

ATT FÖRKROPPSLIGA SHAKTI EN INTERVJUSTUDIE OM FEMININITET I SAMTIDA SVENSK TANTRA

Tova Olsson 

Doktorand i religionsvetenskap, Umeå universitet

tova.olsson@umu.se

ABSTRACT

In recent years, contemporary tantra, sometimes referred to as "neo-tantra" has spread substantially throughout Sweden. Emphasizing intimacy and polarity as means to healing and liberation, the movement tends to highlight ideals of "masculine males" and "feminine females", while identifying women with *Shakti* (creativity/immanence) and men with *Shiva* (consciousness/transcendence). This text examines the use of polarity and more precisely notions of femininity within Swedish contemporary tantra, using qualitative interviews. The purpose is to analyse the relationship between tantric femininity/femininities and the agency and subjectivity of female practitioners. The material is construed from a critical feminist theoretical framework, taking its point of departure in the concept of plural and positional femininities as well as Luce Irigaray's "sexual difference" (Irigaray 1994) and Rosi Braidotti's "nondual materialism" (Braidotti 2011). The study suggests that Swedish contemporary tantra in many ways fortifies gender-stereotypical views on femininity while the question of the effects on women's agency and subjectivity is discussed and left open for further research.

KEYWORDS

Tantra – Neotantra – Polarity – Sexuality – Essentialism – Femininity

INLEDNING

I en tid då akademiskt arbete såväl som flertalet samhällseliga debatter söker lösa upp, ifrågasätta och inte sällan kollapsa binära strukturer, kan en könsessentialistisk terminologi som förutsätter ”manligt” och ”kvinnligt” som komplementära motpoler komma att framstå som i bästa fall pinsamt föråldrad, och därutöver som en fientlig verbal boja; en konceptuell låsning som hindrar mänsklig diversitet. Allt fler förstår begrepp och begrepps konstruktion som något som inte bara befäster en verklighet utan faktiskt hjälper till att skapa den (Butler 1993; Braidotti 2003, 2011). Men samtidigt som stora delar av det postmoderna samhället, i en efterkolonial svallvåg av skuld- och självmedvetenhet väger sin terminologi på guldvåg syns klara motrörelser. Den här artikeln handlar om en av dem; den växande våg av terapeutiska tekniker, sensuellt utforskande och spirituellt individualism som kallar sig själv tantra.

Kanske bör den tantra som återfinns i Sverige idag bäst betraktas som en homonym till det filosofiska/religiösa system som sprids över stora delar av den asiatiska kontinenten mellan 500 e.kr-1200 e.kr (Samuel 2008; Mallinson och Singleton [red.] 2017; Padoux 2017). Artikeln undviker ändå en förenklad uppdelning mellan så kallad klassisk indisk tantra och västerländsk ”neo-tantra”. Dels eftersom den riskerar att signalera en rörelse av förvanskning och förpassa det ”rena” eller ”autentiska” till filologins finrum. Dels för att den tenderar att helt utesluta de många former av tantra som fortfarande utövas i Indien och andra delar av Asien. I stället förutsätter den en organisk utveckling av en mängd, långt ifrån enhetliga, traditioner genom en form av kontextuell kontinuitet; en formbarhet som svarar på det omgivande samhällets behov och begär, utan att förneka möjligheten till kompletta traditionsbrott där termer och tekniker lånats till helt nya påfund (Urban 2011; Djurdjevic 2014; Albury 2001). Vad som är av intresse för artikeln är uppdelningen mellan maskulint och feminint som återfinns i indiska former av tantra (Dyczkowski 1987; White [red.] 2000; White 2003; Urban 2003) och hur den kommit att förstås och användas i en svensk samtida kontext. I indiska former av tantra sammanbinds det feminina framför allt med skapelsekraft/ kapacitet (*shakti*)¹, materia/natur (*prakrti*) och illusion som förleder eller förblindar (*maya*). Inte sällan är det feminina satt i objektets position; det betraktas, beskrivs och förfrämligas; något som finner sin välbekanta motpart i västerländsk historia (Stone 2007; Laqueur 1994; Kingsley Kent 2012). Men hur beskrivs det feminina av kvinnliga utövare av tantra? Syftet med artikeln är att undersöka just det, som ett led i att börja förstå konstruktionen av femininitet i samtida svensk tantra och dess relation till etablerandet av kvinnlig agens och subjektivitet.

Jag argumenterar för forskningens relevans i ljuset av de senaste årens samhällseliga utveckling, där flertalet feministiska rörelser (däribland #metoo) framvisat hur kulturella

1. Jag skriver sanskrit-begrepp i deras ”västerländska” form, dvs utan diakritiska markeringar, men markerar språkövergången med kursivering.

vanor såväl som hierarkiska och lingvistiska strukturer fungerar hämmande på kvinnors handlings- och rörelseutrymme, både på relationella, artistiska och professionella plan. Nya religiösa rörelser, däribland svensk samtida tantra, tycks hittills relativt oberörd av den kritik som uppstått inom andra samhällsarenor och meriterar en undersökning. Men artikeln erbjuder inte bara en kritik utan framhåller även vikten av att lyfta fram kvinnlig andlig självbeskrivning. För både språkfilosofiskt och sociolingvistiskt sett är hur individer talar, inte minst om sig själva, av avgörande betydelse för deras själv- och världsförståelse. Så viktigt att Alison Stone skriver att vad människor kan tänka är beroende av vilket språk de använder (Stone 2007: 115). Alla de feministiska teoretiker jag använder mig av framhåller att det språkliga uttrycket; kombinationen av röst och blick, är starkt sammankopplad med erfandet av subjektivitet; det vill säga känslan av att vara den underliggande bäraren av egenskaper eller agenten i sitt eget liv.

Inom delar av postmoderna och nymaterialistiska studier har det börjat ses som önskvärt att ge upp den egna subjektiviteten för att kunna ge plats åt en mindre antropocentrisk världsbild (Bräunlein 2016). Det är en ideologiskt intressant riktning, men problematisk i hur den låter bli att relatera till den del av mänskligheten som kanske inte etablerat en verklig subjektivitet att börja med, utan redan upplever en konstant form av existentiell instabilitet. Det tycks rimligt att om kvinnor ska kunna ge upp subjektivitet måste de först erhålla den. Kanske möjliggörs det genom att de ”ges” röst, genom att deras berättelser blir synliga (Neitz 2014). Men även genom att de reflekterar över det språk de använder och i vilken sociohistorisk kontext det har sina rötter. Möjligtvis blir det särskilt viktigt i fråga om det religiösa eller ideologiska språket, eftersom det tenderar att vara en så betydelsefull del av det individuella narrativet, kanske till och med det som erbjuder ontologisk grund.

