



Odling, **makt** och genus

*Pilflod Larsson Emelie &
Giritli Nygren Katarina (red)*

Forum för genusforsknings
rapportserie nr 20



Mittuniversitetet
MID SWEDEN UNIVERSITY

Odling, makt och genus

Pilflod Larsson Emelie & Giritli Nygren Katarina (red)

Forum för genusforsknings rapportserie nr 20
Mittuniversitetet
Sundsvall/Östersund, 2025

Forum för genusforskning (FGF) är en tvärvetenskaplig plattform som samlar forskare vid Mittuniversitetet/Gaskeuniversiteete med intresse för kritiska, feministiska och intersektionella perspektiv. Tillsammans verkar vi för en fri akademi och skapar kunskap för en rättvis värld. Denna antologi är ett temanummer inom ramen för Forum för genusforsknings rapportserie och alla bidrag har genomgått ett enklare reviewförfarande.

Odling, makt och genus

© Emelie Piffod Larsson & katarina Giritli Nygren, 2026

Tryck: Kopieringen Mittuniversitetet, Sundsvall

ISBN: 978-91-90017-56-2

Fakulteten för human och samhällsvetenskap
Mittuniversitetet, Holmgatan 10, 85170 Sundsvall
Telefon: +46 (0)10 142 80 00

Innehållsförteckning

Medverkande författare	v
Odling, makt och genus – en introduktion	1
<i>Emelie Pilflod Larsson och Katarina Girtli Nygren</i>	
Del 1. Teoretiska öppningar	7
Att drömma i det som ruttnar: komposterad glädje och ekoqueera begär i klimatkrisens tidevarv	9
<i>Lovise Brade</i>	
Odla på fredligt vis: Om växande, ekologi och andlighet i Elin Wägners författarskap, 1940–1941	19
<i>Carola Nordbäck</i>	
“L'évènement as Exile: Cracks, Lines of Escape, and Reterritorialization in Deleuzean event.....	57
<i>Ebru Öztürk</i>	
Del 2. Odling, stad och makt	73
En bondgård mitt i stan: Natur, kultur och den urbana jordbruksvändningen.....	75
<i>Katarina Girtli Nygren och Elin Montelius</i>	
Stadsodling och social kontroll. Om önskvärda odlingssubjekt och exklusiva odlingsobjekt i urbana miljöer	93
<i>Kerstin Jacobsson och Ylva Wallinder</i>	
”Jag går och luktar på allting” - att vara och bli i naturbaserade arbetsmarknadspraktiker	119
<i>Sara Nyhlén</i>	
Del 3. Odling, kris och beredskap.....	139
Segerträdgårdar i Ukraina: resiliens och lokal motståndskraft i tider av krig....	141
<i>Madeleine Bonow, Anna Sakagon, Marine Elbakidze, Natalie Stryamets och Oksana Pelyukh</i>	
Krisberedskap, genus och rumslighet i kollektiva odlingsinitiativ	177
<i>Emelie Pilfod Larsson</i>	
Att räkna det som räknas - en essä om genus, risk och odlingens betydelse i en ny svensk beredskapstid	197
<i>Elin Montelius och Katarina Girtli Nygren</i>	

Medverkande författare

Bonow Madeleine, docent i geografi vid Södertörns högskola

Brade Lovise, lektor i genusvetenskap vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Elbakidze Marine, docent vid Sveriges lantbruksuniversitet, Lviv University Ukraina

Giritli Nygren Katarina, professor i sociologi vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Jacobsson Kerstin, professor i sociologi vid Göteborgs universitet

Montelius Elin, lektor i sociologi vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Nordbäck Carola, docent i kyrkohistoria, forskare vid enheten för forskning och analys, Svenska kyrkan

Nyhlén Sara, docent i statsvetenskap vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Pilflod Larsson Emelie, docent i sociologi vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Sakagon Anna, Mastersstudent, Södertörns högskola

Stryamets Nataliya forskare, Nature reserve "Roztochya" Ukraina

Pelyukh Oksana, forskare vid Ukrainian National Forestry University, Ukraina

Wallinder Ylva, fil. dr i sociologi och lektor i arbetsvetenskap vid Göteborgs universitet

Öztürk Ebru, docent i sociologi vid Gaskeuniversiteete/Mittuniversitetet

Odling, makt och genus

Emelie Pilflod Larsson och Katarina Giritli Nygren

Introduktion

På såväl lokal som global nivå ser vi idag en tilltagande strävan efter ökad klimatmedvetenhet och grön omställning. Den tar sig uttryck i politiska diskurser, kommunala strategier och globala klimatförhandlingar, men också i vardagliga praktiker och livsval. Ett av de mest påtagliga uttrycken för denna utveckling är det växande intresset för odling, självhushållning och lokal matproduktion.

Odling återkommer i allt från populärkulturella format och sociala medier till krisberedskap, stadsplanering och civilsamhällets initiativ. Den framstår därmed inte bara som en teknisk lösning på ekologiska problem, utan som en kulturell och social praktik där frågor om liv, framtid, moral och tillhörighet aktualiseras. Samtidigt är odling en könad och socialt organiserad aktivitet. Den väcker frågor om vem som odlar, under vilka villkor, och hur odlingspraktiker både kan utmana och reproducera maktstrukturer kopplade till genus, klass, etnicitet och plats. Mot denna bakgrund tar antologin *Odling, makt och genus* ett brett grepp om odlingens betydelse i samtiden¹. Den samlar bidrag som närmar sig odling genom olika perspektiv och som rör sig mellan empiriska studier och teoretiska reflektioner. Vår gemensamma fråga är inte enbart hur odling praktiseras, utan också vad den gör, hur den kan fungera som teoretisk metafor samt hur den formar såväl subjekt som relationer, känslor och framtidsföreställningar.

Antologins upplägg

Antologins första del, *Teoretiska öppningar* samlar tre kapitel som på olika sätt närmar sig odling som en plats för tänkande och affekt snarare än enbart som en praktisk verksamhet. Här introduceras centrala motiv som exil, sprickor, begär och fred, och odlingen förstås som en existentiell och symbolisk praktik. Lovise Brades kapitel om *komposterad glädje* öppnar antologin genom att

¹ Redaktörernas forskning har finansierats genom två olika forskningsprojekt: MSB 2023-00414: Lokal matförsörjning för ökad samhälls-beredskap samt Formas 2021-00068: Att ställa om mindre och mellanstora städer till hållbara livsmedelssystem genom stadsodling.

förskjuta fokus från jorden som produktionsyta till jorden som affektiv och begärspolitisk plats. Carola Nordbäcks bidrag tar oss sedan bakåt i tiden, till Elin Wägners ekofeministiska och ekoteologiska tänkande under 1930- och 40-talen. I det tredje kapitlet erbjuder Ebru Öztürk en mer uttalat filosofisk ingång, där exil och spricka förstås som existentiella och ontologiska villkor. Tillsammans etablerar dessa tre kapitel en teoretisk och affektiv grund för antologin där odling förstås som en plats där sörjande, längtan, exil och framtid möts.

I antologins andra del, *Odling, stad och makt*, flyttas fokus till det urbana rummet och hur odling formas i mötet mellan stad, styrning och vardagsliv. Här står frågor om makt, normer och social kontroll i centrum. I delens första kapitel analyserar Katarina Giritli Nygren och Elin Montelius hur reality-programmet *En bondgård mitt i stan* iscensätter ett existentiellt livsstilsprojekt med odlingen i fokus. Kerstin Jacobsson och Ylva Wallinders kapitel om stadsodling i Göteborg belyser hur odling fungerar som en arena för social kontroll och Sara Nyhléns bidrag om naturbaserade arbetsmarknadsinsatser visar i sin tur hur odling blir en del av välfärdsstatens disciplinära praktik. Dessa kapitel belyser tillsammans hur odling i det urbana sammanhanget inte bara utgör praktiker för gemenskap och hållbarhet, utan också för styrning, normalisering och makt.

I den tredje och avslutande delen, *Odling, kris och beredskap*, studeras odlingens roll i tider av osäkerhet och strävan efter omställning. Bidragen i denna del visar på hur odling används som en form av vardagsberedskap som samexisterar med lokala och statliga strukturer. I det första kapitlet analyserar Madeleine Bonow, Anna Sakagon, Marine Elbakidze, Natalie Stryamets och Oksana Pelyukh hur så kallade segerträdgårdar i Ukraina fungerat som vardagsnära motståndspraktiker under krigets påfrestningar. I nästkommande kapitel studerar Emelie Pilflod Larsson hur beredskap på liknande vis formas i kollektiva odlingsinitiativ i Sverige medan Elin Montelius och Katarina Giritli Nygren i det sista kapitlet problematiserar hur urban odling och dess beredskapspotential hanteras i den svenska krisberedskapens diskurser.

Den samtida odlingstrenden – en spricka i moderniteten?

Sammantaget visar bidragen i denna antologi att i en tid präglad av klimatkatastrofer, krig, urbanisering och social fragmentering så har odling åter trätt fram som både politisk strategi, livsstilsprojekt och existentiell

praktik, men också att odling inte är oskyldig, utan den är alltid infogad i maktrelationer, genuskonstruktioner och historiska lager. Det går att, i linje med Giritli Nygren och Montelius resonemang, betrakta den samtida odlingsvågen som en del av en bredare agrar vändning i sen-moderniteten. Denna vändning, menar vi som redaktörer, rymmer en tydlig ambivalens. Å ena sidan kan den läsas som ett uttryck för en längtan bort från modernitetens abstraktioner i form av globaliserade livsmedelssystem, urban anonymitet och ekologisk alienation. Å andra sidan är det just modernitetens villkor, i form av urbanisering, digitalisering och konsumtionskultur som skapar förutsättningarna för odlingens nya former. I detta avseende kan odlingen både sägas bryta och förlänga modernitetens logiker.

Som redaktörer läser vi inte odling som en lösning, utan som en spricka i moderniteten, i våra föreställningar om framtid och tillhörighet. Vi inspireras här av Ebru Öztürks förståelse av exilen som en ontologisk spricka: ett tillstånd där det inte längre går att återvända till det som var, men där det ännu inte finns något givet annat att träda in i. Genom Deleuze visar Öztürk hur sprickan inte bara är ett uttryck för brist, utan ett tillstånd där nya former av tillblivelse kan uppstå. I relation till odlingen öppnar detta för att förstå den agrara vändningen inte som en nostalgisk återgång till ett förlorat hem, utan som en praktik som växer fram i modernitetens brott och hemlöshet. Genom detta synsätt förstås exilen inte bara som en geografisk eller politisk erfarenhet, utan en existentiell position mellan förlust och tillblivelse. I denna antologi blir odlingen en sådan sprickpraktik: en plats där det gamla inte längre bär, men där något annat ännu inte är färdigt.

Med inspiration från klassiska tolkningar av moderniteten kan denna rörelse också förstås genom dess gestalter. För flera av dem som tecknat dessa gestalter, däribland Walter Benjamins, Charles Baudelaires och Zygmunt Bauman, träder flanören fram som en modern figur: den distanserade stadsvandraren, försjunken i varuvärldens flöden. I vår samtid kan odlaren läsas som en tänkbar motfigur till flanören, inte som en enkel antimodern gestalt, utan som en kropp och praktik som rör sig i spänningsfältet mellan urban rörlighet och jordbunden närvaro. Stadsodlaren är inte utanför moderniteten, men verkar i dess sprickor, mellan stad och land, mellan global ekonomi och lokal materialitet, mellan konsumtion och produktion.

Samtidigt kan denna sprickfigur anknyta till en längre feministisk och ekoteologisk tradition, formulerad hos Elin Wägner, där relationen till jorden inte bara är materiell utan också moralisk och existentiell. Hos Wägner

framträder odlingen som en del av ett större civilisationsprojekt, där fred med jorden blir en förutsättning för fred mellan människor. Här blir odlingen långt mer än en nostalgisk reträtt, den blir både en andlig och politisk praktik, riktad mot vad Wägner uppfattade som en patriarkal och exploaterande modernitet. I ljuset av Öztürks sprickbegrepp kan Wagners tänkande läsas som en tidig formulering av en ekologisk sprickmedvetenhet: en insikt om att modernitetens löften alltid varit brutna.

I Brades bidrag förskjuts denna spricka till det affektiva planet. Med komposten som queerteoretisk figur undersöker Brade hur klimatkrisens förlust- och sorgelandskap samtidigt rymmer möjligheter till nya former av glädje och begär. En glädje som inte förnekar katastrofen, utan bearbetar den. På så sätt introduceras odling som en praktik också för känslor och framtidsrelationer. Här är det inte bara materiella strukturer som krackelerar, utan även våra glädjeformer, begär och framtidsdrömmar. Den komposterade glädjen blir en figur för vad som sker när det liv vi fostrats att drömma om inte längre är möjligt men där detta kollapsade begär inte förnekas, utan tillåts brytas ner, ruttna och bli näring för något annat. Brades text visar hur sprickan inte bara är en plats för förlust, utan också en plats för en annan sorts närvaro: en queer reparativ form av odling av känslor, relationer och möjliga framtider.

Men sprickan är inte enbart existentiell eller affektiv. Den är också djupt social, rumslig och institutionell. I Giritli Nygren och Montelius analys av stadsodlingens mediala gestaltningar framträder odlingen som en väg ut ur det urbana konsumtionssamhällets stress, tomhet och alienation, men inordnas samtidigt i medelklassens estetiska och moraliska logiker. Den pekar dels mot en längtan efter något annat, dels riskerar den att estetisera bort de strukturella sprickorna. Denna ambivalens framträder också i Jacobsson och Wallinders studie som en spricka mellan visionen om odling som inkluderande gemenskapsprojekt och den faktiska reproduktionen av klass- och normalitetsordningar. Här blir sprickan inte någon plats för frigörelse, utan riskerar i stället att administreras, neutraliseras och täppas till.

Även i Nyhléns studie av naturbaserade arbetsmarknadsinsatser träder denna dubbelhet fram. Odlingen framstår å ena sidan som en plats för återhämtning, omsorg och långsamhet, å andra sidan som en teknik för disciplin och omformning av subjekt. Naturen blir både terapeutisk resurs och produktionsyta för arbetsduglighet och sprickan mellan omsorg och kontroll löper som en röd tråd genom hennes analys.

I de krisorienterade bidragen förskjuts sprickan till frågor om överlevnad, beredskap och samhällelig motståndskraft. I Ukrainas segerträdgårdar blir odlingen en konkret livspraktik i krigets närhet, en vardaglig form av motstånd mot tillvarons upplösning; den blir en materiell livlina. Här är sprickan materiell och våldsam men också en plats för återtagande av handlingsförmåga. Samtidigt visar Bonow et al. hur denna motståndspraktik är djupt könad, där kvinnors reproduktiva arbete både bär och osynliggörs. Pilflod-Larssons analys av kollektiva odlingsinitiativ i Sverige pekar på en annan spricka: den mellan statlig krisberedskap och vardaglig, civilsamhällelig organisering. Odlingen framträder som en plats där människor försöker skapa lokal resiliens i ett läge där tilliten till centrala institutioner vacklar. Men även här är sprickan ambivalent: den öppnar för alternativa gemenskaper, men riskerar också att legitimera en långtgående individualisering av ansvar för kris.

I *Att räkna det som räknas* synliggörs slutligen en epistemisk spricka: mellan det som räknas som strategiskt viktigt i beredskapsdiskurser och det som i praktiken bär vardagens liv. Här framträder odlingens omsorgsarbete som något som ständigt hamnar vid sidan av det mätbara och rationellt kalkylerbara ofta just därför att det är feminint kodat, långsamt och relationellt. Sprickan är här inte bara materiell utan kunskapspolitisk så till vida att det handlar om vilka former av arbete, liv och relationer som överhuvudtaget tillåts få betydelse.

Tillsammans visar dessa bidrag att odlingens sprickor inte är enhetliga. De är existentiella och affektiva, urbana och institutionella, könade och epistemiska. De kan vara platser för motstånd, men också för disciplin. För gemenskap, men också för exkludering. Det är just denna mångtydighet, denna ambivalenta, spruckna karaktär, som gör odlingen till en så teoretiskt och politiskt laddad praktik i vår tid. Vi ser bidragen i denna antologi som delar av ett större samtal om hur liv odlas i en värld där det givna inte längre bär. Där sprickorna inte kan tätas igen, men där det fortfarande går att plantera, vårda, misslyckas och försöka igen. I detta avseende är odling inte en lösning på krisen, utan en praktik i krisen, en praktik där det kanske inte handlar om att återställa en förlorad helhet, utan om att leva i en värld som redan är sprucken.

Del 1. Teoretiska öppningar

Att drömma i det som ruttnar: Komposterad glädje och ekoqueera begär i klimatkrisens tidevarv

Lovise Brade

Jag förstörde stämningen på en fest. [...] Någon pratade om en kommande weekendresa till Lissabon. Flygbiljetterna var "sjukt billiga". Någon annan inflikade: "Man måste ju passa på innan sommaren." Jag sa det inte särskilt dramatiskt – jag sa bara: "Kanske borde vi inte flyga överhuvudtaget." Samtalet dog. Någon log stelt. En annan gick för att hämta mer vin. Jag stod kvar, med glaset i handen, som ett språkligt haveri och en förstörare av den goda stämningen. Och jag undrar så ofta: Vad gör jag nu? Ebba, 43, lärare

Citatet kommer från en intervju jag gjorde för en undersökning av glädjedöd, återupplomstring och queer klimataktivism. Berättelsen är Ebbas, men den kunde varit min för jag känner så väl igen tystnaden hon beskriver. Den obekväma känslan som alltid dröjer sig kvar. Inte som triumf, inte som moralisk rättfärdighet, utan som skav. Vad var det egentligen som hände? Vad var det som dog? En glädje? En förväntan? En gemenskap? Och precis som Ebba beskriver, kommer ovillkorligen en undran: Vad ska vi, som önskar en förändring, göra med detta glädjehaveri av obehag och dålig stämning?

Samtidigt som jag känner igen mig i Ebba, så är även vännerna på festen bekanta positioner. Jag minns alla mina egna snabba flygresor. Ut i Europa och världen. Träffa vänner, se något annat, festa, jobba, uppleva en utställning, testa en kärlek. Jag minns glädjen och den fysiska lättnaden när biljetterna var bokade. Friheten och den kosmopolitiska känslan av att finnas i världen och glädjen över att kunna vara del av många sammanhang var äkta och min längtan efter att kunna leva så igen är påtaglig.

Så frågan kvarstår: Vad gör vi med den fossila glädjen – glädje vid bekvämlighet - att resa, shoppa och äta det en vill osv - som är äkta, men som i vår tid av global uppvärmning och klimatkollaps inte (längre) går att försvara? Vad gör vi med allt det vi längtar efter, allt vi ville och fortfarande vill ha, när vi nu måste sluta begära det? Vad gör vi med den glädje som måste dödas?

Denna text är ett försök att vistas i spänningsfältet mellan det begärda och det hållbara, mellan den feministiska glädjedödaren, klimatkampen och queera drömmar om något annat. Syftet med texten är att föreslå *komposterad glädje* som en queerfeministisk och klimatpolitisk figur för att analysera vad som händer med våra begär, när världen förändras. Genom att läsa korta berättelser om nya sätt att relatera till sin omgivning från queera klimataktivisterna tillsammans med utdrag ur urfolkspoeten Billy-Ray Belcourts poesi av queera drömmar om återuppblomstring i förlustens efterlandskap, använder jag komposten som en symbolisk prism för att fundera på hur vi kan omforma relationen till det vi förlorar – inte för att få det tillbaka, utan för att göra det möjligt för något annat att växa fram i plogspåren efter det vi måste lämna bakom oss.

I fokus står frågorna: *Vad kan vi lära från queera klimataktivisterna när det gäller att förvalta glädje och frustration i klimatkampen? Hur kan vi ta hand om de glädjeformer som måste dö för att andra liv ska kunna leva(s)? Och: Vad händer om vi betraktar den döda glädjen som något som kan brytas ner, omskapas, återföras till jorden – som något komposterbart?*

Essän ansluter sig till antologins odlingstema genom att föreslå begreppet komposterat glädje som en ekoqueer figur, för att tänka på ohållbara glädjeformer som affekter som inte ska förnekas utan tillåtas att ruttna, omformas, och bli näring för andra sätt att leva och växa. På så sätt föreslår jag att tänka med komposten som en utgångspunkt för ett relationellt, sörjande och konstruktivt förhållningssätt till det ohållbara begäret. Tankarna bygger på queer-ekologiska principer om naturen som 'onormal', kulturell och (sexual)politisk (Mortimer-Sandilands & Erickson 2010) och på dekoloniala läsningar av hur jorden, glädjen, sorgen och framtiden alltid hänger ihop (Gumbs 2020a, 2020b). Klimataktivisternas politiska och affektiva insatser för förändring läses här inte som kris eller försakelse, utan som en möjlig omställning av glädje, frihet och världsbegär.

Sorg, affekt och den möjliga framtidens material

I klimatkrisens tidevarv, där både materiella och affektiva infrastrukturer omformas, blir frågan om hur vi sörjer, känner och drömmer politisk. För att förstå glädje som både begär och sårbarhet, vänder jag mig till tre samtida tänkare, vars verk i olika former berör det affektiva landskap som omger klimataktivism och ekoetisk omställning: Sara Ahmed, Billy-Ray Belcourt, och Alexis Gumbs.

Sara Ahmeds numera klassiska begrepp *the feminist killjoy* (2010) beskriver positionen, som förstör stämningen genom att peka på det som skarvar och är svårt och komplicerat i det som andra uppfattar som roligt eller glädjebringande. Den feministiska glädjedödaren avslöjar att vissa glädjeformer – exempelvis de som vilar på heteronormativa, koloniala eller konsumistiska premisser – kräver, att andra kroppar eller glädjer tystas, glöms bort eller exploateras. 'Lycka' är inte neutralt, utan används som ett politiskt verktyg. Det blir ett sätt att kontrollera – att uppmana människor (särskilt kvinnor och minoriteter) att vara glada, nöjda, okritiska.

Genom att vägra att anpassa sig till samhällets förväntningar och inte offra sin integritet för andras bekvämlighet, blir glädjedödaren – tex feministen eller klimataktivisterna - besvärlig och obekväm, men Ahmed framhärdar att vi måste vägra köpa idén om att kritik är negativt. Tvärtom är kritiken ett sätt att respektera något, genom att ta det på allvar och vilja förbättra det. Därför är glädjedödaren i första hand en konstruktiv och kärleksfull figur, även om den av makten/de som kritiserats pekas ut som det motsatta. Glädjedödaren pekar mot andra möjliga världar. Det är i denna förmåga att vägra falsk glädje och samtidigt drömma om andra känslöstrukturer, som killjoy-begreppet kan möta kompostens logik.

I *Undrowned: Black Feminist Lessons from Marine Mammals* (2020) utvecklar Alexis Gumbs en affektiv-epistemologisk metod där lärande sker genom relationer till djur, vatten, andning och kroppsligt minne. Komposten finns hos Gumbs som en underliggande logik: att inte kasta bort, inte glömma, utan förvandla. Att låta sorgen, ilskan och glädjen sjunka ner i kroppens jordlager och sakta bli näring för framtida handling. Att "undrown" är inte att räddas från förlust, utan att lära sig leva i den – ett tillstånd som rimmar med den glädjedödande klimataktivistens vardag, där förlust är konstant, men inte nödvändigtvis paralyserande.

"I wanted a joy that would not betray me / so I grew it underground, between stories I was never told." (2020:41). Billy Ray Belcourts poesi och essäistik rör sig i spänningsfältet mellan urfolksliv, queera kroppar och kolonialt våld. Glädje är här – liksom hos Ahmed - aldrig naiv eller oskuldsfull, men i Belcourts poesi utgör den ett brott mot de livsförnekande system, som säger att vissa subjekt inte bör existera. På så vis liknar Belcourts förhållningssätt till glädje det komposterande: även när den kommer ur trauma, förlust eller våld, bär

den på möjlighet till något annat. En icke-resignerande glädje som bär spår, men också frön.

Genom att tänka med Ahmeds affektkritik och Gumbs ekologiska drömmar för att läsa Belcourts queerpoetiska motståndstrategier, har jag utvecklat begreppet *komposterad glädje*. Det syftar på de glädjeformer som inte längre är hållbara – vare sig ekologiskt, politiskt eller etiskt – och som många försöker döda, men som likväl inte försvinner. I stället föreslås en form av affektiv omställning, där resterna av dessa glädjer får ruttna, omformas och bidra till nya sätt att leva, begära och skapa värld. Komposterad glädje är därmed inte bara en sorg över det som gått förlorat, utan också en dröm om det som ännu kan växa fram. Vidare föreslår jag att den komposterande logiken kan utgöra grunden i en metod för den typ av reparativ läsning som Sedgwick (2003) har visat är vägen till försoning och förändring av ohållbara system.

Komposten som reparativ läsmetod

I sin inflytelserika text *Paranoid Reading and Reparative Reading* (2003) formulerar Eve Kosofsky Sedgwick två olika hållningar till läsning och tolkning: den paranoida och den reparativa. Den paranoida läsningen söker avslöjande – den är vaksam, kritisk, på jakt efter underliggande maktmekanismer. Den reparativa däremot, söker efter möjligheter, efter överlevnad, efter små glädjester mitt i det som gör ont. Den är inte naiv, men den är öppen för det som ännu inte är förstört. I läsningarna av mina intervjuer med queera klimataktivisterna om glädje och sorg och ekoqueer organisering, har jag försökt ta med mig dessa principer men samtidigt också förlänga och förvilda det reparativa – genom att låta affektresterna, förbrukade begär och dödade nöjen ruttna långsamt i textens inre. Den komposterande läsningen är en läsart som varken idealiserar glädje eller förkastar den, utan som bejakar att glädje kan vara etiskt förlorat, men känslomässigt levande och nödvändig att förhålla sig till. Detta resonerar med den ekofeministiska och black queer-tradition som Gumbs rör sig i, där omsorg, lyssnande och samlevnad med det mer-än-mänskliga är centralt. I *DUB: Finding ceremony* (2020) utvecklar Gumbs en läs- och skrivpraktik där lyssnande inte bara är kognitivt eller emotionellt, utan kroppsligt, ekologiskt, tidsöverskridande. Att lyssna till havet, till valars sånger, till våra förmödrars viskningar – är att öppna sig för det som ännu inte blivit begripligt, men som bär visdom. Detta speglar Sedgwicks reparativa läsning, där vi inte läser för att avslöja, utan för att skapa närhet, möjlighet och återuppståndelse.

Medan Sedgwick formulerar den reparativa läsningen som ett sätt att överleva under strukturernas våld – särskilt i en aidspräglad och homofobisk samtid – erbjuder Gumbs epistemologiska förhållningssätt ett klimatkritiskt eko: Hur lyssnar vi på begär som inte längre håller? Hur relaterar vi till glädje som vi vet har förstört något? I Belcourts poesi finns ögonblick som är genomsyrade av kolonial sorg, queer ensamhet, kroppsligt trauma – men med glädjerester som vägrar försvinna. De stannar, fermenteras, och omformas i texten till något nytt. Den komposterande läsningen söker dessa lager: inte för att avslöja dem som falska, utan för att se vad de/vi ännu kan bli. Läsningen blir därmed en affektiv kompostprocess, där förlorade känslor inte utplånas, utan återanvänds. Detta knyter an till queera former av minne, där framtiden inte skapas genom glättad optimism, utan genom sorglig omsorg om det som förlorats (jfr Muñoz 2009). För att nyansera och utveckla aktivisternas berättelser – och som ett reparativt grepp i analysen - läser jag dem därför bredvid korta stycken från Billy-Ray Belcourts poesi, som fångar liknande känslor och utmaningar som aktivisterna beskriver.

Förlorad glädje och konstruktiv sorg

Jag sörjer ju fortfarande på ett sätt att jag inte får leva det liv jag blev lovad genom hela min uppväxt. Du vet med storstad, snabba resor, karriär och pengar och sånt. Allt det som har varit en sorts symbol för lycka, men som nu inte riktigt går att drömma om på det sättet längre... Och i början kändes det som en sorts personligt misslyckande. Men med tiden har jag också börjat tänka mer på det som en sorts kollektiv omställning, eller metamorfos om en vill. Visst, det kan göra lite ont att se bekanta som fortsätter göra allt det, men jag känner mig ändå mer grundad nu [...] Det är som att en ny slags glädje som inte är individuell, utan jordnära, tyst och ja, just grundad. Helga, 38, klimataktivist och psykolog

Helgas berättelse aktiverar det Sedgwick kallar en reparativ affektiv hållning: Istället för att förneka sin sorg, erkänner hon glädjens död som nödvändig. Genom denna förlust öppnas ett utrymme för en ny jordbunden glädje, som, likt mycel, är lågmäld, nätverksartad, osynlig, men vital. Denna glädestransformation speglar Billy-Ray Belcourts poetik, där diktaren, för att hitta en hållbar glädje, måste vända sig till jorden och odla den själv: *“The future was a settler myth. So I began to grow a different one from inside my gut.”* (s. 96). Likt Helga, inser diktaren att glädjen behöver grundas i något annat än

det hen kallar *den koloniala framtidslögnens sorg* (2020:49). På liknande vis omsätter både Belcourt och Helga sorgen över den döda glädjen till ett nytt, jordbundet förhållningssätt till världen, där det viktiga sker i underjorden, i relationer. De vägrar den normativa framtiden – inte i bitterhet, utan i omsorg om sig själva och andra. Med en komposterande läsning kan vi förstå det som, att det gamla framtidsskräpet blir gödsel för andra drömmar och förhållningssätt. Det är därmed inte vänners (ohållbara) glädje i sig som räddas i Helgas omställning, utan hennes lågmälda respektfulla relation till världen.

Ett annat exempel på en förskjutning av glädje och på kollektiv omställning finns i en berättelse från Lee:

Vi är ett kompisgäng som har rest tillsammans mycket. Mycket till Sydostasien för att dyka och ligga på stränder och så. Det har verkligen varit jätte viktigt för oss, heligt liksom, och vi har alltid pratat om vart vi ska näst och sparat ihop och så. Men nångång för några år sedan så började en i gänget att snöa in på det här [hållbarhet] och han pratade jättemycket om det och till slut så gick det ju inte riktigt att fortsätta som tidigare. Och det var ju jättejobbigt alltså. Det blev ju som en break-up nästan, och svårt för att även om vi skulle kunnat åka utan honom så var det liksom redan förstört. För vi visste ju alla att... ja, att det inte gick och att det inte skulle vara detsamma längre. Och det var jobbigt ett tag och jag var riktigt arg på honom. För han förstörde ju det som jag älskade och såg fram emot och ja, det var ganska sur stämning. Det var en sorg, helt klart, och det var svårt, för jag hade alla dessa motstridiga känslor i mig... jag ville resa, men det kändes inte längre bra. Inte utan min vän och inte om jag sket i allt han hade sagt. Och i den processen så blev det långsamt tydligt för mig, att det var ju gänget och att vara tillsammans med dem, som var det viktigaste, egentligen. Det var att ha tiden tillsammans och göra något utöver det vanliga. Och när vi började fatta det, så var det som att vi bara behövde omvandla det vi gjorde... så tog vi en vecka och... vi byggde en bastu tillsammans som vi kallar för Koh Pangang. Och det är liksom en plats med värme, gemenskap och kroppslighet. Vårt eget lilla Thailand, kan man säga. Så nu går vi dit, när vi längtar efter värme och det är den, vi pratar om och längtar till och det känns faktiskt riktigt fint att – att kunna ha kvar det som var viktigt, men utan... men hållbart liksom. Det blir som ännu bättre. Lee, 33, queeraktivist och lärare

I Lees berättelse blir sorgen över den förlorade glädjen, som resandet med vännerna gav, omvandlat på ett väldigt konkret vis: Vännerna omdanar sorgens jordmån till en konkret lokal manifestation av det, de längtade efter. Samtidigt beskriver Lee en process, där den ena vännens glädjedråp medförde en djupare förståelse av vad det var som egentligen var viktigt - att ta sig tid att vara tillsammans och göra något utöver det 'vanliga' - och att glädjen hen känner i dag också grundas i känslan av att vännernas samvaro är mer hållbar. Längtan efter värme och gemenskap finns kvar, men Lee och hens vänner har lyckats kompostera dens ohållbara uttryck och låta den växa fram i en ny skepnad.

Omställningen som reparativ glädjeförskjutning

När jag slutade köra bil kände jag mig först maktlös. Men sen började jag cykla och hörde fåglar jag aldrig lagt märke till förut. Och kände av vädret på ett helt nytt sätt - det var lite som om världen svarade tillbaka när jag började lyssna. Det var... nästan ömsint. Daniel, 45, miljöaktivist och anställd på statlig myndighet

Daniels citat beskriver ett förändrat beteende som, liksom Lees ovan, var en effekt av att han hade konfronterat sina invanda mönster och kommit fram till att de inte var hållbara. Och liksom hos Lee och hens vänner, innebär Daniels bortval av den glädje eller bekvämlighet som bilen representerar, först en tomhet, som sedan förmultnar och omvandlas till en ny upplevelse av världen runt honom. I citatet gestaltas en slags reparativ sensualitet, där vardagens rytmer - ljud, rörelse, närvaro - ersätter den tidigare motoriserade friheten (eller beroendet). I stället för att läsa detta som enbart klimatvänligt beteende, kan vi med en komposterande läsning förstå det som glädje i transformation, en affektiv förskjutning från dominans till ömsesidighet. Belcourt skriver: *"Maybe the land wants to hold us too / if we would only quiet down enough to hear its wanting."* (2020 s. 72). Daniel tystnar - släcker motorn och slutar överrösta världen - och i denna tystnad hör han fåglarna, vindarna, världen, begäret efter relation. Det som framstår som en enkel livsstilsförändring, blir genom denna läsning ett uttryck för queer ekologisk längtan - att inte bara förändra sitt sätt att resa, utan låta kroppen stämmas om till en annan värld. Vi kan förstå detta som en reparativ återkoppling till omgivningen, som kan läsas genom Gumbs förslag att "listening with the whole body" (2020). Glädje är inte euforisk utan reflexiv och relationell, ett eko. Gumbs skriver: *"The world is calling you back, and your task is to return*

slowly enough to hear it." (2020a s. 26). Daniels glädje är med andra ord inte det som måste räddas från sorgen över förändrade vanor, utan det, som kan uppstå genom att sorg får förändras, ruttna och återföras till kretsloppet. Den är, i denna läsning, inte triumf – utan transformation. En reparativ förskjutning, där fossilberoendet ersätts med ömsint närvaro i världen.

Komposten - en queer transformationsprocess

Vi hade glitter på våra skyltar. Vi dansade med reflexvästar i regnet genom hela demon. Någon målade moln på asfalten. Det var en sorgfest – som om vi firade slutet och början samtidigt – och jag minns att jag kände mig hemma i min kropp för första gången på länge. Den glädjen, mitt i all ilska, var inte ett misstag – den var själva anledningen att jag orkade fortsätta. Nino, 24, ickebinär organisatör i Fridays for Future

Ninos berättelse om klimatmarschen som en sorgfest där både början och slutet firas, utgör en kärna i hur begreppet komposterad glädje kan förstås: det som är slut ruttar; det som börjar, gror. Glädjen och sorgen i marschen är synkrona och polyfona. Belcourt skriver: *"To grieve and to glitter are not opposites but adjacent forms of trying to live."* (2020, s. 33) och visar hur glädjen inte är ren, inte lösryckt från sorg – utan en produkt av dess bearbetning. Ninos beskrivning av den simultana upplevelsen av eufori och sorg/början och slut är ett tydligt exempel på en glädje i komposteringsprocess. En glädje, som gått genom förlustens matsmältningssystem. Den är klibbig, tung, fördröjd. Men den bär på liv och växtbarhet. Den är inte en återgång till oskyldig njutning, utan en etiskt omförhandlad affektiv ekologi. För Nino får denna mångtydighet en ytterligare dimension, genom att glädjen och sorgen också kopplas samman med en kroppslig upplevelse av att känna sig hemma i sin kropp för första gången. Sorgen över det liv, som inte längre kan levas i klimatkrisens tid, blir hos dem också grunden till en hemkomst i en ny kropp och verklighet. Detta kan förstås som en reparativ upplevelse – genom gemenskapen och den delade kraft och sårbarhet i marschen, växte nytt liv och ny mening och en känsla av att kunna leva i en kropp bortom normen. Upplevelsen blir således både livs- och kroppsbekräftande, en sorts queer klimatresiliens, och ett exempel på det som kan växa ur den förmultnade sorgen över att lämna den fossila eran bakom sig. Glädjen är inte en motsats till vrede, utan dess reparativa syskon.

Avslutande reflektioner

Att tänka glädje som komposterbar innebär inte att klimat- (och queer-)aktivism måste undvika glädje – utan att den måste skapa plats för en annan sorts glädje. Det är inte en glädje som uppstår i köpcentret, på terminal 5 eller i nybilsdoften – utan i solidarisk rörelse, i kroppens återkoppling till jord, i nya relationer till sig själv, sin kropp och andra, i gemensam sorg och hoppfull tröst. Kanske måste vi våga säga, att det är i klimatkampens sorg, i dess förluster och politiska misslyckanden, som den mest radikala glädjen kan börja växa – en glädje som inte skriker “allt är möjligt!”, men som viskar: “något annat är ändå i rörelse.” Så när (fossil)glädjedödare som Ebba i inledningen hemsöks av de glädjer hon dödar, är det inte ett misslyckande – det är, som Ahmed fasthåller, ett bevis på hennes affektiva ansvarstagande. Genom att inte lämna den döda glädjen, utan låta den komposteras, får dens energi arbeta vidare – med oss, inte mot oss – för ett liv som inte kan återupprepa det gamla, men som ändå bär spår av dess affekter.

Komposterad glädje innebär inte en återgång till oskyldig eller hållbar njutning, utan erkänner sorgens, skammens och förlustens plats i det kollektiva omställningsarbetet. Det är en queer affektiv teknik: att låta tidigare begär förmultna, för att skapa näring till nya sätt att känna, tänka och vara tillsammans. I detta blir klimataktivism inte bara ett nej till det som varit, utan ett poetiskt, etiskt och kroppsligt ja! till det ännu icke-existerande. Ett ja som viskar, multnar, växer.

Litteratur

- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- Belcourt, B.-R. (2020). *A History of My Brief Body*. Toronto: Penguin Canada.
- Gumbs, A. P. (2020a). *Dub: Finding Ceremony*. Durham: Duke University Press.
- Gumbs, A. P. (2020b). *Undrowned: Black Feminist Lessons from Marine Mammals* (2020). AK Press
- Mortimer-Sandilands & Erickson (2010) *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana university press, US
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: NYU Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2003). "Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You." In: *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, pp. 123-151

Odla på fredligt vis: Om växande, ekologi och andlighet i Elin Wagners författarskap, 1940–1941

Carola Nordbäck



Bild: Elin Wagner i trädgården på Lilla Björka. Källa: Göteborgs universitetsbibliotek, KvinnSam.

Jorden är ej skapad av människohänder – men människohänder har slagit under sig jorden. Och dock låter sig jorden ej ägas. Om den missbrukas, lider den och upphör att ge.

(Wagner & Tamm, 2014, s. 19)

Man kan inte reta upp en del av skapelsen mot sig, ty allt är besjälät och allt en enhet.

(Wagner, 1941, s. 61)

I denna text undersöks den civilisationskritik som Elin Wägner formulerade i de skrifter som hon publicerade i början av 1940-talet. I fokus är hennes sätt att förstå och beskriva relationen mellan människan och den övriga naturen. Citaten ovan visar exempel på hur hon beskriver jorden som skapad och besjälad. Allt liv hör ihop och verkligheten ses som en helig väv av sammanflätat liv. Hon kritiserar även människans sätt att agera gentemot jorden och ger slutligen en varning: naturen har en stark agens och reagerar med lidande och motstånd om den missbrukas. I citaten sammanflätas således teologiska och ekologiska påståenden med varningar och uppmaningar – människan måste förändra sin relation till jorden för att kunna skapa fred.

Wägner (1882–1949) var journalist och författare med ett omfattande internationellt kontaktnät. Under sina resor utvecklade hon tankar som sedan presenterades för en svensk läsekrets (Isaksson & Linder 2003; Wistrand 2006). Hon deltog även aktivt i kampen för kvinnors rösträtt och frigörelse. Under lång tid engagerade sig Wägner också i fredsarbete men tvingades vid 1930-talets slut se hur världen än en gång drevs in i krigets dödsmaskineri. Under samma period blev hon alltmer intresserad av miljöfrågor och insåg att industrisamhällets sätt att exploatera naturen också kunde ses som en form av krigföring. Detta utmynnade i en djupgående samhälls- och civilisationskritik där hon lyfte miljöfrågor utifrån historiska, politiska, andliga och feministiska perspektiv (Peterson 1994; Leppänen 2005).

Textens övergripande syfte är att utveckla en djupare förståelse av den ontologi som Wägner formulerade vid tiden för andra världskrigets utbrott genom att undersöka hur de ekologiska och andliga inslagen var konstruerade och sammanflätade. I fokus för studien är hennes sätt att foga samman tankar, idéer och fakta från olika håll i det idé-historiska rotsystem som kan skönjas i hennes texter. Det består av en kombination av teologiskt, filosofiskt, mytologiskt och vetenskapligt tankegod. Källmaterialet utgörs främst av de båda debattböckerna *Fred med jorden* (1940) och *Väckarklocka* (1941).

Studien utgör därmed en rekonstruktion av Wägners ontologiska antaganden – det vill säga hennes föreställningar om verklighetens och tillvarons grundläggande beskaffenhet. Dessa föreställningar identifieras, kontextualiseras och positioneras på olika sätt, bland annat med hjälp av begrepp som *ekoteologi*, *ekospiritualitet* och *ekofeminism*. Det kan uppfattas som

anakronistiskt eftersom dessa begrepp inte var introducerade vid den tid hon skrev sina böcker. De bygger dessutom på begreppet *ekologi* som inte var allmänt spritt förrän vid 1900-talets mitt. *Ekosystem*, ett annat centralt begrepp, utvecklades inte förrän under 1930-talet (Hagen 1992; Golley 1996). Men genom att relatera hennes tänkande till dessa begrepp blir det möjligt att belysa deras successiva utveckling och de idéströmningar som de knöt an till.

Tidigare forskning om Elin Wägner

Wägners inflytande och skrifter har varit föremål för en rad studier ur olika perspektiv (se exempelvis Jonsson 2001; Wistrand 2006; Mårzell 2024). Ulla Isakssons och Erik Hjalmar Linders biografi ger en inläsande och noggrann beskrivning av de ekologiska dimensionerna i Wägners texter (Isaksson & Linder 1977; Isaksson & Linder 1980). Historikerna Abby Peterson och Carolyn Merchant intresserade sig tidigt för Wägners ekologiska feminism och studerade både de kvinnliga nätverk som hon deltog i och de kvinnor som sedan fortsatte att sammanföra ekologiska och feministiska frågor under 1970- och 1980-talen (Peterson & Merchant 1986; Peterson 1994).

Under 2000-talet är det främst Katarina Leppänen som har fortsatt denna forskning och studerat hur Wägner formulerade ekofeministiska tankegångar långt innan begreppet *ekofeminism* var utvecklat (Leppänen 2004; Leppänen 2005). Leppänen har även utvidgat den ekofeministiska analysen genom att fokusera på Wägners natursyn (Leppänen & Svensson 2016), något som även litteraturvetaren Judith Meurer-Bongardt gjort (Meurer-Bongardt 2022). Wägners betydelse har också betonats av den forskning som studerat miljörelsens framväxt. Där beskrivs Wägner som en viktig aktör – ”en av det moderna miljömedvetandets svenska pionjärer” (Cassegård & Thörn 2023, s. 215–219).

Ekoteologi och ekospiritualitet

Begreppet *ekoteologi* används ofta för att beskriva sådan teologisk reflektion som behandlar människans roll i relation till den övriga naturen och utgår från att människan måste hitta sätt att leva i samklang med den. Ekoteologin kan ses som ett svar på miljöhot och ett försök att ompröva, återupptäcka och förnya den kristna traditionen i ljuset av de utmaningar som miljökrisen ställer samhället inför. Sådan ekoteologi etablerades under 1970-talet och den har ofta rymt en dubbel kritik: både en teologiskt motiverad samhällskritik av det som orsakar ekologisk förstörelse, och en ekologiskt orienterad kritik av idéer, praktiker och fenomen som medverkat till förstörelse av ekosystem och

bidragit till negativ klimatpåverkan. Det innebär att ekoteologi både utforskar hur kristen teologi kan svara på miljöfrågor och erbjuder en möjlighet till självrannsakan och utveckling för olika kristna rörelser (Conradie 2023).

Vidare rymmer ekoteologi även teologiskt motiverade praktiker (Conradie 2006, s. 3; Pihkala 2017, s. 14–26). Här kan man använda begreppet *ekospiritualitet* som en benämning på levda upplevelser och erfarenheter av ekologisk andlighet. Ekospiritualitet kan därmed ses som den individuella och kroppsliga erfarenheten av helighet i och genom den omgivande naturen, en upplevelse som möjliggör en djupare andlig gemenskap med naturen som sedan kan fungera som en drivkraft för ekospirituellt laddade handlingar (Bock 2024).

Texter och predikningar med ekoteologiska perspektiv tar ofta sin utgångspunkt i ett aktuellt miljöproblem och sådan teologisk reflektion kan spåras tillbaka till 1800-talets slut, det vill säga långt innan begreppet ekoteologi utvecklades. Ekoteologisk reflektion kan därmed ses som en del av det samhälleliga ekologiska uppvaknande som inleddes redan i slutet av 1800-talet i samband med att det industrikapitalistiska samhällets negativa miljöeffekter började skönjas. Därefter ökade den ekologiska medvetenheten i omfattning och inflytande från 1960-talets slutskede genom miljörörelsen, den växande ekologiska kunskapen samt oron för de ökande miljöproblemen (Larsson Heidenblad 2021; Cassegård & Thörn 2023).

Den historiskt inriktade forskningen om ekoteologins framväxt vid 1900-talets början är relativt begränsad. Ett undantag är den finske miljöteologen Panu Pihkalias studier om kristna ekoteologer vid denna tid (Se exempelvis Pihkala 2017). Pihkala pekar bland annat på att dessa föregångare ofta var lekmän – de hade inte akademisk eller kyrklig teologi som profession. Vidare pekar Pihkala på betydelsen av olika odlingsteorier och -praktiker under 1930-talet och beskriver det han kallar *agrar ekoteologi* (Pihkala 2016; Pihkala 2017, s. 80ff). Pihkala syftar med detta begrepp på sådana teologiska tänkare inom olika kristna riktningar i USA och Europa som vid 1900-talets början menade att en levande landsbygd och aktivt jordbruk var nyckeln till både samhällets och de enskilda medborgarnas välfärd. Inom ramen för denna krets utvecklades en form av ”soil gospel” – en jordteologi som fokuserade på människans relation till jord och landskap. I USA växte det också fram kristna nätverk vars syfte var att utveckla och vidmakthålla församlingsorienterad ekoteologi med jordbruk och odling som utgångspunkter (Pihkala 2017, s. 106ff; Lowe 2016).

De första ekoteologiska rösterna bidrog till utvecklandet av en kristen miljöetik, vilket synliggör ekoteologins kontextuella karaktär. Den var ett sätt att utifrån en religiös världsbild artikulera nya vetenskapliga rön, växande samhällsproblem och orättvisor och samtidigt resonera kring de underliggande förskjutningar i relationen mellan människa och miljö som hade pågått alltsedan 1800-talets mitt. Den enda kvinna som Pihkala nämner i detta sammanhang är den engelska författaren Dorothy L. Sayers vars författarskap rymde ekoteologiska stråk (Pihkala 2017, s. 129, 268f).

Ekofeministiska teorier har också tillämpats av kristna ekoteologer för att problematisera tankemönster relaterade till teologiska begrepp, dogmer och förhållningssätt till miljö och natur (Jansdotter 2003). Pihkala skriver att den ekofeministiska teologin dock inte framträdde förrän under 1970-talet och exemplifierar denna riktning med teologer som Rosemary Radford Ruether och Sally McFague (2017: 268f).

Trots att den ekologiska och feministiska dimensionen av Wägners författarskap har studerats tidigare har ännu ingen undersökt hennes debattskrifter utifrån ett ekoteologiskt perspektiv. Teologen Michael Nausner har dock pekat på att Wägners gudsbild har *panenteistiska* drag (Nausner 2024). Detta innebär i korthet föreställningen att Gud genomsyrar allt men är samtidigt inte identisk med världen. En sådan gudsbild implicerar således att en gudomlig närvaro kan anas i såväl människan som i den övriga naturen. Det är en gudsbild som ofta företräds av ekoteologer (Li 2023).

Elin Wägners natur- och miljöengagemang

Wägner hade ända sedan sin barndom haft en nära relation till odling och jordbruk. Hon växte upp som stadsbarn i Nyköping och Helsingborg där hennes far var rektor, men tillbringade somrarna i Småland. Inledningsvis spenderade hon dem hos sin morfar i prästgården i Tolg och senare hos sin morbror som var prost i grannbyn Berg. I dessa hem levdes ett traditionellt prästgårdsliv med ett stort mått av självhushållning (Hackman 2005, s. 12ff; Isaksson & Linder 1980, s. 181f).

Barndomsupplevelserna i Småland satte djupa spår i Wägner. I vuxen ålder sökte hon sig tillbaka till de trakter där hon tillbringat sina somrar. 1925 köpte hon en bit mark i Berg, där hon lät bygga ett hus som kom att kallas Lilla Björka. I detta hus bodde Wägner varaktigt från 1929. Tio år senare köpte också hennes vän konstnären Flory Gate (1904–1998) en gård i Berg vilket

möjliggjorde ett nära samarbete dem emellan. Gate delade Wägners intresse för jordbruk och samarbetade med henne på olika sätt för att samla in kunskap om odling, djurskötsel och markbiologi (Isaksson & Linder 1980; Enge Swartz 2020; Bomler Martoglio 2019). Tillsammans med Gate arbetade hon under krigsåren med att utveckla en odlingspraktik utan konstgödsel och bekämpningsmedel (Peterson & Merchant 1986, s. 466). Deras verksamhet kan ses som en föregångare till dagens ekologiska odling. Gate hade ett betydligt större praktiskt intresse för odling än Wägner, som dock var mycket intresserad av det som skedde och diskuterade frågor om humusens betydelse och vikten av kompostering (Forsås-Scott 1998).

De båda kvinnorna skrev aldrig någon gemensam text om detta ämne men däremot författade Wägner boken *Fred med jorden*, tillsammans med en annan vän, godsägaren och politikern Elisabeth Tamm (1880–1958). Boken ifrågasatte samhällsutvecklingen och det sätt varpå människan behandlade skogen, djuren, jorden och vattnet. Författarna resonerar kring människans relation till jorden dels utifrån ett ägandeperspektiv, dels utifrån ett brukarperspektiv. Tamms bidrag i boken handlade främst om ägandefrågor och diskuteras inte i föreliggande artikel som istället fokuserar på Wägners tankar som handlar om miljöproblemen och därmed om de mer ontologiska och existentiella aspekterna av relationen mellan människan och naturen. I dessa avsnitt fick Wägner också bistånd från Gate som kommenterade manuset. Gate skrev även ett förord till en senare utgåva av *Fred med jorden* där hon ger ytterligare information om de tankar och sammanhang som Wägner inspirerades av i arbetet med *Fred med jorden* (Forsås-Scott 1998; Wägner & Tamm 2014 (1940), s. 7–13).

Fred med jorden skrevs således under andra världskriget men bokens förhistoria inleddes långt tidigare. Wägner och Gate hade bland annat deltagit i ett par internationella kvinnokongresser arrangerade av *Women's Organisation for World Order* (WOWO) under 1930-talets andra hälft och i detta sammanhang diskuterat människornas relation till jorden. Organisationen grundades 1935 i Genève av den österrikiska feministen Anna Helene Askanasy (Auer 2008; Wistrand 2006, s. 194; Leppänen 2005, s. 127–139).

I det förslag till världsordning som WOWO formulerade 1937, och som Wägner därmed bidrog till att utforma, fanns radikala förslag för en rad olika samhällsverksamheter, däribland jordbruk och skogsbruk (Leppänen 2005, s. 231–242). Ett grundläggande ställningstagande var att all jord och mark skulle

ägas gemensamt. Jord- och trädgårdsbruk måste dessutom utföras med respekt för naturens biologi. Naturens eget kretslopp fick inte brytas. Alla ekonomiska former och bearbetningsmetoder som ledde till rovdrift måste ersättas av sådana metoder som tog hänsyn till naturen och som byggde på biologiska grundvalar. Man förordade växelodling och täckodling samt förbjöd syntetiska gödselmedel. I stället för de syntetiska medlen betonades vikten av att samhället utvecklar system för väl genomförd kompostering.

Vidare lyftes frågan om djurhållning och man betonade att djurplågeri skulle förbjudas och att djuren måste behandlas på ett sunt, biologiskt och rättvist sätt. När det gällde skogs- och vattenfrågor fastställde organisationen att skogen, som ju var av stor betydelse för tillgången på vatten, måste underhållas och vårdas som en av "mänsklighetens heligaste tillgångar". Det innebar att kalhyggen skulle undvikas så långt det var möjligt och fick endast ske under vissa särskilda omständigheter. Den återbeskogning som därefter skedde skulle gynna en naturlig heterogenitet (Leppänen 2005, s. 236).

WOWO:s föreslagna världsordning föll av olika skäl i glömska när det andra världskriget inleddes och organisationen upplöstes. Men Wägner återknöt till dess innehåll i sin bok *Fred med jorden*, och introducerade därigenom de delar av världsordningen som behandlade jord-, vatten, djur- och skogsfrågor för en svensk läsekrets. Men läsarnas mottagande av boken blev svalt. I en recension kallades den lite raljerande för "kompostreligion" (Isaksson & Linder 1980, s. 303). Men det fanns också positiva röster – både författaren Wilhelm Moberg och botanikern Sten Selander menade att *Fred med jorden* var en stimulerande bok med ett angeläget ärende, även om de inte kunde instämma i allt som stod i den. Men Selander varnade samtidigt för att den var för utmanande, eftersom de flesta läsare som "inte tycker om att lämna sina invanda tankemönster, kommer att avfärda det hela som diletterism, verklighetsfrämmande romantik och kvinnligt känslotänkande" (Selander 1941).

Men Wägner lät sig inte avskräckas utan trängde ännu djupare in i den samhälls- och civilisationskritik som hon hade utvecklat och kompletterade den med ytterligare perspektiv. Resultatet blev boken *Väckarklocka* (1941). Den tycks ha skrivits i förtvivlan och ett slags raseri, men också med ett starkt hopp om att en förändring trots allt var möjlig. Hon skriver i inledningen att: "Redan är mycket av mänsklighetens dyra arvegods krossat: det som

återstår måste bringas i säkerhet om så är möjligt, flyttas ut ur den racerbil som när som helst kan ligga krossad i ett dike.” (Wägner 1941, s. 8).

Den civilisation som återigen drivit människan in i ett världskrig är enligt Wägner på väg att förgöra sig själv. En dag, när kriget är över och allt är slaget i spillror, ska människor förstå att det är nödvändigt att skapa ett nytt samhällssystem. Det är för det ögonblicket som hon försöker formulera hur en alternativ framtid kan se ut.

Tiden är knapp och när som helst kan kontakten bli avbruten. Vad som skulle sägas innan tråden klipptes av var till en början: Kvinnorna har högsta anledning att ta under omprövning huruvida inte det mesta de accepterar som självfallet och böjt sig för som oundvikligt, verkligen också är självfallet och oundvikligt. Detta betyder att granska det samhälle vi lever i och den ställning och hållning vi intar där. (Wägner 1941, s. 6f)

Wägner vill få sina läsare att ifrågasätta det självklara, att se annorlunda på den verklighet som de flesta accepterar som oundviklig. Hon vill skaka om och få dem att förstå hur viktigt hennes ärende är. Tyvärr tvingades hon efter bokens utgivning konstatera att inte heller denna gång togs hennes budskap emot så som hon hade hoppats.

