mona (2006): "Ruth", *The queer bible commentary*, red. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West & Thomas Bohache, London.
- Wittig, Monique (1992): *The straight mind and other essays*, Hemel Hempstead.

ABSTRACT

In this article Malin Ekström reads the Book of Ruth (from the Hebrew Bible) as a serious parody of the gender fiction from Genesis 2:24, often used in modern discourse as a support for gender difference, heterosexuality and the modern concept of marriage and the nuclear family. In the Book of Ruth a stranger has to pass as a non-stranger to be recognized - to be done as a woman through the process of being oriented (a social imperative) towards the family. Her approach is bidirectional: she destabilizes Ruth using queer theory as her critical tool, which here also means to analyze the gendered, sexed, and sexual tropes in ancient religious discourse; and in the same act of reading she explores the relation between an ancient text (the Book of Ruth) and contemporary readers – with an ambition to challenge and destabilize a religiously grounded heteronormativity.