TEORETISK INFALLSVINKEL

Könsessentialism har debatterats under lång tid, inte minst inom feministisk akademisk diskurs. Förenklat spänner perspektiven mellan nivåer av biologisk determinism och mer eller mindre radikal relativism. I den här texten positionerar jag mig inom ramarna för en mjuk relativism genom att bruka begreppen *plurala* och *positionella* kvinnligheter, som Manon Hedenborg White beskriver när hon säger att sociala system kan innehålla ”multiple femininities intersected by factors such as race, class and sexuality” (2017: 19). Begreppet sexuell differens lånar jag från Luce Irigaray, som brukar det för att uttrycka en radikal skillnad mellan kvinnor och män, men en skillnad som inte förutsätter en binär opposition där det kvinnliga blir det som saknar i relation till det manliga. Irigarays differens, åtminstone i hennes tidigare publikationer, pekar i stället mot en ännu oskådad kvinnlig subjektivitet, den erbjuder en positiv och rymlig åtskillnad där det kvinnliga får lov att existera i sin egen rätt. Hennes begrepp har adopterats av en mängd feministiska tänkare, däribland Rosi Braidotti. När Braidotti diskuterar Irigaray i sin *Nomadic Subjects* skriver hon att densamma sökt:

to voice and embody in her texts women's own and yet unexplored "feminine", as distinct from the kind of "feminine" that is simply annexed to the logocentric economy as "the second sex" [...] the fact that "the feminine" is the blind spot of all textual and theoretical processes means that women's voices are buried underneath someone else's, man's own words. There is therefore a direct equivalence between the process of metaphorization of "the feminine" and the phenomenon of the historical oppression of women [...] The "feminine" she is after is a woman-defined-feminine, and, as such, it is still a blank; it is not yet there (2011: 94).

Enligt Braidotti har konceptet differens eller åtskillnad, förgiftats av hierarkiska strukturer, där annorlunda kommit att betyda mindre värd, och behöver återtas och nyskapas (2011: 19). Hon menar vidare att:

The feminism of sexual difference argues that women have borne, both materially and symbolically, the cost of the masculine privilege for autonomous self-definition: they have been physically and symbolically dispossessed of a place from where to speak (Braidotti 2011: 97).

På liknande vis skriver Irigaray att den patriarkala civilisationen har placerat kvinnor i objektposition, och att de måste "learn to become subjects capable of speech" (1994: 30). Utöver att Braidotti och Irigaray binder samman subjektivitet och förmågan till språkligt uttryck framhåller de båda att kvinnlig subjektivitet är oskiljaktig från kvinnligt förkroppsligandet, något som fått dem att skapa teorier som söker uppvärdera det fysiska tillsammans med det kvinnliga (Braidotti 2011: 24–25).

Ett liknande uppvärderande av det kroppsliga sker inom den växande religiositet eller andlighet, som forskare kallat livsbejakande, vardaglig, upplevelseorienterad, individuell och subjektiv (Hanegraaff 2003; Heelas 2003; Heelas och Woodhead [red.] 2005; Woodhead 2003) eller en kvinnodominerad nyandlighet som kan betraktas som ett uttryck för vad som tidigare kallats "folkreligion" eller "levd religion" (Fedele och Knibbe [red.] 2013: 4). Inom samtida svensk yoga och tantra, där en klar majoritet är kvinnor, talas det återkommande om en förståelse som kommer genom kroppen; en somatisk kunskap, samt ett återvändande till feminin visdom (så kallad "womb wisdom").

Nina Björk argumenterar i *Under det rosa täcket* (2018) för att bilden av kvinnan som kroppslig varelse är en kulturell konstruktion, med syfte att cementera en naturbunden och ursprunglig kvinnlighet med essentiella egenskaper. Den går hand i hand med biologisk determinism (och särarts- eller livmodersfeminism) som haft dåligt rykte inom feministisk teori, då den tenderar att naturliggöra de fenomen som disciplinen sökt avlägsna, såsom undergivenhet, sexualisering, objektifiering och medgörlighet (Hedenborg White 2017: 61). Feministiska teoretiker har även framhållit att standardiserad normativ kvinnlighet, eller tanken på naturlig kvinnlighet, ersatt och fyller samma funktion som de sociala institutioner som tidigare styrde och störde kvinnors autonomi; att

den disciplinerar, försvagar och hindrar kvinnors fria rörelse, både socialt och fysiskt (Young 1980).

POLITISK OCH REALISTISK ESSENTIALISM

Alison Stone, som brottats en del med Luce Irigarays differensteori menar att Irigaray i sitt tidiga författarskap brukade en *politisk essentialism* (även kallad *mimesis* eller *strategisk essentialism*) det vill säga en essentialism som tjänar ett politiskt syfte (i det här fallet kvinnlig befrielse) men att hon i sitt senare författarskap har övergett den för en *realistisk essentialism* (även kallad *ontologisk essentialism*) vars syfte är just att uppvärdera det feminina tillsammans med det materiella (Stone 2006: 25–44). Skiftet tycks ha föregåtts av en insikt om hur den strategiska/politiska essentialismen bara är brukbar till en viss gräns, samt hur den uppmanar till en övertro på socialkonstruktivism, eller att allt är öppet för kulturell transformation. Irigaray belyser därmed problematiken i den binära oppositionen mellan kultur och natur och hur den försträmda erhållit en så överlägsen position att tanken på konstruktion och människan som kulturell varelse kommit att dominera hela genusdebatten (se Butler 1993). Samtidigt har den mogna Irigarays realistiska essentialism uppfattats som problematisk, inte minst för dess heteronormativa tendens att se skillnaden mellan könen som den skillnad som föregår alla andra skillnader mellan alla andra grupper i samhället (Moi 1999; Stone 2006: 44–49). Vad Stone, som framför allt intresserar sig för västerländsk filosofi inte tar upp i sin analys av Irigaray, är att densamma är en utövare av yoga och tantra och delvis bör förstås som sådan (Irigaray 2002: 49). Det betyder att hon, åtminstone i sina senare verk, kanske bäst läses inte bara som en del av sin västerländska filosofiska och psykologiska kontext, utan även i ljuset av österländsk filosofisk tradition. Morny Joy lyfter fram just det, när hon skriver:

In order to comprehend fully the complexity and significance of Irigaray's work, I believe these dimensions of her religious and spiritual orientation have to be addressed [...] it becomes apparent that the more spiritual Irigaray becomes, as with her adaptation of eastern religious practices, particular yoga and meditation, the more conservative are her views (Joy 2006: 4).