Faktum är att det var få som under 1940-talet förmådde ta till sig hennes kritik och klarsynthet. Det var först vid slutet av 1960-talet som miljöfrågorna hamnade i fokus och man kan se ett mer allmänt ekologiskt uppvaknande. Under 70-talet, då den första biografien om Wägner publicerades (Isaksson & Linder 1977) började människor också läsa Wägners böcker på nytt och de idéer som hon hade formulerat trettio år tidigare diskuterades ivrigt (Isaksson & Linder 2003, förordet). Därefter har hennes tankar om miljöfrågor, fred, jord och makt fortsatt att fascinera läsare.

Människan – en förtryckare i en besjälad värld

I detta avsnitt beskrivs Wägners syn på relationen mellan människa och natur såsom den framträder i böckerna *Fred med jorden* och *Väckarklocka*. På ett par ställen kompletteras beskrivningen med citat från andra texter som hon skrivit. Syftet är att både samla de ställningstaganden som hon gör och visa hur de hänger ihop. De återfinns på olika ställen i böckerna men för att kunna

synliggöra de olika tankegångarnas inbördes relationer kommer de nedan att sammanställas och tematiseras.

Wägner hävdar i *Fred med jorden* att det moderna samhället har skapat en destruktiv och förtryckande relation till naturen. Naturen missbrukas genom att människan tror sig äga den och hantera den som hon önskar. Det finns en inneboende ordning i naturen menar Wägner, en ordning som människan måste förhålla sig till och som hon inte kan överskrida. Wägner beskriver tillvaron som en helhet där både växter och djur – inklusive människan – ingår. I *Fred med jorden* använder hon "Jordens barn" som gemensam benämning på alla livsformer och hon hävdar att de borde leva i samklang. För människans del innebär det att försöka förstå och respektera naturens gränser, behov och styrande principer. Hon betonar även att varje generation har ett ansvar både gentemot dem som levtt tidigare och mot dem som ska komma. Detta ansvar handlar bland annat om att förvalta tidigare insikter och att inte missbruka jorden så att framtida generationers livsmiljöer skadas.

Människan måste följaktligen anpassa sig till naturens principer och jämvikt. Wägner skriver att naturen har en inneboende balans som människan inte får rubba – något som dessvärre har skett genom de olika teknologier som hade utvecklats i samband med industrialismen. För att undvika detta, hävdar Wägner, behöver nya metoder och tekniker först prövas mot frågan om naturen tål dem. Hon slår fast att allt som dödar naturens egen självverksamhet måste bort, annars revolterar naturen. Mot bakgrund av hur tillståndet är på jorden kan hon också konstatera att civilisationen har överskridit sitt handlingsutrymme i relation till naturen och orsakat konsekvenser som slår tillbaka mot människan själv.

Några centrala insikter som Wägner ofta återkommer till är följaktligen att naturen har behov som måste tillgodoses, gränser som inte får överskridas och en agens som också påverkar människan. Wägner menar att dessa insikter har funnits tidigare i historien, bland människor och folkslag som levtt i större samförstånd med jorden, men att de har trängts undan i det moderna samhället. Det moderna samhället har genomgått en snabb förändring som innebär att människor har skilts från sin tidigare närhet till jordbruk och djurhållning och därmed också från de tidigare kunskaperna om det nödvändiga samförståndet. Dessa kunskaper måste "återförvärvas" skriver Wägner i *Fred med jorden*, för endast då kan människan samarbeta med naturen i stället för att "bortarbete" den.

Wägner kritiserar också de ideologier och synsätt som istället betonar en mekanistisk syn på materia och på jorden, och darwinismens betoning på kamp och konkurrens. Hon hävdar att det rådande samhällssystemet styrs av logiker som innebär att inte bara naturen utan även människorna drabbas av ett omfattande förtryck. Urbanisering, mekanisering, alienering, konsumtionshets – hela det kapitalistiska systemet gör samhället förtryckande, och de återkommande krigen blir de yttersta bevisen för detta. Vissa aspekter av denna modernitetskritik delade Wägner med många andra tänkare under 1900-talets inledande decennier (Stolare 2003). Men hennes feministiska utgångspunkt gjorde att hon såg krigen som en logisk utveckling av ett i grunden patriarkalt och krigiskt samhälle; förtrycket av människor hade därför samma rötter och grundorsaker som förtrycket av naturen. Hon skriver: "Att det går att ställa om vårt samhällsmaskineri och engagera varenda kugge i krigets tjänst, beror på att vår civilisation även under fredliga perioder är inställd på att bryta upp sammanhang, krossa motstånd, omgestalta, erövra." (Wägner 1941, s. 13).

I *Fred med jorden* går Wägner igenom det pågående jordbruket, skogsbruket och vattenhushållningen och riktar kritik på punkt efter punkt: hon ifrågasätter skogsskövling, konstgödsel och växtförädling, kritiserar utdikning av våtmarker och uppdämning av sjöar och älvar samt riktar kritik mot en alltför långt driven mekanisering av jordbruket. Hon kritiserar även lantbrukets djurhållning och menar att exempelvis kor ska mötas utifrån sina kroppsliga och emotionella behov. De har rätt att behandlas som subjekt – med respekt, omtanke och vänlighet – för de vill lika lite som människan bli behandlade som maskiner.

Den industrikapitalistiska civilisationens exploatering av naturen är, i Wägners ögon, ett uttryck för en erövrarmentalitet. Denna härskar- och erövrarmentalitet som präglar samhällssystemet riktas åt olika håll. Den leder till krig, förtryck och en andlig urholkning. Hon skriver i *Väckarklocka* att:

Bekämpandet av skadedjur är lösen för dagen. Soldaterna besprutar de största fienderna med kulor, lantmannen besprutar de minsta med sina kemiska lösningar. Båda delarna är ett hopplöst företag. Bespruta ett fiendefolks soldater till döds och en outhärlig del av den mänskliga familjen har undergått en behandling vars följder ingen kan beräkna. Bespruta vinstockens parasiter och man dödar livet i jorden under den

utan vilket vinstocken inte kan leva. Det finns inga skadedjur. Men genom jämviktsstörningarna i naturen har tillfälle givits för arter som skulle haft en gallrande uppgift att breda ut sig över sin givna gräns. I den mån människan stört jämvikten, uppträder hon själv som ett skadedjur. En felaktig impuls vidgar ut sig i vida ringar och i stället för att mattas av vinner den i styrka. Enda sättet är att överge och förkväva den skadliga impulsen. (Wägner 1941, s. 334)

I citatet ovan ställer Wägner krigets och jordbrukets dödande sida vid sida och beskriver det som uttryck för samma självdestruktiva våldslogik. Människan har skapat ett samhällssystem som kolliderat med det system som naturen – och därigenom också människan själv – ingår i och genomsyras av. Det förstnämnda av dessa båda system är av ondo medan det senare har en andlig dimension. Hon skriver att:

Insikten att härskarställningen måste avlösas av tjänandets och kamratskapets livsstil har redan vaknat. Ur själva misstagen stiger på nytt klarheten över att vi är insatta i det stora system av ömsesidighet och beroende på vilket hela tillvaron vilar (Wägner 1941, s. 335).

Vidare argumenterar Wägner för att människans hälsa, både fysiskt och andligt, är direkt beroende av jordens hälsa. När förbindelsen bryts, lider båda parter: människan har att handskas med en "känslig, finstämd levande enhet". Hennes hälsa är sammankopplad med jordens och hur än människan försöker göra sig kvitt det sambandet så är det inte möjligt (Wägner 1941, s. 337).

Wägners samhällsanalys i *Väckarklocka* genomsyras även av en systematisk kritik av den könsbaserade maktordning som hade präglat samhället under lång tid och som inneburit att kvinnor utsatts för ett förtryck. Denna kritik är sammankopplad med Wägners gudsbild och natursyn. Hon beskriver den kristna patriarkala guden som en konstruktion och ett uttryck för en manlig överordning. Män utsattes också för förtryck enligt Wägner, men det var den strukturella och omfattande underordningen baserad på kön som hon särskilt fokuserar på. Hon ser specifika paralleller mellan den kvinnliga underordningen och missbruket av naturen och pekar på samhällets religiösa ordning som en bidragande orsak. Tidigare hade andra gudsbilder existerat, matriarkala sådana, som bejakade kvinnors roller och status. Dessa har kyrkan bidragit till att tränga undan och på så sätt också påverkat synen på naturen.

Wägner är samtidigt djupt besviken över att det demokratiska genombrott som kvinnlig rösträtt innebar inte avsatte några djupare spår i samhällsutvecklingen. Hon är även besviken på kvinnorna som inte agerar på det sätt som Wägner hoppats att de ska göra. Denna känsla växte och hon sätter ord på den ett par år senare, i ett brev till vännen Emilia Fogelklou 1944:

En gång trodde jag att det var kvinnorna som skulle säga ifrån att så här går det inte längre. Nu tror jag att det blir moder natur genom sina barn djuren och växterna som kommer att tala om det. Och när vi upptäcker att det som vår barmhärtige far har gett oss att leva på, nämligen myllan (denna värld av levande, samarbetande väsen), den håller vi på att ta död på, då kommer alla andra problem att bli försvinnande få. Det går en kedja från den levande Guden till de levande svamparna som överför näringen från humus till växternas rötter och det är så stort och högtidligt att tänka på det, men det är förfärligt också att länken människa i denna kedja emanciperar sig åt båda hållen och tror att den är allsmäktig. (Fogelklou & Wägner 1988, s. 141.)

Citatet synliggör Wägners uppgivenhet, men också ett oväntat hopp. Det tydliggör samtidigt den relationella ontologi som blivit allt tydligare i analysen, genom att hon menar att allt liv hänger ihop. I brevet till Fogelklou sätter Wägner sitt hopp till jorden, myllan, den levande organiska och samtidigt heliga materia som också är bärare av livets princip. Detta synsätt kan beskrivas som ett ekoteologiskt jordevangelium. Trösten och hoppet finns helt enkelt i jorden. Den är människans yttersta livboj menar Wägner, den kommer att bidra till den förändring som krävs. Men det är en process som kommer att bli både smärtsam och svår.

Rotsystemet: teman, inflöden och rottrådar

Som framgått ovan presenterar Wägner i *Fred med jorden* och *Väckarklocka* sin syn på relationen mellan människan och den övriga naturen. I de följande avsnitten visar jag, genom hänvisningar till biografiska fakta, tidigare forskning om Wägner samt mina egna textanalyser, hur hon i detta arbete hämtar inspiration från olika håll och skapar en egen syntes. Dessa inflöden kontextualiseras nedan och beskrivningen synliggör hur Wägner kombinerar influenser från kristen teologi och mystik, med teorier från den framväxande markbiologin och från den biologiskt inriktade odlingsrörelsen. Vidare framgår hur hennes andliga syn på naturen färgas av insikter hämtade från

jainism och hinduism, förmedlade av Mahatma Gandhi, och av läsefrukter från europeisk religions-, kultur- och kvinnohistorisk forskning.

Kristen teologi, mystik och praktik

Wagners andliga ekologi i *Fred med jorden* och *Väckarklocka* tycks ha sin primära utgångspunkt i Wagners djupa och livslånga relation till kristen tro, kyrkohistoria och teologi. Det var en relation som utsattes för hårda prövningar genom tvivel, ifrågasättande och revolter från Wagners sida. Men trots allt beskriver hon en gudstro som själva fundamentet för hennes sätt att uppfatta tillvaron och därmed också för tolkningen av relationen mellan människan och den övriga naturen. Denna gudstro definierar hon själv som kristen (Wagner 1936).

Både Wagners morfar och morbror var präster men för hennes egen del blev den lutherska religiositeten svår att acceptera. Hennes arbete för kvinnlig rösträtt och demokrati bottnade i starka antipatriarkala ställningstaganden som drev henne bort från statskyrkan vars patriarkala drag var otvetydiga. Vidare kunde Wagner inte acceptera kyrkans ovillighet att vägra att bistå staten i krig (Wistrand 2006).

Under 1920-talet mötte Wagner istället en form av jämlik andlig gemenskap där hon kunde känna sig hemma (Wagner 1923; Wistrand 2006, s. 143–146). Det var under sina resor i Tyskland, England och Frankrike efter första världskrigets slut som hon träffade engelska kväkare som gjorde stort intryck på henne. Deras sociala arbete, radikala pacifism och egalitära andaktspraktiker hade hon inte mött tidigare. Hon skriver att det inom kväkarrörelsen finns en närhet mellan tro och handling som hon saknat i andra sammanhang och att den är fri från dogmatik, trosbekännelser och lydnadskrav (Wagner 1923; Wagner 1936; Wistrand 2006, s.143–146).

Kvåkarnas samfund hette *Society of Friends* och var under 1920-talet en internationellt spridd rörelse. Den tog avstånd från trosbekännelser, sakrament, prästerskap och olika former av ceremonier för att istället bejaka en mer avskalad och jämlik samvaro, där enkelhet, tystnad, bön, mystika erfarenheter och upplevelser av inre andlig ledning uppvärderades. Kärnan i deras tro är idén om att alla människor har ett "inre ljus" i form av en personlig förbindelse med Gud och målet är att leva så att detta ljus manifesteras. Det leder enligt kväkarna till handlingar där arbete för social rättvisa, utbildning och fred är centrala inslag. Tron utövas genom handlingar

som baseras på ickevåld, kärlek, jämlikhet och rättvisa (Angell & Dandelion 2018).

Wägner var inte ensam om att känna tillhörighet i mötet med kväkarnas sätt att utöva sin tro. Flera andra inflytelserika kvinnor, exempelvis Elsa Cedergren, Jeanna Oterdahl, Emilia Fogelklou och Greta Stendahl tog starka intryck av den internationella kväkarrörelsen under 1920- och 1930-talet och försökte etablera liknande praktiker i Sverige (Hollsing 2009, s. 35–37). 1935 bildades ett svenskt kväkarsamfund och året därpå blev Wägner medlem (Hollsing 2009, s. 42, 52).

I boken *Väckarklocka* kritiserar Wägner Svenska kyrkan, som enligt henne har förlorat kontakten med den levande andliga verkligheten. Boken rymmer en djupgående kritik av kyrkans dogmer och syn på relationen mellan människan och den övriga naturen. Den patriarkala gud som hon identifierar i delar av Gamla testamentets skapelseberättelser, i den hierarkiska positioneringen av könen och deras respektive relation till skapelsen, finner hon också i den kristna kyrkans tillämpningar av den patriarkala logiken. Denna logik är enligt henne en snedvridning av en ursprungligare, och mera sann, gudsbild som rymmer en annan syn på kvinnan och på naturen (Wägner, 1941, s. 81).

Wägner identifierar en successiv övergång till en alltmer patriarkal gudsbild som en viktig historisk förutsättning för att herraväldestanken skall kunna förverkligas i praktiken. Hon konstaterar i *Fred med jorden* att människans herravälde över naturen är så etablerat att dess gudomliga legitimitet inte längre behövs och beskriver det förödande resultatet på följande sätt:

Människorna har tillerkänt sig själva oinskränkt äganderätt över allt det som med de kosmiska krafternas hjälp lever, växer och rör sig på jordens yta. Likaså över de vilande krafter som gömmer sig i hennes innandömen, de må vara vatten eller stenkol, olja eller mineraler. Det är följdriktigt att jorden nu utplundras och sönderslites under deras strider om dem. I allt hastigare takt har naturen drivits tillbaka, hennes fria verksamhet inskränks. Hennes arbete i människans tjänst ständigt ökats. (Wägner & Tamm 2014 (1940), s. 20)

För Wägner innebär detta att människan inte bara överskridit sina gränser utan hon har också glömt Gud. I *Väckarklocka* framträder Wägners egen

gudsbild som livgivare, skapare och upprätthållare av kosmos. Gud är inte någon distanserad andlig kraft utan manifesteras som en helig närvaro och som livets innersta princip. Denna gud är både fader och moder. Wägner ger följaktligen uttryck för en stor tankefrihet i relation till kristna texter, dogmer, prästerskap och maktanspråk. I enlighet med kväkarnas övertygelse om att sanningen inte finns fastnaglad i enskilda texter utan möter människor i deras liv och i deras inre, får dessa erfarenheter en stor auktoritet – de fungerar som andliga korrektiv och vägledare. Vidare menar kväkarna som hon möter att sanningen inte är något som den kristna läran har monopol på utan den finns tillgänglig för alla.

Wägner berättar om sin inställning till kristendomen i en artikel i tidningen *Idun* 1936. Hon beskriver sina tvivel och sitt sökande efter en tro som hon kan leva och slutligen om sin väg in i kväkarnas samfund. Där karaktäriserar Wägner kväkarnas tro på följande sätt:

Som konsekvens av denna tro på människans enhet i Gud och på Guds immanens ha kväkarna skapat ett helt socialt och politiskt system. Intet folk, ingen ras, intet kön och ingen klass hade rätt att behärska och förtrycka den andra. I de mindre som de större avgörandena måste man gå den äventyrliga vägen att ha förtroende till människorna. Ingen annan metod än kärlekens kan föra till målet. (Wägner 1936, s. 23)

Detta synsätt utvidgar Wägner i *Fred med jorden* och *Väckarklocka* genom att också infoga naturen. Den blir dessutom den aspekt som ligger till grund för de övriga. Människan har därför inte heller rätt att förtrycka eller missbruka jorden. Kärlekens lag inkluderar alla varelser – alla jordens barn.

Wägners gudstro tycks bli starkare ju mer hon rensar bort av den historiska kyrkliga och samhällliga barlast som enligt henne tynger kristendomen. Den gudsbild som utvecklas i hennes texter är en gud som både är immanent och transcendent. Guds helighet genomsyrar världen och kommer människan till mötes både i hennes inre och i det omgivande materiella livet. När Wägner försöker sammanfatta denna gudstro i *Väckarklocka* gör hon det bland annat genom två centrala citat. Det ena citatet diskuteras här eftersom det har en explicit koppling till kristen teologi och mystik. Det andra citatet är hämtat ur en skrift av Mahatma Gandhi och presenteras i det följande avsnittet. Dessa båda citat bör ses som sammanflätade delar av hennes gudstro och ontologi. Det explicit kristna citatet finns i bokens avslutande kapitel. Där står följande:

Den stora frågan är, säger en modern mystiker, inte längre: "Vad är till min själs bästa, inte ens vad är till mänsklighetens bästa, utan bortom och över denna begränsade strävan: Vilken uppgift måste detta mitt liv utföra i Guds stora och hemliga hushållning." De som frågar så när de bakar eller bryter brödet, när de myllar fröet eller bärgar skörden, i ensamhet eller gemenskap, vid dagens början eller dagens slut, de har oerhörda krafter på sin sida. Till synes kan de ha allt emot sig och ändå bars de av tidens egen djupa oemotståndliga rörelseriktning. (Wägner, 1941, s. 338)

Wägner anger inte vem som skrivit citatet utan kallar författaren "en modern mystiker". I själva verket är det hämtat ur ett tal av den engelska mystikern och författaren Evelyn Underhill (1875–1941). Hon var anglikansk teolog och förespråkade en sakramental eller inkarnatorisk mystik. Det innebär att det andliga blev verkligt och verksamt genom det materiella. Hela tillvaron blev en plats för Guds närvaro. Hon förespråkade även en praktisk förståelse av mystik som innebar att sådana upplevelser var tillgängliga för alla och kunde ske i vardagliga situationer (Underhill 1915). Hennes syn på mystik påminde därmed om kväkarnas synsätt.

Underhill höll ett antal radioföredrag 1936 som senare trycktes (Underhill 1937). Det är i ett av dessa föredrag som hon säger:

The first question here, then, is not 'What is best for my soul?' nor is it even 'What is most useful to humanity?' But transcending both these limited aims – what function must this life fulfil in the great and secret economy of God? (Underhill 1937, s. 34f).

Hon hävdar följaktligen att den fråga människan bör ställa sig är vilken roll och funktion hennes andliga liv spelar i relation till Guds kosmiska plan – en dimension som omfattar allt liv, och där varje enskilt liv är en del av ett större skeende. När Underhill talar om "the great and secret economy of God" menar hon att människans andliga liv inte kan förstås enbart i relation till den enskilda individen eller mänskligheten, utan måste ses i ljuset av detta större mysterium, där Gud själv verkar i och genom allt.

Wägner citerar Underhill för att sedan utveckla sin tolkning i en tillämpning av hennes ord. I och med detta förändrar hon också deras innehåll. Underhills formulering är kosmisk och abstrakt. Wägner för ner sin tolkning till vardagens handlingar och förbinder mystikens gudsmöte med jordbruket, hushållsarbetet och livets rytm. Att plöja, så, skörda och baka bröd blir

deltagande i Guds hushållning. Det kan beskrivas som en tolkning som konkretiserar Underhills kosmiska tanke och omvandlar den till ekospiritualitet.

Sammanfattningsvis kan sägas att den gudstro som uttrycks i Wägners *Fred med jorden* och *Väckarklocka* bottnar i en djupgående kritik av den kristna kyrkans antropocentriska syn på människans plats på jorden. Den kan karaktäriseras som en form av kritisk ekofeministisk teologi och spiritualitet där människans djupa relation till, och beroende av, den besjälade naturen är i fokus. Denna syn på naturen som besjälad är samtidigt också en viktig aspekt av den panenteism som Michael Nausner har identifierat i Wägners texter (Nausner 2024).

Mahatma Gandhis tankevärld – ickevåld och livets helighet

När Wägner presenterar utgångspunkterna för hennes argumentation *Väckarklocka* i bokens inledning sammanfattar hon även de andliga grundantaganden som boken vilar på. Hon presenterar då följande citat som ett uttryck för hennes egen ontologiska grundantaganden:

Jag känner dunkelt att medan allt omkring mig evigt förvandlas och alltid dör, finnes bakom allt detta en oföränderlig levande makt som sammanhåller allt, skapar, upplöser och åter skapar. Denna makt är Gud och Han allena är, medan allt som jag förnimmer med mina sinnen försvinner. Är denna makt välvillig eller ondskefull? Jag ser den såsom uteslutande välvillig. Ty jag ser att mitt i döden förbliver livet, mitt i osanningen förbliver sanningen, mitt i mörkret förbliver ljuset. (Wägner, 1941, s. 10)

Citatet beskriver Gud som både transcendent och immanent. Gud är både bortom allt och samtidigt den levande makt som genomsyrar och upprätthåller allt och som verkar i naturens kretslopp av födelse, död och ny-/återskapelse. Dessa ord formulerades ursprungligen av Mahatma Gandhi (1869–1948) och publicerades 1928 i den engelskspråkiga tidningen *Young India* (Gandhi 1968, s. 86f).

Gandhicitatet synliggör Wägners långvariga intresse för, och bekantskap med, Gandhis texter och andlighet. En av de saker som hon fascinerats av, ända sedan hon recenserade den franske författaren och nobelpristagaren Romain Rollands biografi om Gandhi i tidskriften *Tidevarvet* 1924, var Gandhis sätt att

ståndaktigt leva i enlighet med den jainistiska tolkningen av principen *ahimsa* – icke-våld. Denna radikala pacifism var en viktig inspirationskälla för Wägner.

Wägners intresse för Gandhis tankevärld har undersökts av litteraturvetaren Birgitta Wistrand (Wistrand 2006). Hon beskriver Gandhis stora inflytande på Wägners syn på fredsarbete. Wistrand hävdar att Wägner anammade stora delar av Gandhis livsåskådning men pekar särskilt på hans uttolkning av ickevåld (Wistrand 2006, s. 131–142) vilket också betonats av andra forskare (Peterson 1994, s. 63f; Petersson 2022). Wistrand pekar också på att Gandhis lära inte bara inkluderade kärleken till medmänniskor utan den omfattade allt levande. Hon identifierar därmed ytterligare inspiration från Gandhi i "vördnaden för det växande" som Wägner formulerar i *Fred med Jorden* (Wistrand 2006, s. 140).

Jag bygger i denna studie vidare på Wistrands forskning genom att peka på att det koncept som Wägner skapar i *Fred med jorden* kan ses som en tillämpning av ahimsapincipen i relation till naturen. Rolland beskriver i sin biografi hur Gandhi betonar att principen överskrider artgränserna och inkluderar alla levande varelser. Gandhi anknyter också till det kristna budet "Älska din nästa som dig själv" och utvidgar detta mellanmänniska kärleksbud genom att hävda att varje levande varelse är människans nästa. Därigenom betonar Gandhi människans samhörighet med allt levande (Rolland 2004, s. 19f).

Detta synsätt gör stort intryck på Wägner. Hon skriver redan 1924 i *Tidevarvet* att Gandhi uppmanar till vördnad för allt levande inklusive det som hör till den icke-människa världen. Vidare pekar hon på att Gandhi menar att människan inte är "härskare över skapelsen" (Wägner 1999, s. 104). Detta visar att hon omedelbart identifierar en relationell ontologi och en kritik av den antropocentriska härskarmentaliteten hos Gandhi – teman som hon senare utvecklar och som blir centrala för hennes argumentation i *Fred med jorden* och *Väckarklocka*.

Gandhi hävdade att ahimsapincipen var en universell sanning som också fanns formulerad i andra religioner, bland annat i Jesu bergspredikan i Nya testamentet (Rolland 2004, s. 18). Detta synsätt omfattas även av Wägner, det vill säga att sanningen inte ägs av en enda religion eller kyrka. Wägner tycks till och med uppfatta Gandhi som en "frälsare, inte bara för muslimer och

hinduer, utan även för det kristna Europa” enligt Wistrand (Wistrand 2006, s. 141; Rolland 2004). Wistrand menar att Gandhi, i Wägners ögon, framstår som ”den människa som i sitt liv och i sina handlingar inkarnerade hur Kristus skulle agera på jorden” (Wistrand 2006, s. 142). Det finns därmed ingen motsägelse för Wägner i att låta Gandhis ord bilda utgångspunkt för hennes egen trosförklaring. Han var ju trots allt den som ”utan att vara kristen lärde Indiens millioner att fatta Kristusgestalten” (Wägner 1927). Med detta menar Wägner att även Kristusgestaltens sanningsinnehåll är universellt och kan anammas och förstås som en djup sanning av trosutövare inom andra religioner än kristendomen.

Det finns fler paralleller mellan Gandhis tänkande och Wägners civilisationskritik. Liksom Wägner är Gandhi kritisk till ohämmad industrialisering och urbanisering samt till en civilisation som bygger på materialism och exploatering av naturen (Koshoo & Moolakkattu 2009; Tiwari 2019; Rolland 2004, s. 23f). Överutnyttjande och exploatering av naturen betraktas av dem båda som våldshandlingar.

När Wägner formulerar sina tankar i *Fred med jorden* låter hon följaktligen argumenten vila på den stabilaste grund hon kan finna – en teori om människans beroende av den omgivande naturen tillsammans med ickevåldsprincipen som en grundläggande lag där samhörighet och samverkan är bärande principer. Istället för att kalla detta förhållningssätt för ”ickevåld” benämner hon det för fred – vilket det ju också i praktiken handlar om.

Markbiologisk forskning och alternativa odlingspraktiker

I avsnittet ovan ställs Wägners tankevärld jämsides med Gandhis och denna jämförelse uppvisar en stor grad av samstämmighet. Samtidigt blir det tydligt att Wägner gör sin egen tolkning utifrån de specifika frågor som driver hennes skrivande framåt. Hennes texter rymmer dessutom influenser och inflöden från flera andra håll. Ett sådant återkommande inslag i Wägners texter är användningen av biologiska argument i talet om människans samhörighet med den omgivande naturen. Hon ger stort utrymme åt resonemang och begrepp som hämtats från den framväxande odlingsrörelsen och från den markbiologiska forskningen. Det innebär samtidigt att den ontologi som hon bygger grundläggs med hjälp av argument hämtade från vetenskapliga texter. Hon visar ett särskilt stort intresse för sådan markbiologisk forskning som växer fram under 1900-talets första decennier och som betonar jorden som en levande kraft (Patzel et al. 2023, s. 95–107;

Märald 2000, s. 237f). Detta avspeglas i hennes texter genom ett intresse för naturens jämvikt och dess mångfald, rytm och mikrofauna. Hon fascineras av dagmaskar och humus, liksom av den senaste forskningen om trädens sätt att kommunicera och samarbeta med varandra via sina rotsystem. Sådan forskning visar, menar Wägner, att den natursyn som betonar kamp och konkurrens som främsta princip för allt liv har grundligt fel. Det handlar i stället om samarbete och omsorg (Wägner 1936).

Samtidigt är Wägner medveten om att delar av den jordbrukslitteratur som hon läser även används i konstruktionen av den nazistiska ideologin i Tyskland. Men detta stoppar henne inte från att använda den:

Den tyska litteratur jag läser består huvudsakligen av jordbrukslära. Risker att på grund av inflytande därifrån bli etiketterad som nazist känner jag. Men inte får man fästa så mycken vikt vid tillfälligheter, att man ryggar tillbaka för urgamla sammanhang endast därför att Blut und Boden annekterats som slagord av en politisk riktning. Därbakom ligger i alla fall viktiga undersökningar och viktiga resultat som framtvings av nödvändigheten i ett land där man fått svida för följderna av jordbrukets överrationalisering. (Wägner 1941, s. 312f)

Wägner distanserar sig ovan från den nazistiska ideologin samtidigt som hon förbehåller sig rätten att tala om relationen mellan människan och jorden utifrån ett existentiellt perspektiv. Den tyska litteraturen rymde viktig kunskap eftersom den visade hur jordbrukets mekanisering och rationalisering kunde förstöra markens bördighet. Wägner vill inkludera dessa insikter i sin egen förståelse av människans beroende av jorden/myllan utan att bli sammankopplad med deras ideologiska barlast.

Ett exempel på forskning som Wägner återkommer till vid flera tillfällen är de växtfysiologiska studier som genomfördes av den indiske professorn Jagadis Chunder Bose (1858–1937). Med hjälp av avancerade mätinstrument försökte han påvisa växternas dolda liv, deras puls, reaktionsförmåga, minne och nervsystem (Wägner 1932; Tandon 2019). För Wägner representerar Boses upptäckter ett empiriskt bevis för den andliga livskraft som genomsyrar jorden. Jorden består inte av död materia utan är fylld av liv. Wägner ifrågasätter i *Väckarklocka* den ofta återkommande åtskillnaden mellan döda och levande ting i naturen och beskriver den som en artificiell "skåra genom kosmos", och menar att människan i stället har "att handskas med en känslig, finstämd, levande enhet". Denna enhet är samtidigt grunden för människans

egen hälsa och sambandet är omöjligt att rucka på, hur hon än bär sig åt (Wägner 1941, s. 336).

Boses forskning synliggjorde en värld som är levande, kännande och kommunikativ, vilket överensstämde med den relationella ontologi som Wägner själv var på väg att utveckla. Hans forskning erbjöd, enligt henne, en radikal motberättelse i relation till tidigare vetenskapliga synsätt:

...vetenskapen vände med låtsat bibehållen kontens tillbaka efter en lång utflykt ut i det själlösa och mekanistiska och började göra instrument för att med egen metodik konstatera, vad olärda människor vetat tusen år eller tiotusen år förut: att naturen lever, lider, andas, sover, vaknar, äter, dricker, genomlider feber, dödsångest, hjärtslag, död. Jag hoppas att den också kan hämnas på sina våldtagare och skändare. (Wägner 1932)

Citatet ovan är hämtat ur en artikel av Wägner i tidskriften *Tidevarvet*. Den handlar om hur vild natur skövlas – den är "flädd, hackad, huggen, stympad nerskräpad av papper" (Wägner 1932). Därefter övergår Wägner till att beskriva sådant hon läst i "indianböcker" under sin barndom om hur de vördar naturen och drar sig för att skada den i onödan. Hon menar att det är en "utsökt form av civilisation" till skillnad från det som hon ser i sin egen omgivning. Det är i detta sammanhang som hon argumenterar för att Boses forskning är ett steg mot en ny förståelse av naturens betydelse. Denna förståelse är enligt Wägner samtidigt både ny och uråldrig eftersom det handlar om insikter som funnits i olika samhällen tidigare i historien, även i Sverige, men sedan förträngts. I citatet skärper hon även talet om människans våld mot naturen genom att beskriva det som en våldtäkt. Detta språkbruk knyter an till Wägners beskrivning av naturen då den beskrivs som en levande kropp med känslor som lidande och dödsångest. Här tycks Wägner direkt knyta an Boses forskning eftersom han hade bevisat att växter visade långt fler och starkare reaktioner än vad man kunnat tro, bland annat i samband med deras död (Tandon 2019; Saha 1940).

I förordet till den utgåva av *Fred med jorden* som gavs ut 1985 beskriver Flory Gate några av Wägners inspirationskällor i fråga om jordbruk och odling (Gate 2014). Hon nämner tre namn: den engelske botanikern Albert Howard (1873–1947), den österrikiske biokemisten och antroposofen Ehrenfried Pfeiffer (1899–1961) samt den schweiziska jordbrukaren Mina Hofstetter (1876–1967). Gemensamt för dessa personer är att de ser jorden som en

levande organism. *Humus* och jordens mikroliv, daggmaskarnas och svamparnas betydelse, är återkommande inslag i den kunskap som de förmedlar (Howard 1940; Pfeiffer 1940; Hofstetter 1948). Vidare finns hos dem alla någon form av ekologiskt förankrad andlighet, men den formuleras på olika sätt. De är också viktiga inspiratörer inom de alternativa odlingsrörelserna under 1900-talets första decennier (Patzel et al. 2023, s. 95–107).

De alternativa odlingsrörelserna var ett uttryck för ett växande motstånd mot det framväxande kemikalieintensiva jordbruk som utvecklades under mellankrigstiden samtidigt som allt fler tecken visade att det inte var hållbart. Kemiindustrin som hade utvecklats under första världskriget anpassades under efterkrigstiden för att producera produkter för jordbruket. Processer som hade möjliggjort massproduktion av sprängämnen genererade därför under fredstid stora mängder billiga syntetiska kvävegödselmedel samtidigt som kemiska stridsmedel transformerades till bekämpningsmedel. Denna kemikalisering av jordbruket, och därmed också av livsmedelproduktionen, ledde till protester från både forskare, odlare och konsumenter. Här är Howard, Pfeiffer och Hofstetter exempel på röster som formulerade ett annat sätt att betrakta människans relation till jorden. De diskuteras nedan i den ordning som Wägner bekantade sig med deras tankar.

Wägner och Hofstetter träffades 1937 i samband med den kongress som WOWO arrangerade i Bratislava. Hofstetter bidrog då på ett kraftfullt sätt till diskussionerna om människans relation till jorden vilket gjorde stort intryck på Wägner. Hofstetter drev ett jordbruk i byn Ebmatingen, nära Zürich i Schweiz. Där genomförde hon praktiska experiment inom biologiskt jordbruk och erbjöd även kurser i detta ämne. Hon avstod helt från djurhållning och levde på vad vi idag skulle kalla för vegansk kost (Moser 2024; Hofstetter 1948). Hennes verksamhet kan ses som en del av den schweiziska *lebensreform* – livsreformrörelsen – som innehöll en lång rad verksamheter, däribland biologisk odling, vegetarianism samt sol- och luftbad (Rindlisbacher 2022, s. 15, 192; Patzel et al. 2023, s. 101f; Moser 2024, s. 23–80).

1938 besökte Wägner och Gate Hofstetters gård i Ebmatingen. De fick då se hur hennes jordbruk fungerade och tog del av många insikter och odlingsråd. Hon använde enbart naturligt gödsel, odlade i växelbruk, täckodlade, komposterade och såg det levande översta jordlagret – humus – som den viktigaste tillgången i arbetet med jorden (Wägner 1999, s. 217–227). Därefter

höll Wägner och Hofstetter kontakt via brevväxling, och Hofstetter gav tillsammans med tre andra författare ut en skrift 1941 som, likt Wägners *Väckarklocka*, uppmanade läsarna att "vakna upp" (Zimmermann et al. 1941; Moser 2024).

Wägner berättar om sina intryck av mötet med Hofstetter i en artikel i *Idun* 1941 och det framgår av hennes skildring att mötet varit omskakande (Wägner 1999, s. 217–227). Wägner beskriver hur flera centrala saker sammanstrålar i Hofstetters odlings- och utbildningsverksamhet: kvinnors urgamla kunskaper om jord och odling tycks återuppstå samtidigt som Hofstetters feministiskt orienterade samhällskritik överensstämmer med Wägners egna tankar. Detta möte ledde, skriver Wägner i sin artikel, till ett omfattande sökande efter ny kunskap och slutligen till skrivandet av egna texter.

Senare under 1940-talet presenterade också Hofstetter sin odlingsideologi och -praktik för svenska läsare genom att hennes bok *Praktisk biologisk odling* gavs ut av Svenska Vegetariska Föreningens förlag 1948. I denna bok beskriver Hofstetter sitt jordbruk som en form av naturenligt odlande genom att det återknöt till naturens egna principer. Hennes odlingspraktik sägs genomsyras av en andlig dimension. Naturen beskrivs som helig och Hofstetter lyfter fram odlandet som en form av andlig eller ekospirituell praktik. Hon använder ett explicit kristet bildspråk, citerar Bibeln och tycks på så sätt utveckla sin ekospiritualitet med en kristen utgångspunkt. Hon beskriver jorden/myllan som levande och kallar den Moder Jord. Hofstetter skriver att: "Jag tror att människan, och framför allt den sjuka människan, inte alls vet, vad jorden, den heliga moder Jord, kunde uppenbara för oss allt, om vi bara droge försorg om den, om vi blev nyskapare och hjälpte den store Skaparen" (Hofstetter 1948, s. 17). Dessutom finns det i hennes bok en kosmisk dimension, genom att hon betonar stjärnhimlens och "planetkrafternas" betydelse för jordbruket (Hofstetter 1948, s. 39ff).

Hofstetter har i tidigare forskning beskrivits som en betydelsefull ekofeminist och framträdande pionjär för det ekologiska jordbruket. De andliga och ekospirituella inslagen i hennes odlingspraktik och tänkande betonas också (Moser 2024; Patzel & Lindenthal 2009; Patzel 2010). Dock finns ännu inte någon detaljerad jämförelse mellan Hofstetters ekofeministiska ansats och Elin Wägners tankar i *Väckarklocka* och *Fred med jorden*. Att göra en sådan analys är inte möjligt i detta kapitel men jag kan konstatera att det finns slående likheter mellan deras tänkande. Som jag visat ovan beskriver Wägner

själv hur djupt Hofstetters odlingsideologi och verksamhet påverkat henne. Ett par likheter mellan Hofstetters och Wagners texter är att de beskriver jorden som levande, kritiserar patriarkatets roll och använder begreppet moder jord som en benämning på jordens fruktbara och livgivande krafter vid sidan av Skaparen/Fadern. De har båda en feministisk utgångspunkt och betonar kvinnans roll för jordens överlevnad, de pekar också på riskerna med den pågående utvecklingen och ser jordens revolt emot människan som en logisk slutpunkt för den civilisation som de lever i. De esoteriska inslagen i Hofstetters tänkande, bland annat i form av en betoning av astrologiska kopplingar, saknas dock hos Wägner.

Medan Wägner hade en personlig relation till Hofstetter tog hon del av Pfeiffers och Howards tankar via deras tryckta skrifter. Dessa båda män bidrog till utvecklingen av ekologiskt jordbruk genom att de ifrågasatte användandet av syntetiska bekämpningsmedel, konstgödsel och varnade för utarmning av jorden. De spred också kunskaper om jordens sammansättning och sätt att vidmakthålla jordens bördighet via naturliga metoder som exempelvis kompostering (Vogt 2007).

1938, samma år som Wägner besökte Hofstetter i Schweiz, läste hon Pfeiffers nyutkomna bok *Die Fruchtbarkeit der Erde*. Detta verk gjorde stort intryck på henne. Pfeiffer var elev och medarbetare till den österrikiske filosofen Rudolf Steiner (1861–1925), grundaren av den antroposofiska rörelsen och av biodynamiskt jordbruk. Steiner utvecklade sina tankar om jordbruk i en kurs 1924. Han beskrev då varje bondgård som en självförsörjande, levande organism. Vidare introducerade han så kallade biodynamiska preparat och en astrologiskt baserad såddkalender, där odlingsåtgärderna skulle anpassas efter bland annat månens cykler. Målet var att läka jorden, öka dess bördighet och producera livsmedel av högre kvalitet genom att återknyta gården till dess större, levande sammanhang (Vogt 2007, s. 19ff).

Medan Steiner var teoretiskt och filosofiskt orienterad, var Pfeiffer fokuserad på jordbruket som odlingspraktik. Han omsatte Steiners idéer till konkreta råd och blev därigenom betydelsefull för den globala spridningen av biodynamiskt jordbruk. I den bok som Wägner läste presenterade Pfeiffers resultaten av mer än tio års odlingsförsök och experiment utifrån Steiners biodynamiska principer. Pfeiffers arbete var avgörande för att överbrygga Steiners esoteriska föreläsningar till en praktisk och teoretiskt underbyggd jordbruksmetod, vilket bidrog till att legitimera och forma den tidiga

ekologiska rörelsen. Han gav de biodynamiska teorierna en vetenskaplig grund (Vogt 2007; Paull 2011a; Paull 2011b).

Som framgått ovan uppvisar Hofstetters och Wägners tankegångar många likheter medan kopplingarna mellan Pfeiffers tankar och Wägners texter inte är lika uppenbara. Hon tycks ha varit ointresserad av de esoteriska inslagen, och de biodynamiska preparaten lockade henne inte heller. Men vid en jämförelse mellan *Fred med jorden* och Pfeiffers bok blir det tydligt att Wagner inspirerades både av hans grundsyn och av hans beskrivning av de rådande förhållandena i jord- och skogsbruket i olika delar av världen (Pfeiffer 1940).

Den tredje person som nämns i *Fred med jorden* som en viktig inspiratör är Albert Howard. Han var en pionjär inom utvecklingen av ekologiskt jordbruk i Storbritannien men hans inflytande var också stort i resten av Europa och i USA (Heckman 2005; Vogt 2007). Efter att under lång tid ha bedrivit jordbruksforskning i Indien kom han fram till att flera problem som plågade västerländskt jordbruk inte existerade där. Howard förklarade detta med att de indiska bönderna använde sig av systematisk kompostering och upprätthöll på så vis jordens bördighet. I boken *An Agricultural Testament* (1940) presenterar Howard sin syn på de problem han ser i västvärlden och kritiserar bland annat bruket av konstgödsel och menar att det inte kan ersätta humusens roll för jordens bördighet. Howard hävdar att ett ensidigt fokus på kemiska tillsatser innebär att de biologiska processernas betydelse för jordens bördighet och växternas hälsa inte beaktas. De biologiska processerna är, menar Howard, avgörande för upprätthållandet av markens bördighet och därmed också för den mänskliga civilisationens överlevnad. Humusjordbruk är enligt honom nödvändigt för att bevara jordens, och därmed också människans, hälsa (Howard 1940). Han menar att en frisk jord är grunden för friska grödor, djur och människor och att sjukdomar därför är ett tecken på en obalanserad jord (Heckman 2005; Sheldrake 2012).

Howard utvecklade även en teori som gick ut på att svampars symbiotiska relation med växternas rötter är förklaringen till den livgivande humusens funktion och till komposteringens effekter. Han hävdade att svamptrådar absorberar näringsämnen från humus som sedan tränger in i växtrötterna, så att växten kan "smälta" dem. Svamparna fungerar som en levande bro mellan humus i marken och växterna. Howard hävdade därmed att mykhorrizasvampar skapar en livsviktig förbindelse mellan jorden och växtrötterna och att denna förbindelse skadas vid användning av konstgödsel (Heckman 2005; Sheldrake 2012).

Wägner var enligt min tolkning djupt påverkad av Howards ekologiska grundsyn. Hon läste hans centrala text *An Agricultural Testament*, och översatte den till svenska. Denna påverkan syns inte minst i det brev till Emilia Fogelklou i mars 1944 där hon skriver att: "Det går en kedja från den levande Guden till de levande svamparna som överför näringen från humus till växternas rötter och det är så stort och högtidligt att tänka på det, men det är förfärligt också att länken människa i denna kedja emanciperar sig åt båda hållen och tror att den är allsmäktig" (Fogelklou & Wägner 1988, s. 141). Här tycks Wägner utgå från den syn på relationen mellan mark, människa, växter och djur som formuleras av Howard, dock med ett tillägg: kedjan har i Wägners tolkning fått ytterligare en länk i form av "den levande Guden". Detta kan tolkas som ett ekoteologiskt ställningstagande där ekologi och teologi sammanfogas och bildar en panenteistisk helhet.

Faktum är att sammanflätningen av ekologi och andlighet även återfinns i Howards egna texter. De är genomsyrade av en djup, närmast andlig, vördnad för jorden och naturens processer. Han beskriver Jorden – *Mother Earth* – som en livgivande, levande och aktiv part i en sammanflätad relation präglad av beroende och samarbete. Vidare lyfter han in tankar om livets eviga cyklicitet, präglad av tillväxt och nedbrytningsprocesser, med inspiration hämtad från hinduism och buddhism (Howard 1940; Patzel 2023, s. 102–104).

Wägners ontologi bär således drag av Howards ekologiska grundsyn. Det handlar främst om idén om jorden/myllan som levande, om svamparnas och humus centrala betydelse, samt människans sammanflätning med resten av naturen. Men Wägners feministiska grundsyn för henne i en annan riktning än Howard när det gäller civilisationskritiken. Hon ifrågasätter, på liknande sätt som Howard, det kemiska jordbruket, men i hennes fokus är trots allt de patriarkala mönster som hon menar orsakar såväl kriget mellan människor som det våld som människan utövar gentemot jorden.

Myter, berättelser och folkliga traditioner

Wägner använder också antika myter, bibliska berättelser, ordspråk, folkliga traditioner och sagor som redskap för sin analys och argumentation i *Väckarklocka*. Hon nyttjar detta material på flera sätt, bland annat som källmaterial för att spåra och synliggöra skiftet från en moders- och kvinnoorienterad civilisation till en mer patriarkal sådan. I detta skifte påverkas också människans relation till naturen eftersom härskarmentaliteten

riktas mot både kvinnor och naturen. Myterna och de folkliga traditionerna är det fjärde och sista inflöde i Wagners tankevärld som behandlas i denna artikel.

Långt innan ekokritik blev ett akademiskt fält använder Wägner de antika myterna som ekologiska berättelser och nyttjar dem för att formulera en djupgående kritik mot en patriarkal och naturexploaterande civilisation. Boken *Väckarklocka* genomsyras därför av tillämpningar och tolkningar av grekisk och romersk mytologi. De används för att bygga upp hennes centrala tes om "polväxlingen" – övergången från ett matriarkalt till ett patriarkalt samhällssystem. Detta skifte innebär enligt Wägner en övergång från en organisk, relationell och omsorgsorienterad ontologi och etik till en individorienterad, konkurrensinriktad och patriarkal ontologi där kvinnors värde och kunskaper nedvärderades. Hon bygger denna historieteori på forskning om matriarkala kulturer och på de erfarenheter som hon själv gjorde under sina resor, bland annat till Grekland.

Ett exempel på Wagners användning av myter i *Väckarklocka* ses nedan. Den myt hon diskuterar handlar om vad som sker när kung Erysichthon bestämmer sig för att hugga ned en ek som ägs av Ceres, jordbrukets och fruktbarhetens gudinna:

I Ceres urgamla lund stod en helig ek. Konungen befallde att den skulle nedhuggas och då tjänarna tvekade, tog han själv yxan och sade: om eken också vore en gudinna, skall den falla. Trädet suckar och blöder under bilan, men Ceres sänder en oread till hungerns hemvist i det snöiga Kaukasus och ber honom ta plats i konungens kropp. Därefter pinas denne av en gnagande hunger, han äter och äter tills han blir utfattig, då förtär han sina egna lemmar. Det är just dit vi hunnit nu. (Wägner, 1941, s. 105)

Myten berättar hur kungen faller trädet och gudinnan Ceres agerar för att straffa honom. Hon sänder ett bud till Hunger, en varelse som symboliserar omätligt begär. Hunger agerar å Ceres vägnar genom att bege sig till kung Erysichthon och fylla hans inre med sin destruktiva kraft. Det resulterar i att han fylls av en omätlig och evig hunger. Ju mer han äter desto starkare blir hans hunger, vilket leder till att han successivt förtär allt i sin omgivning. Kungens omätliga begär gör att han säljer allt han har, inklusive sin egen dotter, för att finansiera mer mat. Till slut, när han ätit allt som han kommit

över och därigenom förstört allt i sin omgivning, finns bara hans egen kropp kvar. Myten slutar följaktligen med att kungen förtär sig själv – han äter sin egen kropp, bit för bit. När Wägner kommit till denna punkt i berättelsen, riktar hon sig till läsaren och konstaterar: "Det är just dit vi hunnit nu." Myten om Ceres och Erysichthon blir därmed i Wägners tolkning en ekologisk allegori som visar den patriarkala härskarmentalitetens katastrofala konsekvenser. Den visar att en civilisation som förlorat vördnaden för jorden till slut kommer att förtära sig själv. Hennes sätt att använda myten innebär att hon identifierar dess kärna och upphöjer den till universell sanning.

Samtidigt som hon gör sådana ekologiska och feministiska allegoriska tolkningar av myterna använder hon det mytologiska materialet i *Väckarklocka* som historiska vittnesbörd för att argumentera för att patriarkatet inte är ett naturligt eller evigt tillstånd, utan ett resultat av en omvälvande historisk polväxling vars konsekvenser hon ser överallt i det omgivande samhällets härskarmentalitet. Vidare använder hon den historiska teorin om polväxlingen från matriarkat till patriarkat för att konstruera den relationella ontologi som genomsyrar både *Väckarklocka* och *Fred med jorden*. Som visats ovan innebär den att jorden är en levande och helig entitet vars grundläggande princip är samverkan och människan ingår som en del i detta sammanflätade nätverk. Denna princip är en universell sanning och olika civilisationer har enligt Wägner hanterat det faktumet på olika sätt. Hon menar att den västerländska civilisationen rymmer mytologiska och arkeologiska spår av en tid då människor levde enligt denna princip – den epok som Wägner kallar moderåldern.

Moderålderns hållning var enligt Wägner inte aggressiv utan byggde på ett partnerskap med naturens krafter. Målet var att uppehålla livet, inte att erövra det. Denna attityd genomsyrade de sociala normerna, vilka var baserade på hushållning, respekt för allt levande och en cyklisk tidsuppfattning i harmoni med naturen. Fred sågs som det naturliga tillståndet och krig som ett brott mot livets lag. Den patriarkala civilisation som Wägner levde i har enligt henne ett motsatt mål – herravälde. Detta är den grundläggande orsaken till samhällets destruktivitet och den främsta orsaken till att människan blivit en slav under sitt eget system.

Den matriarkatsteori som Wägner formulerar i *Väckarklocka* är inte hennes egen produkt. Hon var både inspirerad av rättshistorikern Johann Jakob Bachofen (1815–1887) och av andra författare som i hans efterföljd diskuterat

förekomsten av förhistoriska samhällsformer som varit matriarkala. Bachofen såg den matriarkala samhällsformen som ett tidigare evolutionärt stadium medan patriarkatet var ett högre utvecklingssteg. Han urskilde härmed två poler och såg en historisk kamp mellan dem. Bachofens matriarkatsteori blev utsatt för mycket kritik och vederlades redan vid 1900-talets början. Denna kritik är Wägner medveten om och hon använder Bachofens tankar på ett sätt som han själv inte avsåg. Istället för att se fadersväldet som ett positivt steg i en historisk utveckling menar hon att historien tog ett steg bakåt – den polväxling som hon identifierar var följaktligen en förändring i en negativ riktning. Men hon hävdar samtidigt att ett sådant växlingsmoment var en ständigt närvarande historisk möjlighet och därmed finns det ett hopp för att civilisationen åter skulle kunna präglas av de principer som hon kopplar till den relationella ontologin och den kvinnliga principen.

Teorin om relationen mellan patriarkatet och moderåldern tycks fungera som en tankemässig byggnadsställning för Wägner. Den bidrar med en metaberrättelse i byggandet av en ontologi som kan fungera som ett alternativ till det som hon ser i det omgivande samhället. Teorin ger en historisk förklaring och identifierar ett samhälleligt mål att kämpa för. Men Wagners relationella ontologi är inte avhängig matriarkatsteorins sanningshalt.

Wagners sätt att tolka och använda myten om Ceres och Erysichthon ovan illustrerar de antika myternas framträdande roll i hennes narrativ. De utgör så att säga själva bevismaterialet och den narrativa motorn i hennes teori om polväxlingen från ett matriarkat till ett patriarkat. Myter förekommer därför betydligt oftare än berättelsematerial från Bibeln, som används mer sporadiskt och främst som illustrationer av det rådande patriarkala system hon kritiserar.

För Wägner blir kvinnornas historia ett "skiffer vars nyckel ligger i en förgången värld" (Wägner 1941, s. 33). Hon använder myterna för att rekonstruera denna kvinnohistoria och betraktar den som spår av växlingen mellan den moderliga och den patriarkala ordningen. Myterna blir därmed för Wägner ett slags empiriskt material. Hon tolkar dem för att finna bevis för en förlorad matriarkal kultur och för att förstå den process som ledde till dess fall. När Wägner vänder sig till Bibeln sker det för att visa hur det segrande patriarkatet kodifierade sin makt och sin kvinnosyn i heliga texter. Detta framgår exempelvis av hennes beskrivning av skapelseberättelsen och syndafallet. Hon beskriver i *Väckarklocka* hur kvinnor under sin uppväxt fått

lära sig att "kvinnornas första historiska insats var att ha förverkat paradiset" (Wägner 1941, s. 29). Det är för henne ett exempel på hur den patriarkala historieskrivningen lägger skulden på kvinnan. För att kunna förändra samhället behöver också den stora patriarkala berättelsen om kvinnans skuld och synd ifrågasättas och ersättas av en annan och mera sanningsenlig berättelse.

Samtidigt som Wägner använder Ceresmyten för att illustrera polväxlingen gör hon också något mer av sin tolkning. Myten blir inte bara ett empiriskt material från en svunnen tid, utan också en universell berättelse som visar att en civilisation som skövlar sin egen livmoder (jorden, Ceres) oundvikligen dömer sig själv till självförstörelse. Wägner hävdar att det är en skildring av den moderna, industrialiserade och krigförande civilisationens tillstånd – en kultur som i sin jakt på makt och resurser konsumerar sin egen livsgrund. Denna tolkning flyttar fokus från den historiska skildringen till den pågående existentiella krisen samtidigt som hennes framställning extraherar symbolisk kraft från Ceres. Genom att lyfta fram en berättelse där den kvinnliga och närande urkraften visar sig vara kapabel att utdöma ett förgörande straff i en patriarkal värld blir myten ett verktyg för att återge den kvinnliga principen dess auktoritet.

Wägners strategiska användning av myter och bibliska berättelser är följaktligen viktiga inslag i hennes argumentation. Men hon använder också sagor och folklöre för samma syfte. Hon använder detta material för att systematiskt dekonstruera patriarkatets grundläggande narrativ och samtidigt konstruera ett nytt, matriarkalt medvetande, rotat i både myt och lokala svenska traditioner. En viktig del av hennes användning av lokalt traditionsmaterial är att hon identifierar en form av folklig religiositet, en fromhet som burits av kvinnor och som fungerat som kulturella reservoarer för den relationella ontologin. Kvinnorna i Småland bad exempelvis, enligt Wägner, till den stora gudsmoan Maria: "Maria, låna mig nycklarna dina till att öppna mitt liv och föda mitt barn" (Wägner 1941, s. 103). Wägner menar därmed att kvinnliga traditioner, ordspråk och sagor bevarat minnen av äldre matriarkala strukturer och auktoritet men också av kvinnliga gudinnor som på olika sätt stått nära livets innersta kraft. Hon skriver att:

Erfarenheterna måste överföras inte bara genom att handgreppens hemligheter lärdes ut utan också genom minnesinprägling. Om man tror att det endast var minnet av jakter och strider som bevarades i saga

och sång, glömmet man hur viktigt det var att hela den kunskapskatt som låg inom kvinnornas område överfördes i traditionen genom sagor, liknelser och sånger. Inom Norden har Finland längst bevarat denna tradition. Där har sysslornas sånger, liksom sångerna som bevarade för eld och för vilda djur, sjungits av de gamla kvinnorna ända in i våra dagar (Wägner 1941, s. 56).

Dessa berättelser och rester av kvinnliga erfarenheter har, menar Wägner, fungerat både som kraftkällor och som historiska rester genom att de bevarat minnen av äldre samhällsformer. Sagor och berättelser ses därmed av Wägner som kulturella indikatorer – de avslöjar samhällsförhållanden men de kan också bidra till förändring. Berättelsens, men också berättarskans, betydelse är central. Detta framgår inte minst i Wägners eget skrivande, där den skönlitterära berättelsen är den kommunikationsform som hon ständigt återvänder till.

Konklusioner

Denna text har behandlat Elin Wägners syn på relationen mellan människan och den övriga naturen så som de framträder i hennes böcker *Fred med jorden* och *Väckarklocka*. Syftet var att utveckla en djupare förståelse av den natur- och odlingsideologi som Wägner formulerar samt att tydliggöra dess andliga och teologiska inslag. Dessa har tidigare inte belysts, varken den litteraturvetenskapliga eller den teologihistoriska forskningen har närmare undersökt de andliga dimensionerna av Wägners natursyn.

Undersökningen har frilagt en fascinerande väv av idéer i Wägners texter. Den visar hur hon hämtar inspiration från olika håll och skapar en egen syntes. Tack vare studiens ekoteologiska och idéhistoriska perspektiv har det blivit tydligt att hennes skrifter rymmer en ovanlig bredd. Långt innan begreppet ekoteologi etablerades formulerar hon en systematisk kritik av den västerländska civilisationens och den patriarkala kristendomens antropocentriska grundvalar, och formulerar en alternativ, livsbejakande vision i dess ställe. Kärnan i Wägners tänkande är en relationell ontologi, där allt liv – från Gud till de minsta mikroorganismerna i myllan – ingår i en helig, sammanvävd och besjälad enhet. Wägners gudsbild är tydligt panenteistisk: Gud genomsyrar allt skapat men är samtidigt större än skapelsen, en närvarande och levande kraft som upprätthåller kosmos.

Analysen visar även att Wagners originalitet inte ligger i en enskild idé, utan i hennes eklektiska syntes av olika idéströmningar. Hon väver samman fyra centrala rottrådar till en sammanhängande världsbild: Den första tråden är andligheten från kväkarna och mystiker som Evelyn Underhill, som betonar en personlig, icke-dogmatisk och immanent gudsupplevelse som måste omsättas i konkret, vardaglig handling. Den andra tråden är Mahatma Gandhis andlighet och etik. Hans ickevåldsprincip expanderas av Wägner från en mellanmännisklig lag till en kosmisk princip som omfattar allt levande – en sann "fred med jorden". Den tredje tråden är sådan samtida biologisk och agronomisk forskning som gav empiriskt stöd åt hennes syn på naturen som en levande, kännande och samarbetande organism, i direkt opposition till en mekanistisk världsbild. Den fjärde tråden är de insikter som hon fick genom sin ekofeministiska analys av antika myter, sagor, historia och traditioner. Hon kritiserar den bild som den rådande historieskrivningen gav och utvecklar en alternativ berättelse. Den baseras på matriarkatsteorier som identifierar den patriarkala "härskarmentaliteten" som den gemensamma roten till både kvinnoförtryck och naturexploatering.

Studien har bidragit med ny kunskap om framväxten av ekoteologi i Sverige. Wagners ifrågasättande av centrala kristna berättelser och hennes sätt att formulera nya alternativ baserade på ekologiska och biologiska insikter om naturen, kan betraktas som ett uttryck för en modernitetskritik och feministisk ekoteologi.

Undersökningen har dessutom kastat ljus över det fredsbegrepp som Wägner utvecklar i *Fred med jorden* och *Väckarklocka*. Det har framgått att hennes sätt att förstå fred är av ett nytt slag. Hon menar att fred på jorden förutsätter fred med jorden. Detta är ett tidigt försök att tala om fred genom att kombinera ekologi med ett maktkritiskt perspektiv. För Wägner är dessutom odling en djupt existentiell och andlig praktik. Att använda jorden i samklang med dess inneboende principer är att delta i "Guds stora och hemliga hushållning" och ett konkret uttryck för hennes ekospiritualitet. Det innebär att det finns en andlig dimension i hennes fredsbegrepp. Detta koncept framstår enligt min tolkning som mycket intressant och som en lämplig utgångspunkt för en fördjupad studie.

Genom belysningen av sammankopplingen av andlighet och ekologi har studien givit en fördjupad förståelse av Wagners civilisationskritik. Hennes varning för en civilisation som i sin omättligen hunger riskerar att förtära sig

själv framstår idag som en profetisk klarsyn. Att återvända till Wägners ekospiritualitet, ekologiska vision och fredsbegrepp är inte bara av teologihistoriskt och idéhistoriskt intresse, utan det kan även erbjuda tankeverktyg för att hantera vår tids ekologiska kris.

Referenser

Angell, S. W. & Dandelion, P. (red.) (2018). *The Cambridge Companion to Quakerism*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Auer, E. (2008). *Mödrar, fäder och amasoner på Elin Wägners väg mot Väckarklocka*. Växjö: Elin Wägner-sällskapets skriftserie nr 19.

Bock, C. (2024). "Ecospiritual Praxis: Cultivating Connection to Address the Climate Crisis". *Religions*, vol 15, nr 11, s. 1405.

Bomler, L. M. (2019). "Kvinnorna som lärde oss att kompostera". *Natur & Trädgård*, nr 3, s. 46–55.

Cassegård, C. & Thörn, H. (2023). *I apokalypsens skugga: miljörelser och industrikapitalism 1870–2020*. Göteborg: Daidalos.

Conradie, E. (2006). *Christianity and ecological theology: resources for further research*. Stellenbosch: Sun Press.

Conradie, E. (2023). "Ecotheology", Brendan N. Wolfe et al. (red.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Ecotheology>.

Enge Swartz, M. (2020). "Flory Gate. Överklassflickan som blev ekologisk bonde i Småland". Enge Swartz, Marianne (red.) *Jorden är grunden: om Flory Gate*. Lamnhult: Elin Wägner-sällskapets skriftserie nr 31.

Fogelklou, E. & Wägner, E. (1988). *Kära Ili, käraste Elin: Emilia Fogelklou och Elin Wägners växlar brev åren 1924–1949*. Delsbo: Åsak.

Forsås-Scott, H. (1998). "Samförstånd och samarbete: Elin Wägner och Flory Gate". *Flory Gate: 1904–1998*. Växjö: Elin Wägner-sällskapets skriftserie nr 9, s. 9–16.

Gandhi, M. (1968). *The selected works of Mahatma Gandhi*. Narayan S. (red.), *The voice of the truth*, vol. 5. Printed & Published by: Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

Gate, F. (2014). "Inledning". Wägner, E. & Tamm, E., *Fred med jorden*. [Ny utg.] [Malmö]: Flory Gates Stiftelser Fred med Jorden, s. 7–13.

Golley, F. (1996). *A history of the ecosystem concept in ecology: more than the sum of the parts*. London: Yale University Press.

Hackman, B. (2005). *Boel Hackman om Elin Wägner*. Stockholm: Bonnier.

Hagen, J. B. (1992). *An entangled bank: the origins of ecosystem ecology*. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.

Heckman, J.R. (2005). "A history of organic farming: Transitions from Sir Albert Howard's War in the Soil to USDA National Organic Program". *Renewable Agriculture and Food Systems*, 21(3); s. 143–150.

Hofstetter, M. (1948). *Praktisk biologisk odling*. Stockholm: Sv. vegetariska fören.

Hollsing, I. (2009). *Stillhet och handling: det svenska kväkarsamfundets historia*. Skellefteå: Artos.

Howard, A. (1940). *An Agricultural Testament*. London: Oxford University Press.

Isaksson, U. & Linder, E. (1977). *Elin Wägner 1882–1922: amason med två bröst*. Stockholm: Bonnier.

Isaksson U. & Linder, E. (1980). *Elin Wägner 1922–1949: dotter av moder Jord*. Stockholm: Bonnier.

Isaksson, U. & Linder, E. (2003). *Elin Wägner: [en biografi]*. Stockholm: Bonnier

Jansdotter, M. (2003). *Ekofeminism i teologin: genusuppfattning, natursyn och gudsuppfattning hos Anne Primavesi, Catherine Keller och Carol Christ*. Diss., Karlstad: Univ.

Jonsson, B. (2001). *I den värld vi drömmer om: utopin i Elin Wägners trettiotalromaner*. Diss. Lund: Univ.

Koshoo, T. N. & Moolakkattu, J. S. (2009). *Mahatma Gandhi and the environment: analysing gandhian environmental thought*. New Delhi: Teri Press.

Larsson Heidenblad, D. (2021). *Den gröna vändningen: en ny kunskapshistoria om miljöfrågornas genombrott under efterkrigstiden*. Lund: Nordic Academic Press.

Leppänen, K. (2004). "At peace with earth – connecting ecological destruction and patriarchal civilization". *Journal of Gender Studies*, vol. 13, nr. 1, s. 37–47.

Leppänen, K. (2005). *Rethinking civilisation in a European feminist context: history, nature, women in Elin Wägner's Väckarklocka*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet.

- Leppänen, K. & Svensson, T. (2016). "Om naturupplevelser hos Elin Wägner och Hagar Olsson. Lästa i eko- och vithetskritisk belysning". *Tidskrift för genusvetenskap*, vol 37 nr 1: *Miljö*, s. 11–31.
- Li, O. (2023). *Gud i allt och allt i Gud: en religionsfilosofisk undersökning av panenteism*. Göteborg: Makadam förlag.
- Lowe, K. M. (2016). *Baptized with the soil: Christian Agrarians and the crusade for rural America*. Oxford: Oxford University Press.
- Merchant, C. & Peterson, A. (1996). "Peace with earth: Women and the Swedish Environment". Merchant, C. (red.), *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge, s. 167–184.
- Meurer-Bongardt, J. (2022). Den finlandssvenska modernismen – en tidig litteratur i antropocenens tecken? Biström, A. & Washolm, J. (red.), *Historiska och litteraturhistoriska studier 97*, Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Moser, P. (2024). *Mina Hofstetter: Eine ökofeministische Pionierin des biologischen Landbaus. Texte und Korrespondenz*. München: Oekom science.
- Mårald, E. (2000). *Jordens kretslopp: lantbruket, staden och den kemiska vetenskapen 1840–1910*. Diss. Umeå: Univ.
- Mårsell, M. (2024). *Fredstematikens kritiska potential: feminism, militarism och kolonialism hos Frida Stéenhoff, Elin Wägner och Hagar Olsson*. Diss. Huddinge: Södertörns högskola.
- Nausner, M. (2024). "Gud i skapelsen. (O)föränderlighet och ömsesidig delaktighet". Axelson, T., Essunger, M., Nausner, M. & Wigorts Yngvesson, S. (red.), *Gudsbilder i förändring*. Stockholm: Verbum, s. 169–185.
- Patzel, N. & Lindenthal, T. (2009). "Der Umgang mit Böden im Ökologischen Landbau". Stahr, K. Blume, H., Felix-Henningsen, P., Frede, H. Horn, R. & Guggenberger, G. (red.), *Handbuch der Bodenkunde*, 31. Weinheim: Verlag GmbH & Co. KGaA, s.1–24.
- Patzel, N. (2010). "Der 'innere Boden' Seelisch-kulturelle Orientierungen und Antriebe in der Bodenkultur am Beispiel des biologischen Landbaus". *Der kritische Agrarbericht*, Se <https://kritischer-agrarbericht.de/fileadmin/Daten-KAB/KAB-2010/Patzel.pdf>
- Patzel, N., Grunwald, S., Brevik, E. & Feller, C. (2023). *Cultural Understanding of Soils: The importance of cultural diversity and of the inner world*, Springer Cham: Springer International Publishing AG.

- Paull, J. (2011a). "Biodynamic agriculture: the journey from Koberwitz to the world, 1924–1938". *Journal of Organic Systems*, 6(1), s. 27–41.
- Paull, J. (2011b). "The Betteshanger Summer School: missing link between biodynamic agriculture and organic farming". *Journal of Organic Systems*, 6(2), s. 13–26.
- Peterson, A., Carolyn M. (1986). "'Peace with the Earth:' Women and the Environmental Movement in Sweden." *Women's Studies International Forum* 9 (5), s. 465–479.
- Peterson, A. (1994). "Elin Wägner and Radical Environmentalism in Sweden: The Good Earthworm". *Environmental History Review*, 18(3), s. 59–74.
- Petersson, M. (2022). "Elin Wägner och Mohandas K. Gandhi". Bruhn, J., Nilsson Skåve, Å., Posti, P. K & Salomonsson, A. (red.), *Litteraturen i arbete: vänskrift till Peter Forsgren*. Växjö: Trolltrumma, s. 33–44.
- Pfeiffer, E. (1940). *Biodynamic farming and gardening: Soil fertility renewal and preservation*, London Rudolf Steiner Publishing Co.
- Pihkala, P. (2016). "Rediscovery of Early Twentieth-Century Ecotheology". *Open Theology* 2016; 2, s. 268–285.
- Pihkala, P. (2017). *Early Ecotheology and Joseph Sittler*. Wien: Lit Verlag.
- Rindlisbacher, S. (2022). *Lebensreform in der Schweiz (1850–1950): Vegetarisch essen, nackt baden und im Gruenen wohnen*. Peter Lang International Academic Publishers.
- Rolland, Romain (2004 (1924)). *Mahatma Gandhi the man who became one with the universal being*. Translation from the French by Catherine D. Groth. New Delhi: Publications Division.
- Saha, M.N. (1940). "Sir Jagadis Chunder Bose, 1858–1937." *Obituary Notices of Fellows of the Royal Society*, vol. 3, nr 8.
- Selander, S. (1941). "Fred med jorden". *Svenska Dagbladet*, 1941-01-11.
- Sheldrake, M. (2012). "Albert Howard and the mycorrhizal association". *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*. 43, s. 225–231.
- Stolare, M. (2003). *Kultur och natur: moderniseringskritiska rörelser i Sverige 1900–1920*. Diss. Göteborg: Univ.
- Tandon, P.N. (2019). "Jagdish Chandra Bose & plant neurobiology". *Indian Journal of Medical Research*, May:149(5) s. 593–599.

- Tiwari, R. (2019). "Gandhi as an Environmentalist". *Indian Journal of Medical Research*, vol. 149, s. 141–143.
- Underhill, E. (1915). *Practical mysticism: a little book for normal people*. New York: E. P. Dutton & Company.
- Underhill, E. (1937). *The Spiritual life. From Broadcast Talks by Evelyn Underhill*. London: Hodder & Stoughton.
- Vogt, G. (2007). "The origins of organic farming", Lockeretz, W. (red.), *Organic farming: an international history*. Wallingford: CABI.
- Wistrand, B. (2006). *Elin Wägner i 1920-talet: rörelseintellektuell och internationalist*. Diss. Uppsala: Uppsala universitet.
- Wägner, E. (1923). *Från Seine, Rhen och Ruhr: små historier från Europa*. Stockholm: Bonnier.
- Wägner, E. (1927). "Lågan som tändes". *Tidevarvet*, nr 35, s. 1.
- Wägner, E. (1932). "Porsen blommor". *Tidevarvet*, nr 21, s. 1.
- Wägner, E. (1936). "Vad har kristendomen betytt för er?" *Idun*, nr 45, s. 8, 22, 23.
- Wägner, E. (1941). *Väckarklocka*. Stockholm: Bonnier.
- Wägner, E. (1999). "Bondkvinnan som födde en ny lära". *Vad tänker du, mänsklighet? Texter om feminism, fred och miljö*; i urval av Helena Forsås-Scott. Stockholm: Norstedt, s. 217–227.
- Wägner, E. & Tamm, E. (2014). *Fred med jorden*, [Ny utg.]. Flory Gates Stiftelser Fred med Jorden, [Malmö].
- Zimmermann, W., Hofstetter, M. & Bertholet, E. (1941). *Mutter Erde: Weckruf u. praktische Anleitung zum biologischen Landbau*. Zielbrücke-Thielle: Fankhauser.

“L'évènement as Exile: Cracks, Lines of Escape, and Reterritorialization in Deleuzean event

Ebru Öztürk

“So, she said: “Listen. Suppose this wasn’t a crack in you —suppose it was a crack in the Grand Canyon.”

“The crack’s in me,” I said heroically.

“Listen! The world only exists in your eyes —your conception of it. You can make it as big or as small as you want to. And you’re trying to be a little puny individual. By God, if I ever cracked, I’d try to make the world crack with me. Listen! The world only exists through your apprehension of it, and so it’s much better to say that it’s not you that’s cracked —it’s the Grand Canyon.”

“Baby, et up all her Spinoza?”

“I don’t know anything about Spinoza. I know —”

(F.S.Fitzgerald, The Crack-up p.30)

The concept of the ‘event’, (*l'évènement*), occupies a central and expansive place in Gilles Deleuze’s philosophy. In his reading of F. S. Fitzgerald’s autobiographical short story ‘The Crack-Up’, Deleuze suggests that the event marks a moment of transformation; a rupture that signals change, becoming, and a destabilization of identity and grounding. The *crack* thus signifies a disintegration of sense, a fracturing of the coherent self or world. In contrast, the *line of flight/ line of escape* (*ligne de fuite*²), gestures toward a possible, though

² The English translation “line of flight” for the French term *ligne de fuite* is problematic especially given its widespread use in both secondary literature and English translations. In French, *fuite* specifically refers to fleeing or escaping and does not imply movement in the sense of flying or aviation. Established English translations of *Anti-Oedipus* often render *ligne de fuite* as ‘line of escape,’ which I personally find to

not guaranteed, becoming-other, an escape from fixed forms, opening onto new configurations of life and thought. If the crack marks a moment of collapse or interruption, the line of escape suggests movement – an active trajectory that carries the subject away from that fracture toward a space of potential transformation. Yet this movement is never assured; it risks dispersion as much as renewal. The two are not opposites but contiguous intensities: the crack exposes the fault line through which the line of escape may emerge. In this essay, I explore two distinct variations of the event, following a path also taken by Fredrika Spindler (2012), though with a different emphasis and in a different context. Specifically, I will approach the event as both a crack (*fêlure*) and a line of escape (*ligne de fuite*), engaging briefly with the writings of Fitzgerald—whose experience of exile constituted “a permanent state of existence” (MacGowan, 2013, p. 59) and whose prose bears its own fractures—but primarily through the ruptures of Exile itself, examined within Deleuze’s philosophical framework. Deleuze describes the event, both creative and destructive, as a drama, a war, a plague, or perhaps even death itself. I propose to consider the event through the lens of Exile, an Exile wherein both the crack and the *lines of escape* converge and intertwine. In Deleuzian terms³, this can be understood through the concept of *detritorialization*, which refers to the disruption or transformation of an established social relation – what is called a territory-through shifts in its structure or context. It is a rupture that not only evokes a death-like experience but also opens up possibilities for transformation and becoming. As the displaced components reconfigure and extend themselves, they form a new constellation of meaning and relation, a process known as *reterritorialization*. Exile, in this sense, marks the loss of a stable identity, yet simultaneously initiates a process of becoming-other, a multiplicity of selves or a ‘foreigner from within’ (Kristeva 1991). It exists in the tension between rupture and continuity, as Spindler (2012) suggests. This essay, through

be a more accurate translation. Therefore, in what follows, I will use ‘line of escape’ rather than the more commonly used ‘line of flight’ found in secondary literature.

³ It is important to note that the concept of *detritorialization* I refer to throughout this essay originates in the collaborative work of Gilles Deleuze and Félix Guattari. In their usage, *detritorialization* designates a process of breaking from repressive or fixed arrangements—social, conceptual, affective, or linguistic—while remaining inseparable from its counterpart, *reterritorialization*.

When the discussion concerns the event, however, I draw specifically on Deleuze’s own philosophical formulation, rather than the joint conceptual framework he developed with Guattari.

engaging with the metaphor of cultivation (odling), proposes that cracks are not only sites of breakdown but terrains where life, meaning, and resistance can be cultivated. Cultivation here does not imply planting in the traditional, arboreal sense – a model tied to hierarchy, linearity, origins, and rigidity. Instead, I, through drawing on Deleuze and Guattari's concept of the rhizome, invoke cultivation as a rhizomatic practice that is flexible, open, and plural, thriving on movement and transformation. Rhizomatic cultivation resists fixed categories and celebrates multiplicity, becoming, and situated resistance. I explore how exile deterritorializes identity and opens up rhizomatic lines of escape-fragile yet fertile grounds for making new assemblages that are the basic units of 'the inorganic life' (Deleuze and Guattari 1983. p.498-499). The oxymoronic term inorganic life in this context refers to "a powerful life without organs, a Body that is all the more alive for having no organs (ibid.498). It is "inorganic, yet alive, and all the more alive for being inorganic" (ibid.498).

Deleuzian Event

During one of his lectures at Université Paris 8- Vincennes-Saint-Denis, Deleuze (1987) draws on the work of philosopher Alfred North Whitehead, making the question "What is an event?" a central focus of his inquiry. Whitehead, as Deleuze discuss during the lecture, marks a significant turning point in the history of philosophy by asserting that 'everything is an event'. The world, he argues, is composed not of static things but of happenings, verbs rather than nouns, processes rather than substances. In this view, becoming is the most fundamental dimension of being. Deleuze takes up this radical shift and pushes it further: the event (*l'événement*) is not a rupture within being but being itself, redefined as pure becoming. Rather than envisioning a world of fixed substances with attributes, Deleuze, following Whitehead, sees a 'chaosmos' (Deleuze 1990, p.176) made entirely of events. This move from substance to event is far from a minor philosophical adjustment. It disrupts the very foundation of ontological security. There is no stable subject to whom events merely happen; instead, the subject is constituted through the event itself; continually displaced, reshaped, and redefined in the flow of becoming. In this sense, the subject is never "at home" in being. It is exiled, always in transit, a subject navigating the cracks of its own formation.

Deleuze develops his conceptualization of the event primarily in *The Logic of Sense* (1990). In his analysis of this work, Alain Badiou (2007) identifies four

key axioms that capture the essence of Deleuze's understanding of events. These axioms, which Badiou calls "Deleuzian axioms of the event" (ibid, p. 38), articulate the event as an ontological and immanent phenomenon, deeply tied to the notions of becoming, unity, and life. As Badiou (2007) puts the first axiom is: *'Unlimited becoming becomes the event itself'* (ibid. p.38). Badiou, in this axiom, describes Deleuze's event as the "ontological realisation of the eternal truth of the One, the infinite power (*puissance*)" (p.38). Rather than being a void or interruption, the event is an intensification of life's continuity, concentrating the multiplicity of becomings into a singular expression of the One. "The event reveals in an immanent way the One of becomings, it makes becoming this One" (p.38). It is the "becoming of becoming," revealing the unity underlying limitless becoming without contradiction. The second axiom is: *'The event is always that which has just happened and that which is about to happen, but never that which is happening'*: The event, for Deleuze, fuses past and future into an indivisible continuity, rejecting the notion of a present as a moment of separation. "This thesis can thus be expressed in two ways: there is no present (the event is re-represented, it is active immanence which co-presents the past and the future); or, everything is present (the event is living or chaotic eternity, as the essence of time)" (p.38). *The third axiom is about the distinctness of the event: 'The event is of a different regime than the actions and passions of the body, even if it results from them'*: It intensifies bodies' multiplicity, acting as their differentiator while remaining immanent to them. The event is neither identical to nor transcendent of bodies; it is the virtual becoming that affects bodies as their synthesized essence, coextensive with their actions and passions: "'The event is coextensive with becoming' (p.38). *And the last axiom that Badiou (2007) puts is: 'A life is composed of a single and same Event, lacking all the variety of what happens to it'*: The event is what composes a life. This Event is not the variety of happenings but the eternal return of the Same, the "powerful inorganic life" (p.39) that composes all multiplicities into a singular One. The Event manifests as the destiny of the One, immanently unifying all becomings across a life's disparate moments.

After presenting the Deleuzian axioms of the event, Badiou engages critically with Deleuze's concept of the event, acknowledging Deleuze's "double struggle" (Deleuze 1990, p.53-54) to avoid conflating the event with either eternal essence (dogmatism) or mere empirical accident (empiricism). However, Badiou argues that Deleuze does not fully escape these confusions. When Deleuze describes the event as an intensified continuity of becoming, Badiou sees this as aligning with empiricism – something Deleuze openly

embraces. Conversely, when Deleuze situates the event within the virtual or the eternal structure of the Aion⁴, Badiou contends this tends toward dogmatism by reabsorbing the event into a metaphysical One. In contrast, Badiou insists that a proper concept of the event must break with both empiricism and dogmatism: it must be thought of as something ontologically ungrounded and transcendently discontinuous, radically new, unbound from experience or metaphysical totality, “subtracted from Life in order to be released to the stars.” (Badiou 2007, p.42)

Event as Exile: Between Homelessness and the Possibility of Return

The event as being subtracted from life describes it as a radical rupture, a crack that resonates beyond the ordinary, breaking away from everyday existence and opening onto something unknown and infinite. This idea resonates with the experience of displacement, exile, and longing for return, which are not only social realities (or sources of suffering/sites of pain) but also deeply existential and romantic states that shape the way we tell stories. Being far from home, whether through exile, by force, or due to contingency, has long been one of literature’s most powerful themes and for philosophers who have themselves traversed exile, a lived rupture that became inseparable from their philosophy. Two of the most influential theories of the novel in the twentieth century, those of Georg Lukács and Mikhail Bakhtin, are infused with this sense of *homelessness*. Both thinkers experienced exile in their lives, yet they responded to it in fundamentally different ways, ways that reflect the broader paradigms they represent for thinking about the novel, language, and the human condition.

Lukács gave us the term *transcendental homelessness* in his *Theory of the Novel* (1916), written before his political exile began⁵. For him, this homelessness was not merely physical but existential—a profound disconnection from a lost totality. The modern individual, he suggests, can no longer feel truly “at

⁴ A type of eternity understood in two ways: (1) as an ontologically complete whole encompassing all of time—the remembered past, the experienced present, and the yet-to-be-revealed future; (2) as a division of any temporal sequence into a proximate past and a future state of affairs that is already immanently realized (Deleuze 1990: 61–62).

⁵ Lukács exiled in Austria, Germany, and the Soviet Union, two longer periods of ostracization within Communist Hungary, and a brief deportation to Romania after the Hungarian Revolution of 1956 (Neubauer 1996).

home" in the world, and the modern novel reflects this spiritual condition. His sensibility is marked by *Heimweh*, the German word for a deep, aching yearning for a place of belonging that may no longer exist.

Bakhtin⁶, writing decades later, responds to Lukács not with nostalgia but with dialogue. He introduces the idea of *linguistic homelessness*, a concept less rooted in personal loss than in the structure of language itself. For Bakhtin, language is never settled, never purely one's own—it is shaped in constant interaction with the words and voices of others. This form of homelessness is not a wound, something to be mourned but a condition of intellectual freedom. It is the very ground of the novel's vitality that thrives on multiplicity, on the clash and coexistence of many worldviews. We are never fully at home in one language or one self—and that, paradoxically, is what allows the novel to speak so powerfully to us across distances and displacements. As Neubauer (1996) puts it, where Lukács suffered from a permanent *Heimweh*, Bakhtin lived in a state of permanent homelessness.

Exile, for Julia Kristeva, who had gone to Paris to study Bakhtin when exiled, is not only a physical condition. In *Strangers to Ourselves* (1981) Kristeva proposes that those who have been on the path of exile are not merely escaping something external, but navigating a deeper, internal alienation: "I do what they want me to, but it is not "me" — "me" is elsewhere, "me" belongs to no one, "me" does not belong to "me," . . . does "me" exist? (p.8). As Kristeva (1991) notes, border crossers— and as O'Loughlin (2003) included, gender, class, and ethnic border crossers as well as migrants and exiles—become strangers to themselves.

Philosophers who have experienced exile firsthand have sought to understand and express this profound human condition, especially by exploring its dimensions through the lenses of time and space (Silva Rojas, Armijo Nuñez, and Nuñez Ericas 2015). One such philosopher is the Spanish philosopher María Zambrano, who spent 45 years in exile following the Spanish Civil War. According to Zambrano, exile is not fully realized until a deep sense of *abandonment* emerges (ibid). Zambrano distinguishes between

⁶ Bakhtin was sentenced to ten years in a gulag, but through the intervention of his friends, this sentence was commuted to exile in Kustanai, northwest Kazakhstan (Clark and Holquist 1984: 2).

the refugee and the exile. The refugee, she suggests, experiences the initial stage of exile—finding a new space where the body resides after expulsion, but true exile begins with a sense of homelessness, suspended between the lost “original where” (ibid, p.3) and a new land that never becomes fully one’s own. Loss is a constant presence, but for Zambrano, exile reaches its most profound expression at the edge of *abandonment* where the sense of belonging dissolves entirely: “In abandonment, what is already dispossessed appears as one’s own, yet it cannot truly belong. Belongingness becomes mere negation, an impossibility” (ibid, p.2).

This state of existential instability – of being neither inside nor outside – defines the condition of exile. The exiled live suspended between the place of origin and the foreign space they now inhabit, a space “sometimes amusing, often disturbing,” marked by alienation, emotion, and existential demand. As Zambrano (ibid.2) poignantly observes: “Once we left them, the exiled remains forever outside, exposed to others’ interpretations, unable to see themselves in their own roots without being uprooted” (p.3). Exile thus exists in a liminal state, caught between two impossibilities: the inability to return to the “originally where” and the inability to fully belong elsewhere (ibid). As Zambrano writes, it is “the impossibility of living yet realizing the impossibility of dying. The edge between life and death, where each repels the other” (ibid. p.3). At the heart of the experience of exile lies a powerful emotional force: nostalgia. Nostalgia becomes not only a longing for what is lost, but a rhizomatic form of cultivation, a way of reworking the past within the present to keep the possibility of becoming alive. It preserves a sense of personal continuity, serving as a defense against the alienation that exile imposes. It also opens toward the future, sustaining the possibility of return, a return that may never come, but remains a radical condition through which life finds meaning. The “return,” then, is radical not because it restores what was, but because it gestures toward what could take root in new “elsewhere”. Even when impossible, the idea of return sustains the movement of life itself—a continual act of re-rooting, of cultivating meaning in the fissures of displacement.

The Event that cracks and deterritorializes

Fitzgerald’s “The Crack-Up”(1969) opens not with noise, but with a silent crack: “Life is a process of breaking down...” (p.69). As life wears down through time, exile accelerates this process. It breaks continuity, tears the thread of narrative, and leaves one suspended between worlds. The body may

survive, but the structures of meaning collapses, silently, sometimes imperceptibly. Deleuze asks: "Is this notorious self-destruction?" (Deleuze, 2004 p.154) or "Should we go a short way to see for ourselves, be a little alcoholic, a little crazy, a little suicidal, a little of a guerilla – just enough to extend the crack, but not enough to deepen it irremediably?" (ibid. p.157). Exile as an extended enforced crack, as Deleuze might describe it, is not merely a grand event marked by a rupture and a forced departure. The true force of exile, its most destructive and transformative power operates far more insidiously. It arises from within, unfolding so quietly that it may not even be noticed until its effects have already hollowed us out. Its invisibility grants it a dangerous freedom: it breaks down and dissolves before we recognize its traces, and when we do, it is always already too late: "all these noisy accidents already have their outright effects; and they would not be sufficient in themselves had they not dug their way down to something of a wholly different nature which, on the contrary, they reveal only at a distance and when it's too late – the silent crack." (Deleuze, 2004, p.176) Exile, then, is not merely displacement but the crack that opens in us and through us: an exposed yet hidden wound where the destruction continues quietly. This crack is not internal in contrast to an outside; rather, it dwells at the surface – it is, as Deleuze writes, "imperceptible, incorporeal, and ideational." (ibid.177). As an event, exile marks the surface, constitutes the frontier – it is that liminal zone where the inside and outside press against one another, where the personal and political converge. Through this crack, the silent work of loss, identity fragmentation, and transformation spreads outward. And under the triple pressure of the interior, the exterior, and the surface, the crack will eventually widen: "in the shattering and bursting of the end [...] the entire play of the crack has become incarnated in the depth of the body, at the same time that the labor of the inside and the outside has widened the edges." (ibid.177)

This crack is not within us as a private wound, nor is it simply outside as trauma imposed by the world. It operates at the surface, Deleuze says, at the boundary where interior and exterior meet, imperceptible yet active, incorporeal yet transformative. It is not just a symptom of the event; it is the event, a fracture through which the subject loses consistency. This loss is not death, not even depression, but a subtle and irreversible mutation – an ontological exile, where one is "alive, but in another life," no longer tethered to what once defined the self.

The crack forms the condition of the subject. And yet, Deleuze insists, there is something beyond pure demolition. The crack becomes meaningful only when it merges into another line—a line of escape, a departure through which destruction becomes creation. The line of escape is a movement of becoming, though one without guarantees—it can lead to death, madness, or exhaustion, but also to new territories, new practices of life.

This is where the event becomes exile (or exile becomes event) in a generative sense. The event displaces the subject, certainly—it cracks and *detrterritorializes*—but in doing so, it opens onto new possibilities of existence, new *assemblages*, new relational fields. One can ask: What lines are drawn from this crack? What territories are left behind, and what forms of life can emerge in the rupture?

The subject, as Whitehead insists and Deleuze (1987) affirms, is an “adventure.” It is constituted through actual occasions—creative conjunctions of vibrations, intensities, and affects. It is not what undergoes the event; it is what the event produces as its expression, as its residue. And here, Deleuze returns to Fitzgerald not to wallow in collapse, but to trace a creative cartography: how a cracked dish might still hold a bar of soap or biscuits, how a broken self might still function in unexpected, peripheral ways?

From this perspective, exile is not a metaphor but an ontological structure. The event *detrterritorializes*; it makes home impossible. But in so doing, it may give rise to a line(s) of escape that can become line(s) of creation—not in the grand mythological sense, but in modest, situated ways. These are immanent lines, often fragile and incomplete, through which new modes-of-being can be cultivated. The cracked subject, then, is not defined by what it has lost but by what it can still do, what new assemblages it can form.

Exile as rhizomatic event: Lines of Escape and Reterritorialization

In *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari⁷, propose the rhizomatic image of thought as an alternative to the arborescent (tree-like) model which relies on fixed identities, binary logics and hierarchical structures. They suggest that the rhizome carries the potential to displace the “tree in our heads”—a

⁷ Félix Guattari (1930–1992) was a political activist and radical psychoanalyst who met Gilles Deleuze in the aftermath of the May 1968. Together, they co-authored influential works including *Capitalism and Schizophrenia* (1972, 1980), *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*, and later *What is Philosophy?* (1991).

structure first seeded by Aristotle and meticulously cultivated through centuries by Western ontological taxonomy which classifies being into fixed hierarchies and binary oppositions. The rhizome is a multiplicity, a non-hierarchical network of lines and intensities. The rhizome is not a structure but a process—a way of thinking and becoming that embraces change, experimentation, and the proliferation of connections.

In the first plateau of *A Thousand Plateaus* (1980), Deleuze and Guattari outline six principles of the rhizome to show how it operates rather than define it essentially. The rhizome is characterized by connectivity and heterogeneity—“any point of a rhizome can be connected to anything other and must be” (ibid. p. 7)—allowing thought to proceed through unpredictable, transversal connections. It embraces multiplicity, “ceasing to have any relation to the One as subject or object” (ibid. p. 8). Asignifying rupture means it “will start up again on one of its old lines, or on new lines” (ibid. p. 9), breaking without central control or fixed meaning. Rhizomes “are not amenable to any structural or generative model” (ibid. p. 12–13), generating new spaces through movement and relational co-creation. Contrasting with arborescent thought, determination emerges from “dimensions of multiplicities” composed of “variously formed matters, and very different dates and speeds” (ibid. p. 23), rather than fixed predicates.

As an image of thought, the arborescent model organizes definitions through fixed points linked by binary relations. The rhizomatic model, by contrast, does away with points entirely and focuses solely on lines: “the rhizome is made only of lines” (ibid. p. 23). These lines are not uniform. Any rhizome includes “lines of segmentarity and stratification” that provide internal consistency, and “the line of escape or deterritorialization” through which the multiplicity transforms (ibid. p.). The former stratifies the rhizome, while the latter destratifies it by connecting it to something else.

Importantly, Deleuze and Guattari do not claim the world is made of rhizomes. As a model of thought, the rhizome is not a description of reality but a tool for thinking (Young, Genosko, & Watson 2013, 262–263). Their use of multiplicity allows them to analyze the world in terms of assemblages—configurations with tendencies toward both stability and change. While arborescent thinking only grasps what is stratified, the rhizomatic image makes visible the forces of transformation within assemblages. The line of escape, in particular, marks the threshold where transformation becomes

possible. As de Beistegui (2018) notes, for Deleuze and Guattari, thought is not about applying universal concepts but about a pragmatics that identifies and exploits “rhizomatic resources”—making the line of escape a central figure in their vegetal image of thought.

Rhizomatic thought, rather than thinking *about* matter, thinks *with* it by mapping the connections that form material assemblages. These assemblages lack fixed identities and are composed through lines—including lines of escape—that link them to the outside. By tracing these lines, rhizomatic analysis enables transformations across reality, representation, and subjectivity. Lines of escape refer only to “absolute deterritorializations” (ibid. p. 359) – radical movements that break free from all existing structures and open entirely new planes of existence – that completely transform and exceed all assemblages (ibid. p. 359)

The reframing of exile lies in recognizing the crack as the condition for rhizomatic growth. Exile, as a *deterritorializing* event, fractures the subject’s coherence, but this fracture is not an endpoint. It is the opening through which rhizomatic lines of escape can emerge, enabling the subject, what Deleuze and Guattari call the *nomad*, to forge new connections and cultivate new modes of existence. This process is particularly resonant in intersectional encounters where the “cracked” subject, marked by gendered, sexualized, racialized, or ableist dislocations, navigates the liminal space of exile to experiment with new forms of life. Intersectional encounters of *nomads* can be seen as rhizomatic practices of cultivation. These encounters do not seek to restore a lost unity or return to a normative “home” but instead cultivate new territories through solidarity, care, and experimentation. As Deleuze and Guattari note, “The rhizome is an anti-genealogy” (ibid., p.11), as it resists the arborescent logic of fixed identities and instead fostering multiplicity and becoming. This cultivation is inherently modest and situated. The exiled subject, through rhizomatic connections, can experiment with new temporalities, new relational fields, and new practices of life which is fluid and transversal (Plant 1993). These practices are fragile and incomplete, yet they carry the transformative potential to affirm life in the wake of loss. As Grosz (1993) argues, *rhizome*, a non-hierarchical, interconnected model of knowledge, reflects feminist⁸ ambitions to dismantle binary oppositions

⁸ While Deleuze and Guattari’s work has opened valuable pathways for feminist theory, it is not without limitations. As Thornton (2019) explains, feminist responses

which fosters diversified, non-aligned, or only provisionally aligned networks, grounded in rhizomatic, non-hierarchical connections (ibid., p. 170). Such approaches create space for processes of *reterritorialization*, where subjectivities can be reconstructed beyond essentialist categories. Braidotti

to their philosophy typically follow two trajectories. The first critiques their direct engagement with sex and gender—particularly the concept of *becoming-woman*—which has elicited a range of responses from strong criticism (Jardine, 1985), to ambivalence (Braidotti, 2003), and cautious support (Griggers, 1997). The second approach values their broader critique of Western metaphysics and representational thought, arguing that despite not being overtly feminist, their concepts offer important tools for dismantling systems that have historically oppressed women. Elizabeth Grosz (1993) contends that their work helps “clear the ground of metaphysical concepts so that women may be able to devise their own knowledges and accounts of themselves and the world” (p. 169), while Hannah Stark (2017) similarly notes that Deleuze is useful to feminist theory “not because it worked in a sustained way on women or gender, but instead because his work undermines the philosophical systems that have oppressed women since the Enlightenment” (p. 1). However, critical gaps remain. Jardine and Grosz both highlight the ambivalence in Deleuze and Guattari’s treatment of gender, particularly in their framing of *becoming-woman*. While they express support for feminist concerns, their reliance on “woman” as a symbolic figure of transformation often abstracts women’s material realities, neglecting sexual specificity and political autonomy (Jardine, 1984, p. 47; Grosz, 1993, p. 167). Jardine observes that unlike Lacan or Derrida, who theorize “woman” in relation to signification, Deleuze and Guattari use “woman” to represent a broader dissolution of fixed categories (Jardine, 1984, p. 48). While this resonates with poststructuralist and border epistemologies, it risks sidelining the lived experiences of women and other marginalized groups who are already socially constructed as “other.” Grosz deepens this critique by emphasizing that for many women, *becoming-marginal* is not a voluntary act but an imposed condition. As such, the strategic value of *becoming-woman* is limited for those already occupying marginal positions (Grosz, 1993, p. 167). Furthermore, as Thornton (2019) points out, although Deleuze and Guattari provide extensive critiques of capitalism, fascism, and totalitarianism in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*, their political philosophy is largely silent on the mechanisms of **patriarchy**. Sexual difference appears only in derivative contexts, such as the Oedipal family or abstract notions of becoming, rather than through a sustained analysis of how masculine power functions and persists. This omission represents a critical gap—one that feminist theorists must not only acknowledge but actively work to address.

(2000) similarly asserts that the rhizomatic mode is crucial to feminism, as it offers “a new interconnection between the lived experience (life) and the activity of the critical, theoretical mind, with its baggage of phallogocentric premises” (Braidotti, 2000, p. 1430). The rhizome thus enables an *in-between* space where lived experience, critical thought, and difference intersect as a mode of thinking particularly suited to articulating **intersectionality** as a process of continuous reterritorialization, a ceaseless reconfiguration of subjectivities as they traverse and recompose within intersecting regimes of power, affect, and becoming. The rhizome, as a model of thought and being, provides the framework for this experimentation, allowing the subject to trace lines that connect, multiply, and transform.

In this sense exile is not a static condition but a dynamic Event that opens onto rhizomatic possibilities. The crack is the site of deterritorialization, but it is also the surface where new lines of escape can be drawn. These lines, cultivated through intersectional encounters, enable the exiled subject to experiment with new forms of relationality, identity, and practice. *Reterritorialization* emerges here not as a return to a fixed origin, but as the formation of new multiplicities: dynamic assemblages shaped by connections, differences, and flows of becoming. The rhizome, with its non-hierarchical, processual logic, provides a conceptual and practical framework for this cultivation. It preserves separation within connection, allowing exiled subject to navigate fractures without erasing difference, and to form assemblages that continually shift and pulse along deterritorializing and reterritorializing lines. In this way, cultivation in the Deleuzian sense is both rhizomatic and ethical: it fosters relational care, experimentation, and multiplicity, transforming sites of rupture into fertile grounds for life, thought, and resistance. Exile, through its cracks, enables subjects to cultivate new territories, not by returning to a lost home, but by creating spaces of sustained difference and possibility, where deterritorialization and reterritorialization are inseparable processes of becoming.

As Badiou observes, the event, Exile, can be “subtracted from Life in order to be released to the stars” (Badiou, 2007, p.42). Yet it is through rhizomatic cultivation—through the lines of escape, multiplicities, and emergent assemblages—that the exiled subject transforms loss in the inorganic life and free life from where it's trapped.

References

- Badiou, A. (2007). The event in Deleuze. *Parrhesia*, (2), 37–44.
- Braidotti, R. (2000). Toward a new nomadism: Feminist Deleuzian tracks; or, metaphysics and metabolism. In G. Genosko (Ed.), *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers* (pp. 1414–1440). London: Routledge.
- Braidotti, R. (2003). Becoming woman: Or sexual difference revisited. *Theory, Culture & Society*, 20(3), 43–64.
- Clark, K., & Holquist, M. (1984). *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- De Beistegui, M. (2018). “A book? What book?” or Deleuze and Guattari on the rhizome. In S. Somers-Hall, A. Bell, & M. Williams (Eds.), *A thousand plateaus and philosophy*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1987, March 10). Sur Leibniz, Les principes et la liberté *Cours Vincennes - St Denis: l'évènement*, Whitehead WebDeleuze. <https://www.webdeleuze.com/textes/140>
- Deleuze, G. (1990). The logic of sense (M. Lester & C. Stivale, Trans.). Columbia University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1986). *Kafka* (T. Cochran, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *A thousand plateaus*. London: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia* (R. Hurley, M. Seem, & H. R. Lane, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1972)
- Fitzgerald, F. S. (1945). *The crack-up* (E. Wilson, Ed.). New York: New Directions.
- Genosko, G. (Ed.). (2000). *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers*. London: Routledge.
- Grosz, E. (1993). A thousand tiny sexes: Feminism and rhizomatics. *Topoi*, 12, 167–179.

- Grosz, E. (2000). A thousand tiny sexes: Feminism and rhizomatics. In G. Genosko (Ed.), *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers* (pp. 1440–1464). London: Routledge.
- Jardine, A. (1984). Woman in limbo: Deleuze and his br(others). *SubStance*, 13(3/4), 46–60.
- Jardine, A. (2000). Woman in limbo: Deleuze and his br(others). In G. Genosko (Ed.), *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers* (pp. 1397–1414). London: Routledge.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to ourselves* (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Munro, I., & Thanem, T. (2018). Deleuze and the deterritorialization of strategy. *Critical Perspectives on Accounting*, 53, 69–78.
- Neubauer, J. (1996). Bakhtin versus Lukács: Inscriptions of homelessness in theories of the novel. *Poetics Today*, 17(4), 531–546. <https://doi.org/10.2307/1773212>
- O’Loughlin, M. (2003, January). Strangers to ourselves: The decolonizing potential of the displacement, loss, and “homelessness” of migrant experiences. In M. O’Loughlin (Organizer), *“On being homeless”: The decolonizing possibilities of displaced lives and fractured subjectivities*. Eleventh Annual Conference, Reconceptualizing Early Childhood Education: Research, Theory & Practice, Tempe, AZ.
- Plant, S. (1993). Nomads and revolutionaries. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24(1), 88–101. <https://doi.org/10.1080/00071773.1993.11644274>
- Silva Rojas, M., Armijo Nuñez, J., & Nuñez Erices, G. (2015). Philosophical and psychopathological perspective of exile: On time and space experiences. *Frontiers in Psychiatry*, 6, 78.
- Spindler, F. (2012). Fé lure, ligne de fuite, événement: Deleuze et Fitzgerald. In J. Pollock (Ed.), *Pratiques du hasard*. Presses universitaires de Perpignan. <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.6087>
- Stark, H. (2017). *Feminist theory after Deleuze*. London: Bloomsbury Academic Press.
- Thornton, E. (2019). Deleuze and Guattari's absent analysis of patriarchy. *Hypatia*, 34(3), 348–368. <https://doi.org/10.1111/hypa.12468>

Young, E., Genosko, G., & Watson, J. (2013). *The Deleuze and Guattari dictionary*. Bloomsbury.

Del 2. Odling, stad och makt

En bondgård mitt i stan: Natur, kultur och den urbana jordbruksvändningen

Katarina Giritli Nygren och Elin Montelius

Inledning

Under de senaste åren har vi i Sverige bevittnat ett växande intresse för odling och livsmedelsproduktion. Frågor om matsuveränitet, jordbrukets resiliens och agroekologiska framtidsvisioner har länge varit centrala i debatten om vårt livsmedelssystem (Eriksson, Fischer & Ulfbecker 2020), men det som nu framträder är ett brett folkligt engagemang för hur maten produceras – och en växande vilja att själv ta del i denna produktion. Detta engagemang bör förstås mot bakgrund av samtidens komplexa krislandskap, där klimatförändringar, geopolitisk oro och en växande betoning på totalförsvar och civil beredskap formar nya politiska förutsättningar för frågor om mat och självförsörjning. Inom denna kontext har odling och småskalig livsmedelsproduktion fått ny betydelse, inte bara som praktiska svar på sårbarheter i livsmedelssystemet, utan också som uttryck för alternativa framtidsvisioner. Odling artikuleras här som en motrörelse till vad som upplevs som ett alienerat urbant liv präglad av konsumtion, produktivism och existentiell rotlöshet. Drivkraften handlar inte enbart om beredskap eller miljöengagemang, utan också om att bryta med det urbana ekorrhjulets livslogik och söka efter mer autentiska sätt att leva – närmare naturen, kroppen och det konkreta arbetet med jorden (jfr Pilflod Larsson & Giritli Nygren 2025).

Vi benämner detta fenomen som en "jordbruksvändning" (eng. *agricultural turn*), vilket vi menar manifesteras både i samtida *back-to-the-land*-rörelser och i det ökade intresset för stadsodling – såväl som politisk strategi som i form av gräsrotsinitiativ (Larsson & Giritli Nygren 2024a; Montelius 2023; Sandström 2023). Vår utgångspunkt är att denna jordbruksvändning, som antytts ovan, inte enbart handlar om praktisk odling eller hållbarhetsideal, utan också rymmer ideologiska och kulturella dimensioner. Vi analyserar programmet *En bondgård mitt i stan*, ett svenskt livsstilsprogram producerat av TV4 2021, där tre familjer under ledning av experter förvandlar sina trädgårdar till små självhushållande gårdar i urbana miljöer. Med hjälp av ekokritiska perspektiv, kompletterade med Theodor W. Adornos distinktion mellan första och andra natur, undersöker vi hur natur, människa och det

urbana iscensätts, regleras och laddas med mening i denna populärkulturella kontext. Vi intresserar oss särskilt för hur programmet förmedlar idéer om autenticitet, närhet till naturen och familjens roll i ett hållbart liv – och vilka innebörder, spänningar och paradoxer som dessa ideal rymmer.

Artikeln inleds med en översikt över tidigare forskning om jordbruksvändningen, livsstils-TV och populärkulturella representationer av stadsodling. Därefter presenterar vi det teoretiska ramverk som vägleder analysen, innan vi ger en kort introduktion till det empiriska materialet. Analysen fokuserar på tre teman: familjen som projekt och enhet, trädgårdens omformning och naturens roll, samt människans relation till djur i det urbana jordbruket. Avslutningsvis diskuterar vi hur den jordbruksvändning som skildras i *En bondgård mitt i stan* både reproducerar och ifrågasätter samtida föreställningar om natur, hållbarhet och det goda livet.

Bakgrund och tidigare forskning

Den ökade uppmärksamheten på småskaligt jordbruk och stadsodling i Sverige kan förstås som en del av en bredare kulturell rörelse som kombinerar ekologiska, ekonomiska och existentiella motiv. Peker (2020) visar hur drömmen om landsbygdslivet i samtida livsstilsmigration uttrycker en längtan efter autenticitet, långsamhet och en starkare koppling till naturen. På liknande sätt beskriver Backa (2018) självhushållning som en meningsskapande praktik och ett tyst motstånd mot industrialiserad modernitet.

Men föreställningen om att återvända till landet är inte enbart en praktisk utan också en kulturell och medial konstruktion. Valerie Padilla Carroll (2022) visar i sin studie *Who Gets to Go Back-to-the-Land?* hur populärkulturella skildringar av självhushållning och landsbygd ofta romantiserar ett enkelt, autentiskt liv i harmoni med naturen, samtidigt som de osynliggör de rasifierade, könade och klassmässiga ojämlikheter som präglar såväl rörelsens historia som dess samtida uttryck. Genom att använda feministisk affektteori analyserar Carroll hur idéer om självförsörjning, enkelhet och lantliv reproducerar normativa ideal kring vithet, heteronormativitet och maskulin autonomi – ideal som bygger på och samtidigt befäster exkluderande samhällsstrukturer.

Carroll (2022) visar att back-to-the-land-berättelser ofta har centrerat vita medelklassmän och deras strävan efter självständighet, medan kvinnor, och

rasifierade personer marginaliserats eller reducerats till bakgrundsfigurer. Till och med försök att inkludera vita kvinnors erfarenheter har, enligt Carroll, tenderat att förstärka en könad och rasifierad homesteading-norm. På liknande vis pekar Seelig (2019) på hur miljövänliga ideal blir allt vanligare i populärkultur, men ofta filtreras genom marknadslogiker och individualisering. Carroll framhåller dock senare i sin bok hur nya röster – inte minst från rasifierade och urfolksgrupper söker återknyta till marken som en del av ett helande från kolonialt och rasifierat jordrelaterat trauma. På så sätt formuleras alternativa, mer inkluderande berättelser om självhushållning och lantliv, som inte endast vänder sig mot kapitalism och konsumtionskultur, utan även mot de strukturella ojämlikheter som genomsyrat tidigare rörelsers praktiker och föreställningsvärldar.

Livsstilsförändrande reality-TV, där deltagare iscensätter en övergång till "bättre" livsformer under experters vägledning, är en särskild genre där dessa teman blir synliga. Stagi (2014) visar hur sådana program ofta bär på normativa föreställningar om kropp, moral och arbete. Lewis (2008) har utvecklat begreppet *eco-makeover* för att beskriva program där hållbar konsumtion och grön omställning paketeras som individuella projekt snarare än kollektiva samhällsfrågor. Ritter (2021) pekar på den maktdynamik som präglar formatet, där experterna inte bara utbildar utan också övervakar och värderar deltagarna.

När det gäller stadsodling har forskning visat hur odling i urbana miljöer kan fungera som strategi för både ekologisk omställning och social samhörighet (Kortright & Wakefield 2011; Certomà & Tornaghi 2018; Montelius 2023; Larsson & Giritli Nygren 2024a). McClintock (2020) och Vital (2015) har kritiserat idealiserade föreställningar om stadsodling som naiva, då dessa ibland maskerar gentrifieringstendenser och klassmässiga ojämlikheter, samtidigt som Larsson & Giritli Nygren (2024b) visar hur sociala normer och dynamiker reproduceras genom stadsodling.

Tillsammans bildar denna forskning en nödvändig kontext för vår analys av *En bondgård mitt i stan*, där vi ser stadsodlingen som både en materiell praktik och en kulturellt laddad föreställning om ett "bättre" liv. För att förstå hur natur och människa förstås och iscensätts i programmet, vänder vi oss i nästa avsnitt till vårt teoretiska ramverk.

Teoretiskt ramverk

Ekokritik har etablerats som ett tvärvetenskapligt forskningsfält som undersöker relationerna mellan människa, natur och kultur, ofta med särskilt fokus på litterära och estetiska representationer (Glotfelty & Fromm 1996). Ekokritiken betonar hur kulturella texter, inklusive populärkulturella uttryck, medierar och formar föreställningar om natur, och därmed speglar, förstärker eller utmanar specifika samhällseliga värderingar (Dell' Agnese 2014).

Ekokritiska forskare menar att populärkulturella uttryck, likt naturprosa, kan erbjuda insikter om hur människan begriper och tolkar natur genom kulturellt medierade språkformer (Dell' Agnese 2014). Sådana texter – litterära eller visuella – formar förståelser av natur och miljö inom ramen för den kontext de är del av, och därmed också vilka sätt att vara människa i relation till natur som framstår som möjliga och önskvärda.

Traditionellt har ekokritiska analyser riktats mot landsbygdens och vildmarkens representationer (Bennett 2001), men senare forskning har betonat vikten av att också analysera urbana naturmiljöer och urbaniserade former av natur (Vital 2015; Fiskio 2012). I denna anda betraktar vi *En bondgård mitt i stan* som ett kulturellt uttryck där urbana och rurala naturbilder sammansmälter och där naturens funktion, mening och värde omförhandlas.

Med inspiration från Finch och Elder (2002) ser vi programmet som en form av samtida "nature writing" i audiovisuell och populärkulturell tappning, där tre dimensioner är särskilt centrala: en vetenskaplig-didaktisk dimension (växt- och djurkunskap), en emotionell och narrativ dimension (deltagarnas livsberättelser och känslomässiga resor), samt en praktisk-instruktiv dimension (odlingsråd och livsstilsförändringar). Den senare av dessa tre kan också relateras till det av Lewis (2008) myntade begreppet *eco-makeover* för att förstå hur hållbarhets- och miljöideal iscensätts i livsstils-TV-format. I denna genre framställs grön omställning inte som en kollektiv eller politisk angelägenhet, utan som ett individuellt projekt, där transformation av hem, trädgårdar och vardagsliv blir bärare av ekologiska och moraliska ideal. Experterna fungerar här både som mentorer och övervakare, och deltagarnas framgångar och misslyckanden blir synliga för en publik.

För att fördjupa förståelsen av de ideologiska processer som är inblandade, integrerar vi Theodor W. Adornos distinktion mellan första och andra natur

(Adorno 1973). Med första natur avses den föreställda, omedelbara och "vilda" naturen, medan andra natur syftar på den historiskt och socialt medierade och formade naturen – en natur som internaliserats i kulturella koder och samhällliga normer. Adorno hjälper oss att förstå hur längtan efter natur i *En bondgård mitt i stan* riktas mot något som redan är genomträngt av kultur: en andra natur som bär på normativa föreställningar om vad som är "riktig" odling, "bra" natur och "autentiskt" liv.