Joy menar att den sena Irigaray kan kritiseras för att vara både spirituellt apologetisk, orientalistisk och essentialistisk och jämför Irigarays användande av ordet "spirituality" med hur "new age practitioners" nyttjar det (Joy 2006: 124–125). Joy menar vidare att Irigarays senare texter, såsom *I Love to You* (1996) och *Between East and West* (2002) riskerar att "simply reinforce rather than reform the existing polarities between women and men" (Joy 2006: 140).

Lynne Huffer (2011) har däremot argumenterat för att vi måste ta Irigaray på allvar när hon skriver att hennes position aldrig förändrats och att det är ett misstag att tro något

annat (se även Roberts 2015). Men i ljuset av både Stones och Joys argument anser jag att det verkligen fruktbara vore att kombinera Irigarays tankar om hur, inte bara kulturen, utan även naturen (som en process av kontinuerligt växande) omger och formar våra kroppar med Judith Butlers tankar på olikhet/pluralitet bland kvinnor (och män) och densamma kritik av tillbakahållande dualistiska genusnormer. Rosi Braidotti tycks förkroppsliga en sådan teoretisk förening mellan det visionära och uppbyggande i Irigarays resonemang och det dekonstruerande och avtäckande i Butlers, när hon skriver:

In my view, the common denominator for the posthuman condition is an assumption about the vital, self-organizing and yet non-naturalistic structure of living matter itself [...] the binary opposition between the given and the constructed, is currently being replaced by a non-dualistic understanding of nature-culture interaction (Braidotti 2013: 2–3).

Braidotti kallar den posthumanistiska överbryggningen mellan natur/kultur för icke-dualistisk, vilket beskriver hur den omförhandlar, inkluderar och arbetar mot mer horisontella och relationella strukturer. Den icke-dualistiska visionen rymmer en brist på hierarki som Irigaray inte fullt resonerar med (Stone 2006: 92). Men de två teoretikerna gör gemensam sak i att skriva fram det materiella som hållandes egen agens, självständighet och rörlighet, väl medvetna om att när de förnekar bilden av naturen som passiv mottagare, sätter de även bilden av det feminina i gungning. I omskrivningen av naturen som kreativ, inte bara reproduktiv, ligger ett löfte om kvinnor som inte endast mödrar, utan skapare av vad som än föds fram ur deras vision/begär.

METOD, MATERIAL OCH ETIK

Eftersom texten eftersöker kvinnors röster, beskrivningar och benämningar valdes kvalitativa intervjuer som metod. Davidsson Bremborg (Davidsson Bremborg 2014) menar att den kvalitativa forskningsintervjun erbjuder intervjupersoner ett sätt att berätta sin historia på sitt vis och är speciellt lämplig för att utforska världsbilder och meningsskapande. Forskningsintervjun kan förstås som en skapandeprocess, där den data som produceras i mötet mellan forskare och intervjuperson uppstår dem emellan, som ett slags kreativ och relationell handling. Det är det samskapandet som intresserat mig, även om jag också ser dess problematik. Sedan 1970- och 80-talets reflexiva vändning är det generellt underförstått inom kvalitativ forskning att kunskapsproduktion utformas genom forskarens position, det vill säga att frågor formuleras från ett specifikt utgångsläge och att forskaren tolkar data från en viss vy (Haraway 1988). Forskningsintervjun rymmer således även uppenbara risker för makt-asymmetri och styrning mot ett visst forskningsresultat (Davidsson Bremborg 2014; Kvale och Brinkmann 2014). Jag väljer därför att klargöra min egen position som ett led i att öka transparensen i min forskning.

I mycket sammanfaller min sociala position i fråga om kön, utbildning, etnicitet och samhällsklass med dem jag intervjuat, vilket kan ha föranlett en mer egalitär position.

Jag är även själv utövare av yoga och tantra, om än i mer ”klassiska” former. Jag är högst medveten om att min dubbla position som insider (eller relativ outsider) och forskare påverkat intervjuerna men ser den inte som en nackdel eller ett undantag från en fast forskningsnorm, utan snarare en variation. Den dubbla positionen kan dessutom ha erbjudit en intervjusituation som uppfattats som tryggare för intervjupersonerna, då den delvis upphäver makt-asymmetrin mellan (manlig) forskare- (kvinnlig) utövare, samt ifrågasätter den binära oppositionen dem emellan (Jensen 2011; Kripal 2017; McCutcheon [red.] 2014; Mostowlansky och Rota 2016). Jag utgår som sagt ifrån att kunskap inte är något självständigt som kan samlas in för rapportering, såsom det klassiskt positivistiska förhållningssättet förutsätter, utan något som kontinuerligt konstrueras i relation människor emellan, genom berättelse och framställning/identitetskapelse/bekräftelse. Samtalet är därmed alltid ett unikt, kontextuellt sådant, vilket inte röjer dess validitet men stärker dess narrativa kvalitet.

Innan de längre intervjuerna hade jag e-postkontakt med och genomförde kortare samtal med individer som är aktiva inom den svenska tantra-scenen. Intervjupersonerna valdes sedan, dels genom rekommendationer av människorna jag varit i kontakt med i nämnda samtal, dels efter google-sökningar på ”tantra i Sverige”. Urvalet begränsades slutligen till en grupp på fyra kvinnor som alla uppvisade relativ olikhet i ålder och traditionstillhörighet. Redan i mitt e-postmeddelande var jag tydlig med vad jag forskade kring (polaritet/könsessentialism i svensk tantra) vilket troligen gjorde att kvinnor som var ”vänligt” inställda till feministisk diskurs och som själva kände nyfikenhet kring ämnet valde att delta.