Genom att kombinera dessa teoretiska perspektiv kan vi analysera hur programmet iscensätter natur och hållbarhet som estetiska och moraliska projekt, där gränserna mellan det urbana och det rurala, mellan människan och naturen, mellan autenticitet och konstruktion blir föremål för både reproduktion och förhandling. I vår analys betraktar vi serien som en kulturell text där jordbruksvändningen artikuleras genom ett populärkulturellt eco-makeover-format, i vilket naturens och odlingens betydelser omförhandlas och där drömmen om närhet till naturen förmedlas genom ett samhällligt förmedlat raster av normer, ideal och maktrelationer.

Första och andra natur i stan: Ekokritiska reflektioner kring En bondgård mitt i stan

En bondgård mitt i stan är en realityserie i åtta avsnitt som hade premiär på TV4 Play. Serien följer tre familjer som under en period av sex månader omvandlar sina urbana bakgårdar till små självhushållande gårdar, med stöd av två experter: Sara Bäckmo, journalist, trädgårdsexpert och författare, samt Johan Widing, ekologisk lantbrukare och specialist på svenska kulturväxter och lantraser.

I vinjetten till första avsnittet sammanfattas programmets anslag: "*Fler och fler av oss vill flytta ut på landet, bli självförsörjande och leva det romantiska lantlivet*" (Vinjetten, Avsnitt 1). Medan kameran visar bilder av traktorkörning, djurhållning och blomsterodling kontrasteras detta med bilder från en storstadsmiljö. Speakerrösten fortsätter: "*Men om du inte kan flytta på grund av arbete eller för att du trivs i stan – tänk om gården kunde komma till dig istället?*" Programmet sätter därmed tidigt scenen för en symbolisk rörelse: från urban modernitet mot en åtrådd rural autenticitet.

Seriens dramaturgi kretsar kring de tre deltagande familjerna – familjen Johansson, familjen Ruonala och familjen Paciello – som introduceras genom intervjuer där deras respektive livssituation, relationer och drömmar

presenteras. Exempelvis beskriver Ellen från familjen Johansson: "*Vi är en tajt familj, vi kan prata om allt*" (Ellen, Avsnitt 1), och Lina från familjen Paciello uttrycker en önskan att skapa "*ett medelhavsinspirerat växthus*" (Lina, Avsnitt 1).

De två experterna introduceras som vägvisare in i den nya livsstilen. Sara Bäckmo säger om sin egen trädgård: "*Målet är att vara självförsörjande på grönsaker*" (Sara, Avsnitt 1), medan Johan Widing beskriver sin verksamhet med ekologiska kulturväxter och gamla lantraser. Genomgående iscensätter serien odlingen inte bara som en praktisk aktivitet utan som ett existentiellt och relationellt projekt. Föräldrar uttrycker oro över barns skärmtid och familjens splittring; odlingen och djurhållningen framställs som en möjlighet till återknytning och gemenskap. Samtidigt tydliggörs en expertledd transformationslogik där varje steg – från att anlägga odlingsbäddar till att välja rätt djur – regleras, bedöms och emotionellt laddas.

Familjen som projekt och enhet

Ett av de mest framträdande temana i *En bondgård mitt i stan* är familjen som en enhet under förändring. Transformationen av trädgården till en urban gård framställs inte enbart som ett ekologiskt projekt, utan lika mycket som ett relationsarbete, där odling och djurhållning blir redskap för att återskapa närhet, gemenskap och "riktig" familjetid.

I Ruonalas berättelse formuleras detta tydligt redan i det första avsnittet, där Henrik och Tarkan beskriver sin förväntan på projektet som "en resa" som också kommer att "utveckla vår relation" (Henrik och Tarkan, Avsnitt 1). Bilden av familjen som splittrad av urban livsstil, med dess skärmar och individuella aktiviteter, etableras som problemformulering. I ett talande montage klipps mellan Eddie i familjen Paciello, som berättar om sin uppväxt på en lantgård i Venezuela, och bilder på dottern Alma som sitter framför spegeln och sminkar sig, och sonen Angelo som är försjunken i ett videospel. Eddie säger: "*Jag vill att Angelo och Alma ska få uppleva något av det liv jag hade*" (Eddie, Avsnitt 1).

Denna narrativa konstruktion av urban modernitet som en alienerande kraft, där individens uppmärksamhet fragmenteras och familjebanden löses upp, står i tydlig kontrast till det jordbruksförankrade livet som gestaltas som en plats för återfunnen autenticitet och gemenskap. Lina i familjen Paciello ger

röst åt denna oro: "*Alla sitter vid sina skärmar, och Eddie är ensam i garaget... men det enda som faktiskt betyder något är familjen*" (Lina, Avsnitt 1).

Här aktualiseras tydligt Lewis' (2008) beskrivning av eco-makeover-formatets logik, där hållbarhetsprojekt inte bara riktas mot det materiella (att odla, att minska konsumtion) utan också mot det sociala och emotionella livet. Familjeprojektet kodas som ett område som kräver aktiv omvårdnad och omgestaltning, och i detta iscensätts ett krav på emotionellt arbete som deltagarna (och tittarna) förväntas internalisera. Arbetet med trädgården och djuren framställs som ett sätt att *göra familj* snarare än att enbart *vara familj*. Detta betonas särskilt i programformatet, där transformationen av trädgården är beroende av att familjen engagerar sig gemensamt, både fysiskt och emotionellt. Denna logik speglar vad Schroeder (2021) har beskrivit som *ekologisk domesticitet*, där omsorgen om miljön också blir en omsorg om relationerna inom hushållet, och där ekologisk omställning knyts till köns- och familjeroller.

Men samtidigt som programmet mobiliserar denna bild av familjens gemensamma engagemang, är det uppenbart att deltagarnas intresse varierar – särskilt bland barnen. I familjen Johansson, där dottern Ellen är enda barnet, framställs hon som aktiv och engagerad i de flesta moment på gården, från djurskötsel till odling. Hennes berättelse om att leva med dyslexi och ADHD vävs in i narrativet om att växa som individ genom det praktiska arbetet, där hon uttrycker både stolthet och glädje över att kunna hantera uppgifter självständigt. I kontrast är barnen i familjen Paciello betydligt mer perifera. I seriens första avsnitt försöker mamman initiera en förändring mot ett lugnare familjeliv och få sonen Angelo att lämna datorn för att gå en promenad eller cykla. Detta möts av svaret: "*Jag gillar inte att vara ute, det finns inget Minecraft där ute*" (Angelo, avsnitt 1). I en senare intervju uttrycker hon frustration över att alla i familjen tycks sysselsätta sig på var sitt håll framför skärmar, och konstaterar att det enda som egentligen spelar roll är familjen.

I detta spänningsfält blir barnen i vissa fall aktiva subjekt i transformationen, men i andra fall snarare projektytor för föräldrarnas föreställningar om närhet, utveckling och familj. Ekologisk domesticitet rymmer därmed inte bara en kodning av kvinnligt omsorgsarbete, utan också en föreställning om barndomen som formbar och moralisk mark – där trädgården fungerar som en plats för att återuppföstra inte bara naturen, utan också barnen.

Samtidigt bär seriens iscensättning på en genusproblematik som är karaktäristisk för makeover-genren. Trots ansträngningar att visa omsorg som könsöverskridande – exempelvis i skildringen av det homosexuella paret Ruonala och fädernas engagemang – reproduceras samtidigt traditionella mönster. I familjen Johansson skämtas det om modern Lisa som "projektledare" för familjens förvandling, och i en intervju säger hon självkritiskt: "Jag känner nog att jag... det är jag som håller ihop familjen på något sätt, så att det inte spretar iväg" (Lisa, Avsnitt 1).

Här blir Adornos begrepp om andra natur användbart: den naturlighet som iscensätts i familjens gemensamma arbete är redan kodad av sociala normer och arbetsdelningar. Familjen som naturens förlängning är inte en återgång till något ursprungligt, utan en kulturell konstruktion som bär på föreställningar om kön, arbete och moralisk förtjänst. Således kan vi förstå familjen i *En bondgård mitt i stan* inte enbart som subjekt för transformation, utan också som objekt för en ideologisk iscensättning där ekologiskt ansvar, emotionellt arbete och neoliberal självförbättring binds samman i en berättelse om det goda, hållbara livet.

I detta narrativ framträder kvinnligt omsorgsarbete som både naturligt och nödvändigt, medan klassprivilegier – såsom tid, kapital och kulturellt självförtroende – förutsätts snarare än synliggörs. På så vis knyts familjeprojektet också samman med seriens bredare transformationslogik: att forma om trädgården till en urban gård innebär samtidigt att forma om relationer, känslor och föreställningar om vad ett gott liv innebär.

Precis som naturen i programmet framstår som något att bearbeta, förbättra och estetisera, framstår också familjen som ett projekt under ständig utveckling. I denna rörelse – där odling, omsorg och självhushållning kopplas till emotionell och moralisk fostran – synliggörs hur eco-makeover-logiken (Lewis 2008) och Adornos begrepp om andra natur (Adorno 1973) samverkar: natur och mänskliga relationer formas i enlighet med kulturella normer och ideal, och presenteras samtidigt som en återgång till något "naturligt". Detta öppnar för en vidare analys av hur trädgårdens omformning i *En bondgård mitt i stan* iscensätter naturens och det urbana rummets ideologiska resignifikation.

Trädgårdens omformning och naturens roll

I *En bondgård mitt i stan* är trädgården inte en passiv fond utan en aktiv aktör i transformationen. Omformningen av bakgården till en "gård" är inte bara en förändring av användning, utan också en omförhandling av naturens mening och plats i det urbana livet. Här ser vi hur eco-makeover-logiken (Lewis 2008) flyttas från individen till platsen: precis som deltagarnas liv ska förbättras genom odling, ska trädgården förbättras genom en transformation från rekreativ yta till produktivt och moraliskt laddat rum. Detta skapar också en rumslig disciplinering som speglar bredare urbana ideal: även en "naturlig" plats måste vara tillrättalagd, funktionell och symboliskt meningsfull. Naturens roll blir att bekräfta berättelsen om transformation, ansvar och självförbättring snarare än att erbjuda motstånd eller alteritet.

I det första avsnittet kommenterar Sara Bäckmo en av familjernas välskötta gräsmatta: *"Den här familjen har lagt ner mycket energi på att få tomten att se prydlig ut... Men ju mer ordnad en tomt är, desto svårare blir det att få igång ett levande system. Så bort med gräsmattan och in med mer liv och rörelse på alla fronter"* (Sara, Avsnitt 1). Här artikuleras ett skifte i naturens värde: från kontrollerad estetik – den klippta gräsmattan som symbol för urban ordning och respektabilitet – till en mer "levande" men fortfarande kulturellt regisserad natur. Odlingen blir en estetisk och moralisk praktik där "liv" och "rörelse" kodas som eftersträfvansvärda ideal. Detta speglar Vital (2015) och McClintocks (2020) kritik av hur urban odling ofta iscensätts som en återkoppling till naturen, men samtidigt reproducerar urbana maktstrukturer och rumsliga normer. Även om gräsmattan tas bort, ersätts den inte av en vild natur utan av ett noggrant kuraterat och disciplinerande ekosystem där vissa arter väljs och andra utesluts.

Trädgården blir på så sätt en plats där gränser dras mellan det önskvärda och det oönskade. I serien framstår vissa djur och växter som "rätt" – exempelvis bin, grönsaker och får – medan andra framställs som hot eller störningar. Ett tydligt exempel ges när ett rådjur smyger in och äter av odlingarna under natten. Händelsen framställs som ett intrång: ett "felaktigt" slags natur som måste kontrolleras och stängas ute. Från ett ekokritiskt perspektiv (Dell'Agnese 2014; Finch & Elder 2002) blir det tydligt att även den "ekologiska" trädgården är en djupt antropocentrisk konstruktion. Den natur som får plats i bakgårdens nya ekosystem är den som tjänar mänskliga syften – odling, skönhet, emotionell tillfredsställelse – medan den oreglerade, vilda naturen förblir en oönskad andra. Här uppstår en grundläggande paradox:

den natur som eftersträvas är just *den natur som låter sig kontrolleras*. Detta påminner om hur Marris (2013) visar i sin kritik av ekologisk restaurering, att vår föreställning om "äkta" natur ofta är en djupt normativ fantasi – där *wildhet* domesticeras för att passa mänskliga begär och berättelser om hållbarhet. Det ekologiska blir således estetiskt och moraliskt kodat; trädgården fungerar inte bara som plats för odling, utan också som en scen för dygdesignalering och normativ hållbarhetsestetik.

På så sätt förvandlas trädgården från ett estetiserat rekreationsutrymme till ett *ekologiserat projekt* – ett rum där ekologisk mening produceras genom noggrant kuraterade praktiker och visuella markörer av liv, omsorg och transformation. Begreppet syftar här inte enbart på fysisk omgestaltung, utan på en ideologisk resignifikation där naturens värde kodas genom människans kulturella och moraliska begär. Det rör sig, med referens till Sörlin (1991), om ett slags "naturkontrakt" där vissa former av natur ges status som önskvärda och meningsbärande, medan andra utesluts som hotande, skräpiga eller "onaturliga".

Ett särskilt talande exempel på denna resignifikation är när Tarkan i familjen Ruonala stolt visar upp sin tidigare prydligt skötta gräsmatta och berättar om hur han brukade tävla med grannarna om vem som hade den "finaste" gräsmattan (Tarkan, Avsnitt 1). När gräsmattan senare ersätts av odlingsbäddar och smådjur blir inte bara platsens utseende utan dess hela meningsstruktur förändrad. Det som tidigare signalerade ordning, respektabilitet och urban tillhörighet omtolkas nu till något sterilt och livlöst, i kontrast till det "levande" jordbruket som representerar ett mer meningsfullt och moraliskt laddat sätt att använda marken.

I denna rörelse mellan att först kontrollera och estetisera naturen, för att sedan "släppa in liv" under reglerade former, blir Adornos (1973) distinktion mellan första och andra natur på nytt relevant. Det "naturliga" liv som återintroduceras i trädgården är redan från början formaterat av kulturella ideal om produktivitet, autenticitet och moralisk förbättring. Naturen framträder här inte som en motkraft till det urbana samhället, utan som dess estetiserade och disciplinära förlängning. Samtidigt är det möjligt att skönja vad som kan tolkas som ett medelklassigt övertramp: en väggran att acceptera det urbana livets begränsningar genom ett försök att *konvergera* stad och land, konsumtion och självförsörjning, det moderna och det "äkta", utan att behöva ge upp bekvämlighet eller symboliskt kapital. Det urbana back-to-the-land-

projektet framstår här som en performativ syntes av tillgångar: ett livsstilsprojekt där naturen får representera autenticitet och mening, men på villkor som är såväl socialt som ekonomiskt och estetiskt förhandlade.

Människans relation till djur

En central aspekt av transformationen i *En bondgård mitt i stan* är införandet av djur i det urbana hushållet. Djuren framställs inte enbart som nyttoproducenter – ägg, mjölk, ull – utan också som katalysatorer för emotionell och etisk utveckling. De bidrar till att iscensätta ett liv där arbete, omsorg och närhet till naturen förenas i ett moraliskt och pedagogiskt projekt. Som Johan Widing uttrycker det: *"Det är viktigt att barn får växa upp med djur. De lär sig respekt, ansvar och empati"* (Avsnitt 2). Här ges djuren en fostrande roll: de ska inte bara förse hushållet med mat, utan också förädla människan.

Djuren är dock inte en enhetlig kategori, utan tilldelas olika roller och status i den narrativa strukturen. Vissa djur, som katter och hundar, finns redan i hushållen och förblir i periferin. Andra, som får, grisar och lamm, introduceras som en del av den ekologiska omställningen. Dessa djur är noggrant utvalda för sin nytta, hanterbarhet och emotionella laddningspotential. Johan beskriver exempelvis att *"de här fåren kommer hjälpa till att förvandla den här vanliga trädgården till en ekologisk gård mitt i stan, och då är det betesförmågan, gödseln och ullens också, som vi kommer kunna använda oss av"* (Avsnitt 1). Några djur ges också namn (Barbro och Tina, Märta och Berta), promenerar i koppel och får tillgång till hemmet, drag som suddar ut gränsen mellan familjemedlem och nyttodjur. Denna gränsöverskridande funktion speglar vad Gjerløff (2012) beskriver som djurets flytande ontologiska position, och illustrerar hur vissa arter, ofta små, fogliga och barnvänliga, tillåts bli bärare av önskvärda värden som autenticitet, ansvar och omsorg.

I flera avsnitt skildras just hur deltagarna utvecklar djupa band till sina tilldelade djur. I en sekvens håller Henrik från familjen Ruonala varsamt en liten killing i famnen och säger: *"Det här är ju nästan som ett barn"* (Avsnitt 6). Sådana scener iscensätter en intim gemenskap mellan människa och djur (jfr Doré, Michalon, and Monteiro 2019). Samtidigt vilar hela tiden en paradox över djurens närvaro. De är inte bara källor till emotionell gemenskap, utan också resurser inom ett självhushållningssystem. I seriens avslutande avsnitt diskuteras frågan om slakt, och Johan Widing säger: *"Om man vill hålla djur för matproduktion måste man också ta ansvar hela vägen"* (Avsnitt 8). Denna dubbelhet, djuren som både familjemedlemmar, arbetskraft och

produktionsenheter, speglar vad McClintock (2020) beskriver som stadsodlingens ambivalens: en strävan efter ekologisk etik som samtidigt reproducerar instrumentella förhållanden till natur och djur. Samtidigt etableras tydliga gränser mot det icke-önskvärda. Vilda djur, såsom ett rådjur som äter från odlingsbäddarna, framställs som inkräktare som måste stängas ute. Bin och kalkoner existerar, men förblir marginella, kanske för nyttiga för att älskas, för främmande för att inkluderas. Vad som framstår som ekologiskt acceptabelt liv i den urbana trädgården är alltså djupt kodat av kulturella normer kring art, nytta och känslomässig tillgänglighet.

Den förväntade funktionen är dock inte alltid given. Ur ett ekokritiskt perspektiv är det avgörande att uppmärksamma de jordbrukspraktiker som viks in i konstruktionen av djurens representationer – och i förlängningen att ställa frågan om hur djuren själva figurerar i dessa praktiker. Mer specifikt handlar det om djurens handlingsförmåga (agency), och i vilken utsträckning de förmår destabilisera de roller de tilldelats (jfr Philo & Wilbert 2000). En sådan destabilisering förekommer också i programmet, exempelvis när grisarna som flyttar in hos familjen Ruonala inte riktigt lever upp till sin tänkta funktion. Tanken är att grisarna Tina och Barbro ska boka upp gräsmattan och därigenom förbereda jorden för odling. Men det blir inte mycket bokande – i stället tillbringar de mesta tiden vilande i solen, något som i programmet ramas in som en besvikelse i förhållande till den förväntade nyttan. Henrik säger: *”Jag är lite besviken på Barbro och Tina. Jag menar, de kom ju hit av en anledning”* och tillägger att han inte vet *”hur många extra timmar det här kommer bli för oss bara för att de här damerna väljer att ta det lugnt”* (Avsnitt 2). Denna sekvens fungerar som en spricka i makeover-logiken: djuren vägrar låta sig inordnas i det ekologiserade projektets teleologiska dramaturgi. De destabiliserar, om än tillfälligt, det instrumentella narrativet.

Djurens plats i serien kan förstås som en förlängning av den process där naturen omformas till *andra natur* (Adorno 1973), en kulturellt medierad, estetiskt reglerad och moraliskt kodat version av det levande. Djurens existens i trädgården är också den ekologiserad, de deltar i det projekt där naturens aktörer tillåts vara när de stödjer bilden av det hållbara, självförbättrande livet. I linje med Sörlins (1991) *”naturkontrakt”* kan även djuren förstås som parter i ett ideologiskt arrangemang där vissa livsformer inkluderas och andra utesluts, beroende på deras förmåga att passa in i människans etiska och emotionella självberättelse. Således fungerar djuren i

En bondgård mitt i stan som symboliska gränsfigurer: de befinner sig mellan natur och kultur, mellan produktion och familj, mellan subjekt och resurs. Deras närvaro belyser inte bara människans längtan efter att komma närmare naturen, utan också den kulturella disciplinering som krävs för att naturen – och djuren – ska framstå som både autentisk och hanterbar i den urbana kontexten.

Avslutande diskussion

En bondgård mitt i stan iscensätter den samtida jordbruksvändningen som en populärkulturell rörelse där längtan efter hållbarhet, naturnärhet och familjegemenskap paketeras i form av individuella och emotionella transformationsprojekt. Genom att analysera familjens inre dynamik, trädgårdens resignifikation och djurens roll, blir det tydligt att programmet rör sig inom ramen för den logik som Lewis (2008) beskrivit som eco-makeover: en kulturell process där omställning mot ekologisk hållbarhet kodas som personlig förbättring, emotionell förfining och estetisk förvandling.

Samtidigt visar vår analys att denna jordbruksvändning i urban kontext inte utgör ett radikalt brott med den urbana modernitetens logik, utan snarare en omsorgsfullt regisserad andra natur i Adornos mening (1973). Den natur som programmet återinför – i form av odling, djurhållning och familjerelationer – är redan från början genomdränkt av kulturella, moraliska och urbana normer. På så sätt speglar *En bondgård mitt i stan* det som Vital (2015) och Dell’Agnese (2014) har pekat på: naturens resignifikation i urbana miljöer innebär inte en återgång till en autentisk vildhet, utan en omsorgsfull kodifiering av vad natur får vara, var den får vara, och för vilka syften. Programmet förstärker därmed också den tendens som Peker (2020), Backa (2018) och Carroll (2022) identifierat i den samtida jordbruksvändningen: att längtan efter ett enklare och mer autentiskt liv ofta samexisterar med en omedveten reproduktion av klassade, könade och urbaniserade ideal. Det är inte vilken natur som helst som omfamnas, utan en noggrant kurerad, estetiserad och funktionaliserad natur – och inte vilken familjekonstellation eller livsform som helst som ges utrymme, utan de som kan anpassa sig till makeover-formatets krav på självreglering och affektiv produktivitet.

I denna iscensättning blir det tydligt att också klass spelar en avgörande roll. Möjligheten att omvandla en förortstomt till ett ekologiskt projekt förutsätter tillgång till resurser – materiella, tidsmässiga och symboliska – liksom till

kulturellt kapital nog att navigera ekologiska ideal och estetiska koder. Det ekologiserade livet som förespeglas i serien är inte ett alternativ till medelklassens konsumtionsliv, utan snarare ett nytt uttryck för det: ett projekt där naturen – vare sig det gäller odling, djurhållning eller familjeliv – görs till bärare av värden som ansvar, autenticitet och balans, samtidigt som det implicita klassidealet förblir intakt.

Såväl familjerna, trädgårdarna som djuren formas i denna process till komponenter i ett ekologiserat subjektivitetsprojekt. Den "natur" som eftersträvas är inte vild, oberäknelig eller motspänstig, utan redan förvandlad till *andra natur* (Adorno 1973): en kodad, reglerad och symboliskt inbäddad natur som passar in i samtidens moraliska och urbana ordningar. Även djuren, som gets en central plats i den narrativa omställningen, deltar i detta naturkontrakt (Sörlin 1991), deras värde konstrueras i relation till sin förmåga att bära mening, väcka känslor och bidra till det hållbara livets dramaturgi.

En bondgård mitt i stan framträder därmed som en kulturell text där längtan efter enkelhet och närhet till naturen vänds till ett ideologiskt projekt: en performativ scen där familjer tränas i ekologisk dygd, där trädgården resignifieras som en plats för moralisk fostran, och där djuren laddas med symbolisk betydelse i det urbana jordbrukets tjänst. Det handlar inte om en återgång till en förlorad natur, utan om skapandet av en ny (välkalkylerad, och klassbunden) version av det goda, gröna livet.

Genom att återvända till Adornos kritiska naturbegrepp kan vi se att programmet, trots sin gröna yta, inte erbjuder ett brott med det samhälleliga förtingligandets logik utan snarare en estetik av försoning inom dess ramar. Naturens frigörelse och människans återkoppling till den, som iscensätts i *En bondgård mitt i stan*, förblir innesluten i en kulturell ordning där naturens "naturlighet" är villkorad av dess användbarhet, synlighet och moraliska berättelsevärde. På så sätt blir *En bondgård mitt i stan* inte bara ett exempel på den urbana jordbruksvändningen, utan också ett symptom på dess ideologiska gränser. Genom att synliggöra dessa spänningar kan vi bättre förstå de utmaningar som möter samtida strävanden efter ekologisk omställning och naturnärhet – inte som enkla återvändanden till det "naturliga", utan som komplexa kulturella projekt, där första och andra natur oupplösligt sammanflätas.

Ändå väcker programmet, kanske oavsiktligt, en fråga som rör sig bortom både självhushållningens ideal och livsstilens estetik - hur skulle ett förhållningssätt till natur kunna se ut som inte genomsyras av föreställningar om förbättring, kontroll eller självförverkligande? Ett där människan inte står i centrum, utan snarare tillåts träda tillbaka. En sådan hållning skulle inte handla om att återskapa en idealiserad första natur, eller att estetisera en andra, utan om att acceptera beroende, oförutsägbarhet och att ibland inte få det man önskar. I stället för att gestalta naturen som en bakgrund till mänskliga projekt, skulle den kunna förstås som en egen närvaro, med kraft att störa, fördröja eller neka.

Litteratur

- Adorno, T. W. (1973 [1957]). *Negative Dialectics*. Övers. E. B. Ashton. New York: Seabury Press.
- Backa, A. (2018) "Den gröna drömmen: Självhushållning, mening, motstånd." *Budkavlen* 97: 111–137.
- Bennett, M. (2001) "From Wide Open Spaces to Metropolitan Places: The Urban Challenge to Ecocriticism." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 31–52.
- Carroll, V. P. (2022) *Who Gets to Go Back-to-the-Land?: Gender and Race in US Self-Sufficiency Popular Culture*. University of Nebraska Press: Nebraska .
- Certomà, C., and C. Tornaghi. 2018. "Politics and the Contested Terrain of Urban Gardening in the Neoliberal City." In *Urban Gardening as Politics*, 17–27. Routledge: London
- Dell'Agnese, E. (2014) "Post-apocalypse Now: Landscape and Environmental Values in the Road and the Walking Dead." *Geographia Polonica* 87 (3): 327–341.
- Doré, A., J. Michalon, and T. L. Monteiro. (2019) "The Place and Effect of Animals in Families." *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine* (32)
- Eriksson, C., K. Fischer, and E. Ulfbecker. (2020) "Technovisions for Food Security as Sweden Restores Its Civil Defence." *Science, Technology and Society* 25 (1): 106–123.
- Finch, R., and J. Elder. (2002) *Nature Writing: The Tradition in English. The Norton Book of Nature Writing*. New York: W. W. Norton

Fiskio, J. (2012) "Unsettling Ecocriticism: Rethinking Agrarianism, Place, and Citizenship." *American Literature* 84 (2): 301–325.

Glottfelty, C. & Fromm, H. ed. (1996) *The Ecocriticism Reader*. Athens: University of Georgia Press.

Kortright, R. & Wakefield, S. (2011) "Edible Backyards: A Qualitative Study of Household Food Growing and Its Contributions to Food Security." *Agriculture and Human Values* 28: 39–53.

Larsson, E. & Giritli Nygren, K. (2024a). [Urban gardening as a risk-reduction strategy](#) : An intersectional analysis of top-down gardening initiatives. *Journal of Risk Research*, vol. 27: 9, ss. 1095-1105.

Larsson, E. P., & Nygren, K. G. (2024b). Cultivating thirdspace: Community, conflict and place in small-city urban gardens. *Landscape and Urban Planning*, 243, 104959.

Lewis, T. (2008) "Transforming Citizens? Green Politics and Ethical Consumption on Lifestyle Television." *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 22 (2): 227–240.

LRF (Lantbrukarnas Riksförbund). (2022) *Sveriges självförsörjning av livsmedel: Statistik och analys 2022*. Stockholm: LRF.

Marris, E. (2013) *Rambunctious garden: saving nature in a post-wild world*. Bloomsbury Publishing USA.

McClintock, N. 2020. "Cultivating (a) Sustainability Capital: Urban Agriculture, Ecogentrification, and the Uneven Valorization of Social Reproduction." In *Social Justice and the City*, 279–290. Routledge.

Montelius, E. (2023) "Growing Utopia—Undoing Risk Through Self-Sufficiency and Urban Gardening?" *Journal of Risk Research*, 1–13.

Peker, G. (2020) "Djuren i den rurala livsstilsmigrationen." *Budkavlen* 99: 90–118.

Pilflod Larsson, E. & Giritli Nygren, K. (2025) [Fantasmatic narratives of past and present Swedish back-to-the-land movements](#) : Radical critique, ruralism and self-sufficiency. *Journal of Rural Studies*, vol. 120

Philo, C., and C. Wilbert. (Eds.) (2000) *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*. New York: Routledge

Ritter, S. (2021) "Control Through Compassion: Legitimizations of Surveillance, Dynamics of Power, and the Role of the Expert in the Finnish

Makeover TV Shows Jutta and the Super Diet and Jutta and the Half-Year Super Diet." *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 29 (4): 290–301.

Sandström, E. (2023) "Resurgent Back-to-the-Land and the Cultivation of a Renewed Countryside." *Sociologia Ruralis* 63 (3): 544–563.

Schroeder, E. (2021) *Making Earth, Making Home: Technoscientific Citizenship and Ecological Domesticity in an Age of Limits*: The University of Maine.

Seelig, M. I. (2019) "Popularizing the Environment in Modern Media." *The Communication Review* 22 (1): 45–83.

Šiftová, J. (2021) "Shaping the Urban Home Garden: Socio-Ecological Forces in the Management of Private Green Spaces." *Land Use Policy* 111.

Sörlin, S. (1991) *Naturkontraktet: om naturumgängets idéhistoria*, Stockholm: Carlsson Bokförlag.

Stagi, L. (2014) "Lifestyle Television and Diet: Body Care as a Duty." *Italian Journal of Sociology of Education* 6 (3): 130–152.

Vital, A. (2015) "Ecocriticism, Globalized Cities, and African Narrative, with a Focus on K. Sello Duiker's *Thirteen Cents*." *Ecocriticism of the Global South*, 213–232.

Stadsodling och social kontroll. Om önskvärda odlingssubjekt och exklusiva odlingsobjekt i urbana miljöer

Kerstin Jacobsson & Ylva Wallinder

Inledning

Stadsodling har blivit en populär aktivitet världen över. Forskare har sett odlingar i städerna som potentiella mötesplatser för medborgare med olika social bakgrund och har pekat på odlingsens bidrag till social inklusion och överbryggande socialt kapital (t.ex. Alaimo m.fl. 2010; Glover 2004). En mer kritiskt orienterad forskningslitteratur har samtidigt pekat på att stadsodlingen ofta kommit att införlivas i, och bli ett instrument för, en nyliberal stadsutveckling, till exempel genom att bidra till privata inmutningar i offentliga utrymmen och att låta frivilliga krafter ta över ansvaret för grönytor i staden (t.ex. Ghose & Pettygrove 2014; Pudup 2008; Rosol 2012). Vissa forskare har till och med hävdats att stadsodling kan bidra till grön gentrifiering, det vill säga bidra till att driva upp markvärden som i förlängningen gör stadsdelen mindre tillgänglig för mindre bemedlade medborgare (Ascensão & Ginn 2022; Sax m.fl. 2023).

I en svensk kontext är stadsodling ofta understödd av kommuner och ibland också av andra institutionella aktörer som bostadsbolag och kyrkor. I en stadsutveckling präglad av gentrifiering och segregation finns få mötesplatser för människor med olika social eller kulturell bakgrund, som olika klassbakgrund eller etnicitet, och förhoppningen har varit att stadsodlingen ska kunna erbjuda en sådan mötesplats samtidigt som den bidrar till livskvalitet i stadslivet. Samtidigt sker stadsodling i en strukturell kontext med långtgående boendesegregering och ojämlig fördelning av resurser i städerna. Stadsodling behöver därför belysas också i ett maktperspektiv (t.ex. Aptekar 2015; Larsson & Giritli Nygren 2024a).

Det här kapitlet bidrar till att belysa frågan om hur stadsodling kan utmana eller reproducera informella och formella maktstrukturer i staden genom att sätta fokuset på den sociala kontroll som utövas i och genom stadsodlingsverksamhet. Medan den formella maktstrukturen handlar om den formella ordningen kring hur beslut tas, vem som har makt att bestämma

formellt i staden, så handlar den informella makten om vad som i praktiken görs, hur och av vem. Vi menar att båda dessa former av maktstrukturer kan synliggöras genom att fokusera analysen på social kontroll. Baserat på en omfattande etnografisk studie av fyra odlarföreningar i skilda socio-ekonomiska kontexter i Göteborgsområdet adresserar vi frågan om vilken social kontroll som utövas genom och inom odlarföreningarna.⁹ Vi fokuserar på två nivåer av social kontroll; dels stadsodlingen som ett instrument för offentliga aktörer att realisera sina visioner om lämplig platsanvändning, exempelvis genom uppstädning av stadsrummet och tillrättaläggande av vem som passar in i staden; och dels den sociala kontroll som praktiseras inom odlarföreningar. Inom föreningarna kommer social kontroll exempelvis till uttryck i rumslig och social gränsbevakning, selektiv rekrytering och socialisering i enlighet med odlarföreningarnas lämplighetsnormer. Som kapitlet visar, utövas den sociala kontrollen inte enbart uppifrån, utan även horisontellt inom odlarföreningarnas medlemsrekrytering, föreningspraktiker och organisering av odlingsverksamheten. Kapitlet återvänder avslutningsvis till frågan om vad normer i och kring stadsodlingspraktiken säger om maktstrukturer i staden.

Bakgrund: Stadsodling i Göteborg

Sverige har en lång historia av organiserad odling i städerna som går tillbaka till början av 1900-talet. Kolonilotter i städerna bildades som en fråga om social rättvisa, men också för att skapa friska medborgare och motverka sysslolöshet (Furås 2019). I det här kapitlet är vårt fokus inte på de traditionella kolonilotterna utan på den nya våg av stadsodling som vuxit fram i Sverige de senaste decennierna (Langa 2020). Dessa odlarkollektiv är organiserade som odlarföreningar, i vissa fall som kollektivodlingar där man tar gemensamt ansvar och skördar tillsammans, i andra fall har medlemmen en egen lott men man tar gemensamt ansvar för de gemensamma ytorna vid arbetsdagar och genom föreningsverksamheten. Jämfört med de traditionella koloniträdgårdarna är avgiften för denna slags odling betydligt lägre och köerna kortare.

I Göteborg är sådan odling på kommunal mark en populär verksamhet som stöds och främjas av institutionella aktörer som kommunen, men även

⁹ Vår forskning har finansierats av Formas ([2019-01894](#)). Båda författarna har bidragit likvärdigt och är listade i bokstavsordning.

hyresbolag, bostadsrättsföreningar och Svenska kyrkan (Averdal 2014; Persson 2017). Göteborgs stad har sedan 2012 avsatt resurser för att implementera ett omfattande stadsodlingsprojekt (*Stadsnära odling*). Ett politiskt beslut fattades då om att satsa på stadsodlingar och grönområden i staden, med syfte att mobilisera odlingsintresserade med olika bakgrund till att etablera odlarföreningar på kommunal mark. Projektet inkluderade då två tillsvidareanställda tjänstepersoner från fastighetskontoret som fick i uppdrag att identifiera och rekrytera aktiva odlingsintresserade invånare i tätbebyggda områden av staden. I uppdraget låg också att sprida information om ekologisk odling och biologisk mångfald till nya grupper av trädgårdsintresserade (Averdal 2014). I Göteborg integrerades således stadsodlingen som en del av stadens ordinarie verksamhet. Kravet var att odlarna organiserade sig som medlemmar i en odlarförening med förhållandevis låg medlemsavgift (50-500 kronor per år i de här studerade föreningarna) och särskilda regler om öppenhet (max 60 cm staket och krav på öppning in till odlingsplatsen, utan grind) samt en regel om biodiversitet (exempelvis att odlarna ska använda ekologiska material) (Göteborgs stad 2011). Kommunen tecknar skötselavtal med föreningarna där det stipuleras att området ska hållas snyggt, t.ex. ska ogräs hållas efter, samt att verksamheten ska ta avstånd från diskriminerande attityder. Stora förhoppningar har ställts på den sociala aspekten av odlandet, inledningsvis formulerat som ambitionen att "odla relationer, inte mat" (Averdal 2014). Över tid har dock stadens tjänstemän kommit att betona matproduktion och hållbar livsmedelsförsörjning i högre utsträckning; en intervjuad tjänsteman uttryckte det som att "vi odlar inte bara sociala relationer i våra projekt, vi gör något mer" (Tjänsteman, 1; även Wallinder & Langa 2025).

Odling i Göteborg främjas förutom av kommunen även av andra institutionella aktörer som hyresbolag, bostadsrättsföreningar och Svenska kyrkan. Den institutionella kopplingen innebär samtidigt att dessa andra aktörers agendor riskerar införlivas i odlingsprojekten.

Stadsodling och social kontroll i tidigare forskning

Medan en del forskare sett stadsodlingen som ett sätt att utmana den nyliberala staden och hävda "rätten till staden" för medborgarna (t.ex. Crossan m.fl. 2016), har andra pekat på odlingens roll i nyliberaliseringen av staden (t.ex. Ghose & Pettygrove 2014). Exempelvis har stadsodlingar ansetts – förvisso oavsiktligt – bidra till upprätthållande av nyliberala principer, såsom individualism, frivillighet och privatisering av offentliga platser (t.ex.

Pudup 2008; Rosol 2010; Baudry & Eudes 2016). Tidigare forskning har också visat hur stadsodling kan användas som instrument av lokala myndigheter för sina syften och bidra till normalisering i staden, dvs. föreställningar om att vissa beteenden eller personer är önskvärda vilka blir normerande (t.ex. Baudry & Eudes 2016). Det kan handla om att stadsodling används för att befolka platser, som parker, med ett önskvärt klientel och samtidigt förebygga en alternativ användning av stadsrummet, som diverse ljusskygga aktiviteter, och på så vis öka tryggheten i området (t.ex. Oreskovic & Jacobsson 2025). Ett annat exempel är den försnyggning av det offentliga rummet som odlare genom sitt frivilligarbete bidrar med – och förväntas bidra med (t.ex. Ernwein 2017), vilket också kan ses som ett sätt att styra platsens användning – och användare – mot det önskvärda genom att nedskräpning motverkas och snygghetsnormer bibehålls. Tidigare forskning (t.ex. Baudry & Eudes 2016; Bergame 2023) liksom vår egen studie visar att odlare ibland känner sig utnyttjade som frivilligarbetare åt myndigheter, och att de riskerar bli instrument i makthavares planerade renhållningsarbete. Eftersom stadsodling i Sverige ofta stöds av kommuner riskerar detta stöd att samtidigt innebära att andra aktörers prioriteringar kan komma att införlivas i föreningsodlandet, till exempel i utbyte mot finansiering (Oreskovic & Jacobsson 2025). Vidare är föreningsodlarna beroende av kommunernas goda vilja att tillhandahålla mark, som ges med temporära kontrakt (Wallinder & Langa 2025). Föreningsodlarna är således väl medvetna om att förtätning av staden ofta förekommer, och att en odlingsplats därför snabbt kan tas ifrån dem.

Hur kommuners inramning av stadsodling förhåller sig till, och ibland är sammanflätad med, befintliga maktstrukturer i staden (Larsson & Giritli Nygren 2024a) är alltså viktigt att undersöka. Stadsodlingar har visat sig vara platser där samhällliga hierarkier reproduceras (Aptekar 2015) och utgör arenor för samhällliga konflikter, såsom intressekonflikter spunna ur gentrifieringsprocesser (t.ex. Voicu & Been 2008; Eizenberg 2013, Tornaghi 2014). Till exempel visade Aptekar (2015) i en studie från New York hur den större kontexten av gentrifiering och ökad social och kulturell mångfald i städerna återspeglades inom en specifik stadsodling. Hon argumenterade att konflikterna bland odlarna om sådant som trädgårdens estetik och uppförandenormer reproducerade större gentrifieringskamper om kultur och resurser (Aptekar 2015). I en studie av stadsodling i Stockholm argumenterade Bergame m.fl. (2023) att det framför allt var den vita medelklassen som främst drog fördelar av möjligheten till stadsodlande.

Forskningen har således alltmåra lyft stadsodlingen som en praktik fylld av motsättningar och som spelplan för samhålleliga konflikter (McClintock 2014; Bergame 2023).

Social kontroll *inom* odlarföreningar har hittills inte varit något framtrådande tema i forskningen. En norsk studie av mer traditionell koloniodling fann dock få exempel på negativt upplevd social kontroll i den studerade kolonitrådtrådgården utan snarare känslan av att människor brydde sig om varandra (Nordh m.fl. 2016: 865). Studier har dock funnit konflikter kring staket och territoriella grånsmarkörer (Klein 1993), vilka kan ses som ett sätt att utöva social kontroll genom att reglera tillträde. På liknande sätt fann Kurz (2011) att olika sätt att förestålla sig och förkroppsliga både trådgård och gemenskap sammanföll med frågor om inhågnad och tillträde, och innefattade inkludering såväl som exkludering. I en svensk kontext manifesteras exkluderingen sällan i termer av höga fysiska staket och låsta grindar, då stadsodlingsplatser på kommunal mark i Sverige ska präglas av öppenhet och tillgånglighet. Men i praktiken kan grånsmarkörerna finnas ändå, vilket vår analys senare visar.

Låmplighetsnormer i odlingsverksamheten kan också i sig ses som ett uttryck för social kontroll inom odlarföreningar, det vill säga förestållningar om vad som är låmpligt eller önskvårt att odla, hur och av vilka. Låmplighetsnormer följer dock inte alltid direkt ur befintliga maktstrukturer/ordningar utan kan också följa av skilda visioner kring odlingens syfte och mål (Larsson & Giritli Nyberg 2024b). Aptekar (2015) identifierade exempelvis fyra motstridiga visioner av den stadsodling som hon studerade i New York: 1) *privat egendom*, där odlarna uppfattade sig själva som ågare till sin lott och kände att de kunde använda den som de ville, inklusive att stångsla in den; 2) *grönt utrymme* där odlingen skulle vara visuellt tilltalande, snygg och vålordnad; 3) *plats för matproduktion* vilket ledde till ett upplevt behov av att skydda mot stöld, en vision som i Aptekars studie anammades av unga mestadels medelklasspersoner intresserade av permakultur och maträttvisa, men även av vissa invandrare; och 4) *plats för gemenskapsbyggande* där de som omfattade denna vision var måna om att odlingen skulle vara låttillgånglig och vålkomnande för alla, även om det innebar risk för stöld och skadegörelse (Aptekar 2015: 216ff). Aptekars studie visade att vissa odlare genom sina institutionella kontakter och sitt sociala kapital hade större förutsåttningar att realisera sina visioner ån andra.

Vårt specifika bidrag till forskningen är att fokusera den sociala kontroll som utövas både inom och genom stadsodlingsverksamhet och på så vis belysa två nivåer av maktutövande i relation till odlingspraktiker.

Två nivåer av maktutövande

Begreppet makt kan definieras på olika sätt. Föreliggande studie definierar social kontroll som ett maktutövande, och använder begreppet dels för att belysa stadens formella tillrättaläggande för önskvärda befolkningsgrupper eller individer i stadsrummet, och dels den informella normeringen och normaliseringen inom föreningar – det vill säga vilka lämplighetsnormer som styr föreningspraktikerna. Vi ska nedan beskriva hur dessa två former av social kontroll som maktutövande kan förstås, i ljuset av de alltmer segregerade storstäder som växer fram i Europa.

Göteborg betraktas som en av Europas mest segregerade städer (Thörn & Thörn 2016) med långtgående boendesegregering och stora socio-ekonomiska skillnader inom staden. Första nivån av maktutövande som adresseras i kapitlet handlar om maktförhållanden som manifesteras genom stadens uppstädning och tillrättaläggande för önskvärda befolkningsgrupper. Detta kan relateras till pågående segregering och social polarisering i västerländska urbana miljöer, så även i Göteborg stad. Segregation här handlar dels om klasskillnader, dels om etablerade skiljelinjer mellan grupper som i det offentliga samtalet klassificeras som "svenskar" och andra etniskt heterogena grupper som klassificeras som "invandrare". Sådan stadsutveckling riskerar att skapa rumsliga och sociala barriärer där mer privilegierade stadsbor inte behöver konfrontera eller möta mindre privilegierade grupper eller individer.

Ett tillrättaläggande i staden för önskvärda befolkningsgrupper sker genom en selektiv stadsstyrning som kontrollerar det offentliga rummet genom att anpassa det för en urban medelklass, ofta vad Florida kallar "den kreativa klassen" (2005), vars livsstilar blir normerande medan andra invånare hamnar i den offentliga politikens periferi, exempelvis på grund av klass och rasifiering, såsom i exemplet med de "utsatta områdena" i svenska städer. Enligt Thörn (2011) sker "saneringen" av det offentliga rummet i Göteborg genom en mjukare form av stadsstyrning än i en del andra länder, men som likväl syftar till att attrahera flödena av "rätt människor" och att styra bort synlig fattigdom och tillhörande "störande" beteende. "Säkert, rent och snyggt" har varit ett av riktmärkena i stadsförnyelsen (citerat i Thörn 2011: 989), och Göteborg stad arbetar aktivt mot nedskräpning och klotter. Trendiga

former av stadsodling för en urban medelklass passar väl in i sådan "önskvärd" stadsförnyelse och stadsodlingsprojekt ackompanjerar ofta gentrifieringsprocesser (Ascensão & Ginn 2022; Sax m.fl. 2023).

När den offentliga politiken inriktas mot marknaden och den privata sektorn, följer också en förväntan på frivilligsektorn att ta större välfärdsansvar (t.ex. Florentine et al. 2016). I vissa utsatta områden samverkar föreningar inom sitt område för att uppnå ökad social trygghet och gemenskap genom att själva smycka ut och förgylla trakten med bärfrukt och grönska (Wallinder 2024). I föreliggande kapitel visar vi hur civilsamhället mobiliseras i arbetet mot nedskräpning och undanröjning av avvikande personer. Dessa mönster återspeglar en form av ansvarsförskjutning nedåt när det gäller kommunala bostadsområden, där individerna alltmer förväntas ta ansvar för sådant som tidigare ansågs vara välfärdsstatens ansvar. En sådan utveckling kan ses som en form av försök till "uppfostran" och disciplinering av medborgarna (Miller & Rose 2008), dvs. att medborgarna och deras barn genom institutionella incitament själva ska lära sig att inte vilja skräpa ner och rapportera om andra skräpiga beteenden och samtidigt känna av vem som är och inte är välkommen till platsen. Disciplineringen handlar således om fostran i sätt att tänka, vad som är önskvärt och "normalt". Som vi beskriver senare mobiliseras civilsamhället, inklusive odlarföreningar, i utsatta områden i Göteborg till städdagar och rapportering av klotter och graffiti, mot viss ekonomisk ersättning till föreningarna. Genom att fokusera på vad som tillåts och är eftersträvanvärt i staden visar vi på hur den sociala kontrollen letar sig in i odlarnas subjekt, men också vilka objekt som stadsodlingen reduceras till.

Den andra nivån av maktutövande vi är intresserade av handlar om maktrelationer och tillhörande social kontroll *inom* odlarföreningar, vilka manifesteras genom dominerande lämplighetsnormer, gränsbevakning mot omgivningen, selekteringsmekanismer av olika slag som begränsar eller möjliggör tillträde till odlandet och platsen, men också genom vilka som ges utrymme i föreningsarbetet. En komparativ organisationsetnografisk ansats ger möjlighet att belysa sådana interna selekterings- och kontrollmekanismer.

Data och metod

Analysen är baserad på en omfattande organisationsetnografisk studie av fyra odlarföreningar i skilda socio-ekonomiska kontexter i Göteborgsområdet. Vårt urval inkluderar stadsodlingsverksamhet såväl i ett gentrifierat som i ett "utsatt" område (enligt Boverkets klassificering från 2023), liksom i mer

socialt blandade miljöer för att se hur stadsodlingsverksamheten gestaltar sig i olika sociala och fysiska miljöer.

Datan inkluderar en triangulering av forskningsmetoder; fältanteckningar från observationer av möten och deltagande observation genom odlingspraktik, inklusive 'ethnographic walks' med informella samtal samt semistrukturerade intervjuer med föreningsmedlemmar/odlingsverksamma (i linje med Kostera och Harding 2021). Vi anonymiserar föreningarna och klassificerar dem för det första efter deras socio-spatiala position i den segregerade staden Göteborg, och för det andra i termer av de människor som odlar på platsen. *Klassöverskridande centrum* är belägen i de centrala delarna av staden, omgiven av höghus och med begränsad tillgång på grönytor, där människor födda i Sverige med olika klassbakgrund odlade tillsammans. *Multikulturell låginkomstförort* ligger i stället mer i utkanten av staden, där grönområden sällan var integrerade i själva bostadsytorna utan höghusområdet omringades av större skogspartier. Människorna som odlade i föreningen representerade de boende i området. Medan de just nämnda två föreningarna öppnade upp möjligheter för lokalbor att odla på en egen liten odlingsplätt utgjorde de övriga två föreningar vi studerat "kollektivodlingar", där samtliga odlare skördade, planerade och sådde gemensamt: *Vit medelklasscentrum* är placerat i ett relativt tätbefolkat, gentrifierat vitt medelklassområde, ett till ytan mer utspritt lägenhetsområde som var mer integrerat med närliggande grönområden. I *Multikulturell medelklassförort* bor medlemmarna ofta i andra delar av staden, varför det socio-rumsliga läget hade mindre analytisk betydelse. Geografiskt var odlingen placerad i utkanten av staden, medlemmarna var högutbildade varav flera med utländsk bakgrund. Vårt mål med urvalet var att fånga ett brett utbud av odlingsaktiviteter med en låg anmälningsavgift för att återspegla olika socio-ekonomiska förutsättningar och positioner i den segregerade och gentrifierade staden.

Fältarbetet påbörjades kort 2020, men de flesta fältbesöken och intervjuerna ägde rum under trädgårdssäsongen 2021 och 2022 (april-november). Fältarbetet omfattade 25-35 timmars aktivt och informellt deltagande i trädgårdsarbetet i respektive förening under de officiella arbetsdagarna spridda över säsongen (vanligtvis på helger), samt deltagande i några av de interna mötena, t.ex. årsmöten, möten med olika organiserade grupper och informationsmöten för potentiella medlemmar. De flesta möten hölls på odlingarna, ibland i en närliggande lokal eller digitalt via Microsoft Teams. I

en av föreningarna (här kallad *Multikulturell låginkomstförort*) deltog vi även i sociala sammankomster och aktiviteter som inte direkt hade med odlingen att göra, men som hölls vid odlingsplatsen och riktade sig till både medlemmar och lokalinvånare.

Vidare genomfördes trettio semistrukturerade intervjuer med olika medlemmar i föreningarna (mellan fyra och nio i varje förening). Utöver de mer formella intervjuerna hade vi även informella samtal med ytterligare medlemmar vid våra fältbesök. Intervjuer och observationer fokuserade på medlemmarnas motiv, förväntningar på, och erfarenheter av stadsodling, deras syn på föreningen och föreningsverksamheten, sociala aktiviteter, hur de kommunicerade och samarbetade, hur de fördelade sitt ansvar samt potentiella problem, svårigheter och utmaningar som har dykt upp. Dessutom har fyra intervjuer genomförts med kommunala intressenter med ansvar för offentlig odlingsverksamhet, samt fem intervjuer med lokala aktivister och entreprenörer engagerade i att kommersialisera odling på kommunal mark.

Organisations- och personuppgiftshantering godkändes av Etikprövningsmyndigheten och informerat samtycke erhöles på vart och ett av de fyra föreningarnas årsmöten samt av varje individuell intervjuperson. I de flesta fall ägde intervjuerna rum i odlingsområdet, men på grund av Covid-19-restriktioner och regnigt väder gjordes en del intervjuer digitalt via Zoom. Alla intervjuer varade mellan 45 och 90 minuter. Intervjuer som genomfördes på plats vid odlingen fortsatte ofta efter inspelningen, och dessa informella samtal beskrevs sedan i fältanteckningar som sammanstälts efterhand. Informella intervjuer med odlarna spelades inte in, utan sammanfattades i detaljerade fältanteckningar. Intervjuerna transkriberades med mindre korrigeringar för att förbättra läsbarheten och för att upprätthålla anonymiteten.

För kodningen användes ett abduktivt grundat teori-inspirerat tillvägagångssätt och en tvåstegskodning (i enlighet med Charmaz 2014): Efter nära läsning av materialet, med fokus på vad som sades och gjordes, kunde vi identifiera mer fokuserade koder och mönster mellan och inom föreningarna. Den teoretiska kodningen växte fram genom pendlandet mellan närhet och distans till materialet; dialogen och samtalen under vårt fältarbete före, under och efter föreningsevents och odlingsverksamhet bidrog till viktig kontext och förståelse för de bakomliggande maktstrukturer och

social kontroll, som tydligt påverkade deltagarnas odlingspraktiker men som inte alltid uttrycktes rent explicit. Vår analys nedan fokuserar dels på den sociala kontrollen som förekom inom respektive förening, dels genom offentliga aktörers uppstädning och tillrättaläggande till förmån för urban medelklasskultur.

Analys

Social kontroll genom stadens styrning och övervakning

Vi ska nu adressera den typ av social kontroll som utövas genom stadens styrning och övervakning i relation till odlingen. Stadsodling i Göteborg används av kommunala förvaltningar (och även bostadsbolag) för att befolka platser med önskvärda aktiviteter och på så sätt förhindra, eller försvåra, en icke önskvärd användning av platsen; i vår tolkning används odlingen som ett instrument för social kontroll. Det var t.ex. Göteborgs stads tjänstemän som tog initiativet till starten av *Klassöverskridande centrum*, för att förhindra ljusskygg verksamhet, som drogförsäljning och alkoholkonsumtion, på platsen. Här fanns en besvikelse bland odlarna att kommunen initierat men sedan, som odlarna upplevde saken, lämnat verksamheten åt sitt öde. Odlingslådorna de fick ekonomiskt stöd till år 2012 höll numera på att falla sönder, periodvis hade föreningen haft stora problem med råttor som de önskade ha kommunens hjälp med att lösa, och platsen användes fortsatt delvis för ljusskygg verksamhet. Exempelvis utnyttjade ungdomar det faktum att platsen låg placerad lite avskilt från insyn, trots att området omkring var tätbefolkat. De odlare som bodde i de höghus som ändå hade insyn och uppsikt över platsen menade att ungdomarna främst använde platsen för drogförsäljning genom att gömma påsar i specifika, numrerade lådor. Telefonsamtal till polisen om oönskade och misstänkta aktiviteter på platsen var ett frekvent samtalsämne i föreningen (liksom polisens ovilja att göra något åt saken), och på föreningens sociala medier-konto förekom ofta inlägg om ohyfsat beteende och nersmutsning på platsen. Flera odlare i *Klassöverskridande centrum* menade att den upplevda otryggheten bidrog till att de sällan vistades vid odlingarna mer än nödvändigt, ytterst sällan vid mörker. De menade att odlandet i sig kan vara trygghetskapande, men att ljusskygg verksamhet tog över fram emot kvällen. Kommunen vårdade inte heller sina delar av grönområdet, vilket stred mot stadens egna snygghetsnormer och bidrog till att göra platsen mindre inbjudande. I linje med vad tidigare forskning också funnit (Bergame 2023) kände sig odlare i

denna förening utnyttjade som instrument för kommunens syften och samtidigt övergivna av tjänstemännen.