Jag sökte en relativt informell intervjusituation, med ett tydligt syfte utan att ha en lika tydlig riktning, för att möjliggöra ett öppet samtal och motverka styrning. Intervjuerna genomfördes på telefon och tog mellan 45 och 90 min. Intervjuguiden användes som ett slags checklista. I vissa fall tycktes intervjupersonerna anpassa sina svar efter mig, vilket aktualiserar frågor kring forskarens eget avtryck på forskningsfältet (Hedenborg White 2017: 92). Efter att varje intervju utvärderade jag den för att se om intervjuguiden fortfarande var relevant eller behövde omarbetas, samt skrev rent och förtydligade mina anteckningar. Jag noterade även mina egna känsloreaktioner under samtalets gång och i dess efterdyningar, samt vilken typ av dynamik som uppstått mellan mig och intervjupersonen och hur den påverkat samtalet. Samtliga intervju personer ville läsa den färdiga uppsatsen, som jag senare delgav dem. Min förhoppning var att de skulle finna den stimulerande och i de fall då den upplevdes som provocerande, att min forskning fortfarande skulle fungera fördelaktigt för framtida studier och samtal genom att den håller en respektfull ton och yrkar på värdet i den individuella berättelsen. Trots att gensvaret efter läsningen var i huvudsak positivt och ingen av intervjupersonerna ursprungligen önskade vara anonym har jag ändå valt att anonymisera dem, med hänsyn till akademisk forskningsetik. I artikeln är därför de fyra intervjupersonernas personliga berättelser i

princip frånvarande, vilket har kostat texten en del narrativt djup men i gengäld gett personlig integritet.

INTERVJUER

SIV

Min första intervjuperson, som jag kallar Siv, introducerades till tantra dels genom Osho-samfundet, dels genom shamanism, dels genom vad hon kallas en mer traditionell vedisk ingång. Siv var mindre villig att berätta om detaljer i sin undervisning och använde sig av ett suggestivt, ofta svårtolkat språk. Hennes del är därmed kortare än de övrigas, men inte mindre relevant.

När jag frågar Siv om polaritet svarar hon att kvinnor är "earth-beings" och män "sun-beings", att "är man inkarnerad i en kvinnlig kropp så har man valt det, det är inte ett misstag. Då gäller det att aktualisera det feminina och tända upp det maskulina". När jag ber Siv att beskriva det kvinnliga talar hon om receptivitet och den "framfödande principen", samt "förmågan att ta emot den maskulina kraften".² Mannen, menar hon, måste i stället aktualisera den manliga principen genom riktad handling ("action that grows corn") och hålla "en medvetenhet om hur man befruktar". Män måste förstå vad handlingar får för konsekvenser, och lära sig genom dem. Kvinnor, menar hon, har i stället tillgång till intuition genom sin livmoder ("womb-presence"), som hon även associerar med kreativitet och "magnetism". Hon anser att kvinnors kroppar behöver en "spirit-connection" mer än adrenalinkickar och att de därför i högre grad än män tröttnas ut av hastigheten i dagens samhälle. Hon beskriver den feminina, andliga vägen som att "känna, vara sexuell, gräva i jorden" och den manliga, andliga vägen som fokuserad på meditation och transcendens. Siv anser att det senaste årtiondets explosion av intresse för tantra är ett "uttryck för människosjälens längtan att läka sig i den sexuella aspekten-att komma närmare andra".

KARIN

Min andra intervjuperson, som jag kallar Karin, kom först i kontakt med tantra genom en vän som höll kurser i ämnet. Med tiden utbildade hon sig till Sexsibility Coach och när jag frågar henne hur hon definierar tantra svarar hon: "tantra betyder livets väv, att vara närvarande i det som är nu, i livets alla skeden." När jag frågar Karin om könsroller och polaritet svarar hon att hennes grupper alltid arbetar med könsneutrala övningar. Samtidigt beskriver hon hur män som anmäler sig till kurser och workshops "förväntar sig att kvinnor ska vara tillgängliga" och att de sällan går med på att göra parövningarna

2. På en av Sveriges största nyandliga kursgårdars hemsida citerades hon vid tiden för intervjun "the role of every woman is to birth the God in every man."

med en annan man. Kvinnor, framför allt unga sådana, kommer däremot ofta till kurserna tillsammans med en samkönad vän och känner större trygghet i att arbeta med varandra. Karin beskriver dem som ”flickor som vill veta hur mycket de själva behöver göra för att få vara med” och att hon låter dem veta att ”ditt bästa bidrag till gruppen är att lyssna till dig själv”. Kvinnor ringer även oftare innan kursen och frågar om övningarna samt om de kommer att behöva klä av sig, vilket män sällan eller aldrig gör. Männen, säger Karin, är ”modigare”.

När jag fortsätter fråga kring manligt och kvinnligt, svarar Karin att alla människor har ”allting i sig, både det aktiva och det passiva” och att det finns ”kvinnor som är väldigt maskulina- ’på’ och män som är väldigt feminina- mjuka”. Hon skyndar sig sedan att tillägga att män inte tycker om att höra att de har kvinnliga kvalitéer. Karin beskriver parövningarna som könsneutrala men menar att de kan tjäna till att stärka mannen och kvinnans roll, något hon säger behövs och bör befastas och bekräftas, samtidigt som hon inte vill utesluta att de kan fungera begränsande. Efter en stund säger hon att traditionella könsroller ger en grundtrygghet och gör en jämförelse med hur ett barn som tillåts springa vind för våg inte mår bra.

Är man trygg kan man testa andra saker, exempelvis byta sysslor. Men är man strikt tantrisk så ger kvinnan alltid med hjärtat och tar emot med könet [exempelvis andning, min anmärkning] och mannen tvärtom. Jag tror att den polariteten behövs men att den samtidigt stänger ute väldigt många människor. Så jag vill hålla öppet och ge möjlighet, inte förutsätta att jag vet vad som fungerar och inte fungerar. Om man är för mycket uppe i huvudet och vill ha logiska förklaringar på allt blir det lätt att låsa sig och bli för fyrkantig. När du är i kroppen kan du uppleva vad som funkar, utan åsikter.

Vid frågan om vad kvinnlighet är svarar Karin att det innebär att vara ”följsam, mjuk, lyssnande, kännande, närvarande”. Men en stund senare säger hon att hon faktiskt inte vet vad som gör män till män och kvinnor till kvinnor. Hon säger även att hon ”aldrig känt sig bekväm med någon kvinna” eftersom hon inte ”varit så liten och nätt” och inte varit det ”som män tycker är kvinnligt”. I stället har hon ”slappnat av tillsammans med män” eftersom ”kvinnor dömer och har mycket mer åsikter om andra och negativa åsikter om sig själva”.

ADRIANA

Min tredje intervjuperson, som jag kallar Adriana kom först i kontakt med tantra genom den yogaskola hon fortfarande, 29 år senare, tillhör. Hon förstår tantra som en del av traditionell yoga och ett ”oerhört komplicerat system, en vetenskap för personlig utveckling”.

När jag frågar Adriana om polaritet svarar hon att det inte bara handlar om man och kvinna, utan grundläggande kosmiska principer, som inte längre återfinns i utbildning

och uppfostran men som borde återbördas dit. Hon säger: ”Jag vet att det kommer att låta som en stereotyp, nu när kvinnorna har startat feministiska rörelser och efter metoo” men att människor ”missförstår vad det innebär att vara kvinna”. Adriana säger att män och kvinnor är kompletterande och inte bör leva i ett ”löjligt tävlingstillstånd om vem som är starkast”. Hon menar vidare att: ”Kvinnor och män har en felbild. Man tror att en kvinna behöver två kilo makeup för att vara sexig” men att det egentligen handlar om att ”man trivs med sig själv och inte har sexuella hämningar”. Kvinnor försöker förgäves efterlikna fotomodeller, menar Adriana, utan att lyckas ”omfamna kvinnligheten”. När jag frågar henne vad den består av svarar hon:

En harmonisk karaktär som människa. Bra vitalitet, ingen anorexia, erotisk, inga sexuella hämningar, starkt självförtroende, kärleksfull, medkänslig, empatisk, ömhet, tillgivenhet, intuition, en stor förmåga för uppoffring (av egot), förmåga att minska sin själviskhet, stor förmåga att älska, omhändertagande. Allt det sitter bättre på en kvinna. En förmåga att överlämna sig, förfining, sötma i sitt sätt att vara, stor styrka på insidan men på utsidan mjuk och graciös.

När jag frågar henne vad manligheten består av svarar hon:

Beslutsamhet, mod, vertikalitet, kompromisslöshet, att hålla fast vid moraliska principer oavsett hur svårt det blir för honom [...] Det betyder inte att han blir rigid, utan att han använder sunt förnuft.

Adriana menar att hur en person ger uttryck för egenskaperna är vad som utgör skillnaden. Den ska ”sitta i ryggraden”. Kvinnan ska ”vara mjukare, omfamnande, sträva efter harmoni” medan ”mannen ska ha ryggen rak”. Adriana säger att ”i Shaktis natur ligger att hon täcker över områden där det fattas någonting” och att kvinnor därför ”har börjat ta över mannens roll på grund av vissa mäns mjukhet”. Hon säger att ”om vi byter roller under lång tid leder det till missnöje och drama” men att det kan undvikas om kvinnor och män tillämpar och förstår polaritet. Adriana menar vidare att tillämpad polaritet och ömsesidig kärlek tillåter individer att släppa sina ägandebehov i intima relationer, att se ”att den andre har egen vilja, egna tankar”. När jag frågar hur hon förstår Shiva och Shakti eller det maskulina och det feminina som inre principer som förenas i varje enskild individ, svarar hon att det är viktigt att kultivera båda aspekterna av polariteten inombords, för att få tillgång ”till den mjuka sidan när det behövs och den bestämda när det behövs”. I hennes praktik tar det uttryck genom att hon mediterar för Shiva på morgonen och för Shakti på kvällen. Hon säger:

Det maskulina är medvetandepincipen. Det är överblicksprincipen, som aldrig tappar fokus och centrering. Den kan alltid hålla riktning och har fokus på ändamålet. Det kvinnliga kan ge uttryck för vilka känslor som helst.

När jag frågar Adriana hur hon tror att undervisning om polaritet påverkar hennes elever svarar hon att det påverkar dem positivt. Att de blir lyckligare och mer harmoniska och får ”våldigt fina förändringar på arbetsplatsen och för sig själva. I familjelivet ger det större harmoni, större samspel”. Att skapa harmoni menar hon är framför allt det kvinnligas/kvinnornas uppgift, ”även de som är i chefsroller och måste se till att saker och ting blir gjorda men att harmonin kvarstår”. Männerna å sin sida ”tar mer ansvar, mer initiativ och uppskattar mer vad kvinnorna gör i hemmet”. När jag frågar hur principerna undervisas rent konkret betonar hon att det är viktigt att ”inte göra cirkus av tantran”. I hennes skola undervisar man par att praktisera yogaställningar tillsammans. Hon säger att det inte krävs att deltagarna tar av sig kläderna utan att det viktiga är de ”psykologiska aspekterna av polariteten, det vill säga de grundläggande behov som män och kvinnor har.” Hon säger:

Mäns emotionella behov är uppmuntran, godkännande, beundran, tillit till honom, att bli accepterad, uppskattad. För kvinnor är det omhändertagande, att bli förstådd, respekt, hängivenhet, erkännande, försäkran. Mäns värderingar handlar om power, kompetens, autonomi, achievement, effektivitet, syfte, framgång. För kvinnor handlar de om kärlek, kommunikation, förhållanden, känslor, känslighet och harmoni, förmågan att ta hand om andra, att hjälpa varandra, samhörighet och utbildning.

JYOTI

Min fjärde intervjuperson, som jag kallar Jyoti, hörde först talas om tantra genom Osho i Puna, Indien under 80-talet. Hon var aktiv i samfundet under många år och har därefter använt sig av utbildningarna hon gick i Puna för att hålla tantrakurser i Sverige. Hon beskriver tantra som ett ”otroligt fint sätt att mötas, som påverkar hela livet. Som gör att jag kan slappna av och ta det som det kommer, utan att forcera”.

I Puna var det mycket prat om manligt och kvinnligt i tantran, berättar Jyoti. I sin tidiga undervisning talade hon därför mycket om män och kvinnor. Men idag säger hon istället: ”vänd dig till din partner” när hon undervisar parövningar. Hon säger att hon försöker komma ifrån att tala om manligt och kvinnligt och polaritet men att hon samtidigt tycker att ”det är synd, det finns mycket spännande där. De krafterna, de energierna som dras ihop. Vi är gjorda för det här. Den fysiska kroppen är gjord för det här”.

Jyoti berättar att deltagare i de könsblandade grupperna ibland blir aggressiva och skriver e-mail om hon inte talar könsneutralt. Hon känner att hon vill och behöver inkludera dem men om ”jag har en par-kurs och det inte finns något lesbiskt par, då använder jag mer klassisk terminologi”. När jag frågar hur länge hon tagit den här typen av hänsyn säger hon att det är under de senaste fem åren som hon funnit att hon måste tänka på vad hon säger, vilket får en del kolleger att säga att hon sysslar med ”snäll-tantra”.