Också i *Multikulturell låginkomstförort*, som är ett territoriellt stigmatiserat område förknippat inte bara med ekonomisk utsatthet utan även kriminalitet, fyllde odlingen funktionen att få vanliga invånare att vilja vistas mer utomhus i området. Odlingarna bidrog också med försköning av platsen, som också kan ses som ett sätt att styra platsens användning mot det önskvärda genom att nedskräpning motverkas. Det åligger odlarföreningarna enligt skötselavtalen med kommunen att hålla snyggt på och omkring odlingarna. I *Multikulturell låginkomstförort* blev odlarna frivilliga skräphanterare kring odlingen. Här uppmanades föreningsmedlemmar även att med jämna mellanrum (flera gånger per odlingssäsong) delta i områdesspecifikt renhållningsarbete som initierades av en rad olika bostadsbolag i bostadsområdet, adresserat till aktiva föreningar som mot deltagande fick en viss föreningsersättning (ekonomisk samt gratis mat till alla deltagande). Föreningen deltog även i organiserade nattvandringar (som inkluderade klotterrapportering) som ett sätt att få en liten inkomst till föreningen men också för att bidra till trygghetsskapande i området. I *Multikulturell låginkomstförort* fanns en medvetenhet om att odlarna utförde en insats åt kommunen, men här ansågs det vara en mer självklar del av verksamheten. *Multikulturell låginkomstförort* var en i raden av olika civilsamhällsorganisationer i området som skapade trivsel, försköning och trygghet där kommunens resurser inte räckte till. Denna upplevda självklarhet att bidra till områdets trygghet när kommunen inte gör det är en stor kontrast till *Klassöverskridande centrum* där samma mönster i stället upplevdes som ett utnyttjande.

Kollektivodlingen i det gentrifierade området (*Vit medelklasscentrum*) motsvarade väl de trendiga former av stadsodling för en urban medelklass som passar in i en "önskvärd" stadsförnyelse. Som vi ska se, omfattade odlarna här snygghetsnormer väl i linje med kommunens ideal. Denna odlarförening, till skillnad från en del andra, kände sig inte heller hotad av att eventuellt behöva flytta sin verksamhet, till förmån för alternativ markanvändning. De uppfattade att de passade så väl in i området och bidrog till dess mervärde. Resursstarka medlemmar i *Vit medelklasscentrum* kunde också mobilisera de resurser de behövde, såväl materiella som kunskapsmässiga, exempelvis genom att bidra med utrustning och möbler, men även litteratur om odling och kunskap om odlande.

I *Multikulturell medelklassförort* diskuterade föreningsodlarna ofta det yttre hot om utbyggnad av infrastruktur som hotade odlingarnas existens vid tiden för fältarbetet. I övrigt var odlarna ganska lämnade åt sig själva, utan fysisk kontroll och kommentarer från utomstående vad gäller odlingarnas estetik och utformande. Här var det i stället djur och natur som satte gränser, otillåten skörd kom främst från traktens vildsvin, rådjur och kaniner. Det leder oss in på frågan om vem som gavs informellt tillträde till platsen, även om den formellt var öppen och tillgänglig för alla.

Intern social kontroll genom informell gränsbevakning

Den andra nivån av maktutövning och social kontroll vi vill belysa var den som odlarföreningarna utövade internt i föreningarna, vilken manifesterades både i relation till omgivningen genom olika former av gränsbevakning, och internt i föreningspraktikerna genom såväl explicita regler som via implicita lämplighetsnormer och socialisation i enlighet med dem. Övervakning av medlemmarnas arbetsinsatser skedde också, i vissa fall genom uttryckliga pricksystem för kontroll av närvaro, i andra fall mer subtilt. Oavsett om den sociala kontrollen är informell eller formell kan den leda till att människor utestängs, något vi beskriver mer ingående nedan.

Social kontroll genom gränsbevakning gentemot alla dem som vistades på platsen men som inte var medlemmar i odlarföreningarna kan ske med hjälp av inhägnader och gränsmarkörer av olika slag. Design, som t.ex. gångvägar in i och inom en odlingsplats, kanaliserar människor och villkorar den sociala interaktionen. Gemensamt för odlarföreningarna var att odlingen utfördes på en allmän plats och att odlingarna (oavsett form och ansvarsfördelning medlemmarna emellan) därför måste vara tillgängliga för allmänheten. Inga grindar fick således sättas upp. Samtliga föreningar var medvetna om att eventuella staket inte fick vara högre än 60 cm, i enlighet med kommunens regler. I praktiken fanns dock tydliga gränsdragningar mellan vem som var välkommen och inte, och det skapade tydliga hierarkier runt och på odlingsplatsen. Mer eller mindre informella inhägnader avgränsade samtliga odlarområdena, och den gränsdragningen handlade inte enbart om var man bör odla och inte, utan snarare om vad och vem som fick röra sig på platsen. Samtalen odlare emellan berörde ofta olika samspel de haft med andra vuxna, barn och djur boende i området, och hur medlemmar bör hantera sådana interaktioner där odlingarna påverkats. Normer om hur saker skulle se ut rent estetiskt präglade också samtliga odlarföreningar vi studerat, och det kan delvis förklara varför människor kunde vara mer välkomna än hundar, och

vuxna ibland mer välkomna än barn och ungdomar. Utomståendes påverkan på platsen var ett återkommande tema, men toleransen och acceptansen för påverkan utifrån skilde sig påtagligt åt mellan föreningarna.

I *Vit medelklasscentrum* arbetade man före, under och efter tiden för vårt fältarbete med att slutföra byggandet av staket runt odlingarna i enlighet med kommunens 60-centimetersregel. Projektet hade initierats då föreningen upplevde ett behov av att markera för alla som passerade, särskilt hundägare, att människor inte bör springa över odlingarna hur som helst eller låta sina hundar utföra sina behov vid odlingarna. På grund av erfarenhet av stölder av skörd hoppades man att staketet tydligare skulle signalera skillnaden mellan "mitt och ditt" på allmän plats. Flera odlare där berättade om olika strategier de hade för att hålla ovälkomna invånares fingrar borta från skörden, bland annat placerades skyltar ut med den humoristiskt menade texten "Gud ser dig" för att med glimten i ögat signalera att lokalbor ska hålla fingrarna borta från skörden, och man började odla grödor som de antog att allmänheten "sannolikt inte känner till" (Odlare 8, *Vit medelklasscentrum*): Orangea pumpor var något föreningen numera undvek då de ofta försvann fram emot höstkanten, lagom till skörd. I stället valde man att odla vita pumpor. Staketet tog dock väldigt lång tid att färdigställa; det fanns en rad föreställningar om estetik och material vilket försvårade arbetet, och medlemmarna kunde inte alltid komma överens. Staketdiskussionen handlade således om betydelsen av "rätt" material, färg och form, alltså snygghetsnormer – inte staketets existens i sig. En kritisk medlem uttryckte att de ledande i staketprojektet snarast gav uttryck för sina egna "husdrömmar". Att snygghetsnormer som färg och form var viktigare än praktiska behov blev också tydligt då en medlem skänkte föreningen sina – i andras ögon sekunda – utemöbler: i stället för uppskattning fick hen bära med sig sittplatserna tillbaka hem – slitna möbler kunde locka fel klientel.

I *Multikulturell låginkomstförort* var situationen den omvända; där fanns ett uttalat behov av sittplatser men ingen tycktes ha åsikter om hur dessa sittplatser skulle se ut. Önskan om att möjliggöra för de lokalboende att sitta ner vid odlingsplatsen var mer central än estetiken; det viktiga här var att människor boende i omgivningen skulle våga sig fram, ta plats och njuta av närheten till odlingen. Odlarföreningen gjorde stora ansträngningar för att ordna fram soffor åt allmänheten, först genom lån från ett stort företag, sedan genom kommunen.

Samtidigt fanns i *Multikulturell låginkomstförort* en latent konflikt mellan odlarna om vilken nivå av "stöld" som medlemmar bör förvänta sig och kunna acceptera vid odling på en plats där många boende är ekonomiskt utsatta. I denna förening omtalades ofta stölderna som att "andra skördar" och det uttrycktes generellt stor förståelse för detta, givet den socio-ekonomiska utsattheten i området. En del odlare blev ändå frustrerade över att lokalboende inte respekterade eller förstod att skörden var "privat egendom som medlemmarna betalar för ur egen ficka" (Fältanteckningar juli-21, *Multikulturell låginkomstförort*); de menade att det borde vara tydligt eftersom det ändå fanns ett litet staket som avgränsade själva odlingsområdet. Ett problem som framhölls av några odlare på platsen var att staketet var för lågt (vid tidpunkten ca 20 cm), att barnen i området hoppat över staketet och att det därför slitits ut. Förnyelse av staketet gjordes, medvetet lika lågt som innan. Samtidigt som behov av att markera tydligare fysisk gränsdragning påtalades av vissa medlemmar fanns en otydlighet vad gällde allmänhetens tillträde till odlingarna. Odlingarna i *Multikulturell låginkomstförort* var belägna i ett grönområde fyllt av kommunala fruktträd, och skyltar markerade tydligt att allmänheten var välkommen att plocka av frukterna. Vidare hade föreningen planterat bärbuskar runt odlingarna, vilka var ämnade åt barnen som bodde i området, så att barnen skulle känna sig välkomna och ha något att skörda, förutom från fruktträden. Dessutom var några av odlingslådorna placerade utanför staketet/inhägnaden. Skillnaden mellan vad utomstående fick och inte fick skörda kunde därmed uppfattas som svårtolkad: bär från buskarna var tillåtet men inte grödor på odlingsplättarna eller från lådorna. Förslag om att sätta upp en klaggörande skylt diskuterades återkommande men inget beslut fattades i frågan. Majoriteten av odlarnas inställning till platsen var att den var till för allmänheten och inte exklusivt för odlarna.

I *Klassöverskridande centrum* fanns inga staket, och det var heller inget som eftersträvades, men platsen var ändå tydligt avgränsad gentemot boende i allmänhet. Platsen var främst synlig för människor som kände till den; främst odlarna själva men även en mängd hundägare och cyklister som frekvent passerade och nyttjade faciliteter såsom bänkar och vattenförsörjning. Dessutom befolkades platsen ibland av ljusskygga aktiviteter, som nämndes ovan. Samtidigt var det inte bara efter skymning som platsen förändrades, odlarna berättade att människor som inte uppförde sig korrekt hade börjat beträda området, personer som inte respekterade att redskapen och föreningens bänkar var till för föreningens medlemmar, varför de inte fick

flyttas runt hur som helst. En "gerillaodling" som länge funnits i utkanten av föreningens odlingar pekades ofta ut som exempel på en ovälkommen och okontrollerad praktik. Dessa närliggande spontanodlingar hade hanterats av olika människor i området under årens lopp, men när en person blev särskilt aktiv och började arrangera tillställningar öppna för allmänheten, samt inreda vad föreningsodlarna kallade för "gerillaodlingsområdet" så att det blev mer ombonat och inbjudande, uttrycktes stort missnöje. Anklagelser om stölder från föreningsodlingen riktades mot personen som odlade där utan tillstånd, och många menade att hen var högljudd och bidrog till att platsen blev stökig. Gerillaodlingsområdet fanns en bit ovan föreningens odlingar, och hen bjöd in personer och befolkade platsen särskilt kvällstid. Få av föreningsodlarna pratade med hen som odlade där, men alla visste vem hen var. Vid gemensamma arbetsdagar samtalades ofta om upplevd förstörelse av odlingar och redskap. Rapportering och kontroll av ovälkomna besökare föreföll således snarast enande i föreningen – inte alltid odlandet i sig.

På *Multikulturell medelklassförort* fanns staket endast för att hålla vilda djur utanför, då platsen var geografiskt åtskild från bebyggelse och ofta obevakad, men några odlare berättade ändå att de träffat på människor utifrån som varit där och skördat. Olovlig skörd var ett problem i denna kollektivodling där en viss självförsörjning och lokal matproduktion var en viktig motivation för odlarna. Skörden var förvisso riklig, men odlarna var samtidigt mer rädd om sin skörd här än i de andra föreningarna; de var måna om att skörden skulle räcka länge och att alla skulle skörda "på rätt sätt"; drivande medlemmar i föreningen instruerade andra medlemmar om vilka grödor som skulle skördas när, och hur, under gemensamma arbetsdagar. Här var odlarna inte lika rädda som i de andra föreningarna för att peka med hela handen om vad som var rätt och fel. Samtidigt uppstod ofta krockar i *Multikulturell medelklassförort*, exempelvis om vad och hur odlingarna och skörden skulle organiseras. På möten och i arbetsfördelningen var det tydligt att det fanns en implicit agenda om vad som bör göras och hur, och när den agendan ifrågasattes (vilket ofta förekom just här) så uppstod livliga diskussioner. Vid ett tidigare tillfälle hade många odlare lämnat föreningen just på grund av en konflikt som uppstått om olika syn på arbetssätt och struktur för skörd och odlingsmetoder. Eftersom olikheter ofta adresserades explicit i *Multikulturell medelklassförort* så blev socialisationen även mer explicit i jämförelse med de andra föreningarna. Höll en medlem inte med majoritetens syn valde man ofta att lämna föreningen. Organiseringen och själva utövandet av föreningslivet kunde således bidra till social kontroll.

Social kontroll genom föreningsutövande: vem som ges plats och röst

I det följande adresserar vi den sociala kontroll som utövas inom odlarföreningarna, med fokus på hur informella lämplighetsnormer praktiseras och reproduceras i de interna föreningspraktikerna. Rekrytering och socialisering av nya medlemmar är exempelvis ett framträdande sätt att praktisera social kontroll och mer eller mindre subtilt maktutövande i föreningslivet.

I alla föreningarna vi studerat fanns det medlemmar som upplevde att det var svårt att komma in som ny medlem i föreningen, då de var nybörjare vad gäller odling eller inte riktigt förstod sig på hur föreningen fungerade. Samtliga föreningar betonade utåt att det inte fanns några kunskapskrav om odling för att bli medlem och börja odla med dem, men trots detta kände många medlemmar osäkerhet och upplevde att de "inte kunde tillräckligt". Alla föreningar var samtidigt beroende av att behålla en viss mängd medlemmar för att gå runt, och därför var frågan om att få och kunna behålla nya medlemmar ett återkommande tema. Rekryteringen och inträdet för nya medlemmar såg dock olika ut; en förening arbetade enligt principen lotterisystem en gång om året (*Klassöverskridande centrum*), och andra arrangerade öppet hus där intresserade fick komma på besök och prov-jobba (*Multikulturell medelklassförort*). Övriga två föreningar i studien hade etablerat en form av kösystem där intresserade fick anmäla intresse och gavs plats beroende av placering i kön (*Vit medelklasscentrum* och *Multikulturell låginkomstförort*), men i praktiken upplevdes inte kösystemet vara särskilt transparent i någon av föreningarna. Vissa medlemmar upplevde det lite godtyckligt vem som erbjöds möjlighet att odla, att kösystemet mer var att betrakta som en intresseanmälan och att erbjudande om att få odla främst gavs till den som visar störst intresse (*Odlare 1, Vit medelklasscentrum*). Trots *Multikulturell medelklassförorts* aktiva arbete med att rekrytera nya medlemmar via sociala medier så poängterades att "det ändå är 'vänners vänner' som dyker upp när vi bjuder in till öppet hus" (*Odlare 7, Multikulturell medelklassförort*). Även om föreningarna försökte vara transparenta med att nå ut till en bredd av potentiella medlemmar såg vi att formerna för medlemsrekrytering tydligt styrde vem som gavs tillträde och att vissa odlingsintresserade medlemmar ändå valde att lämna för att deras sätt att odla på och agera i föreningen inte fick gehör.

Vit medelklasscentrum hade problem med att många nya medlemmar valde att sluta. Behovet att förbättra inslussningen av nya medlemmar var något som diskuterades, såsom ett mer formaliserat mentorskap så att nya medlemmar skulle känna sig som hemma med föreningens arbetssätt, struktur och metoder. Ett flertal medlemmar i *Vit medelklasscentrum* uttryckte en känsla av osäkerhet och en otrivsel. Osäkerheten handlade framför allt om odlingspraktikerna och bristen på förkunskaper, men också rädslan att bryta mot normer, exempelvis om när man får skörda och hur mycket. Detta förstärktes av att *Vit medelklasscentrum* är en kollektivodling, där medlemmarna delades in i olika ansvarsgrupper med specifika ansvarsgrödor men där skördandet sedan utfördes gemensamt. En stor del av arbetsdagarna handlade om att kommunicera vad som är det mest optimala odlandet eller skördandet, och odlarna kunde ofta uppmanas till att "kolla gärna upp detta i era böcker hemma". Det betonades under rundvandringar att medlemmarna behövde "göra på rätt sätt", man förväntades vilja veta och ta reda på saker på egen hand, men samtidigt lyssna och ta in vad folk från de olika ansvarsgrupperna förmedlade. Det var således en hög kunskapströskel att lära sig odla "på rätt sätt" i *Vit medelklasscentrum*. De mest drivande medlemmarna poängterade samtidigt i intervjuerna att de *inte* ville peka ut vad som är rätt eller fel, i stället skulle det ligga på varje enskild medlems ansvar att läsa på och söka kunskap om de olika grödorna. Men detta ansvar kändes betungande och skapade osäkerhet bland nya medlemmar.

Osäkerheten var således närvarande i föreningen, även hos styrelsen. Samtidigt betonades i denna förening att "vi måste börja rekrytera medlemmar mer aktivt från våra egna nätverk, vi måste kolla av med vänner och bekanta om de vill börja odla med oss [då] det är större chans att de stannar då, och blir kvar på lång sikt" (Odlare 2, *Vit medelklasscentrum*). Den interna strategin att rekrytera "likasinnade" antyder att föreningen hade svårt att kommunicera förväntningar till nya medlemmar, eftersom nya medlemmar inte riktigt tycktes hitta sin plats i föreningen. Den ledde också till en homogenitet, i detta fall av vit välutbildad medelklass. Här fanns också starka lämplighetsnormer som inte bara berörde odlingen utan också uppträdandet i föreningen. Vid en gemensam fika blev exempelvis en ny medlem tillsagd inför alla av en medlem i styrelsen att "vi är en odlarförening, här får vi tycka vad man vill men vi behöver inte påtvinga våra politiska åsikter på varandra" (Odlare 7, *Vit medelklasscentrum*). Tystnad uppstod, och det var tydligt att det fanns trivselnormer som inte fick överträdas; det var

viktigt att behålla en trevlig samvaro, hålla god ton, utan att vara privat, vid gemensamma aktiviteter.

Regelstyrd kontroll eller indirekt styrning av ansvar

En annan aspekt av social kontroll i föreningsodling rör regler och normer för fördelningen av arbete inom föreningen och skötsel av den gemensamma platsen. Gemensamt för alla föreningar var en oro för att styra för mycket, även om balansen mellan krav och frivillighet implementerades väldigt olika i de studerade föreningarna.

Under den tid då vi deltog i *Klassöverskridande centrums* föreningsarbete utfördes kontinuerliga kontroller av hur medlemmarna underhöll sin odlingslott, och närvaro dokumenterades vid gemensamma arbetsdagar. Vid tiden fanns medlemmar som tydligt kritiserade detta "pricksystem"; de menade att kontroll av delaktighet var en konsekvens av att man slutat med kringaktiviteter som föreläsningar och studiecirklar, och att officiella arbetsdagar därför blivit mer i form av plikt och mindre i termer av lust. En styrelsemedlem uttryckte det: "jag tycker att det är en svår balansgång, att vara en förening, men inte vara för strikt utan tillåtande" (Odlare 2, *Klassöverskridande centrum*). Den tydliga sociala kontrollen i *Klassöverskridande centrum* hade till följd att odlandet blev mindre lustfyllt och spontant; det saknades utrymme och arenor för informellt och otvunget samarbete.

När det gäller fördelning av arbete i det mer socio-ekonomiskt resurssvaga *Multikulturell låginkomstförort* poängterades att arbetsdagarna skulle vara lustfyllda, utan tvång, men konsekvensen blev i stället att nästan inga medlemmar bortom de mest hängivna deltog, främst de som ingick i styrelsen. Några medlemmar betonade i stället att det var för billigt att odla där (avgiften hölls medvetet mycket låg för att ekonomiskt utsatta också skulle kunna delta), att det var för enkelt att ha en lott och få behålla den utan att ens dyka upp på arbetsdagar. Här fanns i stället utåt sett en stor tolerans och acceptans för medlemmarnas olikheter, inklusive deras varierande bidrag till det gemensamma arbetet. De medlemmar som styrde informellt betonade i stället stoltheten i att vara med och bidra till gemenskap mellan de lokalboende – det primära var inte gemenskapen internt inom föreningen. Många av *Multikulturell låginkomstförorts* aktiviteter (såsom pyssel för barn, teater och olika former av skapande) inkluderade även lokalbor som inte var föreningsmedlemmar, de deltog för att platsen tycktes vara viktig för dem, varför de ville delta både i att göra odlingsområdet mer tilltalande, men även

för att få fika och gratis mat. Gränsen mellan formella medlemmar (dvs. betalande) och informella medlemmar var således ytterst diffus i *Multikulturell låginkomstförort*. I övriga föreningar vi studerade var denna gräns mer vattentät, och inkluderade ofta två hierarkier: å ena sidan mellan styrelsen och övriga medlemmar, och å andra sidan mellan betalande medlemmar och övriga boende i området.

Trots att föreningarna uttalat inte ville styra och ställa för mycket var det ändå vissa medlemmar som tog ett större ansvar och slet mer än andra, och det kunde ofta leda till uppgivenhet hos de som arbetade mer än andra på odlingarna. I alla föreningar utom *Multikulturell låginkomstförort* medförde dessa medlemmars frustration ofta att arbetet styrdes upp mer, för att få till en jämnare arbetsbörda. Det var dock inte alltid som den uppstyrda ansvarsfördelningen fungerade i praktiken, då de medlemmar som arbetade mycket även uppnått någon form av position och informell makt som de hade svårt att släppa taget från. I alla föreningarna fanns informella hierarkier bland odlarna, baserade både på odlings- och föreningskunskap, men i *Vit medelklasscentrum* var det tydligast. Kopplingen mellan erfarna odlare och hög status var dock inte vattentät här, vissa odlare med stor odlingserfarenhet saknade hög status och informellt erkännande i föreningen; det verkade inte vara så enkelt att "ta ansvar" och positionera sig som kunnig odlare utan att först etablera sociala relationer och få kontakt med de mest drivande i föreningarna.

Ändå fanns en medvetenhet om vikten av balans mellan uttryckliga krav och frihet i alla föreningarna, både för att bibehålla odlingslusten och för att minimera krav som riskerar att bli till en börda för såväl medlemmarna själva som för föreningen i sin helhet. Samtidigt kan vi se att en tydlighet om förväntningar, transparens och viss struktur av arbetsfördelningen – dvs. formalisering – också kunde underlätta samarbetet, och även underlätta för nya medlemmar att känna sig välkomna. Vi såg exempel på att informella strukturer kunde leda till informella hierarkier. Förgivettaganden odlare emellan bidrog också ibland till att krockar uppstod, krockar som synliggjorde en rad sociala trösklar in i odlandet: när odlare inte lyckades avkoda vad som förväntades av dem i föreningen var det inte ovanligt att de lämnade, och därmed begränsades vissa människors tillgång till att odla i staden mer än andras.

Tydligt var att det var en handfull medlemmar i alla föreningarna som mer eller mindre styrde i föreningen, om än informellt, och dessa var ofta medlemmar med stor föreningsvana. En tydlig selekteringsmekanism i odlarföreningarna var således vikten av föreningsvana och föreningskunskap. Medlemmar med migrantbakgrund, som främst fanns i *Multikulturell medelklassförort* och *Multikulturell låginkomstförort*, uttryckte förvåning när de började odla i föreningen på grund av hur arbetet organiserades, hur man organiserade arbetet just som en förening. En medlem i *Multikulturell medelklassförort* menade att "allt är så otroligt organiserat, strukturerat och formaliserat. När jag odlade i [annat land] så var det mer att vi träffades och odlade, men här finns regler och ramar för hur allt ska skötas" (Odlare 8, *Multikulturell medelklassförort*). I *Multikulturell låginkomstförort*, som hade flertalet odlare från andra världsdelar, fanns odlare som undrade varför odling måste kräva så mycket byråkrati och "pappersarbete". Betydelsen av föreningsvana och föreningskunskap visar på att det finns en rad förgivettaganden mellan många aktiva, vilket i sig skapar en informell selektering in i odlandet. När odlandet så tydligt baseras på det svenska föreningslivets ofta outtalade normer kan de sociala relationerna te sig relativt formaliserade. I förlängningen reglerar dessa normer och förväntningar vilka som överhuvudtaget möts genom odlandet, vem som gör vad i föreningen och vilka band som knyts på platsen. Att odlandet anpassades efter den urbana, föreningsvana medelklassen var en bidragande orsak till selekteringen in i föreningarna, men även odlarna själva upprätthöll även medelklassstillhörigheten genom att etablera och praktisera platsspecifika lämplighetsnormer, tydligast så i *Vit medelklasscentrum*.

Avslutande diskussion

Kapitlets bidrag var att belysa två nivåer av social kontroll som utövas i och genom stadsodlingsverksamhet i en segregerad stad, Göteborg; å ena sidan stadsodlingens roll kopplat till offentliga aktörers uppställning och tillrättaläggande av vem som passar in i staden, och å andra sidan genom den sociala kontroll som praktiseras inom odlarföreningar. Vi ser den sociala kontrollen inom odlarföreningar som tydligt kopplat till den sociala kontrollen genom styrningen av det offentliga rummet då vi ser att vem som är önskvärd och vilka relationer som skapas i odlarföreningar är tätt kopplat till stadens visioner om renhet och medelklassattribut, fri från störande element kopplade till fattigdom. Stadsodling har setts som ett sätt "att odla ansvarsfulla medborgare" (Sherfey 2024), och i denna studie har vi närmat oss frågan om hur upplevt och tilldelat ansvar kan kopplas till

önskvärldhetsnormer och – i förlängningen – normalisering i staden. När staden alltmer uppmanar sina medborgare till att styra över sina lokala grönområden, men även utöva kontroll av andra allmänna utrymmen, blir konsekvensen att vissa beteenden, vanor, utseenden och mönster premieras medan andra marginaliseras.

Som vi illustrerat sker denna utestängning informellt snarare än via formellt reglerade rättigheter om tillträde eller utestängning. Som Baudry & Eudes (2016) lite tillspetsat formulerar det, blir resultatet att myndigheter inte bara lägger ut miljövard och skötsel av grönytor på medborgarna, utan även "outsourcar" kontrollen och övervakningen av det offentliga rummet. Analysens fokus på vad som tillåts och är eftersträvansvärt i staden har således visat hur den sociala kontrollen letat sig in i odlarna som subjekt, samtidigt som det även synliggjort vilka objekt som stadsodlingen reduceras till. Vi har visat hur odlarna själva kontrollerar varandra så att stadens önskvärda beteenden om renhet och medelklassattribut premieras, och vidare hur det styr platsens användning mot önskvärda odlingsobjekt. Samtidigt finns undantag då exemplet *Multikulturell låginkomstförort* visar att föreningsmedlemmarna formade ideal om gemenskap och grönska för alla i området – inte enbart de som odlar. Här upplevde odlarna en frustration över att kommunen inte gör tillräcklig mycket för att skapa öppna trädgårdar som mötesplatser, varför odlarna själva utmanade lokala aktörer och i stället formade platsen underifrån så att den blir inbjudande för lokalborna.

Stadens långtgående segregering har resulterat i ett segregerat civilsamhälle, tydligt återspeglat i de fyra odlarföreningarna som här studerats, både vad gäller odlarnas sociala sammansättning men också vilka resurser de kan dra nytta av och vilka förmåner de kan ta för givna. En subtil förmån bland medelklassodlare handlar om en upplevd självklarhet och rättighet att utsmycka staden, i detta fall odlingarna, och vilken form av estetik som hör hemma på stadsodlingsplatserna i urbana miljöer (Aptekar 2025, Sherfey 2024). Vem som är välkommen till platsen uttrycks diskret och informellt, exempelvis genom val av utemöbler. Eftersom det är den urbana, välutbildade medelklassens normer som tenderar att dominera i stadsodlingarna tenderar stadsodlarna att samtidigt reproducera övergripande maktstrukturer i staden. De skilda visionerna om platsen gav även upphov till olika lämplighetsnormer, där effekten blev indirekt utestängning och social gränsbevakning av platsen som formellt ska vara öppen för alla. Som indikeras ovan fanns dock en vision av öppenhet mot

omgivningen i en av föreningarna (*Multikulturell låginkomstförort*), som ett sätt att skapa livskvalitet och en mötesplats för de närboende som annars inte hade tillgång till sådana områden.

Vi kan konstatera att stadsodling är en praktik som är genomsyrad av maktstrukturer (Aptekar, 2015, Larsson & Giriti-Nygren 2024a). Men samtidigt som traditionella stratifieringsmekanismer som kön, klass, etnicitet och utbildning tydligt spelade in här, kan vi konstatera att lämplighetsnormerna inte omedelbart och alltid följde ur dessa stratifieringssystem eftersom många lämplighetsnormer var plats- och föreningsspecifika. De platsspecifika lämplighetsnormerna visar att odlarföreningarna tydligt återspeglar hierarkier mellan stadsdelar. Samtidigt visar de föreningsspecifika lämplighetsnormerna att det även växer fram tydliga, om än informella, hierarkier *inom* odlarföreningar. Såväl skillnader i upplevd odlingskunskap som förtrogenhet med det svenska föreningslivet ledde till en differentiering mellan odlare och vilken informell makt och röst de fick i föreningen. Som visats kunde den sociala kontrollen ske genom selektering av vem som blev medlem å ena sidan och vem som stannade kvar och tog plats i föreningen å den andra. Ofta var det just upplevelsen att inte räkna till eller kunna tillräckligt mycket om antingen odlandet i sig eller föreningsformen som sådan som bidrog till att medlemmar höll sig lite avsidet eftersom det upplevdes svårt att avkoda vad som var rätt och fel. Även om någon form av reglering av arbetsfördelning är nödvändig i ett praktiskt samarbete som stadsodling så var det också tydligt att såväl formella regler och 'pricksystem' som informella uppträdandenormer riskerade att göra odlingen och odlandet mindre lustfullt och spontan.

Kapitlet reser frågan om vems normer och odlingsideal som premieras och blir styrande i stadsodlingsinitiativen. Studien pekar på behovet av vidare forskning kring stadsodlingens roll i normaliseringsprocesser i staden, men också den normalisering som sker inom föreningar till följd av normering av odlare. Den visar också på behovet av reflexivitet i föreningslivet, med uppmärksamhet på subtila inneslutnings- och utestängningsmekanismer som följer av, eller döljer sig i, bestämda organisationsformer och ideal. Men också behovet av reflexivitet och normkritisk medvetenhet hos stadsplanerare och policyskapare, exempelvis kopplat till vilka som befolkar platsen, vilka som rör sig i området, och vilka resurser som mobiliseras där.

Avslutningsvis kan vi konstatera att normer i och kring stadsodlingspraktiken tenderar att bekräfta maktstrukturer i staden genom inneslutning och utestängning och odlares olika positioner i föreningen, men även vem som *de facto* ges tillträde att odla. Vi har således sett få exempel på stadsodling som på allvar utmanar maktstrukturer.

Referenser

Alaimo, K., T. Reischl, & J.O. Allen (2010) Community Gardening, Neighborhood Meetings, and Social Capital. *Journal of Community Psychology*, 38 (4): 497–514.

Aptekar, S. (2015) Visions of Public Space: Reproducing and Resisting Social Hierarchies in a Community Garden. *Sociological Forum* 30 (1): 209–227.

Ascensão, E. & F. Ginn (2022). Urban Gardening and Post-austerity in Lisbon: Between Subaltern Urbanism and Green Gentrification, 177-197 i Calvário, R., Kaika, M., & Velegrakis, G. (red.) *The Political Ecology of Austerity: Crisis, Social Movements, and the Environment*, London: Routledge.

Averdal, R. (2014) Urban Gardening as Meeting Place: Gardening in Public Spaces in Gothenburg as an Example. Master's Thesis, Landscape Planning, Swedish University of Agricultural Science.

Baudry, S., & Eudes, E. (2016) Urban Gardening: Between Green Resistance and Ideological Instrument, 476–94 i Courpasson, D. & Vallas, S. (red) *The SAGE Handbook of Resistance*. London: SAGE.

Bergame, N. (2023) Acknowledging Contradictions – Endorsing Change: Transforming the Urban Through Gardening. *Capitalism Nature Socialism* 34 (1): 69–87.

Bergame, N., Borgström, S. & Milestad, R. (2023) Preparing the Grounds for Emancipation. Explaining Commoning as an Emancipatory Mechanism Through Dialectical Social Theory. *Environment and Planning E: Nature and Space* 6 (1): 202–221.

Bonow, M. & Maria, N. (2018). Community Gardening in Stockholm: Participation, Driving Forces and the Role of the Municipality. *Renew. Agric. Food Syst.* 33 (6): 503–517.

Charmaz, K. (2014). *Constructing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Crossan, J., Cumbers, A. McMaster, R. & Shaw, D. (2016). Contesting Neoliberal Urbanism in Glasgow's Community Gardens: The Practice of DIY Citizenship. *Antipode* 48 (4):937–55.
- Florida, R. L. (2005). *Cities and the Creative Class*. NY: Routledge.
- Furås, U. F. (2019) *Stadsodlingens Historia: Kålgårdar, kolonier och asfaltsblommor*. Karlstad: Votum Förlag.
- Ghose, R. & Pettygrove, M. (2014) Urban Community Gardens as Spaces of Citizenship. *Antipode* 46 (4):1092–1112.
- Glover, T. (2004) Social Capital in the Lived Experiences of Community Gardeners. *Leisure Sciences*, 26(2): 143–162.
- Klein, B. (1993) Fences, Fertilizers, and Foreigners: Moral Dilemmas in the Swedish Cultural Landscape. *Journal of Folklore Research*, 30 (1): 45-59.
- Kostera, M. & Harding, N. (2021) *Organizational Ethnography*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Langa, M. F. (2020) *Thick Nature. Morality and Practice in Swedish Urban Gardens*. Uppsala: Uppsala University. (diss)
- Larsson, E., & Giritli Nygren, K. (2024a). Urban Gardening as a Risk-reduction Strategy—an Intersectional Analysis of Top-down Gardening Initiatives. *Journal of Risk Research*, 27 (9): 1095-1105.
- Larsson, E., & Nygren, K. G. (2024b). Cultivating Thirdspace: Community, Conflict and Place in Small-city Urban Gardens. *Landscape and Urban Planning*, 243: 104959.
- McClintock, N. (2014). Radical, Reformist, and Garden-Variety Neoliberal: Coming to Terms with Urban Agriculture's Contradictions. *Local Environment* 19 (2): 147–71.
- Miller, P. & Rose, N. (2008) *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity.
- Nordh, H., Wiklund, K. T., & Koppang, K. E. (2016) Norwegian Allotment Gardens—A Study of Motives and Benefits. *Landscape Research* 41(8): 853-868.
- Oreskovic, N. & Jacobsson, K. (2025) Postapocalyptic Community Gardening: Cultivating the Gray Zone between Autonomy and Co-optation, *Environmental Sociology*, <https://doi.org/10.1080/23251042.2025.2491996>

- Pudup, MB. (2008) It Takes a Garden: Cultivating Citizen-Subjects in Organized Garden Projects. *Geoforum* 39 (3): 1228–40.
- Rosol, M. (2012) Community Volunteering as Neoliberal Strategy? Green Space Production in Berlin. *Antipode* 44 (1): 239–257.
- Sax, D. L., Nesbitt, L., & Hagerman, S. (2023) Expelled from the Garden? Understanding the Dynamics of Green Gentrification in Vancouver, British Columbia. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 6 (3): 2008-2028.
- Sherfey, P. (2024) *Cultivating Responsible Citizenship: Collective Gardens at the Periphery of Neoliberal Urban Norms*. Huddinge: Södertörn University. (diss)
- Thörn, C. (2011) Soft Policies of Exclusion: Entrepreneurial Strategies of Ambience and Control of Public Space in Gothenburg, Sweden. *Urban Geography* 32 (7): 989–1008.
- Wallinder, Y. (2024) Urban Gardens as Inclusive Green Living Rooms? Gardening Activities in Gothenburg, Across and Within Social Divides. *Journal of Organizational Ethnography*. 13 (3): 410-426.
- Wallinder, Y. & Langa, M. (2025) From Communal Urban Gardens to Profitable Business: Green Rationalization in Swedish Local Sustainability Policy. *Environmental Sociology*. <https://doi.org/10.1080/23251042.2025.2524910>

”Jag går och luktar på allting” – att vara och bli i naturbaserade arbetsmarknadspraktiker

Sara Nyhlén

Inledning

Då vi lever i en tid som präglas av klimatkris, ekologisk oro och politiska visioner om grön omställning har gröna praktiker så som odling och naturvård blivit en laddad samtidspraktik. De gröna praktikerna framträder som platser för motstånd, gemenskap och självförsörjning, men också som verktyg i kommunala strategier för hållbar utveckling och social inkludering. Det gröna bär därmed inte bara på löften om återkoppling till jorden, utan också på föreställningar om moral, ansvar och den goda medborgaren. Dessa föreställningar tar sig uttryck inte enbart i civilsamhällets och individers gröna praktiker, utan även inom välfärdsstatens institutioner. Här blir naturen samtidigt en plats att bara vara och en plats att bli något annat. På så sätt fungerar naturen både som omsorgsrum och styrningsarena.

I det här kapitlet närmar jag mig dessa frågor och välfärdsstatens roll i att upprätthålla och utmana dem via kommunala arbetsmarknadsenheter. Det blir särskilt intressant eftersom svensk arbetsmarknadspolitik under de senaste decennierna har genomgått en omfattande omstrukturering, där ansvar för arbetslösa i allt högre grad förskjutits från stat till kommun och individ (Holmqvist 2021; Hansen & Jansson 2022; Nyhlén & Giritli Nygren 2025). Inom denna förändring har kommunala arbetsmarknadsenheter blivit centrala arenor i arbetet med personer som definieras som ”långt ifrån arbetsmarknaden”, och det är också här som natur- och odlingsbaserade insatser fått en allt tydligare plats.

Inom forskningsprogrammet LOKA (www.miun.se/loka) har vi stött på flera sådana verksamheter, och i mötet med dem har det blivit tydligt att naturbaserade eller ”gröna” insatser inte utgör en enhetlig företeelse. Tvärtom rör det sig om en mångfald av praktiker: från det som ofta benämns grön rehabilitering, via olika former av stadsodlingsprojekt, till mer arbetsinriktade uppdrag inom exempelvis parkförvaltning, skogsskötsel och naturvård. I vissa verksamheter står vistelsen i naturmiljö och återhämtning i centrum, i andra handlar det om fysiskt arbete, arbetsdisciplin och yrkesförberedelse.

Det är i mötet med denna variation som de frågor som ligger till grund för denna text har vuxit fram. Titeln, *Jag går och luktar på allting*, är hämtad från en deltagare i en kommunal "grön" verksamhet inom ramen för arbetsträning. Utsagan fångar ett kroppsligt närvarande förhållningssätt till växter, jord och vardaglig tillväxt. Samtidigt uttrycks denna närvaro inom en politisk praktik där deltagande är kopplat till närvaro, progression och i förlängningen, möjligheten att kvalificera sig för eller återvända till arbetsmarknaden.

Det är i detta spänningsfält jag placerar min diskussion, mellan att *vara*, som kropp i relation till jord, lukt, växtlighet och tempo, och att *bli*, som subjekt i en aktiveringslogik där arbetsförmåga och normalitet står på spel. Snarare än att utgå från naturbaserad arbetsträning som en entydigt god eller problematisk praktik, närmar jag mig den som en relationell och politisk arena där odling, kropp och välfärdstatens styrningslogiker sammanflätas. Naturen kan verka neutral, men arbetsuppgifter och omsorgsrelationer är ofta genuskodade. Genus blir därmed inte en sidoaspekt, utan ett analytiskt fönster för att förstå hur värde, arbetsförmåga och normalitet reproduceras i naturbaserade interventioner.

I forskningen om naturbaserade interventioner eller gröna praktiker har dessa beskrivits antingen som rehabiliterande miljöer, där naturen fungerar som stöd för återhämtning från stress och psykisk ohälsa (Kaplan 1995; Bell et al. 2015; Seebohm et al. 2013), eller som arbetslivsinriktade program där naturen används som arena för att återskapa eller utveckla arbetsförmåga och i förlängningen leda till anställningsbarhet (Ekstam, Pálsdóttir & Asaba 2021; O'Brien et al. 2025). Kroppen blir en plats där arbetsförmåga, motivation och ansvar konkretiseras. Den sårbara kroppen i trädgården erkänns, men alltid med blick mot framtida funktionalitet; den arbetande kroppen i skogen tränas och bedöms.

Samtidigt har kritiska studier visat hur insatserna riskerar att reproducera ojämlikheter genom att sortera kroppar utifrån föreställningar om hälsa, produktivitet och normalitet (Teghtsoonian 2009; Wright 2012; Qviström 2022). Sett genom ett kritiskt välfärdsteoretiskt perspektiv kan dessa insatser förstås som platser där arbetsförmåga och normalitet omförhandlas i skärningspunkten mellan kropp, plats och politik. I centrum står frågor som: Vilka kroppar sorteras till vilken typ av grön intervention? Hur samspelar detta med kön, klass, etnicitet och migration i arbetet med arbetsmarknadsanpassning? Vilka former av människa–naturrelationer produceras i dessa verksamheter?

Utifrån dessa frågor är denna text att betrakta som ett första försök att formulera ett analytiskt ramverk för hur naturbaserade interventioner inom kommunala arbetsmarknadsenheter kan studeras sociologiskt och kritiskt. Ambitionen är inte att presentera en fullständig teori, utan att med hjälp av tidigare forskning och exempel från egen forskning utveckla begrepp och perspektiv som fångar hur natur i dessa sammanhang fungerar både som återhämtningsrum och som politisk-teknisk resurs i välfärdsstatens omvandling. I det här kapitlet gör jag det genom att sätta två tidigare studier av naturbaserade rehabiliterings- och arbetsträningsprogram (Ekstam, Pálsdóttir & Asaba 2021; O'Brien et al. 2025) i dialog med exempel från egen forskning om kommunala arbetsmarknadsenheter (AME), där jag följer hur gröna praktiker formas, praktiseras och tolkas av deltagare och personal. Inom AME blir naturen inte bara en fysisk plats, utan också en arena där subjektpositioner formas och förhandlas, där omsorg, disciplin och genuskodning sammanvävs i vardagliga praktiker.

Naturbaserade interventioner i kritiskt välfärdsperspektiv

Inom den översiktslitteratur om naturbaserade interventioner som denna studie förhåller sig till görs en ofta återkommande åtskillnad mellan två slags insatser: de som förändrar miljön kring människor och de som söker förändra människors beteenden (Shanahan et al. 2019). Det är en distinktion som vid första anblicken kan te sig enkel men som rymmer långt mer än en praktisk sortering. Den första kategorin, här kallad miljöförändrande naturbaserade interventioner, kretsar kring själva platsen. Den fysiska miljön byggs om eller förstärks för att naturen ska bli närvarande i människors vardagsrumsliga arenor; rehabiliteringsträdgårdar, parker eller gröna utemiljöer i anslutning till vård, utbildning eller omsorg. I dessa sammanhang är det inte deltagarens aktivitet som utgör navet, utan miljöns egen kapacitet att verka; naturens stillhet, rytm, återhämtande kvaliteter. Naturen framträder som en hälsofrämjande infrastruktur där deltagaren ges tillåtelse att främst *vara* snarare än att göra.

Den andra kategorin, beteendeförändrande naturbaserade interventioner, riktar istället uppmärksamheten mot ett mer aktivt deltagande. Här görs naturen till en arena för handling: odling, naturvård, parkförvaltning. Det är inte enbart den välgörande omgivningen som mobiliseras, utan också naturens potential att forma rutiner, arbetsförmåga och beteenden. Naturen blir en plats för kroppslig disciplinering, för träning och rytm, allt i linje med arbetslivets förväntningar (Shanahan et al. 2019). Jag menar att denna distinktion är högst användbar i relation till kommunala

arbetsmarknadsinsatser, inte för att den fångar alla praktiska skillnader, utan för att den synliggör hur välfärdsstaten producerar bestämda sätt att vara subjekt.

Ur ett kritiskt välfärdsteoretiskt perspektiv är detta en avgörande poäng. Välfärdsinsatser svarar nämligen inte bara mot redan givna behov. Som Bacchi (2009) visar är de i lika hög grad med och formulerar vad som uppfattas som problem samt vilka subjekt som betraktas som legitima mottagare av stöd. Om arbetslöshet förstås som brist på motivation, struktur eller arbetsförmåga riktas lösningarna med självklarhet mot individen snarare än mot arbetsmarknadens strukturella villkor. Wright (2012) visar hur denna logik i aktiveringspolitiken skapar subjekt som förväntas arbeta med sig själva; sina vanor, sin inställning, sin framtidstro, allt för att framstå som stödberättigade.

Med detta som bakgrund kan de två formerna av naturbaserade interventioner läsas som uttryck för olika men sammanvävda styrningslogiker i välfärdsstaten (jfr Holmqvist 2021). De miljöförändrande insatserna öppnar ett utrymme där subjektet tillåts vara sårbart, trött, återhämtningsbehövande. Naturen blir en socialt sanktionerad plats för temporär passivitet, en zon där produktivitetskraven för en stund får vika tillbaka. Men denna vila är inte gränslös; den är inramad av ett förväntat återvändande till aktivitet och självförsörjning.

Detta knyter an till välfärdskritiska diskussioner om omsorg som politisk praktik. Omsorg handlar inte bara om att möta behov, utan också om att organisera sårbarhet, ansvar och beroende (Tronto 2013). Här framstår miljöförändrande naturbaserade insatser som en form av institutionell omsorg, där vissa kroppar erkänns som tillfälligt sårbara, men det görs samtidigt inom villkorade ramar som förutsätter framtida aktivering. Omsorgen blir både inkluderande och disciplinerande.

I den andra typen, de beteendeförändrande insatserna, konstrueras däremot ett subjekt som ska vara aktiveringsbart. Här materialiseras arbetslinjens ideal genom kroppen; genom rörelse, rytm, uthållighet, närvaro. Det går att beskriva som en form av responsabilisering där individen görs ansvarig för sin egen arbetsförmåga och hälsa, medan de strukturella villkor som producerar arbetslöshet och ohälsa hamnar i bakgrunden (Teghtsoonian 2009). Naturen blir då inte bara en miljö att vistas i, utan en skolning i att bli en viss sorts samhällsmedborgare.

Dessa subjektpositioner är emellertid långt ifrån neutrala (se Bacchi 2009, Fraser & Gordon 1994, Yuval-Davis 2006). Inom kritisk välfärdsforskning, särskilt i feministiska och intersektionella traditioner, har det gång på gång visats hur välfärdspraktiker bär på djupt inpräglade föreställningar om kön, rasifiering och normativ arbetsförmåga. Omsorg, återhämtning och sårbarhet har historiskt kodats som feminina egenskaper, samtidigt som fysisk aktivering, disciplin och arbetsduglighet ofta placerats inom ett maskulint tolkningsramverk. Detta påverkar inte bara hur insatser organiseras, utan också vilka kroppar som anses passa in i vilka rum, och på vilka villkor (jmf Mulinari 2008).

På liknande sätt har rasifierade grupper länge konstruerats som särskilt i behov av anpassning, träning och disciplinering inom arbetsmarknadspolitiken. De betraktas som potentiella arbetskrafts-reserver, men också som subjekt som måste formas för att kunna "integreras" i arbetslinjens normer. Mot denna bakgrund framträder naturbaserade interventioner inte bara som platser där relationer mellan människa och natur omförhandlas, utan som konkreta arenor där föreställningar om kön, klass, etnicitet och arbetsduglighet materialiseras i vardagliga praktiker, precis som görs på andra ställen inom välfärdsstaten (Mulinari & Neergard 2022). Naturen blir både omsorgsrum och disciplinerande miljö, och bidrar därigenom till att moraliskt och symboliskt legitimera insatser som i grunden handlar om styrning, sortering och differentiering av arbetskraft.

Mellan natur, välfärd och arbete

Det analytiska underlaget utgörs som tidigare nämnts av två tidigare studier om naturbaserade arbetsmarknads- och rehabiliteringsinsatser, och av material från egna empiriska studier genomförda inom ramen för forskningsprogrammet LOKA. Studierna läses inte som jämförelsefall i strikt mening, utan jag använder dem mer som teoretiskt produktiva berättelser om hur natur, arbete och välfärd sammanflätas i praktiken.

Den första studien jag använt är Ekstam, Pálsdóttir och Asaba (2021), som analyserar ett naturbaserat yrkesrehabiliteringsprogram för nyanlända migranter inom ramen för etableringssystemet. Studien genomförs i Alnarps rehabiliteringsträdgård som beskrivs som en designad miljö för både aktivitet och vila. Alnarps trädgården är uppdelad i en formell odlingsdel och en informell naturdel, och bär tydligt på idén om en balans mellan *vara* och *bli*.

Studien om Alnarp bygger på narrativa intervjuer med sju deltagare (fyra kvinnor och tre män) som bedömts ha behov av rehabilitering på grund av ohälsa, låg arbetsförmåga eller låg motivation. Författarna analyserar hur deltagarnas självförståelse, platsrelation och framtidsbilder förändras över tid. Ett centralt analytiskt bidrag i studien är hur trädgården framträder som ett begränsat rum där deltagarna tillfälligt befinner sig mellan att vara marginaliserade och att bli potentiellt inkluderade. Flera beskriver miljön som en frizon från vardagens stress, byråkratiska krav och existentiell osäkerhet. Trädgården väcker också minnen av tidigare liv i andra geografiska och kulturella sammanhang, vilket skapar känslomässiga förbindelser mellan då och nu.

Samtidigt visar studien tydligt att denna upplevelse av återhämtning är villkorad och temporär. Trädgården erbjuder en plats att återhämta sig, återuppbygga självförtroende och återknytta till kropp och vardag, samtidigt har deltagarna ofta svårt att se hur dessa erfarenheter ska kunna omsättas i faktisk etablering på arbetsmarknaden. I detta uppstår en spänning mellan trädgården som existentiellt meningsfull plats och dess begränsade kapacitet att förändra deltagarnas strukturella villkor. Genom avancemang i programmet börjar flera deltagare uttrycka oro inför tiden efter interventionen: Vad händer när detta lugna mellanrum tar slut? Trädgården blir därmed både ett rum för återhämtning och en del av en större aktiveringslogik, där vilan ytterst är riktad mot framtida funktionalitet.

Den andra studien av O'Brien, Dolling, Hedblom och Pálsdóttir (2025) handlar om ett naturbaserat arbetsmarknadsprogram där nyanlända migranter och långtidsarbetslösa svenskar deltar i naturvårdande arbete i skogliga miljöer. Programmet drivs i samverkan mellan Skogsstyrelsen, Arbetsförmedlingen och Länsstyrelsen, och omfattar praktiskt skogsarbete såsom röjning, slyhantering och landskapsvård. Arbetet tycks tydligt reglerat: fasta scheman, arbetsledare, utbildningsmoment och certifieringar. Migranter deltar tre dagar i veckan i ett år, medan svenska deltagare deltar fem dagar i veckan under två år.

Författarna använder ramverket *Five Ways to Wellbeing* för att analysera deltagarnas erfarenheter. Resultaten visar att deltagarna upplever både fysiska och psykosociala vinster: förbättrad hälsa, struktur i vardagen, stärkt självkänsla och nya sociala relationer. Särskilt bland migranter beskrivs skogen som en plats där svensk vardag, arbetskultur och samhällsnormer blir kroppsligt och praktiskt begripliga. Samtidigt framträder viktiga skillnader

mellan grupperna. De yngre migranterna ser ofta deltagandet som ett steg mot arbetsmarknaden, medan de äldre svenska deltagarna snarare betonar värdet av att komma ut, bryta isolering och känna sig nyttiga. Därmed samexisterar olika framtidshorisonter inom samma program.

En särskilt analytiskt viktig poäng i studien är hur skogen fungerar som en nationell och kulturell arena. Genom att delta i vårdandet av det svenska landskapet deltar migranter inte bara i arbetsmarknadspolitik, utan också i en symbolisk praktik där idéer om svenskhet, natur och samhälls-tillhörighet materialiseras genom arbete. Skogen framträder därmed inte enbart som en neutral arbetsplats eller terapeutisk miljö, utan som en produktiv yta där kroppar formas, normer internaliseras och medborgarskap delvis praktiseras genom arbete. Samtidigt betonar även författarna de begränsade garantierna för långsiktig etablering: programmets slut innebär en ny osäker övergång.

Dessa två studier (Ekstam, Pálsdóttir & Asaba 2021, O'Brien et al 2025) skiljer sig åt när det gäller kontext och fokus, men förenas i sin betoning av natur som en aktiv komponent i hur välfärdsinsatser utformas, legitimeras och upplevs. På så sätt använder jag dem inte bara som bakgrundslitteratur, utan analytiska ingångar i den fortsatta diskussionen. Till detta kommer material från mina egna empiriska studier. Dessa studier har följt kommunala arbetsmarknadsverksamheter där natur- och odlingsbaserade insatser utgör en del av rehabilitering och arbetsträning.

De verksamheter jag har studerat omfattar både odlingsplatser i bostadsområden där odling sker i exempelvis pallkragar, men även större anläggningar med växthus, trädgårdsverksamhet och inslag av snickeri. Materialet bygger på återkommande samtal, intervjuer och deltagande observationer där vi följt såväl personal som deltagare i deras vardagliga arbete i dessa miljöer. Intervjuerna har genomförts med personal verksam inom kommunala arbetsmarknadsenheter, men också med personal från privata aktörer som bedriver naturbaserad arbetsmarknadsträning på uppdrag av kommunen eller Arbetsförmedlingen.

Samtals- och intervjusituationerna har varierat över tid och i form, det har varit allt från formella intervjuer genomförda på plats i de gröna verksamheterna eller digitalt, till mer rörliga och situerade samtal, såsom vandringsintervjuer där samtal förts under promenader i trädgårdar och odlingsmiljöer. De deltagande observationerna har också haft skiftande

karaktär, från tillfällena där vi aktivt deltagit i odlingsarbete i bostadsområden till mer informella sammanhang, som gemensamma skördefester.

Den här texten utgår särskilt från intervjuer med personal samt intervjuer och observationer med deltagare som arbetstränar inom dessa gröna verksamheter. Personalen är både från kommunal verksamhet samt privat aktör som tillhandahåller arbetsträning som tjänst till AME. När det gäller deltagarna har samtliga deltagare erfarenheter av långtidsarbetslöshet och psykisk ohälsa och har tidigare deltagit i andra arbetsmarknadsinsatser innan de kom till den gröna verksamheten. Bland deltagarna finns både personer födda i Sverige och personer med migrationsbakgrund. En deltar parallellt i andra aktiviteter, såsom SFI, samtidigt som de båda beskriver sig som helt sjukskrivna eller "utförsäkrade" och får sin försörjning via socialtjänsten. I det här kapitlet används exempel och citat från två personalintervjuer samt två deltagarintervjuer.

Det är i mötet mellan de två tidigare studiernas analyser och det egna empiriska materialet som textens teoretiska teman successivt tar form. I stället för att presenteras som fasta analytiska kategorier växer de fram genom en dialogisk läsning av hur natur, arbete, omsorg och disciplin artikuleras i olika typer av naturbaserade arbetsmarknadspraktiker. De teman som strukturerar analysen, naturens funktion, subjektets position, tidens organisering, kroppens roll samt könade och intersektionella ordningar, ska därmed inte förstås som givna dimensioner, utan som analytiska resultat.

Naturen som omsorg och styrning i aktiveringens välfärdslandskap

Naturbaserade arbetsmarknadsinsatser framställs ofta som ett alternativ till traditionella, byråkratiskt tunga åtgärder, de beskrivs som mer mänskliga, mer holistiska och mer läkande. Samtidigt verkar de inom ramen för en aktiveringspolitik där individen förväntas bli mer självreglerande, mer arbetsbar och mer ansvarstagande (Teghtsoonian 2009; Wright 2012; Holmqvist 2021). I detta spänningsfält får naturen en dubbel funktion då den fungerar både som omsorgsrum och som styrningsyta.

I Alnarpsträdgården, som analyseras av Ekstam, Pálsdóttir och Asaba (2021), framträder naturen tydligt som ett rum för återhämtning. Deltagarna beskriver trädgården som en frizon, en plats där kropp och nervsystem tillfälligt kan släppa vardagens stress, osäkerhet och exkludering. Här ges naturen en terapeutisk och existentiell funktion: genom jorden, växterna och

årstidernas långsamma rytm skapas en miljö där deltagarna tillåts *vara* snarare än prestera.