Det är mycket övningar som jag inte gör nu för att många inte skulle gilla det. Men jag saknar att inte kunna leka med de krafterna. Det börjar bli förbjudet, efter metoo. Vilket är jättebra såklart. Men det hittar säkert tillbaka. Nu är många så rädda att göra fel, att vara för intim. Men jag kan tänka mig att den kommer tillbaka. Det finns en naturlig kraft i polariteten och det är härligt när den levs ut på ett naturligt vis. Alltså den sexuella attraktionen. När det manliga och det kvinnliga finner varandra så finns det en avslappning i det.

ANALYS: DET KVINNLIGA BESKRIVET AV KVINNOR

Materialet är alltför litet för att erbjuda några klara slutsatser, men tycks ändå peka mot att svensk samtida tantra rymmer en komplex uppsättning föreställningar om polaritet och det kvinnligas plats i densamma. Vad jag utläser ur intervjuerna är att kvinnornas skildring av det kvinnliga inte är en självbeskrivning. Självet; subjektet, tycks helt enkelt inte få plats inom objektifieringens ramar. Ett exempel på det är Karins beskrivning av det kvinnliga som mjukt och följsamt, samtidigt som hon säger att hon ”aldrig känt sig bekväm med någon kvinna” eftersom hon inte ”varit så liten och nätt” och inte varit det ”som män tycker är kvinnligt”. Eller hur Jyoti kan känna att hon har ”ett driv” som tycks egga henne ut ur det binära tvåkönssystemets trånga rum, åtminstone den del av rummet hon borde hålla sig i. Deras upplevelse leder tanken till hur Butler skriver att ”gender is a norm that can never be fully internalized” (Butler 2017: 186) eftersom den är fantasmatisk; omöjlig att förkroppsliga. Det kvinnliga i intervjupersonernas berättelser skildras som receptivt, (Siv, Karin, Adriana, Jyoti), intuitivt (Siv, Adriana) omhändertagande (Karin, Adriana) och uppoffrande (Adriana). Till och med den mest fulländade kvinnlighet framstår här som ett tillstånd av brist, eftersom den förutsätter en motsatsrelation (polaritet) snarare än pluralitet, variation eller likhet. Även när intervjupersonerna talar om vikten av att kultivera andlig androgynism eller att ”byta roller” i övningarna de utför, är det alltid en fråga om att kombinera och sammanföra motpoler på ett kompletterande, tillfredställande eller genererande vis. Det kvinnliga tycks aldrig existera som sin egen utan alltid, som Irigaray menar i sin kritik, i relation till det maskulina självförståelse.

Att avgöra huruvida den roll det ”feminina” ges i den svenska tantriska polariteten stärker individuell kvinnlig kreativitet, agens eller subjektivitet kräver vidare studier. Speciellt med hänvisning till Saba Mahmoods (2011) argumentation kring hur kvinnlig, religiös fromhet och ett accepterande av konventionella könsnormer inte nödvändigtvis sammanfaller med brist på agens (se även Palmer 1993; Rountree 1999). Butler menar att könsidentiteten är performativ; att den består av en upprepning av stilerade handlingar, som när den avtäcks som sådan ger en upplevelse av grundlöshet eller brist på kontinuitet (Butler 2017). Vad den tantriska kvinnligheten verkar erbjuda är former av stabilitet och trygghet. Det som Karin efterfrågar när hon säger att ett barn som bara får

springa vind för våg inte får ro. Eller Siv när hon säger att vi visserligen kan testa att leva utanför könsrollerna men snart påminns om att det är omöjligt. Inte för att strukturerna är så starka, utan för att den egna naturen är så stark. En fast och naturlig könstillhörighet, liksom en fast traditionstillhörighet, tycks kunna frambringa en självklarhet som tillåter att individen står oberörd inför postmoderna och icke-dualistiska begreppskollaps. Men självklarhet och trygghet kan inte sägas sammanfalla med subjektivitet. Lika litet som den ohämmade sexualitet Adriana talar om kan kallas synonym med frigjordhet.

En av de mest inflytelserika personerna på den svenska samtida tantra-scenen, Johan Ekenberg, skriver: ”Tänk om kvinnorörelsen ägnade mindre kraft åt att bekriega mannen och mer tid åt att hitta sin egen urkraft genom sexuell frigörelse” (Ekenberg 2007: 46). Ekenbergs ord rymmer en förväntan på kvinnors mottaglighet och öppenhet, som Karin också vittnar om. Vilket väcker vidare frågor om huruvida det är kvinnors icke-diskriminerande, kravlösa tillgänglighet som efterfrågas, snarare än deras fria sexualitet? Speciellt i vetskap om att en av grundpelarna i svensk samtida tantra är just att du kan bli tilldelad vilken partner som helst i utförandet av intima övningar (Åkerbäck 2018).

På 1890-talet skrev Richard von Krafft-Ebing att ”mentalt normalutvecklade och väluppfosttrade” kvinnor hade liten könsdrift. Han ansåg även att kvinnans förmodade sexuella passivitet (en symbol för hennes passivitet i det offentliga livet) var inbyggd i hennes sexuella konstitution (Laqueur 1994: 269). Det intressanta i sammanhanget är att kvinnans bristande könsdrift skrevs fram efter att kvinnor under hundratals år i stället sammanknippats med köttslighet, lust och oförmåga till fysisk kontroll. Kvinnans sexualitet tycks helt enkelt vara bunden till mannens behov. Och den är alltid ett kollektivt ärende.

Utan att förutsätta att det alltid är fallet tyder intervjuerna på att den kvinnliga agens som uppmuntras, tillåts eller stärks inom svensk samtida tantra har en viss form. Den är sensuell, ohämmad och intuitiv. Inte tjurig, okåt och intellektuell. Den framträder genom en konstruktiv kreativitet som harmoniserar, som alltid är positionell; alltid i relation till. Inte som en destruktiv kraft som ifrågasätter, bryter ner eller stänger ute. Ändå menar Adriana att ”det feminina kan ge uttryck för vilka känslor som helst” vilket tycks peka mot en möjlighet till plurala eller rörliga kvinnligheter inom rörelsen. Jag frågar mig även om dess tonvikt vid polaritet kan förstås som en form av realistisk essentialism, sedd utifrån Irigarays teori om sexuell differens.

ATT FÖRKROPPSLIGA SHAKTI- EN REALISTISK ESSENTIALISM?

Alison Stone kallar Irigaray en ”anti-essentialistisk essentialist”, eftersom hon både förespråkar en naturlig dualism och samtidigt förnekar någontings beständighet. För Irigaray är den materiella verkligheten nämligen flytande och evigt föränderlig (Stone 2006: 45, 98). Men det innebär inte att hon förnekar naturligt förekommande former, utan att hon medvetet väljer en ”feminin” vinkling i sin teori. Irigaray menar nämligen att den maskulina, filosofiska traditionen har sammanlänkat vätskor med kvinnokroppen och förstått

dem båda som gränslösa, besvärande och förorenande (Stone 2006: 98). För henne innebär alltså essentialism, eller tanken på stabila egenskaper, att reproducera bilder som prefererar den manliga kroppen, eller den patriarkala idén om den manliga kroppen, som just stabil och pålitlig. Irigaray menar även att den som förnekar skillnader mellan män och kvinnor förnekar den kvinnliga rytms existensrätt och att kvinnor far illa av att den manliga rytmen är den som prefereras, eller kanske den enda som erkänns, i det västerländska samhället (Irigaray 1994: 62). Hon skriver vidare att de rättigheter kvinnor har uppnått under de senaste åren mestadels är rättigheter som tillåter dem att ”slip into men’s skin, to take on the so called male identity” (Irigaray 1994: 79), det vill säga att kvinnor förlorar sin specifika kvinnliga identitet i jakten på jämlikhet eller relativ framgång. Irigaray beskriver också kvinnor som ”fertile and nurturing [...] to them, nature is a preferred environment; the ever-fertile earth is their place” (Irigaray 1994: 111).

I det stora hela känns hennes resonemang igen från så kallad ”gudinnefeminism” (se Starhawk 1979; Sjöo och Mor 1987; Rountree 1999; Hildebeitel och Erndl [red.] 2000).³ Det återspeglas även i Sivs beskrivning av kvinnor som ”earth-beings”, vars konstitution inte förmår hantera ständiga adrenalinpåslag på samma sätt som mäns gör. Utifrån likheterna mellan Irigarays senare tankar och de som återfinns i samtida tantra, kan rörelsen (som är allt annat än enhetlig) kanske förstås som en form av realistisk essentialism, som söker uppvärdera det materiella tillsammans med det kvinnliga och använda sig av polaritet för att uppnå en ”jämlig olikhet” eller positiv åtskillnad. Stone skriver:

Insofar as Irigaray can conclude that women have naturally different characters to men, she can argue that cultural transformation is necessary to bring women’s bodies at a level of expression and ”spiritualisation” equivalent to that available to men. Overcoming its current exclusiveness, western culture must start providing forms through which each woman can open out her female body, give it forms, words, knowledge of itself. Irigaray stresses, for example, that work is presently organised exclusively around the distinctive temporal rhythm characteristic of male bodies, a situation which inflicts distress and discomfort upon women, and which must be remedied (Stone 2006: 44).

3. ”We must not forget that in the time of women’s law, the divine and the human were not separate. That means religion was not a distinct domain. What was human was divine and became divine. Moreover, the divine was always related to nature [...] In a patriarchal regime, religion is expressed through rites of *sacrifice* and *atonement*. In women’s history, religion is entangled with cultivation of the earth, of the body, of life, of peace [...] patriarchy stripped women of divinity, taking it over in places where men are amongst themselves, and often suspecting women’s religion of devilry” (Irigaray 1994: 10–11). Det är svårt att urskilja om Irigaray här sysslar med en form av narrativ mimesis, att hon skriver fram en berättelse om kvinnor som hon tror kan fungera expanderande för dem, eller om hon talar om en historisk verklighet.

Skillnaden mellan Irigarays realistiska essentialism och det informanterna ger uttryck för ligger kanske främst i deras tilltro till just stabila egenskaper, eller essentiella kvinnliga och manliga särdrag. Men deras åsikter och erfarenheter måste också förstås som återspeglningar av deras (manliga) lärares (se Shay och Bogdan 2014), snarare än försök att skapa den kvinnodefinierade kvinnlighet som Irigaray och Braidotti efterfrågar.

SLUTDISKUSSION: MOT PLURALA KVINNLIGHETER I SAMTIDA SVENSK TANTRA

Stone skriver att varje legitim kultur som framhåller sexuell differens måste vara av en självkritisk sort, som tillåter uttrycket av vår inneboende flerformighet (Stone 2006: 9). Det är med en sådan självkritisk hållning och öppenhet för plurala uttryck, som jag låtit Irigaray tala om kvinnor och kvinnlighet i anknytning till natur/kroppslighet/materialitet utan att reducera dem till samma anknytning. Det är med samma hållning som jag belyser och ifrågasätter utrymmet för kvinnlig agens och subjektivitet som ges i samtida svensk tantra, utan att för den skull glömma att vad som utgör en stärkande diskurs för en grupp kvinnor kan innebära motsatsen för en annan (Knibbe 2013: 189).

Det krävs en vaksam blick för att inte bidra till ytterligare en vag eller essentialistisk beskrivning av femininitet. Samtidigt tror jag att en kvinnlig identitet måste sökas, men antagligen utanför de platser vi tidigare letat på. Om inte riskerar den att förbli vad Braidotti kallar "the Other of the Same" (Braidotti 2011: 96) eller att gå förlorad i en falsk neutralitet som inte är något annat än det maskulina extra utrymme. En kvinnlig identitet som förmår rymma plurala kvinnligheter kräver rörlighet, utan att regrediera till att förstås som instabil, oförutsägbar eller lynnig. En form av rörlighet som går bortom Irigarays förståelse av "fluidity" men som återfinns i Braidottis beskrivning av *Nomadic Subjects* (2011). Med stöd av den kan kanske Irigarays differens-begrepp behålla relevans, men infogas i en mindre dualistisk hållning som inte räds förvirringen av lösare identiteter.

Är svensk samtida tantra en möjlig grogrund för en rörlig kvinnlig identitet eller plurala kvinnligheter? Att ge ett enkelt svar på den frågan är att reducera komplexiteten med vilken kvinnor engagerar sig i nyandlig praxis. Visserligen förhåller sig mina intervjupersoner till fasta former av kvinnlighet i polär och binär opposition till kanske ännu fastare former av manlighet. Samtidigt rymmer scenen en uppsjö olika sätt att praktisera tantra, som många kvinnor verkar finna stärkande och stöttande och som de menar hjälper dem att sätta gränser, samtidigt som de tillåts utforska sin sexualitet och kreativitet. Som Anna Fedele och Kim E. Knibbe skrivit kan de könsroller som konstrueras inom samtida andlighet stärka kvinnor, men de kan även återskapa eller nyskapa könsstereotyper och könad dominans (Fedele och Knibbe [red.] 2013: 5). Det tycks därför fortsatt nödvändigt att kvinnor finner utrymme, inom och utom sig själva, att som Stone uttrycker det; öppna sin kvinnliga kropp och ge den form, ord, kunskap om sig själv.