Denna omsorgsliknande funktion kan förstås genom Trontos (2013) begrepp om omsorg som samhällelig praktik: den är alltid situerad, alltid bunden till institutionella och politiska ramar. I Alnarp erkänns deltagarnas sårbarhet, deras behov av vila och återhämtning. Men erkännandet är samtidigt villkorat. Trädgården är inte tänkt som en slutpunkt utan som ett mellanrum, ett steg i en längre rörelse mot arbete, studier eller annan etablering. Omsorgen riktas därför inte mot välbefinnande i sig, utan mot framtida funktionalitet.

I O'Brien et al's (2025) studie av ett naturbaserat skogsprogram ser vi en annan kalibrering av samma logik. Här står inte vilan utan arbetet i centrum. Skogen organiseras som en arbetsarena där deltagarna förväntas delta i fysiskt krävande naturvårdsarbete, följa scheman och utveckla både praktiska färdigheter och arbetsrelaterade normer. Naturen är fortsatt kopplad till hälsa och välbefinnande, men denna hälsa konstrueras som något som uppnås genom aktivitet, disciplin och kroppslig ansträngning.

Dessa två former kan placeras inom den typologi som skiljer mellan miljöförändrande och beteendeförändrande naturbaserade interventioner (Shanahan et al. 2019). I Alnarp ligger fokus på platsens kvaliteter där naturen gestaltas som en läkande miljö där deltagarna förväntas återhämta sig genom att vistas, känna, lukta och uppleva. I skogsprogrammet ligger fokus istället på aktivitet där naturen blir en arena där beteenden, arbetsvanor och ansvarstagande formas genom konkret arbete.

Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv är dessa dock inte två åtskilda världar, utan två poler inom samma styrningsrationalitet. I båda fallen används naturen för att göra aktivering mer legitim, mer sinnlig och mindre konfrontativ. I trädgården görs det genom att omsluta aktiveringen i stillhet, mening och återhämtning. I skogen genom att rama in den som något äkta, meningsfullt och fysiskt hälsosamt.

I det egna materialet blir denna dubbelhet särskilt tydlig. I verksamheter som växthusarbete, parkförvaltning och snickeri aktiveras naturen som arbetsyta, och personalen understryker vikten av tider, ansvar och hårt jobb: *I Bengts stuga [ett större odlingsområde på landet] är det tystare, lugnare, det är vid skogen, här får deltagarna göra de stora jobben, dom gräver, planterar träd, blir trötta i kroppen.*

Här framträder naturens dubbelhet klart: samma gröna praktik kan fungera både som en omsorgsfull frizon och som en del av en disciplinär arbetslinje. Naturen blir en resurs i välfärdsstatens omförhandling av hur ansvar för arbetslöshet, ohälsa och marginalisering ska hanteras – inte längre enbart genom kontroll och krav, utan genom en kombination av omsorg, kroppslighet och estetiska ideal om det naturliga.

Just därför blir det missvisande att förstå naturbaserade insatser som antingen goda eller problematiska. De är båda samtidigt. De öppnar för erfarenheter av värdighet, närvaro och återhämtning, samtidigt som de verkar inom en struktur där individens värde ytterst knyts till arbetsförmåga och aktiveringsbarhet (Wright 2012; Teghtsoonian 2009; Holmqvist 2021).

Att vara och att bli – subjektivitet i naturbaserade arbetspraktiker

En central fråga i både naturbaserade interventioner och kritisk välfärdsforskning rör inte bara vad människor gör, utan hur de görs till vissa typer av subjekt. I aktiveringspolitikens logik framträder deltagarna inte enbart som mottagare av stöd, utan som objekt och subjekt i ett omformningsprojekt där arbetsförmåga, ansvar och självreglering står i centrum (Teghtsoonian 2009; Wright 2012; Holmqvist 2021).

I Alnarpsträdgården träder deltagarna fram som sårbara subjekt. De definieras som personer i behov av återhämtning, struktur och meningsfull sysselsättning efter erfarenheter av migration, psykisk ohälsa och marginalisering. Trädgården erbjuder ett rum där denna sårbarhet ges utrymme och legitimitet: här får deltagarna vara trötta, ambivalenta, osäkra. De kan stanna upp, andas, känna. Genom växter, jord och årstidernas cykler öppnas en temporär zon av närvaro där kravet på produktivitet tillfälligt kan mjukas upp.

Men, och detta är avgörande, detta är inte bara ett varande, det är också alltid ett potentiellt blivande, ett subjekt på väg. Som Ekstam, Pálsdóttir och Asaba (2021) visar är trädgården inte utformad som en slutpunkt, utan som ett övergångsrum. Sårbarheten erkänns, men den erkänns som något som ska passeras. Deltagarna förväntas förr eller senare röra sig från att vara till att bli: från återhämtande kroppar till mer fungerande, mer arbetsbara subjekt.

I skogsprogrammet i O'Brien et al. (2025) blir denna rörelse ännu tydligare. Här är subjektet inte primärt sårbart, utan formbart. Deltagarna konstrueras som personer som, genom arbete, disciplin och vardaglig närvaro i skogen,

kan omformas till ansvarstagande, punktliga och arbetsbara individer. Skogsarbetet fungerar inte bara som sysselsättning utan som en moralisk och praktisk träningsarena där arbetslinjens normer materialiseras i kroppen.

Det är här Teghtsoonians (2009) begrepp om responsabilisering blir centralt: deltagarna uppmanas att ta ansvar för sin egen utveckling, sin närvaro och sin arbetsförmåga. Naturarbete blir inte bara aktivitet, utan en process där normer om punktlighet, uthållighet och självdisciplin förväntas internaliseras. Subjektiviteten formas inte genom samtal, utan genom kroppens arbete, genom rörelsen i landskapet, genom upprepade praktiker.

I mitt eget material framträder hur dessa två subjektpositioner samexisterar inom kommunala arbetsmarknadsinsatser. I de lågintensiva odlingsverksamheterna framstår deltagarna ofta som personer i behov av återhämtning. Här finns utrymme för långsamhet, ambivalens och en form av "att bara vara". Detta kan ge erfarenheter av värdighet och andrum, men innebär också att deltagarna positioneras som tillfälligt undantagna från kravet på full arbetsförmåga. Ett exempel är deltagaren som beskriver: *Jag planterar. Ja. Och går och luktar på allting. De brukar skratta åt mig varje gång jag kommer, för jag måste gå och känna på allt så där.*

Samtidigt, i de mer arbetsinriktade gröna verksamheterna, förväntas deltagarna visa tecken på progression: större uthållighet, ökat ansvar, förbättrad närvaro. Här förkroppsligas övergången från att vara till att bli i konkret praktik. Som en personal uttrycker det: *det också är vårt ansvar att träna deltagarna i att kunna hantera mer ljud, fler människor, mer rörelse...* I detta citat synliggörs hur subjektpositionen successivt omförhandlas, det går från legitimerad sårbarhet till ett projekt för framtida arbetsbarhet.

Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv är denna rörelse inte neutral, utan en central del av hur den samtida välfärdstaten producerar subjekt (Wright 2012). Det handlar inte enbart om att stötta människor, utan om att forma vissa typer av personer: personer som accepterar att deras värde är knutet till deras förmåga att förbättra sig, ta ansvar, anpassa sig och visa progression.

Det är i detta ljus naturens roll blir avgörande. I trädgården fungerar den som arena för det sårbara subjektets återhämtning; i skogen som arena för det formbara subjektets träning. Och i de kommunala verksamheterna rör sig deltagarna mellan dessa lägen, mellan att få *vara* och att förväntas *bli*, beroende på hur deras kroppar, förmågor och framtidsmöjligheter tolkas av

personalen. Det är just i denna pendling som naturbaserade arbetspraktiker framträder som något mer än en metod: de blir en del av välfärdsstatens pågående produktion av subjekt.

Tid, tempo och övergångar i grön aktivering

Tid framträder som en av de mest centrala dimensionerna i naturbaserade arbetsmarknadsinsatser. Det handlar inte enbart om scheman och närvaro, utan om vilken sorts tid deltagarna förväntas leva i, anpassa sig till och forma sig själva genom. I de studier jag arbetar med, liksom i mitt eget material, synliggörs en spänning mellan två tidsordningar: mellan naturens cykliska rytmer och välfärdsstatens linjära aktiveringstid.

I rehabiliteringsträdgården i Alnarp är tidslogiken tydligt förskjuten från arbetslinjens tempo. Ekstam, Pálsdóttir och Asaba (2021) visar hur deltagarna upplever trädgården som en plats där tiden saktar ner. Växandets långsamhet, årstidernas skiftningar och de återkommande arbetsmomenten etablerar en temporaritet som kontrasterar mot de tidslogiker många deltagare mött i kontakten med myndigheter: väntetider, snabbare-vidare-krav och brist på utrymme för återhämtning. Här är det inte progression i traditionell mening som mäts, utan förändringar i upplevelse, hälsa och närvaro.

Denna långsamhet fungerar inte bara som praktisk förutsättning, utan som en integrerad del av trädgårdens roll som omsorgsrum. Deltagarna ges tid att återhämta sig, att återknyta till kropp och omgivning, att leva i ett tempo som bryter med arbetslinjens ständiga framtidsorientering. Som en deltagare i mitt material uttrycker det: *det är väl det största kravet. Det är väl att ta dig hemifrån, som sagt var, kom hit. Du behöver inte göra något.* Här framträder naturen som en miljö där deltagarna inte behöver anpassa sig till tiden; tiden, genom växandets logik, sätter i stället villkoren.

Samtidigt är denna långsamhet aldrig frikopplad från aktiveringens övergripande struktur. I det egna materialet liksom i Alnarp är tiden avgränsad: programmet är tidsbestämt, deltagandet temporärt och syftet ytterst att deltagarna ska återgå till en mer normativ tidsordning, präglad av arbetsmarknadens scheman, krav och effektivitet. Den långsamma naturtiden blir därmed en parentes snarare än en faktisk alternativ rytm.

I O'Brien et al's (2025) skogsprogram framträder en annan tidslogik. Här är den disciplinära tiden närvarande från början. Arbetet är schemalagt, deltagarna förväntas komma i tid, följa arbetsdagens rytm och förhålla sig till

både produktionsmål och utbildningsmoment. Skogens cykliska rytm som består av väder, årstid, dagsljus finns kvar, men underordnas en aktiveringslogik där progression ska synliggöras, följas upp och utvärderas.

Detta illustrerar det som Wright (2012) beskriver som aktiveringspolitikens linjära tidslogik: framtiden är målet, nuet är en passage, och individens uppgift är att röra sig framåt. Tid blir därmed inte enbart något man lever i, utan något man ska förvalta, effektivisera och använda strategiskt. I mitt eget material syns hur dessa två tidslogiker kan samexistera inom samma kommunala praktik. I de miljöförändrande odlingsverksamheterna råder ofta en mer öppen och flexibel temporalisering. Närvaron kan vara rörlig, tempot långsammare och progressionen mindre strikt definierad. Detta skapar möjligheter för deltagare med psykisk ohälsa, långvarig stress eller kognitiv utmattning att vistas i en miljö som inte omedelbart reproducerar arbetslivets tempo. Samtidigt framträder i de mer arbetsinriktade gröna verksamheterna en explicit strävan efter att åter göra tid mätbar, strukturerad och normerande. När en handledare i mitt material uttrycker: *Det är problemet nu, tidigare när vi jobbade med grön rehabilitering som modell hade vi tydliga planer, det fanns en struktur, det gör det lättare. Men nu är dom bara här, det finns inget tydligt slut, ingen plan*, blir det tydligt hur naturens långsamhet inte får bli ett alibi för brist på disciplin. Tiden ska återtas, kontrolleras, internaliseras.

Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv handlar detta inte enbart om organisatoriska val, utan om hur tid används för att producera arbetsförmåga. Teghtsoonian (2009) visar att ansvar och ansvarighet i aktiveringspolitik ofta förmedlas just genom tidsdisciplin: att komma i tid, att orka hela passet, att visa stabilitet. Den som misslyckas med tiden riskerar att framstå som omotiverad, oansvarig eller "inte redo".

Här knyts tidsdimensionen också till frågor om normalitet och avvikelse. Vems tid erkänns som legitim? När är långsamhet förståelig som återhämtning, och när omtolkas den som bristande arbetsmoral? I mitt material kan samma person röra sig mellan dessa tolkningar, hen kan först betraktas som legitimt sårbar, senare som någon som bör visa progression, en rörelse mot utvecklad arbetsförmåga.

I detta avseende fungerar naturbaserade interventioner som temporala övergångsrum. De erbjuder inte bara en annan plats, utan en annan rytm, men det är trots allt en rytm som i regel är tänkt att leda tillbaka till en normativ tidsordning. Det långsamma är tillåtet, men temporärt. Vila är legitim, men i

egenskap av förberedelse för arbete. Just i denna temporära omförhandling av tid blir ett av de analytiskt mest betydelsefulla dragen i naturbaserade arbetsmarknadsinsatser synligt: de skapar en alternativ tid, men utan att i grunden utmana arbetslinjens överordnade framtidshorisont.

Kropp, arbete och arbetsförmåga i naturbaserad aktivering

Naturen i sig framträder ofta som den mest synliga komponenten i naturbaserade insatser, men det är genom kroppen som dessa interventioner faktiskt verkar. Kroppen blir samtidigt verktyg, mål och måttstock: det är genom den som arbetsförmåga observeras, tränas och görs bedömningsbar. Naturbaserad aktivering är därför alltid också en kroppslig aktivering, en process där kroppen både talar och tolkas.

I Alnarpsträdgården framträder kroppen i första hand som en kropp i behov av återhämtning. Ekstam, Pálsdóttir och Asaba (2021) visar hur deltagarna upplever ett tydligt samband mellan den fysiska vistelsen i naturmiljön, kroppens avspänning och ett psykiskt välbefinnande som inte är frikopplat från långsamhet. Kroppen får återknyta till andra rörelsemönster, till sinnenas närvaro, till ett tempo som inte är omedelbart kopplat till prestation. Här förstås kroppen som sårbar, trött och belastad men samtidigt som läkbar, en kropp som kan återhämta sin (arbets)förmåga.

I skogsprogrammet hos O'Brien et al. (2025) framträder en annan kropp: den arbetande kroppen. Här är kroppen inte främst ett objekt för återhämtning, utan ett instrument som ska användas, tränas och stärkas genom skogsröjning, röja sly och naturvård. Det är genom dessa praktiker som deltagarnas fysiska kapacitet, uthållighet och disciplin både utvecklas och bedöms. Trötthet, värk och smärta får en dubbel valör: de kan bekräfta ansträngning och engagemang, men lika väl framstå som hinder för anställningsbarhet. Kroppens signaler blir därmed tolkningsbara inslag i en bedömning av arbetsförmåga.

Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv är denna kroppsliga dimension central. Som Wright (2012) påpekar är arbetsförmåga inte enbart en medicinsk eller funktionell kategori, istället är det alltid en normativ bedömning av hur väl kroppen förmår leva upp till arbetslinjens krav. På så sätt, menar jag, blir kroppen en moralisk yta där föreställningar om vilja, motivation och ansvar skrivs in genom vardagliga observationer, det handlar om hur någon arbetar, rör sig, orkar eller inte orkar. Bedömningen av kroppen blir sålunda också en bedömning av personen.

I mitt eget material framträder denna intervention i kroppen med särskild tydlighet. I de lågintensiva odlingsverksamheterna ges kroppen utrymme att vila och delta efter förmåga. Här erkänns kroppens begränsningar, de kan till och med bekräftas som legitima uttryck för sårbarhet. I de mer arbetsinriktade verksamheterna omformas emellertid samma kropp till ett arbetsredskap då den ska hålla tider, lyfta, stå, böja sig och upprepa rörelser i en takt som ligger närmare arbetslivets. En deltagare pratar om hur detta också kan skapa en stress, en känsla av att behöva göra framsteg. Hen säger *Ja, och jag blir lite stressad på mig själv, för jag vill att det ska hända hela tiden. Det ska gå så fort och jag ska upp i tio timmar för att kunna komma vidare. Tio timmar, det gör jag väl på en dag.* Naturarbetet estetiserar och naturaliserar därmed kroppslig disciplin, gör den både meningsfull och självklar genom sin koppling till det "äkta" eller "naturliga" arbetet.

Samtidigt skapas en tydlig differentiering mellan kroppar. Vissa kroppar tolkas som i behov av vila, andra som i behov av träning. Vissa läses som sköra, andra som att de inte anstränger sig tillräckligt. Dessa tolkningar är aldrig neutrala; de är inflettade i föreställningar om klass, kön, migration och hälsa. Vem anses ha rätt att vila? Vem förväntas bevisa sin värdighet genom svett och smärta? Och hur förändras det över tid? Här blir kroppen inte bara bärare av arbets(o)förmåga, utan också av sociala och politiska betydelser.

Jag menar att naturbaserade arbetsmarknads-insatser på så sätt inte enbart är platser där kroppar tränas, utan platser där kroppar klassificeras, värderas och omkodas. Kroppen är inte bara så att säga en biologisk realitet, den är också ett politiskt och socialt material genom vilket arbetsförmåga görs, ifrågasätts och i vissa fall normaliseras. Den naturbaserade interventionen verkar därmed alltid genom kroppen, men också genom de normer som bestämmer vilken kropp som räknas och på vilka villkor.

Kön, arbete och naturens genuskodning i naturbaserad aktiveringspolitik

Naturbaserade arbetsmarknadsinsatser framstår ofta som könsneutrala, men i praktiken kan de vara djupt genuskodade. Det är dom både genom vilka arbetsuppgifter som erbjuds och genom hur olika former av arbete och omsorg värderas.

I Alnarpsträdgården (Ekstam, Pålsdóttir & Asaba 2021) framträder trädgården som ett rum genomsyrat av omsorg, närvaro och långsamhet. Dessa kvaliteter är historiskt och kulturellt starkt förknippade med feminiserade former av arbete och subjektivitet, så som omvårdnad,

känslomässig bearbetning, relationsskapande. Att trädgården beskrivs som läkande och trygg förstärker denna kodning ytterligare, där naturen fungerar som en förlängning av omsorgens rum och logik.

I O'Brien et al's (2025) studie framträder däremot skogen som en tydligt maskulint kodad arbetsplats. Det tunga fysiska arbetet, användningen av verktyg som motorsåg och röjsåg, och betoningen på styrka, uthållighet och disciplin knyter an till traditionella ideal om manlighet och kroppsarbete. Här blir naturen inte bara en arbetsmiljö, utan en arena där maskulint kodade normer om produktivitet, självdisciplin och "riktigt arbete" reproduceras.

Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv är detta inte en slumpmässig fördelning, utan en konkret manifestation av arbetslinjens könslogik. Som feministisk välfärdsforskning tydligt visat tenderar omsorgsarbete, även när det är organiserat inom statliga eller arbetsmarknadspolitiska ramar, att värderas lägre än fysiskt, tekniskt och produktionsinriktat arbete (Tronto 2013; Wright 2012). Naturbaserade insatser reproducerar ofta denna hierarki: trädgårdens stilla rytm ses som rehabiliterande men inte fullt ut "arbetsförberedande", medan skogs- eller parkarbete framstår som mer meriterande, mer "på riktigt".

I min egen studie syns en liknande uppdelning där genuskodningen också korsas av klass, etnicitet och migration. Migrantkroppar riskerar att läsas antingen som särskilt omsorgsbehövande eller som särskilt arbetsdugliga, beroende på vilka rasifierade och könade raster som är i omlopp. I mitt material finns exempel på hur naturbaserade verksamheter därmed blir platser för "integration", men också för reproduktion av normer om svensk arbetsmoral, kroppslig disciplin och könad arbetsförmåga. Det kan handla om hur personal diskuterar hur olika kroppar relaterar olika till olika typer av naturmaterial. En handledare säger *det var lättare att jobba med grupper bestående endast av svenskfödda deltagare, dom förstår naturmaterial, dom gillar det... Och det är ju det vi jobbar med här, inte bladguld och sånt*. Naturen fungerar här som en till synes neutral fond och det är just därför den fungerar som en tyst meskapare i hur kön och makt ordnas och görs självklart.

Genus blir därmed inte en periferi i naturbaserade arbetsmarknadsinsatser, utan en central dimension av hur dessa interventioner skapar skillnad mellan olika former av arbete, olika kroppar och olika värden inom välfärdsstatens aktiveringspraktiker.

Slutdiskussion

Denna text har inte syftat till att utvärdera naturbaserade arbetsmarknadsinsatser, utan att bidra till ett teoretiskt ramverk för att förstå hur de formas och verkar inom en omvandlad välfärdsstat. Genom att föra samman tidigare forskning med egna empiriska exempel har jag visat hur naturbaserade insatser inte enbart fungerar som praktiker för rehabilitering eller sysselsättning, utan som sociala och politiska arenor där omsorg, disciplin och ansvar organiseras och omförhandlas.

Med utgångspunkt i kritisk välfärdsforskning (Teghtsoonian 2009; Wright 2012; Holmqvist 2021) framträder hur dessa insatser placeras inom en bredare aktiveringsrationalitet, där arbetsförmåga konstrueras som ett individuellt utvecklingsprojekt och där sårbarhet ges legitimitet endast i den mån den kan översättas till framtida funktionalitet. Samtidigt möjliggör Trontos (2013) omsorgsbegrepp en annan förståelse, där naturen kan läsas som en omsorgsstruktur, men en villkorad sådan, där omsorgen är inramad av målet att återföra individen till produktivitetens ordning.

Genom att relatera denna analys till de två inriktningarna, miljöförändrande och beteendeförändrande naturbaserade interventioner (Shanahan et al. 2019) har texten försökt visa hur naturen samtidigt fungerar som omsorgsrum och styrningsyta. I den ena formen skapas utrymme för närvaro, långsamhet och återhämtning, medan naturen i den andra omvandlas till en arena för disciplinering, arbetsmoral och anställningsbarhet. I praktiken är dessa logiker inte separata, utan samexisterar och glider över i varandra i deltagarnas vardag.

Det teoretiska bidraget ligger därför inte i att etablera en sluten modell, utan i att formulera ett analytiskt ramverk där naturens funktion, subjektets position, tidens organisering, kroppens roll samt den genus- och klasskodade ordningen av arbete kan studeras som sammanflätade dimensioner i naturbaserade välfärdspraktiker. Ett sådant ramverk synliggör hur naturen i dag inte bara mobiliseras för hållbarhet och hälsa, utan också för att legitimera och omforma välfärdsstatens sätt att hantera arbetslöshet, marginalisering och "arbetsförmåga".

I texten har jag diskuterat hur naturbaserade arbetsmarknadsinsatser fungerar som mer än platser för rehabilitering eller sysselsättning. De är också arenor där välfärdsstatens logiker konkretiseras och förkroppsligas, där omsorg, disciplin, tid, kropp och genus- och klasskodade normer

samexisterar och samverkar. Ur ett kritiskt välfärdsperspektiv blir det tydligt hur naturen används för att legitimera aktivering och forma subjekt, samtidigt som deltagarnas erfarenheter av återhämtning, närvaro och värdighet skapar utrymme för alternativa sätt att förstå arbete, ansvar och framtid. Denna dubbelhet där naturen som både omsorgsrum och disciplinär arena visar hur välfärdspraktiker i dag rör sig mellan styrning och stöd. Jag menar att tänka kring dessa processer som sammanflätade dimensioner av natur, tid, kropp och social position öppnar för möjligheter att förstå hur en samtida välfärdsstat både producerar och begränsar handlingsutrymme, samtidigt som den ger insikter i hur deltagare kan navigera, tolka och ibland utmana de normer som styr deras deltagande.

På så sätt återknyter texten till de större frågor som rör odling, makt och mening. Naturen framträder inte bara som ekologisk resurs eller terapeutisk miljö, utan som en politiskt och moraliskt laddad arena där idéer om arbete, normalitet, omsorg och tillhörighet både reproduceras och, i vissa fall, kan utmanas. Det är i denna dubbelhet naturbaserade insatser får sin särskilda betydelse, som platser där välfärdsstatens förändrade logiker blir synliga, men också som arenor där alternativa sätt att förstå värdighet, gemenskap och framtid skulle kunna ta form.

Referenser

- Bacchi, C. (2009). *Analysing policy: What's the problem represented to be?* Pearson.
- Bell, S. L., Foley, R., Houghton, F., Maddrell, A., & Williams, A. M. (2015). From therapeutic landscapes to healthy spaces, places and practices: A scoping review. *Social Science & Medicine*, 140, 63–70.
- Ekstam, L.; Pasdottir, A.M.; Asaba, E. Migrants experiences of a nature-based vocational rehabilitation programme in relation to place, occupation, health and everyday life. *J. Occup. Sci.* 2021, 28, 144–158.
- Fraser, N., & Gordon, L. (1994). A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State. *Signs*, 19(2), 309–336.
- Hansen, M., & Jansson, I. (2022). *Activation policy and local welfare governance: Reconfiguring responsibility in the welfare state*. Policy Press.
- Holmqvist, M. (2021). *Arbetslinjen och dess skuggsidor*. Studentlitteratur.
- Kaplan, S. (1995). The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework. *Journal of Environmental Psychology*, 15(3), 169–182.

Mulinari, D. (2008). *Women friendly? Understanding gendered racism in Sweden*. I K. Melby, A.-B. Ravn & C. C. Wetterberg (Red.), *Gender Equality and Welfare Politics in Scandinavia. The Limits of Political Ambition?* (s.167–183). Policy Press

Mulinari, D., & Neergaard, A. (2022). The Swedish Racial Welfare Regime in Transition. I F. Perocco (Red.), *Marx, Engels, and Marxisms*. Palgrave Macmillan.

Nyhlén, S.; Giritli Nygren, K. (2025) Exploring Institutional Framing of Local Labor Market Programs by Politicians and Managers in Swedish Municipalities. *Soc. Sci.* 14, 382.

O'Brien, L.; Dolling, A.; Hedblom, M.; Palsdottir, A.M. A Nature-Based Vocational Training Programme for Migrants and Swedes: Impacts on the Five Ways to Wellbeing. *Int. J. Environ. Res. Public Health* 2025, 22, 1252.

Qviström, M. (2022). Finding the pulse of the welfare landscape: Reframing green space provision in modernist planning. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 104(3), 269–284.

Seebohm, P., White, R., Thomas, P., & Elkan, R. (2013). Recovery and wellbeing: The role of therapeutic horticulture. *Mental Health and Social Inclusion*, 17(3), 135–143.

Shanahan, D. F., Astell-Burt, T., Barber, E. A., Brymer, E., Cox, D. T. C., Dean, J., Depledge, M., Fuller, R. A., Hartig, T., Irvine, K. N., Jones, A., Kikillus, H., Lovell, R., Mitchell, R., Niemelä, J., Nieuwenhuijsen, M., Pretty, J., Townsend, M., van Heezik, Y., Warber, S., Gaston, K. J. (2019). Nature-Based Interventions for Improving Health and Wellbeing: The Purpose, the People and the Outcomes. *Sports*, 7(6), 141.

Teghtsoonian, K. (2009). Depression and mental health in neoliberal times: A critical analysis of policy and discourse. *Social Science & Medicine*, 69(1), 28–35

Tronto, J. C. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

Wright, S. (2012). *Activating the unemployed: Welfare, conditionality and governance*. Palgrave Macmillan.

www.miun.se/loka

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193–209.

Del 3. Odling, kris och beredskap

Segerträdgårdar i Ukraina: resiliens och lokal motståndskraft i tider av krig

Madeleine Bonow, Anna Sakagon, Marine Elbakidze, Natalie Stryamets, Oksana Pelyukh

Introduktion: Resiliens, genus och lokal motståndskraft i krigets Ukraina

Under 1900-talet har världen präglats av krig och våldsamma konflikter med djupgående globala och regionala konsekvenser. Även om första och andra världskriget var unika i sin omfattning, har 2000-talet fortsatt att bevittna konflikter, från internationella krig och inbördeskrig till militära invasioner, som lett till allvarliga humanitära kriser. Ett aktuellt exempel är Rysslands pågående invasion av Ukraina, som inleddes i februari 2022 och snabbt förvandlade landets livsmedelsförsörjning till en akut kris.

Detta kapitel utgår från teorier om resiliens inom social-ekologiska system, med särskilt fokus på hur samhällen reagerar på förändring och anpassar sig till nya förutsättningar. Genom att använda det ukrainska initiativet *Segerträdgårdar* som fallstudie undersöks hur lokal matproduktion kan bidra till motståndskraft, hållbarhet och social sammanhållning i tider av kris, i detta fall under en militär invasion.

Samtidigt som resiliens ofta förstås som ett systems förmåga att återhämta sig från störningar, är det avgörande att analysera hur denna förmåga är socialt och kulturellt fördelad. Genusteoretiska perspektiv visar att kvinnor och män påverkas olika av kriser, och att genusstrukturer formar både sårbarhet och handlingsutrymme. I konfliktsituationer bär kvinnor ofta ett oproportionerligt ansvar för omsorgsarbete, livsmedelsförsörjning och social organisering, roller som är centrala för lokal resiliens men som ofta förblir osynliggjorda i formella krisresponsstrategier (Juncos & Bourbeau, 2022; Bradshaw, 2015).

Studien motiveras av behovet att förstå hur naturbaserade och samhällsledda initiativ, såsom *Segerträdgårdar*, kan stärka motståndskraften i krissituationer, samtidigt som de utmanar eller reproducerar genusnormer. Naturbaserade lösningar definieras som insatser som är inspirerade av och stöds av naturen, och som ger miljömässiga, sociala och ekonomiska fördelar samtidigt som de bidrar till att bygga resiliens (Raymond et al., 2017). I denna

studie ligger tonvikten på de sociala och institutionella dimensionerna, snarare än på de ekologiska aspekterna.

I tider av överlappande kriser, krig, klimatförändringar, socioekonomisk ojämlikhet, blir lokalsamhällets förmåga att mobilisera egna resurser och återställa funktioner avgörande. Historiskt har lokal matproduktion spelat en viktig roll för livsmedelssäkerhet och samhällets motståndskraft, vilket bekräftas av tidigare Segerträdgårdsinitiativ (Victory gardens) under världskriget (Maltz, 2015). Dessa trädgårdar blev symboler för medborgarengagemang, solidaritet och uthållighet.

I dagens Ukraina har Segerträdgårdar återuppstått som en del av regeringens strategi för att säkra livsmedelsförsörjningen. Genom att engagera lokala aktörer, ofta kvinnor, i odling, konservering och distribution, visar initiativet hur samhällsbaserad matproduktion kan möta akuta behov samtidigt som den bidrar till långsiktig hållbarhet och social integration. Studien lyfter fram dessa initiativ som centrala komponenter i mer inkluderande och motståndskraftiga system.

Trots att flera forskare har betonat vikten av lokala livsmedelssystem för att minska sårbarheten vid globala störningar (Tendall et al., 2015; Béné & Devereux, 2023), finns begränsad empirisk forskning om hur dessa system fungerar i aktiva konfliktzoner. Ukraina utgör därför en unik kontext för att undersöka hur lokal resiliens och genus samverkar i praktiken, och hur dessa samspel kan bidra till att bygga hållbara samhällen även under extrema förhållanden.

Syfte och forskningsfråga

Syftet med detta kapitel är att analysera de betydelse, uppfattningar och relationella dynamiker som deltagarna kopplar till Segerträdgårdarna i samhällena Bilozersk, Buky, Chyhyryn och Volochysk. Studien utgår från resiliensteori som analytiskt ramverk och utforskar hur lokal och samhällsbaserad matproduktion, såsom småskalig odling och trädgårdsarbete, kan bidra till hållbar krishantering i konfliktsituationer. Ett särskilt fokus riktas mot hur genusrelationer påverkar deltagande, ansvarsfördelning och erkännande inom dessa initiativ. Genom att analysera hur kvinnor och män engageras i Segerträdgårdarna, samt hur omsorgsarbete och livsmedelsproduktion könscodas, syftar studien till att synliggöra både möjligheter och begränsningar för genusinkluderande resiliens. Studien avser även att identifiera lärdomar från dessa praktiker som kan tillämpas i andra

krissituationer, med målet att bidra till mer rättvisa och hållbara samhällsstrategier för krisberedskap och återhämtning. För att uppnå detta syfte vägleds studien av följande forskningsfråga: *På vilka sätt samverkar genusrelationer och lokal resiliens inom Segerträdgårdsinitiativet i Ukraina under krigstid, och vilka möjligheter och begränsningar uppstår därigenom för att uppnå livsmedelssäkerhet och samhällelig motståndskraft?*

Segerträdgårdar: historisk och samtida kontext

Rysslands fullskaliga invasion av Ukraina har haft djupgående konsekvenser för landets livsmedelssystem, vilket i sin tur har påverkat både den ekonomiska och sociala strukturen, särskilt ur ett genusperspektiv. Förstörelsen av jordbruksinfrastruktur, föroreningar från krigsmateriel och tvångsflyttningar har skapat ett akut behov av att stärka resiliensen i både produktion och distribution av livsmedel (FAO, 2024).

Sedan början av invasionen har det blivit tydligt att Ryssland medvetet använt livsmedelssystem som ett vapen, genom att bomba lager, förstöra skördar, förorena jord och vatten samt blockera export (Borodina et al., 2024). Enligt en aktuell bedömning har kriget orsakat skador på över 10,3 miljarder dollar inom Ukrainas jordbrukssektor, inklusive förstörelse av maskiner, lager, boskap och grödor (Neyter et al., 2024). För att möta dessa utmaningar fokuserar FAO på tre strategiska pelare: katastrofbistånd, minröjning och återställande av förorenad mark, samt långsiktiga insatser för att återintegrera jordbrukare i marknadssystemet (FAO, 2024). Målet är att minska beroendet av humanitärt bistånd och bygga upp ett motståndskraftigt livsmedelssystem (Béné & Devereux, 2023).

Redan 2022 startades initiativet "Segerträdgårdar" under parollen "Ukrainas jordbruksstyrkor". Det var en del av den nationella strategin för att förhindra en livsmedelskris. Initiativet uppmuntrade tusentals ukrainare att odla frukt, grönsaker och örter i trädgårdar eller på annan tillgänglig mark. Initiativet lanserades av SURGe-projektet (*Support to Ukraine's Reforms for Governance*) i samarbete med Ukrainas ministerium för regional utveckling samt ministeriet för jordbrukspolitik och livsmedel (SURGe, 2022). Genom att mobilisera både civilsamhället och lokala myndigheter har projektet lyckats engagera tusentals hushåll och samhällen i hela landet. Vidare infördes ett småskaligt bidragsprogram för att stödja lokala odlingsinitiativ, med hjälp från både nationella och internationella aktörer. Företag och organisationer bidrog med utsäde, gödsel, teknik, bränsle och utrustning för odling och förvaring.

Genom detta vill man minska beroendet av störda försörjningskedjor och samtidigt främja lokal resiliens (SURGe, 2023).

Dessa trädgårdar syftar till att maximera användningen av tillgänglig mark, både privat och offentlig, för odling av grönsaker, frukt men även småskalig djuruppfödning, vilket bidrar till att minska beroendet av externa livsmedelskedjor som ofta störs under krig. Men det är även en del av en bredare strategi för att stärka samhällets motståndskraft under krigstid och återuppbygga landet med hjälp av lokala resurser (United24, 2023). Segerträdgårdar utgör således ett bra exempel för att analysera sambandet mellan livsmedelssystem, resiliens och genus. Som Maltz (2015) påpekar, riktas kollektiva samhällsinsatser i fredstid ofta mot att stärka livsmedelssystemens motståndskraft, medan krig tenderar att utnyttja deras kollaps.

Konceptet med *Segerträdgårdar* (Victory gardens) har historiska rötter. Under både första och andra världskriget uppmuntrades medborgare i länder som USA, Storbritannien, Kanada, Australien och Tyskland att odla egna trädgårdar för att avlasta det nationella livsmedelssystemet. Dessa trädgårdar spelade en avgörande roll för att säkra livsmedelsförsörjningen under krigstider. I USA producerade dessa trädgårdar upp till 40 % av landets grönsaksbehov under andra världskriget (Bassett, 1981). De hade också en psykologisk funktion: att ge människor en känsla av kontroll och deltagande i krigsinsatsen och stärkte samtidigt den kollektiva moralen (Helphand, 2006).

Mobiliseringen av lokala resurser visade att småskalig odling, även om den inte kan försörja ett helt land, kan fungera som en viktig buffert i kriser. Den kan fylla luckor i försörjningskedjor, stärka moralen, förbättra näringsmedvetenhet och skapa social sammanhållning (Helphand, 2006, Maltz, 2015). Detta understryker hur livsmedelssäkerhet och motståndskraftiga livsmedelssystem är centrala för både militär framgång och civil överlevnad.

Ur ett resiliensperspektiv kan Segerträdgårdar ses som historiska exempel på anpassningsbara svar på systemchocker. De visar hur lokala initiativ kan upprätthålla viktiga funktioner i livsmedelsförsörjningen under kriser. Även om dessa trädgårdar ofta försvann efter kriget, har de lämnat viktiga lärdomar om livsmedelssystemens historia och anpassningsförmåga.

I modern tid har Segerträdgårdar återuppstått som svar på globala kriser, exempelvis under covid-19-pandemin och den ryska invasionen av Ukraina. I båda fallen har de fungerat som lokala lösningar på störningar i livsmedelsförsörjningen, såsom brutna försörjningskedjor, stigande matpriser och begränsad tillgång till näringsrik mat. I dagens Ukraina fungerar dessa trädgårdar inte bara som en källa till näring, utan också som en symbol för motståndskraft, gemenskap och hopp. De bidrar till att återknyta människor till jorden och till varandra, en viktig aspekt i tider av kris.

I Ukraina har konceptet *Segerträdgårdar* anpassats till dagens förhållanden och fått en bred tillämpning. Trädgårdar anläggs inte enbart i privata trädgårdar, utan även på balkonger, i skolor, parker och till och med på hustak. Ett grundläggande krav är att odlingen i första hand ska ske på tidigare outnyttjad mark. Projektet har genomförts i samarbete med SURGe, Alinea International och flera ukrainska ministerier, med stöd från internationella aktörer såsom Kanadas regering (SURGe, 2023a). Initiativet engagerade hromadas¹⁰ (lokala samhällen), småbönder, medborgare, internflyktingar, kooperativ och andra grupper i gemensamma ansträngningar för att möta befolkningens behov.

För att främja lokala odlingsinitiativ kunde kommuner ansöka om upp till 250 000 UAH i stöd, vilket motsvarar cirka 56 000 SEK. Enligt SURGe har projektet lett till att över 10 000 hushåll engagerat sig i odling, vilket har bidragit till ökad tillgång till färska livsmedel i både urbana och rurala områden (SURGe, 2023b). Initiativet har även visat sig ha positiva effekter på mental hälsa och social sammanhållning. Trädgårdsarbete har visat sig minska stress och ångest, särskilt i krissituationer (Soga et al., 2017). Genom att skapa gemensamma odlingsytor har människor också fått möjlighet att samarbeta och bygga starkare lokala nätverk.

Även om de nationella projekten avslutades formellt under 2024, har många lokala initiativ fortsatt utan statligt stöd, ofta genom kommunala insatser och ideella organisationer (Seed Programs International, 2024). Dessa fortsatta

¹⁰ "Hromadas" (ukrainska: *громади*) är ett begrepp som används i Ukraina för att beskriva lokala administrativa enheter eller samhällen. Det är en central del av Ukrainas decentraliseringsreform som inleddes 2015, med syftet att stärka lokal självstyrelse och förbättra effektiviteten i offentlig förvaltning.

aktiviteter har visat hur civilsamhället och lokala aktörer kan upprätthålla livsmedelssäkerhet och gemenskap även i krigstid.

Det är också viktigt att notera att lokal matproduktion inte är något nytt i Ukraina. Under andra världskriget hjälpte informella marknader för lokalproducerad mat många att överleva. Med tanke på historiska händelser som Holodomor (1932–1933) och hungersnöden 1946–1947 har självförsörjning och lokala strategier alltid varit en viktig del av Ukrainas historia av motståndskraft (Zaiats et al., 2006).

Livsmedelssäkerhet och genus i krigets Ukraina: En ny arbetsfördelning

Kriget har också omformat könsroller inom jordbruket. Före kriget var det ukrainska jordbruket tydligt könsuppdelat: kvinnor arbetade främst inom självhushållning, livsmedelsförädling och informellt arbete, medan män dominerade inom mekaniserat jordbruk och markägande. Kriget har dock rubbat denna struktur. Den omfattande mobiliseringen av män till fronten har lett till arbetskraftsbrist på landsbygden, vilket har tvingat kvinnor att ta över traditionellt manliga uppgifter såsom maskinhantering och gårdsförvaltning. Antalet kvinnoleda hushåll har ökat markant, särskilt i rurala områden, där kvinnor nu bär det dubbla ansvaret för både jordbruksproduktion och omsorgsarbete (UN Women & CARE International; UKRAINE Food Security and Agricultural Livelihoods Assessment, 2023).

Kriget har fördjupat könsrelaterade ojämlikheter och skapat nya bördor för kvinnor. Ekonomiskt sett utgör kvinnor en majoritet av de arbetslösa (72,5 % år 2023), och de som är sysselsatta tjänar i genomsnitt 41,4 % mindre än män. Samtidigt har det obetalda omsorgsarbetet ökat dramatiskt, särskilt efter att skolor och barnomsorgsinstitutioner stängts. Kvinnor rapporteras nu lägga upp till 56 timmar per vecka på barnomsorg (UN Women 2022 & CARE international, 2022). Därtill upplever kvinnor en förvärrad psykisk ohälsa till följd av fördrivning, trauma och ekonomisk stress (UN Women, 2022). Trots dessa utmaningar har kvinnor i Ukraina visat betydande resiliens och trätt fram som ledare inom flera sektorer. De spelar en central roll i civilsamhället, leder humanitära insatser och organiserar lokala hjälpsatser (UN Women & CARE international, 2022).

Analytiskt ramverk

Detta avsnitt utforskar samspelet mellan genus och resiliensteorier, med betoning på hur deras kombinerade tillämpning kan bidra till att förstå och stärka samhällets förmåga att hantera systemstörningar.

Resiliens som analytiskt ramverk i en tid av globala kriser

I en värld där väpnade konflikter, klimatförändringar, pandemier och växande socioekonomiska klyftor sammanfaller, har behovet av begreppsliga verktyg som fångar denna komplexitet blivit alltmer påtagligt. Ett av de mest inflytelserika begreppen i detta sammanhang är resiliens, ett tvärvetenskapligt ramverk som utvecklats för att förstå hur system hanterar förändring, osäkerhet och kris. Ursprungligen från ekologin (Holling, 1973), har begreppet breddats till att omfatta sociala, ekonomiska och institutionella system, och används idag för att analysera hur samhällen, organisationer och individer kan motstå störningar, anpassa sig och bevara sin funktionalitet och identitet (Walker et al., 2006).

Resiliens betraktas inte som ett statiskt tillstånd, utan som en dynamisk process som möjliggör återhämtning, omställning och i vissa fall transformation. För att förstå hur samhällen hanterar kriser är det fruktbart att analysera resiliens på flera nivåer: *individuell, kollektiv, institutionell och samhällsrelig*. Dessa nivåer samverkar och förstärker varandra, och tillsammans utgör de ett integrerat ramverk för att förstå motståndskraft i komplexa och föränderliga kontexter. I en genusmedveten tolkning av resiliens, som föreslagits av bland andra Juncos och Bourbeau (2022), framträder ytterligare en dimension: hur könade maktrelationer påverkar både sårbarhet och motståndskraft. Genom att analysera resiliens ur ett mångdimensionellt perspektiv blir det möjligt att synliggöra hur genusstrukturer reproduceras eller utmanas i krissituationer, samt hur kvinnor, män och icke-binära personer påverkas olika av konflikter och katastrofer. Detta perspektiv är särskilt relevant i kontexter där omsorgsarbete, försörjning och social organisering är könskodade, såsom i Segerträdgårdsprojektet i Ukraina.

Individuell resiliens avser en persons förmåga att hantera stress, anpassa sig till förändrade omständigheter och återhämta sig från trauma. Inom psykologin kopplas detta ofta till copingstrategier, emotionell reglering och självförmåga (self-efficacy) (Norris et al., 2008). I krissituationer, såsom väpnade konflikter eller naturkatastrofer, kan vardagliga aktiviteter, exempelvis trädgårdsarbete eller omsorgsarbete, fungera som terapeutiska praktiker som återställer

känslan av kontroll, mening och sammanhang (Budowle & Porter, 2022; Soga et al., 2017). Den individuella nivån är ofta den mest omedelbara och personligt upplevda formen av resiliens, men den är beroende av stödjande strukturer och relationer för att kunna utvecklas och upprätthållas. Genusperspektivet visar att denna nivå påverkas av könade erfarenheter: kvinnor, som ofta bär huvudansvaret för omsorgsarbete, utvecklar särskilda strategier för att hantera kriser, men deras bidrag osynliggörs ofta i formella analyser (Juncos och Bourbeau 2022).

Kollektiv resiliens handlar om grupper och samhällens förmåga att agera gemensamt för att möta utmaningar. Denna form av resiliens bygger på socialt kapital, tillit, gemensamma normer och förmågan att mobilisera resurser genom samarbete (Walker et al., 2006; Norris et al., 2008; Magis, 2010). Kollektiv resiliens är särskilt viktig i samhällen som utsätts för långvariga kriser, där det inte räcker med individuella anpassningar utan krävs samordnade insatser för att upprätthålla funktioner och social sammanhållning. Den kollektiva nivån innefattar också informella nätverk, civilsamhällets organisering och kulturella praktiker som stärker gemenskap och solidaritet (Leap & Thompson, 2018). I konfliktsituationer har kvinnors kollektiva organisering visat sig vara en kraftfull form av motståndskraft, där informella nätverk och solidaritetspraktiker bidrar till både överlevnad och återuppbyggnad (Thompson, 2006). Genusstrukturer påverkar dock vem som inkluderas i dessa kollektiva insatser, och vilka röster som får genomslag i beslutsfattande processer.

Institutionell resiliens syftar på formella strukturers, såsom kommuner, myndigheter och organisationers, kapacitet att planera, samordna och anpassa sig till förändrade förhållanden. Denna nivå är avgörande för att skapa långsiktigt hållbara system, särskilt i kontexter där resurser är begränsade och behoven snabbt förändras (Béné & Devereux, 2023; Berkes & Ross, 2013). Institutionell resiliens förutsätter inte bara teknisk kapacitet, utan också inkluderande styrning, transparens och förmåga att integrera lokala kunskaper och behov i beslutsfattandet. Den är ofta beroende av politisk vilja, administrativ flexibilitet och förmågan att bygga broar mellan olika samhällssektorer. Genus spelar här en avgörande roll: institutioner som inte erkänner könade behov och erfarenheter riskerar att förstärka ojämlikheter i krisresponsen. Ett genusmedvetet institutionellt arbete innebär att omsorgsarbete, försörjning och trygghet ses som centrala delar av resiliens, snarare än perifera (Bryan., Ringler, & Meinzen-Dick; 2023).

Samhällsresiliens förenar dessa nivåer i ett helhetsorienterat perspektiv som fokuserar på lokala samhällens förmåga att stå emot, anpassa sig till och återhämta sig från motgångar. Den bygger på ekologiska och psykologiska traditioner och betonar kapacitet för kollektiv handling, tillgång till resurser, lokal kunskap, sociala nätverk samt ledarskap och delaktighet (Norris et al., 2008; Magis, 2010; Berkes & Ross, 2013). Genusdimensionen är avgörande även här: kvinnors och icke-binäras erfarenheter av kris, omsorg och organisering bidrar med kunskap och handlingskraft som ofta förbises i traditionella modeller. Genom att integrera genusteoretiska perspektiv i samhällsresiliens kan man synliggöra hur makt, sårbarhet och motståndskraft fördelas ojämnt, och därmed skapa mer rättvisa och inkluderande strategier för återhämtning och utveckling. Samhällsresiliens är därmed inte bara en sammanställning av individuella och institutionella förmågor, utan en dynamisk helhet där självorganisering, känslan av handlingskraft och kulturell förankring är centrala mekanismer. Den uttrycks i praktiken genom lokala initiativ, samverkansformer och anpassningsstrategier som gör det möjligt för samhällen att inte bara överleva kriser, utan också utvecklas genom dem. Ett genusmedvetet angreppssätt gör det möjligt att förstå resiliens som ett uttryck för sociala, politiska och kulturella dynamiker, där könsroller och maktrelationer spelar en avgörande roll för både sårbarhet och motståndskraft.

Att bygga kapacitet för att förebygga eller mildra effekterna av kriser på människors livsmedelssäkerhet och näringsintag är avgörande för både individers och samhällens välbefinnande (Béné & Devereux, 2023). I detta sammanhang har resiliens blivit ett centralt begrepp, med fokus på förmågan hos individer, hushåll och samhällen att stå emot och återhämta sig från kriser utan att drabbas av långvariga negativa konsekvenser. Resiliensbegreppet har i allt högre grad tillämpats på livsmedelssystem, där det syftar på systemens förmåga att kontinuerligt tillhandahålla tillräcklig, lämplig och tillgänglig mat, även vid oväntade störningar (Tendall et al., 2015).

Metod

Empirin i denna studie bygger på tolv semistrukturerade, öppna intervjuer som genomfördes med organisatörer och deltagare i Segerträdgårdsinitiativet i samhällena Bilozersk (1), Buky (6), Chyhyryn (1) och Volochysk (4) under hösten 2024 och våren 2025. Intervjuerna genomfördes inom ramen för Formasprojektet *Urban community gardens as social innovation in turbulent times across diverse European contexts* (GARDIN), lett av projektledaren Marine Elbakidze.

Två separata intervjumanualer utformades, en för organisatörer och en för deltagare/besökare, med anpassningar för att spegla de specifika förutsättningarna för respektive praktik. Organisatörerna tillfrågades om initiativens bakgrund och utveckling, ledarskap och organisatoriska strukturer, samarbete med myndigheter och partners, strategier för engagemang, upplevda effekter på individer, samhällen och miljö, samt centrala utmaningar och framtidsvisioner. Dessutom ställdes riktade frågor för att fånga kontextspecifika aspekter, såsom drivkrafter kopplade till livsmedelssäkerhet och mobiliseringsdiskurser kring Segerträdgårdarna. Deltagare och besökare tillfrågades om sina motivationsfaktorer, vilka aktiviteter de deltagit i, upplevda förändringar i sociala relationer och personligt välbefinnande, samt platsens och praktikens betydelse för dem. Intervjuerna genomfördes på plats. Organisatörer rekryterades genom snöbollsurval, med utgångspunkt i etablerade kontakter och vidare genom rekommendationer. Deltagare och besökare rekryterades på plats. Intervjuerna genomfördes i samband med pågående aktiviteter, såsom trädgårdsarbete, social samvaro eller vila, vilket möjliggjorde samtal som var nära förankrade i den praktiska kontexten. Intervjutiden varierade mellan 15–60 minuter för deltagare och 1–2 timmar för organisatörer. Alla intervjuer genomfördes på ukrainska, spelades in med informerat samtycke och transkriberades ordagrant. Översättning från ukrainska till svenska genomfördes sedan via olika onlineverktyg, vilket kan ha påverkat vissa nyanser i uttryck, trots noggranna försök att bevara deltagarnas ursprungliga intentioner. Syftet med intervjuerna var att fånga deltagarnas erfarenheter, uppfattningar och tolkningar av sitt engagemang i trädgårdarna.

Analysen av materialet genomfördes med en induktiv tematisk metod enligt Bryman (2018). Den initiala kodningen utgick direkt från transkriptionerna av intervjuerna med deltagare från Chyhyryn, Buky, Bilozersk och Volochysk, vilket möjliggjorde en systematisk granskning. Därefter organiserades koderna i bredare analytiska teman med fokus på individuell, kollektiv, institutionell och samhällelig resiliens samt genus. Dessa teman inspirerades av tidigare forskning inom resiliens- och genusteori (Norris et al., 2008; Magis, 2010; Juncos & Bourbeau, 2022).

Segerträdgårdarnas påverkan på lokalsamhället

Resultaten är organiserade utifrån centrala dimensioner av resiliens och genus. Genom att använda detta ramverk möjliggörs en strukturerad analys

av hur olika aspekter av lokal motståndskraft manifesteras i praktiken inom Segerträdgårdsinitiativet. För att ytterligare förankra analysen i deltagarnas egna perspektiv inkluderas citat, översatta från ukrainska, som illustrerar hur respondenterna tillskrev mening och värde till sitt engagemang i Segerträdgårdarna. Dessa citat används inte bara för att kontextualisera den tematiska analysen, utan också för att ge röst åt de erfarenheter och berättelser som ligger till grund för studiens slutsatser.

I samtliga studerade samhällen framkom en tydlig oro för livsmedelssäkerheten under de första dagarna och veckorna efter den fullskaliga invasionen. När den initiala krisreaktionen lagt sig blev behovet av alternativa livsmedelskällor alltmer påtagligt, individer organiserade sig därför för att delta i Segerträdgårdsinitiativet, där frivilliga insatser för plantering, odling och skörd skapade en stark känsla av solidaritet och gemensam motståndskraft. Varje kommun gick in i krisen med vissa befintliga jordbruksresurser, traktorer, fröförråd och mark, som förvaltades lokalt. Proaktiva ledare samlade snabbt invånare, civilsamhälle och företag för att kombinera dessa resurser med frivillig arbetskraft, vilket möjliggjorde att Segerträdgårdar kunde etableras inom bara några månader efter invasionen.

Det nationellt samordnade bidragsprogrammet, medfinansierat av Ukrainas regering och internationella givare, fungerade som en förstärkare: det tillförde ekonomiskt och materiellt stöd (t.ex. konserveringsutrustning, växtskyddsmedel) som lokala budgetar inte kunde täcka. Denna tvåstegsmodell, först lokal mobilisering, sedan extern förstärkning, stärkte samhällets kollektiva kapacitet att producera mat och klara sig under krisen.

Individuell resiliens: en dynamisk förmåga att hantera motgångar

Individuell resiliens syftar på en människas förmåga att hantera och anpassa sig till svåra livsomständigheter, återhämta sig efter stress eller trauma, och i vissa fall utvecklas genom motgångar. Den betraktas inte som en medfödd egenskap, utan som en dynamisk process som formas i samspel mellan individens egna resurser och det stöd som finns i omgivningen (Denckla et al., 2020, Bassett 1981). I tider av kris – såsom pandemier eller väpnade konflikter – blir denna förmåga särskilt avgörande för individens välbefinnande och handlingskraft. Detta bekräftas av Besser et al. (2014), som visar att både personliga egenskaper och socialt stöd kan mildra akuta stressymtom under livshotande situationer, vilket understryker resiliensens dynamiska och relationella natur.

Relationer, social sammanhållning och psykiskt välbefinnande

Individuell resiliens framträder tydligt i respondenternas berättelser om hur enskilda personer hanterar krigets påfrestningar genom praktiskt arbete i trädgårdarna. Flera av respondenterna beskrev trädgårdsarbete som en viktig form av vardaglig återhämtning, en aktivitet som skänker mening, struktur och en känsla av kontroll i en annars osäker och kaotisk tillvaro. Särskilt kvinnor vittnar om hur odling, konservering och matlagning inte enbart bidrar till hushållets försörjning, utan också fungerar som terapeutiska handlingar. För internflyktingar och äldre kvinnor framstår trädgårdsarbetet som ett sätt att återfå känslan av sammanhang och att vara behövd.

I Volochysk lyfte flera respondenter fram trädgårdens betydelse för psykisk hälsa, särskilt för internflyktingar och barn med funktionsnedsättning. En respondent beskrev hur det fysiska arbetet i trädgården gav en känsla av lugn och återhämtning:

När någon går ut på fältet och jobbar lite, plockar vinbär till exempel, så slappnar sinnet av. Det är en behaglig trötthet och tillfredsställelse; man kopplar bort allt annat. Det är som terapi.

En biologilärare betonade skolträdgårdens roll som både pedagogisk och terapeutisk miljö. Genom att odla mikrogrönt, plantera kål och känna doften av örter fick barnen en känsla av trygghet och normalitet, även under flyglarm och strömavbrott.

Vi ger dem upplevelser som frigör endorfiner och dopamin... Vi vill att de ska känna positiva känslor just nu.

Kvinnorna i materialet visar stark individuell resiliens genom att fortsätta arbeta trots krig, brist på resurser och psykisk belastning. En kvinna säger:

Sirenen går igång, och vi fortsätter att gräva, plantera, rensa ogräs, konservera, reparera.

Detta visar hur vardagliga handlingar blir en form av motstånd och återhämtning i en krigskontext. I detta sammanhang kan de så kallade segerträdgårdarna tolkas som uttryck för *grön omsorg* (Sidenius, 2017), en form av omsorg där fysisk aktivitet, sinnesintryck och social gemenskap samverkar för att främja både psykiskt välbefinnande och social

sammanhållning. Eller vad Budowle och Porter (2022) beskriver som *gardens for health and healing, platser där handlings-förmåga och social samvaro samverkar för att bygga motståndskraft*. Genom att barn och vuxna deltar aktivt i odling och bearbetning av växter utvecklar de inte bara praktiska färdigheter, utan det skapar även trygghet och gemenskap. Trädgården blir därmed en form av social infrastruktur, inte bara en plats för produktion, utan en miljö för återhämtning, relationer och mening. I detta sammanhang framstår trädgården som en central komponent i deltagarnas emotionella och sociala resiliens.

Lokal kunskap och lärande som grund för resiliens

I Magis (2010) teoretiska ramverk är kunskap och lärande centrala komponenter i samhällsresiliens. Resiliens handlar inte bara om att ha tillgång till resurser, utan om att kunna *utveckla, anpassa och använda* dessa resurser i föränderliga sammanhang. Magis betonar att lärande sker genom praktik, reflektion och delning av erfarenheter, ofta i informella sammanhang. I studien framträder en stark tradition av praktisk, erfarenhetsbaserad kunskap. Många deltagare beskriver hur de lärt sig genom att göra, ofta utan formell utbildning. Ett exempel är kvinnan som berättar:

Jag samlar till och med mina egna frön nu. Jag studerade hur länge de behöver lagras innan jag samlar in dem ordentligt.

Detta visar hur självlärande och experimenterande är centrala strategier i kunskapsproduktionen. Denna typ av kunskap är ofta tyst, kroppslig och situationsbunden, men avgörande för att kunna anpassa sig till nya förhållanden, som torka, brist på resurser eller förändrade grödor.

Trädgårdarna skapade inte bara näring och trygghet, utan också stolthet, tillhörighet och en känsla av gemensamt syfte. I Volochysk uttryckte en respondent hur det arbetet gav upphov till oväntad uppmärksamhet och stolthet:

Vi är stolta över att vi nått den här nivån - vi hade aldrig förväntat oss det. Vi startade bara projektet och började jobba, och plötsligt blev många intresserade: de ringde, kom på besök, ville utbyta erfarenheter.

Liknande känslor återfanns i Chyhyryn, där en respondent beskrev glädjen över att se oväntade grödor gro:

Vi var oroliga för att vi inte skulle få grönsakerna som vanligtvis odlas i södern. Men när vi fick auberginefrön så grodde de och vattenmelonerna också! Vi blev helt förbluffade.

Lokal kunskap fungerar också som en strategi för motståndskraft. När externa system kollapsar, som under krigets första dagar, blir den lokala förmågan att improvisera och anpassa sig avgörande. Ett exempel är hur man trots brist på pumpar lyckades installera droppbevattning:

De holländska specialisterna sa: 'Det kommer inte att fungera! Ni behöver pumpar.' Men vi hade inga pumpar. Allt fungerade från tunnor.

Detta visar hur kreativitet och anpassningsförmåga, centrala delar av lokal kunskap, möjliggör lösningar även under extrema förhållanden. Trots den rika kunskapsbasen finns utmaningar. Många deltagare uttrycker oro för att kunskapen är beroende av enskilda individer, och att den inte alltid dokumenteras eller förs vidare. Det finns också en risk att yngre generationer inte får tillgång till denna kunskap, särskilt när skolor inte längre involverar barn i praktiskt arbete, en respondent uttryckte det som:

Det förvånar mig att barn inte arbetar längre. Föräldrar har ett helt annat perspektiv på detta nu. Barn vet inte hur man gör någonting, inte alls.

Men viss frustration över bristande stöd och erkännande från andra i samhället uttrycks också.

Jag sa till en person: 'Om du inte vill hjälpa honom, om du inte vill stödja Segerträdgården, om du inte vill vara glad för deras skull, kom bara inte i vägen!'

Genus och kunskapsproduktion

En genusanalys visar att mycket av den lokala kunskapen produceras och förvaltas av kvinnor. Det är kvinnor som konserverar, odlar, lagar mat och organiserar vardagen. Kvinnors kunskap är ofta praktisk, relationsbaserad och kopplad till omsorg, vilket gör den svår att mäta, men desto viktigare för resiliens. Detta visar hur kvinnor inte bara bevarar traditionell kunskap, utan också utvecklar nya metoder och produkter i samspel med lokala resurser och behov.

I Bilozersk och Buky beskrivs kvinnor från skolor och förskolor som de som "rensar", "skördar efter jobbet" och "lagar mat till soldater", ett tydligt uttryck för traditionella omsorgsroller som förstärks i krigstid medan mäns roller ofta kopplades till tekniskt arbete, logistik eller ledarskap. Kvinnorna själva uttryckte stolthet över sitt arbete och såg det som meningsfullt. I Buky fick de också erkännande från lokalsamhället: "*Vi är mycket tacksamma mot dem eftersom de i princip drev oss framåt.*". Deras arbete var avgörande för livsmedelsförsörjningen men i de andra odlingarna var en återkommande fras i flera intervjuer "*Vi gör allt.*", ofta uttalad av kvinnor som arbetar i förskolor eller kommunala verksamheter. Den signalerar både stolthet och en känsla av att bära ett oproportionerligt ansvar utan att få erkännande.

Deltagande från män beskrevs minska över tid, särskilt efter mobilisering till armén:

Det fanns unga, hårt arbetande killar som hjälpte till, men de mobiliserades. Det finns inte många män kvar i byn.

I flera intervjuer framkommer att kvinnor inte bara tar över traditionellt manliga uppgifter som maskinhantering och jordbruksarbete, utan också fortsätter att bära huvudansvaret för omsorg och matlagning. Mäns frånvaro förstärker denna obalans.

Kollektiv resiliens

Kollektiv mobilisering och självorganisering

Kollektivt handlande definieras som ett samhälles kapacitet att uppnå gemensamma mål genom samordnade insatser (Magis, 2010). I de ukrainska segerträdgårdsinitiativ som studerats framträder en tydlig bild av omfattande självorganisering och lokal mobilisering efter den fullskaliga invasionen i februari 2022. När invasionen inleddes, reagerade de fyra studerade segerträdgårdsinitiativet med en snabb och samordnad mobilisering av både offentliga och privata resurser. Under de första månaderna omfördelades kommunala fordon, såsom traktorer och bussar, tillsammans med fröförråd, jordbruksmaskiner, frivillig arbetskraft och tidigare obrukad mark till att stödja livsmedelsproduktion och humanitära insatser. Dessa riktades särskilt till internflyktingar, skolor, territoriella försvarsenheter och frontlinjen.

I Chyhyryn blev behovet av ökad livsmedelsproduktion särskilt tydligt när matlagren började sina och antalet internflyktingar ökade till mellan 2 000 och

3 500 personer. Samhället mobiliserade resurser för att försörja både dessa nyanlända och en kommunal institution som tog hand om äldre och personer med funktionsnedsättning. Segerträdgårdar anlades på institutionens mark, och större delen av skörden gick till sjukhus, socialtjänst, försvarsstyrkor och internflyktingar.

Segerträdgårdsinitiativet fungerade som en katalysator för att ytterligare aktivera och utveckla lokala resurser. Genom programmets krav på att använda oanvänd mark fick samhällena möjlighet att återupptäcka och nyttja områden som tidigare betraktats som marginella. En respondent i Buky beskrev hur en gammal traktoruppställningsplats, som inte brukats på över ett sekel, visade sig ge en oväntat riklig skörd:

Vi sådde bokstavligen bland ogräset. Fyra dagar senare kom vi tillbaka, och kålen hade redan börjat gro! Skörden var otrolig. Vi kunde knappt tro det själv.

En respondent från Volochysk beskrev hur kriget omedelbart förknippades med hunger och osäkerhet: *“Ingen visste vad som skulle hända härnäst eller hur situationen skulle utvecklas.”*

I Bilozersk präglades de inledande dagarna av förvirring, men det stod snabbt klart att efterfrågan på mat ökade dramatiskt. Detta skapade en gemensam känsla av brådskan kring behovet av självförsörjning och att bygga upp lokala livsmedelslager.

I detta sammanhang blev Segerträdgårdsinitiativet, med sin uppmaning att “använda varje bit mark”, en konkret strategi för att stärka livsmedelsresiliensen. Resultatet blev en betydande ökning av lokal livsmedelsproduktion i samtliga fyra samhällen. Med stöd från lokala ledare togs kommunalt ägda maskiner i bruk för att inleda odlingsarbetet. Dessa kompletterades snart av resurser från externa bidragsgivare, lokala jordbrukare, företagare, civilsamhälles-organisationer och respondenter vittnar om en stark vilja att dela med sig av arbetskraft, utrustning och kunskap, ett uttryck för den solidaritet och samarbetsanda som präglade dessa samhällens respons på krisen. Magis betonar vikten av att identifiera och mobilisera lokala resurser. I Buky, Chyhyryn, Volochysk och Bilozersk aktiverades både materiella (mark, utrustning, utsäde) och mänskliga (kommunanställda, frivilliga, rådgivare) resurser.

I Chyhyryn, där de första dagarna präglades av kollektiv chock, organiserades snabbt ett samordnat svar: helgarbete infördes, glasburkar samlades in för sterilisering, och kött och fisk konserverades för att skickas till försvarsstyrkorna. En respondent uttrycker detta tydligt: *“Skolor, byrådet, alla arbetar ideellt.”*

Liknande mönster återfanns i övriga samhällen, vilket vittnar om en bred förmåga till anpassningsbart kollektivt handlande under krisförhållanden. Lärande sker också kollektivt. I studien beskrivs hur kunskap sprids genom samarbete, observation och gemensamt arbete. Ett exempel är hur deltagarna lärde sig att använda autoklaver för konservering:

Vi hade till och med ett projekt, jag tror det var kanadensiskt - de försåg oss med autoklaver, burkar, lock. På natten konserverade vi mat.

Vi gör till och med kondenserad mjölk! Lokala producenter tillhandahåller mjölk, socker och mjölkpulver, och vi kokar det i autoklaver.

Detta visar hur *extern kunskap* (i detta fall från ett internationellt projekt) integreras med lokal praktik. Genom att arbeta tillsammans lär sig deltagarna inte bara tekniska färdigheter, utan också hur man organiserar arbete, löser problem och anpassar teknologier till lokala förhållanden. Respondenterna i de olika trädgårdarna gav exempel på denna kollektiva mobilisering och hur utfallet blev:

Segerträdgården i Bilozersk fick ett bidrag på 250 000 UAH genom en konkurrensutsatt ansökan, vilket möjliggjorde inköp av såmaskin, plog, växtskyddsmedel och utsäde. Lokala entreprenörer hjälpte till med markberedning. I slutet av säsongen 2022 hade samhället skördat cirka 100 ton potatis och 3–4 ton vardera av morötter och rödbetor. Skörden distribuerades till förskolor och skolor, donerades till militären och sjukhus, samt skickades som nödhjälp till krigsdrabbade samhällen, bland annat till Zaporizjzja oblast.

I Chyhyryn kombinerades utnyttjad kommunal mark med bidragsmedel för att köpa en traktor, torkutrustning, frys, elektrisk spis, konserveringstunnor och andra förnödenheter, vilket enligt respondenterna *“gjorde arbetet lättare för folk”*.

Segerträdgårdsinitiativet i Buky tilldelades outnyttjad mark vid nedlagda fabriker. De fick låna traktorer av lokala lantbrukare, de försågs med fröer, gödningsmedel, autoklaver, och experthjälp från olika håll. Andra året fick de fröer av Segerträdgårdsinitiativet. 2024 skördades grönsaker till ett värde av 600000 UAH¹¹ på endast 0,5 ha.

Utöver att möta akuta behov bidrog initiativet också till att bredda den lokala kunskapen om jordbruk. Eftersom många av de södra jordbruksområdena var ockuperade, fanns en oro för brist på säsongsgrödor som vattenmelon. En riklig vattenmelonskörd i Chyhyryn blev därför en källa till glädje, liksom de goda resultaten från nederländska frön som användes för att odla zucchini och aubergine, något som beskrevs som en sällsynt positiv upplevelse mitt i krigets svårigheter.

Ett särskilt innovativt inslag i Chyhyryn var ett experimentellt projekt där 128 hushåll med internflyktingar fick tio kycklingar vardera för egen uppfödning. Trots att projektet genomfördes under hösten, då kycklinguppfödning normalt är svår på grund av kylan, lyckades samtliga deltagare föda upp sina djur. För att möjliggöra detta anlätades en veterinär som tog fram instruktioner och erbjöd rådgivning, vilket minskade deltagarnas oro och ökade deras förtroende. Projektet blev så framgångsrikt att det uppmärksammades i en dokumentärfilm.

I Volochysk var resultaten mer blygsamma i kvantitativa termer, men respondenterna betonade andra värden. I Volochysk kunde en utbildningsinstitution delvis försörja sin verksamhet med ekologiskt odlade produkter, vilket sågs som ett bidrag till barns hälsa.

I Buky rapporterade förskolan betydande förbättringar i matförsörjningen för 260 barn. Tack vare Segerträdgårdarna kunde högkvalitativa måltider serveras tre gånger om dagen till kraftigt reducerade kostnader. Detta ersatte tidigare upphandlade cateringlösningar och frigjorde resurser till andra livsmedel. En respondent förklarade:

Och dessutom får barnen fisk två gånger i veckan, ägg två gånger, kyckling sex gånger, fläsk två gånger, plus mejeriprodukter. Det kommer inte från Segerträdgårdar, det köper vi själva. Vi sparar pengar tack vare frukt och grönsaker.

¹¹ 600 000 ukrainska hryvnya (UAH) motsvarar ungefär 168 000 svenska kronor (SEK) enligt en uppskattad växelkurs för juni 2025.

Systemet möjliggjorde även full subventionering av skolmåltider för barn från internflyktingfamiljer, barn med funktionsnedsättning och barn till aktiva soldater. Trädgårdarna producerade ett brett utbud av grödor, från kål, potatis och rödbetor till aubergine, lök och vitlök, samt basvaror som matolja, vete och korn. Överskottet konserverades och distribuerades till sjukhus och militära enheter.

Även om det ursprungliga syftet i Buky var att stödja internflyktingar, utvecklades initiativet snabbt till ett system för lokal självförsörjning. I praktiken kunde skolor och förskolor i hela Buky försörjas med de flesta livsmedelskategorier, med undantag för mjölk, bröd och kött. Trots att det nationella programmet avslutades 2024, har samhället valt att fortsätta och expandera initiativet på egen hand.

Sammanfattningsvis stärkte Segerträdgårdarna tillgången till och tillgängligheten av mat på lokal nivå. Genom omfattande konservering förbättrades även användningen och den säsongsmässiga stabiliteten. Därmed adresserades samtliga fyra dimensioner av livsmedelssäkerhet enligt FAO:s definition: tillgång, tillgänglighet, användning och stabilitet.

Sociala nätverk och samarbete

En av de centrala resurserna i Magis (2010) ramverk är sociala nätverk, vilka fungerar både som strukturella resurser (relationer, organisationer, institutioner) och kulturella resurser (normer, tillit, ömsesidighet). Sociala nätverk är enligt Magis inte bara stödjande, de är skapande. De möjliggör kollektiv handling, kunskapsöverföring och emotionellt stöd, vilket är avgörande i krissituationer. I studien framträder en mångfald av nätverk, både formella (kommun, skolor, förskolor, frivilligorganisationer) och informella (grannar, familjer, vänskapsband, lokala bönder). Dessa nätverk samverkar för att organisera odling, skörd, konservering och distribution av mat. Institutionella nätverk samverkar med civilsamhället för att skapa robusta försörjningssystem.

Lokala jordbrukare och entreprenörer bidrog med avgörande resurser, såsom plöjning, besprutning och skördehjälp i Chyhyryn, samt donationer av bevattningsystem och råvaror till livsmedelsproduktion i Buky. Delning av fröförråd mellan invånare vittnar om den samarbetsvilliga och uppfinningsrika karaktären i dessa insatser. Kommunanställda, skolpersonal och invånare arbetade tillsammans på gemensamma odlingsytor.

Vi har ett trepartsavtal, kommunen, vi och företagen.

Detta visar hur ömsesidiga relationer och tillit möjliggör samarbete över sektorsgränser. Samtidigt är det tydligt att mycket av arbetet sker genom informella relationer, vilka fungerar som socialt kitt och förstärker samhörigheten.

Alla känner till trädgårdarna, och alla är glada. Den som vill hjälpa till, hjälper till.

Under krigets första dagar fyllde nätverken en avgörande funktion. När 7 000 internflyktingar anlände till Buky med 5 000 invånare, kollapsade de formella systemen. Det var då de sociala nätverken aktiverades:

Våra små bybutiker var inte förberedda på ett sådant antal människor. På en dag var allt slutsålt, och det fanns ingen leveranskedja. Så vi var tvungna att förse folk med mat.

Vi samlade lokala bönder. De hade också det svårt eftersom ingen köpte deras mjölk, så de gav bort den. Vi sa: Låt oss sälja den i butikerna till ett lägre pris så att åtminstone en del av kostnaderna kan täckas. Vi förädlade också deras spannmål till gryn och pasta, distribuerade färsk mjölk, och detta försörjde människor i två eller tre veckor tills logistiken var återställd.

Detta visar hur ömsesidighet och solidaritet är centrala normer i nätverken, resurser delas inte bara utifrån behov, utan också utifrån relationer och ansvarskänsla. I flera av Segerträdgårdarna fanns en uttalad vilja att inkludera internflyktingar i det gemensamma odlingsarbetet, men deltagandet blev begränsat.

Genusrelaterade faktorer påverkade engagemanget, där särskilt män tenderade att inta en mer passiv roll som mottagare snarare än aktiva deltagare. Internflyktingar deltog överlag i begränsad utsträckning, vilket delvis kunde förklaras med trauma, bristande känsla av tillhörighet och könade förväntningar.

I Buky uttryckte lokala aktörer frustration över att internflyktingarna inte engagerade sig i skördarbetet, vilket tydliggjorde spänningar i ansvarsfördelning och genusrelationer. Försök att inkludera dem mötte

motstånd, vilket framgår av uttalanden som: *“Vi försökte involvera dem, men av någon anledning hade vi inte tur med internflyktingarna. Många hade en attityd av: 'Ge oss! Ni är skyldiga oss!'”*

Detta är ett tydligt uttryck för upplevd brist på ansvarstagande, särskilt bland män som inte identifierade sig med jordbruksarbete. Kommentarer som *“Vi är stadsbor, vi kan inte odla”* illustrerar hur vissa internflyktingar, särskilt de med urban bakgrund, distanserade sig från den typ av arbete som Segerträdgårdarna innebar. En respondent i Chyhyryn beskrev det som: *“Det blev mer som att använda dem som arbetskraft, inte som en gemensam insats där de var delaktiga.”* Uttalandet visar på en kulturell och identitetsmässig distans till det kollektiva odlingsarbetet, vilket i sin tur påverkade graden av social integration och gemensamt ansvarstagande.

Även kvinnor med barn deltog i mindre utsträckning i det fysiska arbetet, vilket ibland skapade spänningar. En respondent berättade:

Flickorna frågade mig ofta: 'Vasylivna, varför måste vi skörda allt medan internflyktingarna inte gör det?' Och jag sa: 'Flickor, jag vet inte hur jag skulle agera i deras situation. Om jag kom fram utan någonting, barfota, utan tillhörigheter, vet jag inte om jag skulle ha styrkan att arbeta.

Detta visar att emotionellt arbete, att förstå, förlåta och inkludera, också är en viktig del av de sociala nätverken kring Segerträdgårdarna. Samtidigt fanns exempel på lyckad inkludering, särskilt när kvinnliga internflyktingar engagerades i matberedning via kyrkliga nätverk, vilket skapade nya former av deltagande och gemenskap.

Nätverkens hållbarhet och sårbarhet

Magis (2010) betonar att sociala nätverk måste vara hållbara för att bidra till långsiktig resiliens. I projektet med segerträdgårdarna finns både tecken på styrka och sårbarhet. En styrka är att nätverken har möjliggjort matförsörjning, viss integration av flyktingar och kollektivt lärande. Men samtidigt finns en sårbarhet eftersom de ofta är beroende av enskilda individer (t.ex. Serhiy Stepanovych i Busk) och av kvinnors obetalda arbete. Detta visar att även starka nätverk kan vara sköra om de inte institutionellt stöds eller om ansvaret inte fördelas jämnt.

Institutionell resiliens

Lokalt ledarskap och mobilisering i krisens inledning

I samtliga undersökta samhällen spelade ett handlingskraftigt och närvarande lokalt ledarskap en avgörande roll för att snabbt mobilisera resurser och människor under de första dagarna av invasionen. Invånare, kommunala tjänstepersoner, offentliganställda, lokala företagare, frivilliga inom territoriellt försvar och soldater samverkade för att möta de akuta utmaningarna kring livsmedelssäkerhet och skydd. Genom att återuppta och utöka livsmedelsproduktionen, organisera stöd till internflyktingar samt leverera mat till försvarsstyrkor och frontlinjen, växte en lokal krisrespons fram som präglades av samarbete och ansvarstagande. Institutionella nätverk samverkade med civilsamhället för att skapa robusta försörjningssystem.

I Buky sköttes trädgårdarna främst av personal från byrådet och förskolan, vilket understryker den offentliga sektorns betydelse i den lokala livsmedelsproduktionen. I Chyhyryn samarbetade kommunanställda med personal från utbildnings- och kultursektorn, medan Bilozersk mobiliserade soldater, invånare, kommunala jordbruksföretag och internflyktingar. I Volochysk drevs trädgårdarna av det kommunala centret för socialtjänst, med stöd från lokala invånare och med inkludering av barn med funktionsvariationer.

Flera respondenter lyfter fram sina samhällsledare som avgörande för projektets framväxt. En respondent från Volochysk berättar:

Borgmästaren samlade ledningsgruppen och presenterade programmet. Deltagandet var frivilligt, bara om vi hade kapacitet. Vi bestämde oss för att vara med.

I Buky framstår Serhiy Stepanovych som den obestridda ledaren och eldsjälen bakom trädgårdsprojektet. Han har inte bara initierat och organiserat odlingar på övergiven mark, utan också samordnat frivilliga insatser från kommunanställda, skolpersonal och invånare. Under hans ledning har trädgårdarna försett förskolor, skolor och sjukhus med färska grönsaker, vilket har lett till betydande kostnadsbesparingar och förbättrad näringskvalitet för barn och utsatta grupper. Hans engagemang har varit så starkt att flera röster i samhället uttrycker oro för att han bär ett alltför tungt ansvar, och att projektets framtid är beroende av hans fortsatta drivkraft. En respondent från Buky betonade:

Jag tror att allt hänger på ordföranden. Allt vilar i princip på honom. Det går inte en dag utan att han är ute på fältet. Han älskar att visa upp Segerträdgårdarna och är stolt över arbetet som görs, och säger att det är hans förtjänst, och det stämmer. Alla stöttar honom, men allt ansvar ligger på honom.

Trots detta har han fortsatt att utveckla nya idéer, såsom att bygga ett bageri och frysanläggningar, vilket visar på hans visionära ledarskap.

I Bilozersk är Volodymyr Mykolajovytyj Fetenko en nyckelperson inom det lokala byrådet, där han arbetar med ekonomisk utveckling och investeringar. Han har varit central i att organisera markanvändning, samordna med jordbruksföretag och delta i nationella tävlingar som gett samhället tillgång till viktig utrustning och främateriäl. Under hans medverkan har Bilozersk lyckats odla stora mängder potatis, rödbetor och andra grönsaker, som distribuerats till skolor, förskolor, militären och krigsdrabbade samhällen. Även om engagemanget från invånarna har minskat över tid, har Fetenko fortsatt att driva projektet framåt med hjälp av kommunens resurser och frivilliga insatser.

Både Stepanovych och Fetenko representerar en typ av lokalt ledarskap som är avgörande i krissituationer – där initiativförmåga, samarbetsvilja och praktisk problemlösning skapar verklig förändring. Deras arbete har inte bara lett till ökad livsmedelssäkerhet, utan också till social sammanhållning och en känsla av gemensamt ansvar. Samtidigt visar deras berättelser att sådana projekt kräver långsiktig planering, stödstrukturer och avlastning för att kunna överleva och utvecklas bortom enskilda individers insatser.

Även andra starka ledare finns, och i Buky visade invånare och kommunanställda särskild initiativkraft genom att hålla förskolan öppen som en samlingspunkt för frivilliginsatser. En intervjuperson beskrev hur föräldrar, vars partners mobiliserats till fronten, sökte trygghet och stöd för sina barn. Förskolan blev en plats för både barnomsorg och matlagning, där även den territoriella försvarsenheten inkvarterades. Ur detta kaotiska men samordnade arbete växte ett lokalt odlingsinitiativ fram som kom att försörja över 260 barn med skolmåltider.

Ledarskapet var avgörande för att samordna insatser. Kommunens borgmästare, eller andra lokala ledare beskrivs som en stark och samlande

kraft. Men denna typ av centraliserad beslutsstruktur som finns i Segerträdgårdarna, riskerar att marginalisera kvinnors röster; eftersom det är ett konkurrensutsatt bidragssystem krävs det att varje deltagande samhälle utformar ett projektförslag, samlar in data och lämnar in en formell ansökan. Lokala ledare (män) fungerar därmed som nyckelpersoner, inte bara i ansökningsprocessen, utan även i den praktiska samordningen av markanvändning, jordbruksinsatser och mobilisering av frivillig arbetskraft. Samtidigt visar intervjuerna att kvinnor ofta tog ansvar för att organisera och genomföra praktiska moment, särskilt lyftes Inna Rostyslavivna i Volochysk som tog ansvar för projektledning, rapportering och ansökningar men utan att detta erkändes som strategiskt ledarskap. Hon uttryckte det själv som *"Jag känner inte att jag har frihet i mina handlingar"*.

Citatet uttrycker en känsla av begränsad handlingsfrihet, trots att Inna Rostyslavivna, bär ett stort ansvar för projektets genomförande. Det visar att hennes roll, även om den är central, inte erkänns som strategiskt ledarskap med tillhörande mandat, utan snarare som ett praktiskt och operativt ansvar utan full kontroll över beslut, resurser eller erkännande.

Rättvisa och inkludering i livsmedelsförsörjningen

Segerträdgårdarna växte fram som ett svar på den akuta krisen, men kom snabbt att präglas av en stark vilja att säkerställa rättvis tillgång till mat, särskilt för de mest utsatta. I samtliga studerade trädgårdar tillämpades en behovsbaserad fördelningsprincip, där internflyktingar, storfamiljer och hushåll med låg inkomst prioriterades i matförsörjningen. Detta visar på en lokal förståelse för social rättvisa som sträckte sig bortom enbart produktion, till att omfatta fördelning och inkludering. Ett tydligt exempel återfinns i Buky, där föräldrar som inte hade ekonomiska möjligheter att betala förskoleavgifter ändå kunde låta sina barn gå i skolan. Tack vare Segerträdgårdarnas avkastning kunde centret erbjuda tre näringsrika måltider om dagen, vilket inte bara förbättrade barns hälsa utan också minskade trösklarna för utbildning. Detta är särskilt betydelsefullt då god näring i tidig barndom är avgörande för barns kognitiva utveckling, skolresultat och allmänna välbefinnande (UNESCO, 2025).

I Volochysk användes överskott från trädgårdarna till att förse det lokala sjukhuset med konserverade livsmedel. Särskilt fokus lades på avdelningen för sårade soldater, där förbättrat näringsintag sågs som en viktig del av rehabiliteringen. Detta visar hur Segerträdgårdarna även kunde bidra till vårdsektorns kapacitet under krigstid. Utöver livsmedelsfördelning skapade

initiativet även sysselsättningsmöjligheter för marginaliserade grupper. I Volochysk så inkluderade man barn och personer med funktionsnedsättning genom att barn med särskilda behov deltog i plantering och skörd, vilket visar på ett inkluderande och pedagogiskt arbetssätt.

Ett annat exempel är en grupp romska familjer som, genom stöd från en frivilligorganisation, kunde inkluderas i arbetsstyrkan. En respondent betonade att detta bidrog till att säkerställa att *“deras barn inte gick hungriga”*. Den lokala ledningen beskrevs som aktivt stödjande i dessa rättvisefokuserade insatser.

Dessa exempel visar att Segerträdgårdarna inte enbart förbättrade livsmedelstillgången, utan även fungerade som verktyg för att minska sociala ojämlikheter som förvärrats av kriget. Genom att förankra fördelningen i lokala behovsbedömningar och genom att engagera olika samhällsgrupper i produktionen, stärktes både social sammanhållning och tilliten till lokala institutioner.

De fyra samhällena, Bilozersk, Buky, Chyhyryn och Volochysk, tog emot ett stort antal internflyktingar. Som svar mobiliserades kommunala resurser, civilsamhällesnätverk och frivillig arbetskraft för att tillgodose både materiella och psykosociala behov. Deltagandet i Segerträdgårdsinitiativet var formellt frivilligt, men i praktiken starkt motiverat av insikten att kriget och den snabbt växande befolkningen skulle sätta press på den lokala livsmedelsförsörjningen. Att odla mer mark blev ett konkret sätt att både stötta de nyanlända och säkra lokal självförsörjning. En respondent från Chyhyryn uttryckte detta tydligt:

Det var kanske nödvändigt att gå igenom den här 'Segerträdgårdsfasen'. Den visade att det, under krigsförhållanden, inte är någon idé att vänta på att någon annan ska komma med leveranser. Vi måste arbeta inte bara för våra egna familjer, utan också producera ett överskott så att vi kan dela med oss. Vi skickade till och med färska grönsaker och konserverat kött till Bucha.

Ekonomiska fördelar

Flera respondenter rapporterade betydande kostnadsbesparingar som ett resultat av Segerträdgårdsinitiativet. Dessa besparingar märktes både på kommunal nivå och för enskilda hushåll, särskilt för utsatta familjer och internflyktingar, vars barn kunde få tre måltider om dagen gratis i skolan.

I Volochysk förklarade respondenten att skörden från Segerträdgårdar täckte en del av skolans livsmedelsbehov med miljövänligt odlade produkter. Eftersom skolmåltiderna finansieras via den lokala budgeten, innebar egenodlade grönsaker minskade driftskostnader och mätbara besparingar för kommunen.

I Buky betonade respondenten att trädgårdarnas avkastning direkt översattes till ekonomiska vinster. Lärare, förskolepersonal och kommunanställda odlade frivilligt, vilket gjorde det möjligt att leverera tomater, gurkor och tidig vitkål till skolköken redan i juli, just när marknadspriserna är som högst. Enligt de nya nationella näringsriktlinjerna ska varje barn få 240 gram färska grönsaker dagligen. För en skola med 260 elever skulle detta ha blivit en ohållbar kostnad. Tillgången till gratis råvaror minskade kostnaderna för skolmåltider med uppskattningsvis 50–100 %, och de frigjorda medlen kunde användas till andra kommunala behov, i ett fall till och med till inköp av en ny skolbuss. En respondent uttryckte det så här: *“En del av vårt arbete gick till att köpa den där bussen.”*

Dessutom tillförde Segerträdgårdsprojektet resurser i form av bidrag, jordbruksutrustning och livsmedelsförädlingsmaskiner, tillgångar som stärkte hållbarheten i de lokala livsmedelssystemen.

Begränsningar och utmaningar med Segerträdgårdarna

Utöver de positiva resultaten rapporterades även flera begränsningar och utmaningar. Ett exempel på utmaning i Chyhyryns Segerträdgårdsprojekt var den oväntat stora skörden av squash (kabacjok). Den goda tillgången på högkvalitativt utsäde, särskilt holländska sorter, resulterade i ett överflöd av grönsaker som överträffade lokalsamhällets kapacitet att ta hand om dem. Inledningsvis uppstod förvirring kring hur skörden skulle hanteras, vilket ledde till försök att etablera samarbete med en konservfabrik i Cherkasy. Tanken var att byta råvaror mot färdigkonserverade produkter, men samarbetet uteblev, troligen på grund av att volymerna inte var tillräckligt stora för att vara kommersiellt intressanta. Trots detta lyckades samhället omfördela delar av skörden till militära enheter och sjukhus, där behovet av livsmedel var stort. Erfarenheten visar att när lokal produktion lyckas över förväntan, krävs det infrastruktur, logistik och partnerskap för att omvandla överskott till långsiktig livsmedelssäkerhet. I två av de studerade samhällena påverkades skördarna negativt av väderrelaterade chocker, särskilt hagel och

torka, vilket understryker behovet av specialiserad infrastruktur, såsom bevakningssystem.

I tre av samhällena var internflyktingars engagemang sporadiskt, vilket kan förklaras av deras tillfälliga boendesituation och de psykologiska effekterna av krigs- och flyktrelaterade trauman. Tillgången på arbetskraft varierade också, eftersom många män i arbetsför ålder mobiliserades till frontlinjen. I Buky beskrev en respondent att kommunen annonserar efter arbetare men det är bara kvinnor som söker, *“så fort en man söker får rekryteringskontoret reda på det och han blir inkallad till armen”*.

Ett fåtal intervjupersoner uttryckte oro för så kallad “biståndströtthet”, där vissa invånare och internflyktingar hade börjat förvänta sig gratis mat istället för att själva bidra till initiativet. Andra betonade att Segerträdgårdarnas framgång till stor del vilade på drivna och karismatiska lokala ledare.

Viktigt att notera är att alla samhällen rapporterade att det kollektiva engagemanget gradvis minskade över tid. När det blev tydligt att grundläggande livsmedel fortfarande fanns tillgängliga trots det pågående kriget, minskade den upplevda brådskan. Färre internflyktingar anlände, de lokala behoven minskade, och många invånare återgick till sina vanliga rutiner och försörjningsmöjligheter.

Avslutande diskussion: Resiliens och livsmedelssäkerhet i krigstid

Vår utgångspunkt i denna studie var att undersöka initiativet *Segerträdgårdar* som en lokal respons på den livsmedelskris som uppstod i samband med Rysslands fullskaliga invasion av Ukraina 2022 med fokus på dess roll i att stärka lokal samhällsresiliens och livsmedelssäkerhet. Vi har försökt analysera hur lokal matproduktion fungerar som krishantering och hur genusrelationer påverkar deltagande, ansvar och erkännande.

Resiliens på flera nivåer

Segerträdgårdsinitiativet i Ukraina visar hur genusrelationer och lokal resiliens samverkar på flera nivåer för att möta krigets utmaningar. Resiliens i Segerträdgårdsprojekten uttrycks tydligt på tre sammanlänkade nivåer: individuell, kollektiv och institutionell. Dessa nivåer samverkar och förstärker varandra, men de rymmer också olika typer av utmaningar och möjligheter (Magis, 2010; Berkes & Ross, 2013).

Individuell resiliens

På individnivå handlar resiliens om människors förmåga att hantera osäkerhet, stress och förändrade livsvillkor. I intervjuerna framkommer hur vardagliga aktiviteter som trädgårdsarbete fungerar som copingstrategier, sätt att återfå kontroll, struktur och mening i en tillvaro präglad av krig och förlust. Trädgårdsarbetet upplevdes som meningsfullt och återhämtande, särskilt för barn, internflyktingar och veteraner. En respondent i Chyhyryn berättar hur arbetet i trädgården hjälpte henne att *”koppla bort tankarna”*, ett exempel på hur fysisk aktivitet, naturkontakt och rutiner kan bidra till emotionell återhämtning (Budowle & Porter, 2022; Sidenius et al., 2017; Soga et al., 2017, Besser et al., 2014).

Kollektiv resiliens

På kollektiv nivå manifesteras resiliens genom gemensam mobilisering, solidaritet och samarbete. I Buky beskrivs hur hela byn engagerade sig i matproduktion, från kommunanställda till skolpersonal och frivilliga, vilket skapade en stark känsla av samhörighet och gemensamt ansvar. I Volochysk integrerades odling i skolor och socialtjänst, där barn, lärare och vårdpersonal samarbetade kring trädgårdsarbete som både utbildning och terapi. Dessa exempel visar hur kollektivt handlande kan stärka sociala nätverk, bygga tillit och skapa en känsla av gemensamt syfte, särskilt viktigt i tider av kris (Norris et al., 2008; Magis, 2010). Samtidigt visar erfarenheterna att kollektiv resiliens ofta vilar på kvinnors arbete, vilket sällan erkänns som strategiskt utan snarare ses som en förlängning av traditionella omsorgsroller (Juncos & Bourbeau, 2022). Kollektiv resiliens förutsätter samarbete och delat ansvar. När män inte deltar, och kvinnor överbelastas, riskerar den kollektiva resiliensen att försvagas. Det krävs en mer jämställd fördelning av ansvar och erkännande för att bygga långsiktig motståndskraft.

Institutionell resiliens

Institutionell resiliens handlar om kommuners och lokala institutioners förmåga att samordna resurser, fatta beslut och bygga hållbara strukturer. I Bilozersk och Buky lyckades kommunerna mobilisera teknik, arbetskraft och externa stöd, inklusive från internationella aktörer, för att skapa självförsörjande livsmedelssystem (SURGe, 2023). Genom att använda kommunal mark, samordna frivilligsatser och investera i utrustning som traktorer, konserveringsmaskiner och bevattningssystem, kunde man snabbt bygga upp en lokal kapacitet att möta både akuta och långsiktiga behov.

Samtidigt visar erfarenheterna att denna typ av resiliens ofta är beroende av enskilda ledare eller eldsjälar, vilket skapar sårbarhet om dessa personer inte längre kan delta. Ur ett resiliensperspektiv innebär människans frånvaro att institutionell resiliens, förmågan hos formella strukturer att hantera kriser, blir beroende av kvinnors informella och frivilliga arbete. Detta skapar en sårbarhet i systemet, där hållbarheten hotas om kvinnors engagemang inte erkänns, stöds eller ersätts. För att institutionell resiliens ska vara hållbar krävs därför att kunskap och ansvar fördelas bredare, och att genusmedvetna strukturer byggs in i planering och genomförande (Berkes & Ross, 2013; UN Women, 2025).

Resiliens och livsmedelssäkerhet

Resultaten visar att Segerträdgårdarna bidrog till ökad självförsörjning och minskat beroende av externa leveranser. Internflyktingars deltagande varierade, vilket delvis förklaras av trauma och sociala förväntningar. Men kycklingexperimentet i Chyhyryn visade på att uppfödningen inte bara var ett tillskott till hushållets livsmedelsförsörjning, utan också en känsla av kontroll, kompetens och återhämtning i en osäker tid. Initiativet illustrerar hur småskaliga insatser kan bidra till både materiell trygghet och psykosocial resiliens, särskilt när de kombineras med kunskapsstöd och lokal förankring. Segerträdgårdarna förbättrade samtliga dimensioner av livsmedelssäkerhet enligt FAO:s definition: tillgång, tillgänglighet, användning och stabilitet (FAO2008), och bidrog till betydande kostnadsbesparingar för kommuner och hushåll.

Utmaningar för inkluderande resiliens

Trots Segerträdgårdarnas många framgångar kvarstår flera genusrelaterade utmaningar. Kvinnor spelade en central roll i odling, konservering och matlagning, medan män främst deltog i tekniska och ledande funktioner. Kvinnors arbete skedde ofta ideellt och utan formellt erkännande, vilket speglar en genusstruktur där omsorgsarbete tas för givet. I Buky uttrycktes frustration över att föräldrar, särskilt mödrar, inte lär sina barn grundläggande färdigheter, en kritik som speglar förändrade genusnormer i barnuppfostran och en förväntan på att kvinnor ska bära ansvaret för både praktisk kunskapsöverföring och omsorg. En annan respondent beskrev det som att *”inte alla kvinnor kan ta sig an den här typen av arbete”*, vilket antyder att även inom kvinnogruppen finns olika förväntningar och begränsningar kopplade till könsroller, fysisk kapacitet och social position. För att uppnå en mer rättvis och hållbar livsmedelsförsörjning krävs att dessa genusmönster

synliggörs och utmanas. Det innebär att kvinnors arbete måste erkännas som centralt för samhällets resiliens, och att strukturer skapas för att fördela ansvar, resurser och inflytande mer jämlikt. Annars riskerar även de mest framgångsrika initiativen att reproducera ojämlikheter, snarare än att bidra till social rättvisa.

Internflyktingars deltagande i Segerträdgårdsprojekten framstår som en komplex och delvis problematisk fråga. I flera intervjuer uttrycks förståelse för att många internflyktingar befinner sig i ett tillstånd av trauma, osäkerhet och desorientering, särskilt under de första månaderna efter ankomsten. Samtidigt uttrycks frustration över deras begränsade engagemang i gemensamma odlingsinsatser. Denna ambivalens blottlägger hur genus, migrationserfarenheter och psykosociala påfrestningar samverkar i att forma deltagandemönster.

Flera faktorer påverkar detta. För det första är många internflyktingar kvinnor med barn, vilket innebär ett ökat omsorgsansvar och begränsad tid att delta i kollektiva aktiviteter. För det andra kan mäns frånvaro, på grund av mobilisering eller flykt, leda till att kvinnor lämnas ensamma med både praktiska och emotionella bördor. Samtidigt finns det könade förväntningar på att män ska bidra med fysisk arbetskraft, vilket kan skapa spänningar när dessa förväntningar inte uppfylls. I vissa fall uttrycks irritation över att män bland internflyktingarna inte deltar i skördearbete, vilket tolkas som brist på vilja snarare än som ett uttryck för trauma eller kulturella skillnader.

Dessutom visar intervjuerna att vissa internflyktingar inte identifierar sig med jordbruksarbete, särskilt de som kommer från urbana miljöer. Detta förstärks av en känsla av temporaritet, många ser sin vistelse som tillfällig och är därför ovilliga att investera tid och energi i långsiktiga projekt. Denna inställning kan i sin tur förstärka uppfattningen hos lokalbefolkningen att internflyktingar är passiva mottagare snarare än aktiva samhällsmedlemmar.

Sammantaget visar detta hur deltagande i lokala initiativ inte enbart handlar om vilja eller kapacitet, utan formas av ett komplext samspel mellan könsroller, traumatiska erfarenheter, social tillhörighet och förväntningar från omgivningen. För att främja mer inkluderande deltagande krävs därför inte bara praktiska resurser, utan också psykosocialt stöd, kulturell förståelse och en medvetenhet om hur genus och migration påverkar människors möjligheter att engagera sig.

En annan sårbarhet som framträder i Segerträdgårdsprojekten är det starka beroendet av enskilda eldsjälar och lokala ledare. I flera fall beskrivs projektens framgång som direkt kopplad till en eller ett fåtal personer, ofta kommunala tjänstepersoner, skolledare eller engagerade samhällsmedlemmar, vars drivkraft, nätverk och organisatoriska förmåga varit avgörande för att mobilisera resurser och människor. I Chyhyryn lyfts till exempel borgmästaren fram som en samlande kraft, vars auktoritet och engagemang gjorde det möjligt att snabbt koordinera insatser och skapa legitimitet för projektet. Samtidigt beskrivs hur en lokal rådgivare med expertis inom grönsaksodling spelade en nyckelroll genom att erbjuda utbildning, rådgivning och till och med plantor till deltagarna, helt ideellt.

Denna typ av personcentrerat ledarskap kan vara mycket effektivt i akuta krissituationer, men innebär också en strukturell sårbarhet. Om dessa nyckelpersoner av någon anledning inte längre kan delta, på grund av utbrändhet, flytt, sjukdom eller andra åtaganden, riskerar hela initiativet att förlora sin drivkraft och kontinuitet. Det saknas ofta institutionella mekanismer för att fördela ansvar, dokumentera kunskap eller bygga upp bredare kapacitet inom organisationen eller samhället.

Ur ett resiliensperspektiv är detta problematiskt. För att segerträdgårdsprojekten ska kunna leva vidare och utvecklas över tid krävs att ledarskapet breddas och förankras i fler delar av samhället. Det innebär att skapa strukturer för kunskapsöverföring, uppmuntra delat ansvar och bygga upp lokala team snarare än att förlita sig på enskilda individer. Det handlar också om att erkänna och stärka det ofta osynliga ledarskap som utövas av kvinnor i praktiska och organisatoriska roller, ett ledarskap som sällan benämns som sådant, men som är avgörande för projektens genomförande.

Slutsatsen blir att flera faktorer möjliggjorde segerträdgårdarnas självorganisering: existerande nätverk mellan kommunala myndigheter och civilsamhället, tillgång till underutnyttjad mark och utrustning, en stark vilja att dela resurser och kunskap, samt aktivt lokalt ledarskap.

Segerträdgårdsprojekten visar även hur genus och resiliens är tätt sammanflätade i krigstidens Ukraina och är ett exempel på hur historiska strategier kan återanvändas i moderna kriser. Genom att kombinera lokal kunskap, samhällsengagemang och statligt stöd har initiativet inte bara förbättrat livsmedelssäkerheten utan också stärkt den sociala väven i ett land som prövas hårt av krig. Det är ett tydligt exempel på hur hållbara, lokala

lösningar kan bidra till nationell resiliens och skapa motståndskraft, gemenskap och praktiska lösningar i tider av krig.

Referenser

Bassett, T.-J. (1981.) Reshaping on the margins A Century of Community Gardening in America. *Landscape* 25:2 1-8

Béné, C., & Devereux, S. (2023). Resilience, Food Security and Food Systems: Setting the Scene i Béné, C., & Devereux, S. (Eds.) *Resilience and food security in a food systems context*. Palgrave Studies in Agricultural Economics and Food Policy. Palgrave Macmillan, Cham. Sid 1-31

Berkes, F., & Ross, H. (2013). Community resilience: Toward an integrated approach. *Society & Natural Resources*, 26(1): 5–20.

Besser, A., Weinberg, M., Zeigler-Hill, V. & Neria, Y., (2014). Acute symptoms of posttraumatic stress and dissociative experiences among female Israeli civilians exposed to war: The roles of intrapersonal and interpersonal sources of resilience. *Journal of Clinical Psychology*, 70(12), pp.1227–1239.

Borodina, O., Prokopa, I., & Rykovska, O. (2024). Strengthening the role of local agri-food systems in overcoming the consequences of using food as a weapon in Ukraine. *Ekonomika APK*, 31(1):19-28.

Bradshaw, S. (2015). *Gendered rights in the post-2015 development and disasters agendas*. *IDS Bulletin*, 46(4), 59–65.

Bryan, E., Ringler, C., Meinzen-Dick, R. (2023). Gender, Resilience, and Food Systems. In: Béné, C., Devereux, S. (eds) *Resilience and Food Security in a Food Systems Context*. Palgrave Studies in Agricultural Economics and Food Policy. Palgrave Macmillan, Cham. sid.115–132.

Bryman, A. (2018). *Samhällsvetenskapliga metoder*. 3:e upplagan. Stockholm: Liber. ISBN: 9789147112067.

Budowle, R., & Porter, C. M. (2022). Cultivating community resilience with agency and sociality in gardens for health and healing. *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 5, Article 685384.

Denckla, C. A., Cicchetti, D., Kubzansky, L. D., Seedat, S., Teicher, M. H., Williams, D. R., & Koenen, K. C.(2020). Psychological resilience: An update on definitions, a critical appraisal, and research recommendations. *European Journal of Psychotraumatology*, 11(1), Article 1822064.

FAO. (2008). An introduction to the basic concepts of food security. EC - FAO Food Security Programme. Tillgänglig via <https://www.fao.org/4/al936e/al936e00.pdf> [Hämtad 13 Jun. 2025].

FAO. (2024). *Ukraine: Crisis Response Plan 2025–2026*. Food and Agriculture Organization of the United Nations. [Online] tillgänglig via: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/a83414e0-22c6-47f8-8676-0bc56cc3b5db/content> [Hämtad 13 Jun. 2025].

Helphand, K. I. (2006). *Defiant Gardens: Making Gardens in Wartime*. San Antonio: Trinity University Press.

Holling, C. S. (1973). Foundations of socio-environmental research. In: *Foundations of Socio-Environmental Research: Legacy Readings with Commentaries*, 460–482. Cambridge University Press.

Juncos, A.E. & Bourbeau, P. (2022). Resilience, gender, and conflict: Thinking about resilience in a multidimensional way. *Journal of International Relations and Development*, 25: 861–878.

Leap, B. & Thompson, D., (2018). Social Solidarity, Collective Identity, Resilient Communities: Two Case Studies from the Rural U.S. and Uruguay. *Social Sciences*, 7(12): 250.

Magis, K. (2010). Community resilience: An indicator of social sustainability. *Society and Natural Resources*, 23(5): 401–416.

Maltz, A. (2015). Plant a victory garden: Our food is fighting Lessons of food resilience from World War. *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 5: 392–403.

Neyter, R., Zorya, S., & Muliar, O. (2024). *Agricultural war damages, losses, and needs review*. Kyiv School of Economics (KSE) and the World Bank. [Online] tillgänglig via: https://kse.ua/wp-content/uploads/2024/02/RDNA3_eng.pdf (Hämtad 2025-06-06).

Norris, F. H., Stevens, S. P., Pfefferbaum, B., Wyche, K. F., & Pfefferbaum, R. L. (2008). Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41: 127–150.

Raymond, C. M., Frantzeskaki, N., Kabisch, N., Berry, P., Breil, M., Nita, M. R., Geneletti, D., & Calfapietra, C. (2017). A framework for assessing and implementing the co-benefits of nature-based solutions in urban areas. *Environmental Science & Policy*, 77: 15–24.

Seed Programs International (2024). *Update on Ukraine Programs*. [Online] tillgänglig via: seedprograms.org (Hämtad 2025-10-30).

Sidenius, U., Stigsdotter, U.K., Poulsen, D.V. & Bondas, T. (2017). 'I look at my own forest and fields in a different way': the lived experience of nature-based therapy in a therapy garden when suffering from stress-related illness. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 12(1), p.1324700.

Soga, M., Gaston, K. J., & Yamaura, Y. (2017). Gardening is beneficial for health: A meta-analysis. *Preventive Medicine Reports*, 5, 92–99.

SURGe (2023). *Victory Gardens Initiative*. Support to Ukraine's Reforms for Governance. [Online] tillgänglig via: <https://u24.gov.ua/> [Hämtad 13 Jun. 2025].

- SURGe. (2022). *Victory Gardens Initiative Launched in Ukraine*. Tillgänglig via <https://surge.org.ua> [Hämtad 13 Jun. 2025].
- SURGe. (2023). *Annual Report on Community Resilience Projects*. Tillgänglig via <https://surge.org.ua/reports> [Hämtad 13 Jun. 2025].

Tendall, D. M., Joerin, J., Kopainsky, B., Edwards, P., Shreck, A., Le, Q. B., Kruetli, P., Grant, M., & Six, J. (2015). Food system resilience: Defining the concept. *Global Food Security*, 6: 17–23.

Thompson, M. (2006). Women, gender, and conflict: Making the connections. *Development in Practice*, 16(3–4), 342–349.

UKRAINE *Food Security and Agricultural Livelihoods Assessment*. (2023). Monitoring Report [Online] tillgänglig via: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/3426334e-052c-4ee5-80ad-16f57a24af6c/content> [Hämtad 12 Jun. 2025]

United24. (2023). *Official Fundraising Platform of Ukraine*. [Online] tillgänglig via: <https://u24.gov.ua/> [Hämtad 12 Jun. 2025]

UN Women. (2022). *Gender, Crisis and Conflict Analysis Tool*. [Online] tillgänglig via <https://www.unwomen.org> [Hämtad 13 Jun. 2025].

UN Women & CARE International. (2022). *Rapid Gender Analysis of Ukraine*. [Online] tillgänglig via <https://www.care.org> [Hämtad 4 Jun. 2025].

UN Women. (2022). *Global gendered impacts of the Ukraine crisis on energy access and food security and nutrition*. [Online] tillgänglig via

<https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2022/09/policy-paper-global-gendered-impacts-of-the-ukraine-crisis> [Hämtad 4 Jun. 2025].

UN Women. (2025). *Guide on gender mainstreaming in regional and local development strategies in Ukraine*. [Online] tillgänglig via https://ukraine.unwomen.org/sites/default/files/2025-01/guide_on_gender_mainstreaming_a4_eng.pdf [Hämtad 4 Jun. 2025].

UNESCO and LSHTM. (2025). *Education and nutrition: Learn to eat well*. UNESCO, Paris. <https://doi.org/10.54676/TXXQ8198> [Hämtad 4 Jun. 2025].

Walker, B. H., Gunderson, L. H., Kinzig, A. P., Folke, C., Carpenter, S. R., & Schultz, L. (2006). A handful of heuristics and some propositions for understanding resilience in social-ecological systems. *Ecology and Society*, 11(1): 13.

Zaiats, T. A., Saienko, Yu. I., & Yerina, A. M. (2006). Riven' zhyttia naselennia Ukrainy (L. M. Cherenko, Ed.). *Institute for Demography and Social Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine & State Statistics Committee of Ukraine*. TOV "Vydavnytstvo 'Konsultant'.

Krisberedskap, genus och rumslighet i kollektiva odlingsinitiativ

Emelie Pilflod Larsson

Inledning

I Sverige har intresset för odling som beredskap ökat de senaste åren. Kriser på mer eller mindre nära håll – såsom coronapandemin, kriget i Ukraina och en ökad förekomst av miljökatastrofer – har lett till att fler engagerar sig i odling och självhushållning. Från politiskt håll har satsningar gjorts för att öka nationell livsmedelsproduktion och graden av nationell självförsörjning (Näringsdepartementet 2019). På lokal nivå har det blivit vanligare med kommunala initiativ för fler stadsodlingar och andra former av småskalig odling, samt gräsrotsinitiativ för att etablera kollektiva odlingar och på andra vis främja lokal matförsörjning. Det är dock vanligt att småskaliga odlingar främst tillskrivs sociala fördelar, såsom lokal sammanhållning och ett stärkande av platsers identitet (Pilflod Larsson & Giritli Nygren 2024). Tidigare forskning har dock visat på att små, lokala odlingar kan ha en viktig funktion vid krissituationer (Alirani et al. 2025; Lytovchenko & Nekhaienko 2022).

För att studera småskaliga odlingsinitiativs bidrag till ökad krisberedskap krävs att de förstås i en vidare maktkontext. Under 1990-talet implementerade Sverige en marknadsanpassad modell för livsmedelsproduktion, vilken har kommit att gynna storskalig specialiserad odling och globala livsmedelskedjor, medan småskalig lokal odling missgynnats. Forskning om jordbruk och odling har också pekat på hur odlingar är könade miljöer. Detta avspeglas till exempel i det faktum att en majoritet av jordbruksföretagare är män (Lund 2024) och att ideella odlingsföreningar ofta reproducerar samhälleliga genusnormer, där män tenderar att ta ansvar för tungt arbete medan kvinnor ansvarar för det mer estetiska (Parry et al. 2005).

I detta kapitel studeras kollektiva odlingsinitiativ utifrån ett perspektiv på krisberedskap, där särskilt fokus är på hur beredskap görs parallellt med genus och rumslighet. Beredskap förstås i detta sammanhang inte enbart som en materiell förberedelse där produktion och förvaring av mat är i fokus, utan också som en form av social reproduktion som innefattar omsorg, kunskapsöverföring och gemenskap. Perspektivet på social reproduktion är

viktigt då det bäddar för en fördjupad förståelse av hur odling inte bara bidrar till ökad säkerhet utan även till sociala ordningar.

Jag kommer att inleda med en kort bakgrund om odling och beredskap i Sverige, för att därefter redogöra för tidigare forskning inom området. Efter att ha redogjort för teoretiska och metodologiska utgångspunkter kommer resultaten att presenteras och analyseras, varpå en diskussion av dess relevans för forskningsfältet och svensk krisberedskap följer.