REFERENSER

OTRYCKTA KÄLLOR

Intervju med Siv, 2017-10-15.

Intervju med Karin, 2017-10-26.

Intervju med Adriana, 2018-04-13.

Intervju med Jyoti, 2018-04-17.

LITTERATUR

- Albury, Kath. 2001. "Full-body-mega-kundalinigasm: 'sacred' sex and sexual politics". *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 15 (2): 201–215. <https://doi.org/10.1080/713657804>.
- Björk, Nina. 2018. *Under det rosa täcket*. Wahlström och Widstrand.
- Braidotti, Rosi. 2003. "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited". *Theory, Culture and Society* 20 (3): 43–64.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bräunlein, Peter J. 2016. "Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion's". *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (4–5): 365–399. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341364>.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2017. "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity". I *The Bloomsbury Reader in Religion, Sexuality, and Gender*, utgiven av Donald L. Boisvert och Carly Daniel-Hughes, 184–186. London: Bloomsbury Academic.
- Davidsson Bremborg, Karin. 2014. "Interviewing". I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*, utgiven av Michael Stausberg och Steven Engler, 310–322. London och New York: Routledge.
- Djurdjevic, Gordan. 2014. *India and the Occult: The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism*. New York: Palgrave Macmillan.

- Dyczkowski, Mark S. G. 1987. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany: State University of New York Press.
- Ekenberg, Johan. 2007. *Sex: en motorväg till Gud*. Västerås: Ica Bokförlag.
- Fedele, Anna, och Kim E. Knibbe (red.) 2013. *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic approaches*. New York: Routledge.
- Hanegraaff, Wouter J. 2003. "New Age Religion". I *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, utgiven av Christopher Partridge och Linda Woodhead, 287–304. London: Routledge.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- Hedenborg White, Manon. 2017. *The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism*. Doktorsavhandling, Uppsala Universitet.
- Heelas, Paul. 2003. "The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality". I *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, utgiven av Christopher Partridge och Linda Woodhead, 412–436. London: Routledge.
- Heelas, Paul, och Linda Woodhead (red.) 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hiltebeitel, Alf, och Kathleen Erndl (red.) 2000. *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*. New York: New York University Press.
- Huffer, Lynne. 2011. "Are the Lips a Grave?" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17 (4): 517–542. <https://doi.org/10.1215/10642684-1302361>.
- Irigaray, Luce. 1994. *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. London: The Athlone Press.
- Irigaray, Luce. 1996. *I Love to You*. New York: Routledge.
- Irigaray, Luce. 2002. *Between East and West: From Singularity to Community*. New York: Columbia University Press.
- Jensen, Jeppe Sinding. 2011. "Revisiting the Insider-Outsider Debate: Dismantling a Pseudo-problem in the Study of Religion". *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (1): 29–47. <https://doi.org/10.1163/157006811X549689>.
- Joy, Morny. 2006. *Divine Love: Luce Irigaray, Women, Gender, and Religion*. Manchester: Manchester University Press.

- Kingsley Kent, Susan. 2012. *Gender and History*. London: Palgrave Macmillan.
- Knibbe, Kim E. 2013. "Obscuring the Role of Power and Gender". I *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic approaches*, utgiven av Anna Fedele och Kim E. Knibbe, 179–194. New York: Routledge.
- Kripal, Jeffrey J. 2017. *Secret Body: Erotic and Esoteric Currents in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kvale, Steinar, och Svend Brinkmann. 2014. *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Översatt av Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur.
- Laqueur, Thomas. 1994. *Om könnens uppkomst: hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Översatt av Öjevind Lång och Lars Eberhard Nyman. Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press.
- Mallinson, James, och Mark Singleton (red.) 2017. *Roots of Yoga*. Penguin Books.
- McCutcheon, Russell T. (red.) 2014. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Continuum.
- Moi, Toril. 1999. *What is a Woman?: And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Mostowlansky, Till, och Andrea Rota. 2016. "A Matter of Perspective?: Disentangling the Emic–Étic Debate in the Scientific Study of Religion's". *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (4-5): 317–336. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341367>.
- Neitz, Mary Jo. 2014. "Feminist Methodologies". I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*, utgiven av Michael Stausberg och Steven Engler, 54–67. London och New York: Routledge.
- Padoux, André. 2017. *The Hindu Tantric World: an Overview*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Palmer, Susan J. 1993. "Women's 'Cocoon Work' in New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage". *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (4): 343–355. <https://doi.org/10.2307/1387174>.
- Roberts, Laura. 2015. "Cultivating Difference with Luce Irigaray's Between East and West". I *Building a new world : Luce Irigaray : teaching II*, utgiven av Luce Irigaray och Michael Marder, 58–76. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Rountree, Kathryn. 1999. "The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate". *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 43 (2): 138–165.
- Samuel, Geoffrey. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shay, Roshani Cari, och Henrik Bogdan. 2014. "Sex and Gender in the Words and Communes of Osho (née Bhagwan Shree Rajneesh)". I *Sexuality and New Religious Movements*, utgiven av Henrik Bogdan och James R. Lewis, 59–88. New York: Palgrave Macmillan.
- Sjöo, Monica, och Barbara Mor. 1987. *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. New York: Harper Collins Publishing.
- Starhawk. 1979. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York: Harper Collins Publishing.
- Stone, Alison. 2006. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stone, Alison. 2007. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Urban, Hugh B. 2003. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religions*. Berkeley: University of California Press.
- Urban, Hugh B. 2011. "The Yoga of Sex: Tantra, Orientalism and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis". I *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, utgiven av Wouter J. Hanegraaff och Jeffrey J. Kripal, 401–444. New York: Fordham University Press.
- White, David Gordon (red.) 2000. *Tantra in practice*. Princeton: Princeton University Press.
- White, David Gordon. 2003. *Kiss of the Yogini: 'Tantric Sex' in its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Woodhead, Linda. 2003. "Women and Religion". I *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, utgiven av Christopher Partridge och Linda Woodhead, 384–411. London: Routledge.
- Young, Iris Marion. 1980. "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality". *Human Studies* 3 (1): 137–156. <https://doi.org/10.1007/BF02331805>.

Åkerbäck, Peter. 2018. ”Tantriska festivaler och parövningar”. I *Levd religion: det heliga i vardagen*, utgiven av Katarina Plank och Daniel Enstedt, 297–312. Lund: Nordic Academic Press.