Odling och beredskap i Sverige

Kollektiv odling har historiskt haft en stark roll i svenskt samhällsbyggande. Från början av 1800-talet och fram till 1900-talets mitt var odling en självklar del av svensk undervisning. Skolträdgårdar, där eleverna fick öva sina odlingsfärdigheter, var vanliga (Åkerblom 2004). Under 1600- och 1700-talet odlade många för självhushåll i anslutning till den egna bostaden och under 1800-talet började inflyttare från landsbygden att etablera gemensamma odlingar i utkanten av städerna (Björklund 2010). Under 1900-talets krigsår uppstod för första gången odlingar med ett uttalat beredskapssyfte. Med budskapet att invånarna behövde förbereda sig för de hårda vintermånaderna plöjdes potatisland upp i flera svenska stadsparker, däribland Vasaparken i Stockholm (Stockholmskällan 2017). 1900-talets beredskapsodlingar påminde på många sätt om de tillsammansodlingar som vi ser runt om i Sverige idag, där syftet fortfarande ofta är en riklig skörd som delas mellan odlingens medlemmar (Bonow et al. 2020).

Fram till år 1990 låg den nationella självförsörjningen i Sverige på omkring 80 %, men därefter kom den att sjunka till dagens cirka 50 %. Detta kan bland annat knytas till Sveriges inträde i EU som lett till att producenters inflytande över priset på varor begränsats (Jordbruksverket 2004) samt till liberaliseringen av jordförvärvslagen, vilken inneburit att jordbruksfastigheter kan förvärfvas utan syfte att bedriva jordbruk (SFS 1979:230). Dessa förändringar har främjat specialisering och ökat importberoendet, och samtidigt gjort det svårare för småskaliga jordbruk att gå runt.

Idag finns en uttalad politisk ambition att öka inhemskt jordbruk för att på så vis se till att Sverige blir mindre importberoende och sårbart i en situation då ordinarie livsmedelskedjor bryts (Näringsdepartementet 2019). Efter att helt ha tagits bort från Sveriges skolor så ser vi nu hur intresset för skolträdgårdar ökar. Särskilt på förskolgårdar finns idag ofta odlingar, även om dessa snarare

består av färgglada grönsaker och blommor för pollinerare, än potatisland (Åkerblom 2021). Kollektiv odling har också blivit vanligare i anslutning till äldreboenden och inom ramen för kommunala arbetsträningsprogram (Alirani et al. 2025). Gräsrotsinitiativ för samhushållning – ett begrepp som används som alternativ till 'självhushållning' och syftar på kollektivt organiserad matproduktion där resurser och ansvar delas – har uppstått på många håll i Sverige och ibland har dessa fått statligt eller kommunalt stöd för att utveckla sina verksamheter (Pilflod Larsson 2025). Det finns en utbredd uppfattning om att odling kan bidra till hållbarhet och riskminimering på både ekologisk, ekonomisk och social nivå (Pilflod Larsson & Giritli Nygren 2024).

Tidigare forskning

Historiskt så har kriser ofta betraktats som enskilda förödande händelser och krishantering har definierats som utryckningsinsatser. Denna bild har präglat både krisforskningsfältet och myndigheters förhållningssätt, men på senare år har vi sett en breddning inom båda dessa fält. Allt fler krisstudier tillämpar ett genusperspektiv och har konstaterat att ett ensidigt fokus på blåljusarbete speglar en könad förståelse av krishantering där maskulint kodade praktiker framhålls framför de mer feminint kodade, såsom sociala insatser och åtgärder för att det vardagliga livet ska fortskrida (Ericson 2020; Kvarnlöf & Montelius 2020).

Vi har också sett ett stärkt fokus på hemberedskap, bland annat genom Myndigheten för samhällsskydd och beredskaps (MSB) utskick av broschyren 'Om krisen eller kriget kommer' där hushåll uppmanas se till att klara sig 72 timmar utan stöd från myndigheter (MSB 2018; 2024). Den nya betoningen av hemberedskap har inneburit att kvinnors roll i beredskapsarbetet lyfts fram mer. Till exempel så syns ofta kvinnor i bildmaterial som rör hemberedskap. Detta visar att synen på krishantering har breddats, samtidigt som gamla föreställningar om vem som gör vad var kvarstår. Män förknippas alltjämt med offentliga insatser på plats där krisen inträffat, medan kvinnor förknippas med insatser i den privata hemsfären (Kvarnlöf & Montelius 2020).

Då jag i detta kapitel studerar kollektiva odlingar utifrån beredskapssynpunkt så ansluter jag mig till en breddad syn på beredskap, där praktiker som inte utförs primärt i beredskapssyfte ändå ses som värdefulla ur beredskapssynpunkt. Genom historien har vi sett hur kollektiva odlingar haft just en sådan funktion. Beredskapspotential ligger i att odlingarna förser

de som engagerar sig i dem med färska grönsaker och en del har till och med redan ett system på plats för att fördela överflödiga skörd till invånare utanför odlingen. Många odlare har en vana att dela med sig till grannar och vänner och vissa odlingar som studerats i tidigare forskningsprojekt donerade grönsaker till lokala hjälporganisationer (Brown 2015). Detta bidrar till att öka den lokala självförsörjningsgraden och på så vis skapa ökad resiliens (Baer-Nawrocka & Sadowski 2019). En annan potential är den resursdelning som sker genom odlingar, som gör att lokala materiella resurser kan nyttjas av fler (Ulug & Horlings 2019). Odlingar bidrar också till att lokala nätverk etableras och bidrar till områdets och invånarens sociala kapital, vilket också är att betrakta som en resurs vid en kris (Draper & Freedman (2010). Studier från hur människor organiserar sig under och efter kriser visar att nätverken kring odlingar kan bli en kraft som sträcker sig bortom matsäkerhet. Då det redan finns en organisation kring odlingen så kan odlare gå ihop och till exempel erbjuda ekonomiskt stöd och hjälp till invånare i närsamhället som drabbats extra hårt (Chan et al. 2016).

Forskning visar också att odlingar kan bli viktiga platser när en kris inträffar. Arbetet på odlingen bidrar till rutin i en annars osäker vardag, och till medlemmarnas mentala och fysiska hälsa (Pilflod Larsson & Giritli Nygren 2024; Shimpo 2024). De blir samlingspunkter där människor kan dela upplevelser, organisera gemensamma aktiviteter och finna mening under tunga perioder (McIlvaine-Newsad et al. 2020). Inom tillsammansodlingar finns ofta en tradition av kunskapsöverföring, där medlemmarna kan lära sig tillsammans och av varandra. Det är vanligt att barn och ungdomar inkluderas i lärandet, både genom att delta i odlingen och genom specifika aktiviteter (Doyle & Krasny 2003; Glover 2003; McIlvaine-Newsads 2020). Inom odlingsgruppen lär man sig om lokala förutsättningar för odling och om hur naturresurser i området kan tillvaratas. Många odlingar använder sig av 'off-grid'-lösningar för vattentillförsel och elproduktion som även de kan bli värdefulla om en kris inträffar (McIlvaine-Newsads 2020).

Forskningsresultaten som jag beskrivit ovan rör ideella odlingar, men en liknande tendens återfinns även inom småskaliga kooperativa odlingar, såsom andelsjordbruk. Dessa drivs ofta utifrån ideal om ekologisk hållbarhet, vilket gör att bönderna får värdefull kunskap om att arbeta och hushålla med lokala resurser (Dong & Dacre 2024). Inbyggt i idén om andelsjordbruk finns en strävan efter riskminimering, med både ekonomiska och ekologiska risker i fokus. Bönderna behöver ha kunskap om hur man navigerar lokala risker, till exempel återkommande översvämningar. Andelsformen innebär även en

ekonomisk garanti för bönderna, samtidigt som medlemmarna är garanterade en del av skörden. Detta, tillsammans med strävan efter att minimera ekologiska risker, kan bidra till lokalsamhället då katastrofer och avbrott i infrastrukturen inträffar (Kopytko 2018).

Andelsjordbruk och bondekooperativ stärker inte enbart länken mellan konsument och producent, utan bönder kan skapa nya former av samarbeten som stärker lokal produktion och gemenskap – en form av kunskapsdelning som också den blir viktig i kristider (Dai et al. 2024; Hua & Brown 2024). Tidigare studier har också visat på hur andelsformen kan stärka marginaliserade grupper. Den kooperativa formen har varit vanlig bland ursprungsbefolkning i områden som präglas av kolonialism och världen över finns exempel på kvinnokooperativ som startats för att stärka kvinnliga jordbrukare som verkar i en annars mansdominerad sfär (Vibert 2016). Detta visar på hur kollektiv odling kan skapa en grogrund för motstånd mot rådande maktordningar, och bana väg för nya system som upplevs mer hållbara och rättvisa. Detta, i kombination med att kollektiva odlingar bidrar till en uppluckring av gränserna mellan privat och offentligt (Piflod Larsson & Giritli Nygren 2024) gör att odlingarna blir intressanta att studera utifrån perspektiv på beredskap, genus och rumslighet.

Teoretiskt perspektiv: krisberedskap, genus och rumslighet

Studien anlägger ett feministiskt perspektiv på risk och kris, med avstamp i i huvudsak två teoretiska traditioner: intersektionell riskteori och social reproduktionsteori. I intersektionell riskteori ses risker som något som görs: genom praktiker och diskursiva framställningar skapas föreställningar om vad som utgör en risk och hur denna kan minimeras (Giritli Nygren et al. 2020). Perspektivet har hämtat inspiration från en genusteoretisk förståelse av kön som en social konstruktion som skapas genom vardagliga praktiker och interaktion människor emellan (West & Fenstermaker 2016). Utifrån detta perspektiv kan krisberedskap ses som en samling praktiker i syfte att avhjälpa risken att en kris inträffar. Det intersektionella synsättet adderar en maktkritisk dimension, då risker förstås som något som görs parallellt med maktstrukturer i samhället (Olofsson et al. 2014). Inom krisberedskap blir detta tydligt genom nämnda fokus på blåljusarbete snarare än insatser i hemmet och offentliga instanser (Johansson et al. 2015; Oscarsson & Danielsson 2018; Kvarnlöf 2015). Det sker en normalisering av vem som gör vad var, och därmed ett görande av såväl genus som plats.

En viktig aspekt av intersektionell riskteori är att på samma vis som risker görs, kan de också ogöras, till exempel genom att de ignoreras (Giritli Nygren et al. 2017). Även här sker en reproduktion av makt. Tänk till exempel på den samtida politiska negligeringen av klimat- och miljörisker, vilken inte sällan genomsyras av en specifik form av vit maskulinitet. I teoretiseringen av ogörandet finns dock också en öppning: på samma vis som risker kan ogöras så kan maktstrukturer det, som i exemplet med odlingar vars uttalade syfte är att skapa en trygg plats bortom samhällliga maktstrukturer (Braga-Bizarria 2022). Det kan även ske omedvetet, genom att socialt handlande tar sig nya uttryck.

Medan intersektionell riskteori var en ingång som fanns med då studien inleddes, så har social reproduktionsteori lagts till efterhand för att underlätta analysen av studiens resultat, med fokus på hur kris knyter an till makt. Inriktningen har sina rötter i marxistisk feministisk teori, där exploatering av reproduktivt arbete betraktas som grundläggande i den moderna kapitalistiska ekonomin (Braedley & Luxton 2021). Med reproduktivt arbete avses omsorgsarbete och andra praktiker som ligger utanför den direkta produktionen av varor och tjänster – ofta oavlönade eller lågavlönade. Detta arbete utförs i hemmet, inom civilsamhället och i offentliga institutioner, och är på så vis en förutsättning för att det samhällliga livet ska fortgå (de los Reyes & Holmlund 2023). Detta kapitel vill, genom sitt fokus på kollektiva odlingar, bidra till krisforskning som tar på allvar den kunskap och de praktiker som återfinns i vanliga människors engagemang. Kombinationen av de båda teoretiska perspektiven underlättar analysen av hur beredskapsarbete både kan reproducera och underminera samhällliga maktstrukturer.

Metod

Urval och material

Studien bygger på intervjuer inom ramen för post dok-projektet "Lokal matförsörjning för ökad samhällsberedskap", finansierat av MSB. Tolv personer engagerade i kollektiva odlingsinitiativ intervjuades. Det finns flera former av kollektiva odlingsinitiativ, men i denna studie är tillsammansodlingar, andelsjordbruk och entreprenöriellt drivna odlingsnätverk i fokus. Två av de intervjuade var andelsjordbrukare, fyra var tillsammansodlare och sex var odlingsentreprenörer som arbetade med att starta upp nya odlingsinitiativ och på andra vis främja lokal matförsörjning

(till exempel genom kursverksamhet och att lobba mot lokala beslutsfattare). Odlingsentreprenörerna var engagerade i odlingsnätverk och de var i de flesta fall också med i en odlingsgemenskap på fritiden. Framöver kommer jag att referera till intervjupersonerna som odlare, om inte den specifika formen av odlingsinitiativ nämns.

Urvalet av odlare gjordes för att få en geografisk spridning med flera odlingszoner. Odlarna som deltog i studien var bosatta i södra, mellersta eller norra Sverige, och odlade i zon 1-5. Åtta av intervjupersonerna var engagerade i initiativ som i huvudsak var lokaliserade på landsbygd, och fyra var aktiva i initiativ lokaliserade i ett storstadsområde. Tio av intervjupersonerna var kvinnor och två var män.

Intervjuerna genomfördes under odlingssäsongen 2024. Den första ägde rum i maj och den sista i oktober. Fyra av intervjuerna var enskilda, och två skedde i grupp (med fem intervjudeltagare i den första gruppen och tre i den andra). De förfrågningar som gick ut var riktade till enskilda odlare, men i två av fallen erbjöd sig den tillfrågade att bjuda in andra som var aktiva inom samma initiativ, vilket resulterade i två gruppintervjuer. Hälften av intervjuerna ägde rum vid odlingarna eller i en möteslokal, och hälften (i samtliga fall enskilda intervjuer) ägde rum online. Inför alla intervjuer erbjöd jag mig att komma till odlingarna, men två av odlarna föredrog att i stället intervjuas online. En intervju var planerad att ske på plats på odlingen, men då taget jag planerat resa med blev inställt och intervjupersonen hade svårt att hitta en annan tid så genomfördes intervjun även i detta fall online.

Intervjuerna var tematiska och kretsade kring på förhand bestämda teman (Kallio et al. 2016). Dessa var: intervjupersonens odlingsintresse, det aktuella odlingsinitiativet och hur det var organiserat, samverkan med lokalsamhället och odling som krisberedskap. Därutöver hade intervjuerna formen av ett samtal, där jag anpassade följdfrågor efter det odlarna själva tog upp och styrde samtalet mot. De intervjuer som ägde rum på odlingar skedde delvis i go-along-form, där intervjupersonerna visade mig runt på odlingen och berättade om vad de odlade och hur de hade konstruerat och planerat olika delar av odlingen. Genom denna metod fick intervjupersonerna möjlighet att interagera med den miljö som intervjun kretsade kring, vilket möjliggjorde en djupare inblick i deras upplevelser (Kusenbach 2003). Intervjuerna var mellan 40 minuter och 2 timmar långa. De kortare intervjuerna var enskilda intervjuer som skedde online och de längre var gruppintervjuer som ägde rum på plats. Odlarna, som hade ett stort engagemang för odling och

närliggande frågor, var i de flesta fall insatta i de diskussioner som förs kring beredskapsodling, och flera hade kunskap om och hänvisade till beredskapsodlingens historia i Sverige. Detta kan ha påverkat intervjuerna på så vis att svaren ibland kan ha blivit de förväntade, snarare än uttryck för egna personliga reflektioner och upplevelser. Intervjupersonerna såg sig ofta som representanter för de initiativ de var engagerade i, vilket ytterligare kan ha stärkt denna tendens. Intervjuerna spelades in, transkriberades och analyserades av mig, som var den enda forskare verksam i projektet.

Tematisk analys

Intervjumaterialet analyserades med hjälp av ett tillvägagångssätt inspirerat av Braun och Clarkes (2019: 592) reflexiva tematiska analys. Denna analysmetod tar avstamp i arbetet med att generera teman, vilka ses som ett slags berättelser om mönster av mening i materialet. I min analys av materialet genererades teman baserade på studiens inriktning mot odling som krisberedskap, med fokus på hur beredskap görs genom odlingen. Jag utgick ifrån frågan Vad inkluderade odlarna i sin förståelse av krisberedskap?, med särskild tyngdpunkt vid praktiker som av odlarna tillskrevs mening då de pratade om värdet av kollektiv odling utifrån beredskapssynpunkt. I ett nästa steg fokuserade jag på genus och rumslighet – underteman som var på förhand bestämda baserat på studiens teoretiska grund. Braun och Clarke (2019) noterar att teman inte bör ses som något som objektivt finns i materialet, utan de konstrueras av forskaren under analysprocessen. Det fanns i materialet flera andra mönster som hade kunnat lyftas fram som teman, till exempel ekologiska perspektiv och skiljelinjer och krockar mellan kollektivism och individualism. Intervjuerna berörde också hur odlarna kommit att intressera sig för odling, varför ett tydligt mönster i materialet var den känslomässiga kopplingen till odling – ett perspektiv som inte heller det är i centrum i just denna text. De teman som lyfts fram i kapitlet bör förstås som ett resultat av studiens syfte att studera beredskap, genus och rumslighet men värt att notera är att dessa mönster ändå var framträdande i materialet och sammantaget präglade större delen av det.

Resultat och analys

Intervjuerna med odlare berörde alla beredskap, antingen direkt (när odlarna fick frågor om beredskap eller utifrån att de läst informationen om studien) eller indirekt genom att de berörde ämnen som relaterade till beredskap. Vissa talade gärna om krisberedskap när de beskrev varför arbetet på odlingen var viktigt, medan andra var mer obekväma med begreppet. En

kvinnlig odlingsentreprenör sa till exempel om det egna arbetet: "allt det här är beredskap /.../ [men] jag brukar inte använda ordet beredskap så mycket för det för ofta tankarna till prepping". Detta antyder att begreppet beredskap, genom det ökade intresset för 'prepping' kommit att få en maskulin och individualistisk prägel som alla odlare inte kände sig bekväma med.

Hur intervjupersonerna relaterade till begreppet beredskap skilde sig alltså åt, men alla gjorde på olika vis beredskap genom sitt arbete inom de olika odlingsinitiativen. Detta görande tog sig framför allt uttryck genom tre praktiker som alla på olika vis knöt an till genus och rumslighet. Dessa var samhushållning, folkbildning och omsorg och kommer att beskrivas och analyseras nedan.

Samhushållning

Gemensamt för personerna som intervjuades var att de genom sina initiativ företrädde ett förhållningssätt till matproduktion där skörden delas mellan medlemmarna. Hälften av odlarna använde begreppet samhushållning för att beskriva en praktik där människor går ihop för att tillsammans producera mat utanför den traditionella livsmedelsindustrin. I detta begrepp inryms en föreställning om både tillsammanskap och hushållning med livsmedel – principer som var viktiga även för medlemmar som inte explicit använde begreppet. En av andelsjordbrukarna konstaterade att tanken med andelsjordbruk var att "det ska vara mer solidariskt och att man delar – blir det överskott, då blir det väldigt mycket och ett dåligt år blir det ganska lite – man får det som finns att skörda". Att på detta vis ta avstånd från ideal om vinst och tillväxt, som präglar den ordinarie livsmedelsindustrin, och i stället betona solidaritet, kan ses som ett sätt att omförhandla hur arbete och produktion kan organiseras. Det sker, för att tala med Braedley och Luxton (2021), både en produktion av livsmedel och av antikapitalistisk politik.

En av tillsammansodlarna, som var engagerad i en odling på landsbygden, beskrev också principen om att dela på skörden:

Det funkar så att varannan helg, antingen lördag eller söndag, så har vi arbetsdag, då alla som kan kommer, och då så... vi har liksom delat upp oss i grupper – det kan vara tomatgruppen eller kålgruppen – och då är man ett gäng ansvariga för att driva upp tomater och sköta om dem, och sen så är liksom allting allas vid skörd. Så vi är här varannan helg tillsammans och sen så är man här när man vill komma hit och skörda eller jobba lite eller så.

I odlingsföreningen som intervjupersonen var engagerad i odlades grönsaker i ett 600 kvadratmeter stort växthus som hyrdes av en bonde i området och tidigare stod tomt. Detta illustrerar hur tillsammansodlingar ofta bygger på gemensamt nyttjande av lokala resurser (Ulug & Horlings 2018). Att dela på ett växthus möjliggjorde i detta fall odling av en större mångfald grödor, vilket intervjupersonen lyfte fram när hon fick frågan vad det främsta syftet med odlingen var:

Jag tror att syftet är olika för alla som är med liksom, men det är nog mycket gemenskapen, och sen... alla har inte möjlighet till växthus, alltså vi har ju grejer som... massa vindruvor och aubergine och träd och... sånt som kanske har lite svårare att ta sig ute. Jamen så möjligheten att odla sin egen mat, och jag tror att vissa verkligen ser att det ska växa och vill att man nästan ska bli självförsörjande.

Citatet visar att odlingen också möjliggjorde ett gemensamt nyttjande av resurser, såsom ett växthus, som medlemmarna annars hade svårt att få tillgång till. I likhet med tidigare studier (t ex McIlvaine-Newsads 2020) visar det också att även om inte huvudsyftet med en odling var att bidra till krisberedskap så kunde det bli en effekt av odlingen. Det vanligaste skälet till att engagera sig i odlingen var gemenskap, men det fanns också de som strävade efter att bli självförsörjande – en form av civil beredskap som kan nyttjas vid en kris (Baer-Nawrocka & Sadowski 2019). Värt att notera är att en aktuell strävan efter självförsörjning framför allt nämndes av odlarna som var aktiva i föreningar på landsbygd. Detta kan förstås både utifrån den större tillgång till mark som ofta finns på landsbygd, och en erfarenhet av geografisk utsatthet: att behöva reda sig utan hjälp från myndigheter och andra utomstående instanser.

Vid odlingarna lokaliserade i stadsmiljö var självförsörjning inte i fokus på grund av den begränsade odlingsyta man hade tillgång till, men kunde beskrivas som en möjlighet i framtiden. Följande citat från en tillsammansodlare i en storstadsförort illustrerar detta:

Om man tänker på beredskapsidén så är det ju det här att vi har väldigt små ytor. De flesta har ju bara en kvadratmeter och sen är det ju några som har två eller tre, några ytterst få. Men man bygger ju upp ett intresse, och en kunskap, så smäller det till så skulle man ju direkt kunna gå ut på gräsmattorna här och duplicera sig upp till 100 kvm var,

i och med att vi har den möjligheten i ett krisläge, med de här markerna som liksom finns möjliga.

En annan odlare från samma förening, som intervjuades vid samma tillfälle, höll med om att odlingsytan som man i nuläget har tillgång till är för liten för att kunna tala om självförsörjning, men föreslog att "om man börjar skapa samarbete med andra och det blir ett system – andra odlingar i området – då kan man börja tänka: kan man bli mer självförsörjande?". Detta citat visar hur den kollektiva aspekten av odling kunde sträcka sig bortom den egna föreningen, och innefatta samarbeten med liknande odlingar i området. Samverkan med andra odlare var också något som lyftes fram av en av andelsjordbrukarna i studien, som föreslog att små jordbruk tillsammans kunde stå för en stor del av den lokala matförsörjningen vid en kris: "en kanske har det ena, en tillgång till nånting, ägg eller vad som helst, och nån har grönsaker och en annan har mycket hö".

Samtidigt fanns specifika utmaningar för tillsammansodlarna i stadsmiljö. För odlingen som nämns ovan så var bostadsprojekt i området både en förutsättning (då den finansierades av ett bostadsbolag) och ett överhängande hot, då odlingen kunde bli tvungen att flytta till förmån för nya byggnadsprojekt. Detta var dock något som odlarna tog med relativ ro: de var beredda på att flytta och såg det som att de oavsett odlingens varaktighet kunde bidra med en insikt om värdet av odlingar i anslutning till bostadsområden. Tidigare studier har visat att kolliderande markintressen som hotar tillsammansodlingar ofta stärkt organisationen kring odlingar i stadsmiljö (Stæheli et al. 2003). Denna påtvingade flexibilitet, och den kreativitet den födde, kan paradoxalt nog ses som en av styrkorna med odlingar i stadsmiljö, som – precis som citaten ovan belyser – kan komma att snabbt behöva anpassa form och aktiviteter efter nya förutsättningar när en kris inträffar.

Omsorg

För de intervjuade odlarna var engagemanget för odling ofta sammanlänkat med en större samhällskritik, där det storskaliga, industriella jordbruket sågs som ohållbart och förknippat med många av dagens kriser. I relation till detta beskrevs det småskaliga, kollektivt orienterade jordbruket som fundamentalt annorlunda och inte sällan lyftes omsorg fram som ett viktigt värde. Flera odlare beskrev en omsorg "om jorden" och ett värnande om biologisk mångfald. Följande utdrag är hämtat från en intervju med en

andelsjordbrukare, som menade att små jordbruk är lösningen på många av dagens problem:

A: Jag tror i alla fall att det finns många vinster med att ha små jordbruk med folk som faktiskt ser vad som händer. Alltså att det blir jordbruk på en mänsklig skala, att vi kan gå över och se hela ytan under en dag, i stället för att det blir industriellt och att allt bara blir enheter.

E: Varför är det viktigt, att "se vad som händer"?

A: Nja men, jag tror att man tar hand om det på ett bättre sätt, liksom när jag ser att... som i år har det varit jättemycket grodor och paddor i odlingen. Det gör ju att jag är väldigt försiktig om jag skulle köra jordfräs nånstans. Alltså är det storskaligt så plöjer vi bara upp allting och... ja, vi skapar ju bara ett system där allting blir så himla sårbart med monokulturer, och kommer det en pest nånstans så måste vi spreja några gifter för att liksom, vi har inte råd att förlora den, medan i och med att jag odlar så många olika grödor, så händer nånting med nån gröda nånstans så är det inte hela världen.

På samma vis som betoningen av solidaritet och samhushållning kan ses som ett sätt att omförhandla villkoren för matproduktion, så blir omsorg här ett sätt att betona andra, mer reproduktiva, aspekter av odling. En av odlingsentreprenörerna som intervjuades för studien var privat också med i en samhushållargrupp med grannar från samma by, och beskrev upplevelsen av att vara en del av denna grupp:

Jag kan känna personligen i alla fall också så här, när man har barn och också så här... det är så mycket jag gör som jag inte vill, för att jag är så fast i det här gamla systemet. Och då är det det där, att man får det där (tar ett djupt andetag för att illustrera), alltså jag tycker samhushållargruppen för mig är ett andningshål där jag kan få släppa allt det här som... och bara få börja om på den här nya kulan: Hur vill vi ha det? Eller hur skulle vi vilja att det var i våran lilla värld liksom? Och att det kan aldrig bli fel att göra nånting med omsorg och kärlek liksom. Både till ens samhushållarpersoner, men också till jorden. Det ger ju alltid... det är alltid meningsfullt att försöka ge nånting.

Flera av odlarna lyfte fram hur de var "fast" i det rådande systemet, en låsning som förstärktes av att ha en familj att försörja och därmed inte helt kunna gå utanför samhälleliga strukturer såsom lönearbete. På liknande vis som studier visat på att odlingen kan bli en plats där patriarkala och koloniala strukturer

omförhandlas (Braga-Bizarria 2022; McIlvaine-Newsads 2020) uttrycker citatet en vilja att gå bortom en kapitalistisk logik för matproduktion och i stället närma sig en som präglas av omsorg. Resonemanget kan förstås som en ekofeministisk kritik av det rådande livsmedelssystemet, men också av samhället i stort. Intressant att notera är hur görandet av omsorg (om barnen) både låste fast odlarna i det nuvarande systemet, och drev dem till att sträva efter att ta sig bortom det. En ytterligare paradox återfanns i det faktum att odlingsentreprenörerna inte ville att deras arbete skulle nedvärderas inom dagens ekonomiska system, vilket en av dem – som beskrev sig själv som en del av omställningsrörelsen – uttryckte på följande vis:

Det är ju faktiskt ett problem med omställning, och framför allt kvinnliga omställare, att det bygger på ideologi, det bygger på omsorg om andra, och då är det på nåt vis inte okej att ta betalt. Jamen jag måste också ha mat på bordet. Jag har inte mindre behov av att betala mina räkningar bara för att jag arbetar med nånting som jag brinner för, som jag tycker är viktigt – inte bara för mig, utan för hela samhället. Så jag tycker det är jätteviktigt att lyfta upp, jamen vi ska också ha betalt! Vi gör ett viktigt arbete, kanske viktigare än väldigt många andra, och då ska inte det nedvärderas.

Utifrån Giritli Nygren et al.s (2020) feministiska riskteori så kan odlarnas strävan efter att tänka nytt ses som ett sätt att göra risk samtidigt som det sker ett ogörande av maktstrukturer i och med att normer för arbete och produktion utmanas. Flera av odlarna delade en uppfattning om att det rådande systemet är ohållbart och för att undvika framtida kriser behöver det omdanas totalt. Samtidigt illustrerar det ovanstående citatet hur strävan efter förändring kunde innebära att olika motstånd mot strukturer ställdes mot varandra, och krävde att odlarna prioriterade en princip framför en annan. I och med att den kvinnliga odlingsentreprenören slår vakt om vikten av att ta betalt så sker ett ogörande av traditionella könsregimer på arbetsmarknaden. Då detta sker inom ramen för en entreprenöriell logik om att gå med vinst så underbyggs dock också oundvikligen den ekonomiska struktur som präglar dagens livsmedelsindustri och samhället i stort. Detta visar på hur görandet av omsorg och andra nyckelideal inom odlingsinitiativen i denna studie var komplext och kantat av motstridigheter.

Folkbildning

Som vi har sett så lyfte odlarna värdet av att sprida kunskap om odling. I likhet med tidigare studier om odling och beredskap (t ex McIlvaine-Newsad

2020) har jag förstått denna kunskapsspridning som en beredskapspraktik, då den resulterade i fler odlingskunniga medborgare som kan bidra till att säkra lokal matförsörjning vid en kris. Kunskapsspridningen vid odlingarna kunde antingen ha formen av ett slags samlärande, där medlemmarna i föreningen lärde sig tillsammans, eller ske genom att odlarna spred kunskap till andra. Betoning på samlärande var vanligast bland de tillsammansodlare som deltog i studien, särskilt de som odlade i stadsmiljö. Detta hade som sagt dels att göra med att dessa odlingarna ofta hade tillgång till för lite mark för att kunna ägna sig åt storskalig matproduktion, men också att man upplevde att man i städerna blivit alienerad från matproduktionen i dagens samhälle. En tillsammansodlare vid en av stadens odlingarna uttryckte sig på följande vis när hon ombads definiera odlingens främsta syfte:

Det främsta syftet är väl egentligen att uppmuntra till odling, att folk... att vi alla ska lära oss... få mer respekt för matproduktion egentligen, det får man ju när man har odlat själv. Att man förstår liksom hur mycket som ligger bakom. /.../ För ja, så som det ser ut i världen med klimatförändringar och det med matsvinnet är ju en grej att... jag tycker det känns viktigt i alla fall att jobba för att matsvinnet ska minska och att... bra att många vet hur man odlar, bra att lära... det är ju nåt som vi verkligen har som ambition, att barn ska kunna lära sig också och förstå hur mat produceras och hur det... hur grönsaker växer.

Även odlaren från tillsammansodlingen i ett växthus på landsbygden beskrev hur man värdesatte att lära barn om odling. Växthuset hade en specifik barndel med jordgubbsodling och pysselhörna, och föreningen hade bjudit in förskoleklasser i området till 'Barnens dag', en dag med "aktiviteter för barn som har med odling att göra: potatistryck och tipsrundor och sånt". I likhet med tidigare studier som betonat värdet av odlingar för barn och ungdomar (Doyle och Krasny 2003; Glover 2003) så beskrevs odlingen som en trygg plats, där barn kunde röra sig fritt och forma sina egna gemenskaper. Överlag var det kvinnor och barn som rörde sig på de tillsammansodlingarna som ingick i studien. Det skedde en kunskapsöverföring över generationer, där äldre odlares kunskaper också lyftes fram som viktiga: en form av social reproduktion som genom att preservera kunskap kunde bidra till lokal resiliens. Kunskapen kunde dels handla om odling, dels om att på lokal nivå bemöta globala risker, såsom klimatförändringar. Genom ett intersektionellt perspektiv på risker (Giritli Nygren et al. 2020) kan den folkbildning som ägde rum vid tillsammansodlingarna förstås som en beredskapspraktik som relaterade till både genus och rumslighet. Detta genom att folkbildningen tog

avstamp i ideal om närhet och omsorg (om både barn och miljö), vilket kan förstås som ett motstånd mot den miljöförstörelse som det storskaliga, globala jordbruket bidrar till.

För de andelsjordbrukare som intervjuades för studien handlade det inte främst om att sprida praktiska färdigheter i odling, utan snarare om att öka medvetenheten kring matproduktion och -konsumtion. En andelsjordbrukare beskrev hur hon drogs till den sociala aspekten av andelsodling, och konstaterade att "det skulle behövas också lite utbildning för folk i allmänhet om det här med vad man kan äta och när man kan äta". Hon beskrev att grönsakerna från hennes odling levererades som matkassar hem till medlemmarna, och att hon genom denna typ av distribution fick tillfälle att prata med medlemmarna. Bland annat kunde hon ge information om vilka grönsaker som fanns i kassen, vad man kunde laga av dem och hur länge de gick att förvara i kylen. Hon beskrev också hur hon genom vad hon valde att lägga i kassen kunde bidra till bildning om mat; det var viktigt med en variation av grönsaker som helst inte helt skulle motsvara utbudet i affärerna:

Gärna med olika färger, för jag tycker att – nu är jag så knäpp så men gärna med variation även där för att folk ska se att det finns annat än det som... det som presenteras i affärerna. Så att man har en röd grönkål eller en vit eller gärna lila morötter... lite så.

En annan andelsjordbrukare berättade att han varje vecka skickade ut ett nyhetsbrev till medlemmarna där han beskrev vad som fanns i veckans kasse och ibland också försökte få med mer övergripande reflektioner kring matproduktion och -konsumtion. Han uttryckte detta på följande sätt när han fick frågan om hur han tänker kring beredskap och matsäkerhet:

Ja, det har väl vart en av drivkrafterna från grunden att försöka... vad ska man säga...? Förändra samhället i det lilla. Liksom få folk att stanna upp och tänka lite på vad det är man handlar, och jag tror alltså... nu är det ju ändå så pass liten odling att det inte... ja, det är inte jättemånga personer som jag kan mätta med de här sakerna, men ändå att... jag tror framför allt genom de här nyhetsbrev och att man träffar folk, att försöka folkbilda lite grann och, ja, få folk att, även när de inte handlar av oss, tänka till och köpa lokalproducerat och ekologiskt och framför allt kanske i säsong.

I intervjuerna med andelsjordbrukare framträdde ett strategiskt arbete med odlingens alla steg, som ofta var noga genomtänkt och bottnade i odlarnas egna ideal för hållbar matproduktion. I båda resonemang ovan finns en samhällskritik som belyser problemen med storskalig, global och strömlinjeformad matproduktion samtidigt som fördelarna med småskalig, lokal och ekologisk odling lyfts fram. Utifrån en teoretisk förståelse av hur görandet av risker både kan förstärka och underminera rådande strukturer i samhället (Giritli Nygren et al. 2020) så kan även dessa krisberedskapspraktiker ses som ett motstånd mot de rumsliga maktförhållanden som präglar dagens matproduktion.

Slutsats

Denna studie har undersökt beredskapspraktiker inom kollektiva odlingsinitiativ och hur dessa kan förstås i termer av genus och rumslighet. De praktiker som kapitlet belyser kan alla förstås i termer av social reproduktion: vid sidan av den konkreta produktionen av mat sker också en produktion av tillsammanskap, omsorg och lärande över generationer. Detta bidrar till en form av krisberedskap som både stärker lokalsamhällen och utmanar traditionella, maskulint kodade normer för vad beredskap kan vara, var den äger rum och vem som utövar den.

När det kommer till odlingens rumsliga aspekter så fanns både likheter och skillnader mellan odlingar i landsbygds- och stadsmiljö: även om beredskap var en central aspekt vid samtliga odlingar, tog den sig olika uttryck beroende på kontext. På landsbygden låg fokus främst på faktisk matproduktion och utveckling av alternativ till det industriella jordbruket, medan stadsodlingarna i högre grad fokuserade på att återerövra och sprida kunskap om odling och livsmedelsproduktion.

I linje med tidigare forskning framträder en tendens där ideella odlingsinitiativ i huvudsak drevs av kvinnor – ett mönster som var mindre tydligt bland de andelsjordbrukare jag intervjuade eller kontaktade. Samtidigt visade studien att även kvinnor omvandlade sitt odlingsintresse till kommersiell verksamhet, men på andra sätt än män. De entreprenörer som deltog i studien var kvinnor, vilket antyder att deras engagemang i odling tog sig andra uttryck än de traditionellt manliga formerna av jordbruksföretagande.

I vissa fall fungerade odlingen som en rumslig motpol till produktivitetsideal och andra samhällsnormer som uppfattades som destruktiva. Odlarna

pekade ibland på sårbarheter i samhället och såg odlandet som ett sätt att väga upp mot dessa. Det faktum att de tog vid där ordinarie samhällsstrukturer lös med sin frånvaro innebar dock att de samtidigt stärkte och möjliggjorde rådande system.

Referenser

Alirani, G. , Ekholm, S. , Giritli Nygren, K. , Haller, H. , Montelius, E. & Pilflod Larsson, E. (2024). Ökad hållbarhet genom stadsodling: Motiv, mobilisering och samverkan. Östersund: Mid Sweden University (RCR Working Paper Series 2024:5).

Björklund, A. (2010). Historical Urban Agriculture: Food Production and Access to Land in Swedish Towns Before 1900. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.

Bonow, M., Normark, M., & Lossien, S. (2020). Offering urban spaces for community gardens: implementation, development, and resilience in Stockholm, Sweden. *Sociální studia/Social Studies*, 17(1), 71-86.

Baer-Nawrocka, A., & Sadowski, A. (2019). Food security and food self-sufficiency around the world: A typology of countries. *PloS one*, 14(3), e0213448.

Braedley, S., & Luxton, M. (2021). Social reproduction at work, social reproduction as work: A feminist political economy perspective. *Journal of labor and society*, 25(4), 559-586.

Braga Bizarria, M. T., Palomino-Schalscha, M., & Stupples, P. (2022). Community gardens as feminist spaces: A more-than-gendered approach to their transformative potential. *Geography compass*, 16(2), e12608.

Braun, V., & Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative research in sport, exercise and health*, 11(4), 589-597.

Brown, N. (2015). Building disaster resilience: Why community gardens improve community resilience. California State University, Long Beach.

Chan, J., Pennisi, L., & Francis, C. A. (2016). Social-ecological refuges: Reconnecting in community gardens in Lincoln, Nebraska. *Journal of Ethnobiology*, 36(4), 842-860.

Dai, Z., Gong, Y., Kant, S., & Ma, G. (2024). Do climate disasters make farmers more willing to cooperate? Evidence from rural communities in southern China. *China Agricultural Economic Review*, 16(4), 629-645.

de los Reyes, P., & Holmlund, T. (2023). Söndrade kroppar, invasiv bemanning och prekära anställningar. Intersektionella perspektiv på försörjning, lönearbete och social reproduktion. *Tidskrift för genusvetenskap*, 44(1-2), 169-191.

Dong, H., & Dacre, N. (2024). Commutable strategies and institutional dynamics in agricultural co-operatives: A project management perspective on crisis resilience and sustainability. *Authorea Preprints*.

Doyle, R., & Krasny, M. (2003). Participatory rural appraisal as an approach to environmental education in urban community gardens. *Environmental Education Research*, 9(1), 91-115.

Draper, C., & Freedman, D. (2010). Review and analysis of the benefits, purposes, and motivations associated with community gardening in the United States. *Journal of Community Practice*, 18(4), 458-492.

Ericson, M. (2020) Maskulinitetsperspektiv på identifiering av riskområden. I *Genus, risk och kris* [Red: Hobbins, J., Danielsson, E & Sjöstedt, A. 2020] Studentlitteratur: Lund

Giritli Nygren, K., S. Öhman, and A. Olofsson (2020). *A Framework of Intersectional Risk Theory in the Age of Ambivalence*. London: Palgrave Macmillan.

Giritli Nygren, K., Öhman, S., & Olofsson, A. (2017). Doing and undoing risk: The mutual constitution of risk and heteronormativity in contemporary society. *Journal of Risk Research*, 20(3), 418-432.

Glover, T. D. (2003). The story of the Queen Anne Memorial Garden: Resisting a dominant cultural narrative. *Journal of Leisure Research*, 35(2), 190-212.

Hua, H. H., & Brown, P. R. (2024). Social capital enhances the resilience of agricultural cooperatives: Comparative case studies in the Mekong Delta, Vietnam. *World Development Sustainability*, 5, 100170.

Johansson, R., Karlsson, R., Oscarsson, O., & Danielsson, E. (2015). *Att använda, leda och samverka med frivilliga - om kommuners och länsstyrelser relationer med aktörer utanför den offentliga sektorn inom ramen för det geografiska områdesansvaret*. MSB-report MSB380. Karlstad: Swedish Civil Contingency Agency (MSB).

Jordbruksverket (2004). "Genomförandet av EU:s jordbruksreform i Sverige. Ds. 2004:9. Nordstedts Juridik AB.

- Kallio, H., Pietilä, A. M., Johnson, M., & Kangasniemi, M. (2016). Systematic methodological review: developing a framework for a qualitative semi-structured interview guide. *Journal of advanced nursing*, 72(12), 2954-2965.
- Kopytko, N. (2018). What role can a livelihood strategy play in addressing climate change? Lessons in improving social capital from an agricultural cooperative in Ukraine. *Climate and Development*, 10(8), 717-728.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455-485.
- Kvarnlöf, L. (2015). Först på plats: Gränsdragningar, positioneringar och emergens i berättelser från olycksplatsen, (Diss), Dep. of social science, Mid Sweden University.
- Kvarnlöf, L. & Montelius, E. (2020). Den kvinnliga hemberedskapen : Genus och ansvar i krisberedskapskampanjer. I *Genus, risk och kris* [Red: Hobbins, J., Danielsson, E & Sjöstedt, A. 2020] Studentlitteratur: Lund
- Larsson, E. & Giritli Nygren, K. (2024). Urban gardening as a risk-reduction strategy : An intersectional analysis of top-down gardening initiatives. *Journal of Risk Research*, 27(9): 1095-1105.
- Lund, E. (2024). Jordbruksföretag och företagare 2023. Jordbruksverket.
- Lytovchenko, A., & Nekhaienko, O. (2022). Urban farming as a tool of food security in front-line Kharkiv: Global problems from microsociological perspective. *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*, 4: 48-55.
- McIlvaine-Newsad, H., Porter, R., & Delany-Barmann, G. (2020). Change the game, not the rules: The role of community gardens in disaster resilience. *Journal of Park and Recreation Administration*, 38(3), 2-22.
- MSB (2018) Om krisen eller kriget kommer. MSB: Karlstad.
- MSB (2024) Om krisen eller kriget kommer. MSB: Karlstad.
- Näringsdepartementet (2019). "En livsmedelsstrategi för Sverige – fler jobb och hållbar tillväxt i hela landet." Regeringens handlingsplan del 2. Hämtad 17 januari 2025.
https://www.regeringen.se/contentassets/155c6e51b4c94db7bb8768e7a0849491/200914_hp-del-2.pdf.
- Olofsson, A., Zinn, J. O., Griffin, G., Nygren, K. G., Cebulla, A., & Hannah-Moffat, K. (2014). The mutual constitution of risk and inequalities: intersectional risk theory. *Health, Risk & Society*, 16(5), 417-430.

Oscarsson, O., & Danielsson, E. (2018). Unrecognized crisis management—Normalizing everyday work: The work practice of crisis management in a refugee situation. *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 26(2), 225-236.

Parry, D. C., Glover, T. D., & Shinew, K. J. (2005). 'Mary, Mary quite contrary, how does your garden grow?': Examining gender roles and relations in community gardens. *Leisure studies*, 24(2), 177-192.

Pilflod Larsson, E. (2025). Discourses on risk and community in three digital food networks in Sweden. *Food, Culture, and Society*, 28(5): 1480-1498.

Pilflod Larsson, E. and Giritli Nygren, K. (2024) Cultivating Thirdspace: community, conflict and place in Swedish allotment gardens. *Landscape and Urban Planning*, 243: 104959.

SFS 1979:230. Jordförvärvslagen [The Farmland Acquisition Act]. Stockholm: Näringsdepartementet.

Shimpo, N. (2024). Community garden management for resilient cities: A case study in suburban Tokyo during the COVID-19 pandemic. *Landscape and Urban Planning*, 251, 105148.

Stockholmskällan (2024). "Potatisodling i Vasaparken". Stockholm stad. Hämtad 18 december 2025. <https://stockholmskallan.stockholm.se/post/30349>.

Ulug, C., & Horlings, L. G. (2019). Connecting resourcefulness and social innovation: exploring conditions and processes in community gardens in the Netherlands. *Local Environment*, 24(3), 147-166.

Vibert, E. (2016). Gender, resilience and resistance: South Africa's Hleketani community garden. *Journal of Contemporary African Studies*, 34(2), 252-267.

West, C., & Fenstermaker, S. (2016). Doing difference. In *Race, Gender and Class* (pp. 83-105). Routledge.

Åkerblom, P. (2004). "Footprints of School Gardens in Sweden." *Garden History*: 32(2): 229-247.

Åkerblom (2021). Intervju för artikeln 'Skolträdgårdens historia' i Naturskyddsföreningens tidskrift.

Att räkna det som räknas - en essä om genus, risk och odlingens betydelse i en ny svensk beredskapstid

Elin Montelius och Katarina Giritli Nygren

Inledning

Det finns stunder i forskningsprocesser när ett material börjar röra på sig, när frågor som tycktes avgränsade plötsligt drar i varandras betydelse. För oss skedde detta när de två fenomenen odling och hemberedskap, studerade i var sitt avgränsade forskningsprojekt, började närma sig varandra. Det skedde i mötet mellan odlingsjord, kommunala styrdokument och en snabbt föränderlig omvärld där förväntningar om hemberedskap och individuellt ansvar växte sig starkare. Under de år projekten pågick förändrades omvärlden på ett sätt som gjorde att en annan fråga gradvis trängde sig på: vilken roll spelar odling i ett samhälle som talar allt högre om beredskap och försörjningsförmåga? Pandemin, Rysslands invasion av Ukraina och återkommande uppmaningar om hemberedskap skiftade plötsligt tonläget kring livsmedel. Odling, som länge diskuterats i relation till hållbarhet, inkludering och stadsutveckling, började nu glida in i samtal om nationell säkerhet, krisrespons och självförsörjning på sätt som påminner om odlingens roll i äldre tiders krisberedskap.

Utvecklingen väckte allt oftare frågor som rörde makt, normer och ansvar: Vem får definiera vad odling är i staden? Vilka praktiker räknas som betydelsefulla och för vem? Och varför rör sig ord som omställning, hållbarhet och beredskap så obehindrat mellan olika politiska arenor, men sällan med samma innebörd? Liknande glidningar mellan politiska arenor framträder i hemberedskapsprojektet, där beredskapens språk om ansvar och förmåga bär på en liknande elasticitet. Dessa spänningar väckte frågor som vi i denna essä försöker närma oss: Hur förskjuts odlingens betydelse när samhälleliga risker omdefinieras? Vilka normer – könade, klassade, rumsliga – formar den förändringen? Och hur påverkar den vad vi som samhälle är villiga att räkna som beredskap?

För att få syn på denna förskjutning rör sig essän mellan tre tider av odling: det historiska där odling mobiliserades i kris; den samtida situationen där odlingens betydelser omförhandlas och framtiden, där ansvar för livsmedelsförsörjning åter blivit en central politisk fråga. Genom dessa tre tider diskuterar vi hur odlingens värde formas, synliggörs och ibland avfärdas – och vad det kan säga om hur samhällen organiserar sig kring frågor om risk, omsorg och motståndskraft.

Tider som möts i jorden: om odlingens betydelser i en ny beredskapstid

De reflektioner vi samlat i denna essä utgår från två nyligen avslutade forskningsprojekt, "Att ställa om mindre och mellanstora städer till hållbara livsmedelssystem genom stadsodling"¹² och "Att göra hemberedskap: ett kritiskt perspektiv på beredskapens diskurser och praktiker"¹³. När stadsodlingsprojektet initierades var fokus att undersöka hur stadsodling kan bidra till hållbara städer: hur kommunen och civilsamhället samverkar, vilken betydelse gräsrotsrörelser har, hur geografiska förutsättningar formar möjligheterna att odla och hur odlare förstår odlingen. Det gjorde att frågor om odlingens roll och betydelse kom i fokus, och hur denna betydelse ibland omförhandlas, färdas och stöps om utifrån kris- och beredskapslogiker. Parallellt med stadsodlingsprojektet pågick hemberedskapsprojektet, ett projekt med fokus på att undersöka hur allmänheten och myndigheterna definierar och förstår hemberedskap. Genom dokumentstudier av policydokument och intervjuer med allmänheten studerades myndigheternas respektive vanliga människors förståelse av hemberedskap. Samtidigt såg vi i vårt material om hemberedskap hur föreställningar om risk, sårbarhet och självförsörjning trängde sig allt längre in i vardagens praktiker, och hur odling för vissa intervjupersoner blev en del av detta.

När vi tänker på odling genom de tre tidsperioderna – den historiska, den samtida och den framtida – blir det tydligt hur praktiken rör sig mellan olika temporala betydelselogiker, och hur detta också har uppmärksammats i forskningen. Studier av koloniträdgårdarnas framväxt under det sena 1800-

¹² Att ställa om mindre och mellanstora städer till hållbara livsmedelssystem genom stadsodling"¹² (dnr 2021-00068)

¹³ "Att göra hemberedskap: ett kritiskt perspektiv på beredskapens diskurser och praktiker"¹³ (dnr 2021-06326)

talet betonar ofta just denna dubbelhet: å ena sidan en plats för förbättrade levnadsvillkor, återhämtning och självförsörjning; å andra sidan ett paternalistiskt medel för fostran mot ordning, dygd och social disciplinering (se t.ex. Barthel, Folke & Colding 2010; Guitart, Pickering & Byrne 2012, Åberg, 2019). Kolonilotterna var en del av urban modernitet, men också ett svar på den – och redan här finns den pendelrörelse mellan omsorg och kontroll som skulle följa odlingen som samhällelig praktik.

Under krigs- och kristider i början av och mitten av 1900-talet förändrades villkoren igen. Samhället präglades av en kollektivistiskt orienterad beredskapsanda, och befolkningen uppmanades genom olika kampanjer att skaffa sig både kunskap och materiel för att kunna hantera kriser och krig (Cronqvist, 2009). Odling integrerades i nationella försörjningsstrategier, ofta genom mobilisering av parker, marginalytor och gemensamma odlingsinsatser. Forskning om denna period, både i Sverige och internationellt, framhåller hur den småskaliga odlingen då fick ett explicit politiskt mandat och hur den materiella knappheten skapade en gemensam orientering mot försörjning (Bertilsson & Eriksson 2024). Samtidigt visar genusforskning om hushållning, matproduktion och krisarbete att odlingens centrala roll bars av kunskaper, praktiker och omsorgsarbete som i hög grad var kvinnligt kodat och därför sällan erkändes som strategiskt (Gowdy-Wygart 2013). Odlingen bar upp krisberedskapen, men sällan som en del av dess officiella berättelse.

Efter kalla kriget skedde dock ytterligare en förändring. Tiden fram till 2010-talet präglades av en nedmontering av det svenska totalförsvaret, vilken sammanföll med en ökande individualisering. Ansvaret för beredskap för kriser eller krig kom alltmer att tillskrivas individen. Det är mot bakgrund av denna utveckling som dagens hemberedskapskampanjer ska läsas, genom vilken medborgarna uppmanas att ta ansvar för sig själva genom att anförskaffa det de behöver för att hantera kriser eller krig (Montelius & Kvarnlöf, 2025; Kvarnlöf & Montelius, 2020). Vad vi ser är en ny beredskapstid, där individer och samhälle försöker orientera sig.

Men i denna beredskapstid ser vi också hur historiska paralleller dras till äldre tiders krisodling. I vår studie om stadsodling såg vi hur företrädare för tillsammansodlingar, samhushållningsinitiativ (som Matvärn), representanter för kolonilottsföreningar och enskilda, ofta erfarna odlare återkom till äldre tiders krisodlingar. De beskrev dem som förebilder, påminnelser eller bevis

på odlingens långsiktiga betydelse. I deras berättelser blev historien ett sätt att legitimera odlingens plats i samtida stadsplanering. Tjänstepersoner å sin sida refererade sällan till dessa historiska dimensioner. Deras resonemang var vanligtvis knutna till nuvarande styrdokument, markregimer, skötselkrav, budgetramar och den administrativa logik som styr kommunalt beslutsfattande. Detta glapp mellan historiska erfarenheter och samtida förvaltningspraktiker är något forskningen också uppmärksammat: berättelsen om odlingens kulturella och politiska betydelser tenderar att vara långt rikare i civilsamhället än i den formella styrningen, där den ofta reduceras till ett verktyg för social integration, tillväxt, folkhälsa eller trivsel (Ingemarsdotter & Eriksson 2023, Larsson & Giritli Nygren 2024). Men trots odlingens historiska roll som krisresurs betraktades den av företrädare för dagens beredskapslogik ofta som något perifert, ibland störande, ibland otillräckligt (Nyman 2025). Samtidigt framhölls odlingen av många andra aktörer som till exempel odlare, föreningar och nätverk som både meningsfull och nödvändig just i tider av osäkerhet, både för självet och samhället (Montelius, 2023; Montelius & Ekholm, kommande).

Det är just denna dubbelhet som gör odlingen intressant i relation till beredskap. Denna dubbelhet kan också förstås som ett uttryck för olika maktförhållanden, där makten att definiera vad odling är och kan vara är ojämnt fördelad. Forskning om urbant jordbruk som social-ekologisk infrastruktur har visat hur odling skapar kapaciteter som inte är förutsägbara eller lätta att planera fram, men som blir centrala i krissituationer: nätverk, lokalkännedom, delade resurser, kunskap om jordar och material, samt förmåga till omställning och improvisation (Barthel & Isendahl 2013). Dessa kapaciteter är inte linjära, inte standardiserbara, och inte alltid synliga. De byggs genom vardaglig omsorg – ett arbete som är både reproduktivt och relationellt, och därmed svårfångat i institutionella riskmodeller.

Det är också i ljuset av denna forskning som vår samtida empiri blir begriplig. I våra intervjuer om stadsodling beskrev många odlare odlingen som en "långsam beredskap": inte dramatiskt krisarbete, utan en form av vardagsmässig motståndskraft som byggs gradvis, i små steg, genom händer, jord och relationer (Montelius 2023). Och i intervjuerna om hemberedskap kom odling ibland att beskrivas som en del av hemberedskapen, ett sätt att kunna klara sig själv, oavsett om något händer i samhället (Kvarnlöf, Montelius & Danielsson, kommande).

Men det som för de intervjuade ofta framstod som självklart, att odling kan mobiliseras vid störningar i försörjningskedjorna, saknade ofta motsvarighet i de kommunala eller statliga beredskapsdokumenten (Nyman 2025). Här uppstod en form av diskursivt glapp: en praktik som historiskt haft stor betydelse för försörjningsförmåga framstod i dag som marginell eftersom den inte passade in i den samtida beredskapslogikens format.

Dagens beredskap styrs i hög grad av en centraliserad och teknisk rationalitet, där risk hanteras genom standardiserade modeller, lager, redundans och logistik. I denna logik blir odlingens osäkerhet i form av dess beroende av klimat, frivillighet, plats och relationer ett problem. Forskare har beskrivit detta som en kollision mellan teknokratisk säkerhet och ekologisk omsorg (de la Bellacasa 2017): två sätt att förstå sårbarhet och trygghet som sällan harmoniserar. Det är ett perspektiv som blivit allt tydligare i vår empiri, inte minst genom hur olika kommunala enheter placerar odling i organisatoriska strukturer (Larsson & Girtli Nygren 2024, Alirani mfl. 2024). Organisatoriska enheter som hanterar hållbarhet, fritid och landsbygdsutveckling är ofta de som även hanterar odlingsfrågor, medan säkerhet och beredskap ligger i andra organisatoriska linjer. Denna institutionella uppdelning är inte enbart administrativ; den reproducerar också genusmärkta normer om vilka kunskaper som räknas som strategiska – och vilka som inte gör det (jfr Kvarnlöf & Montelius 2020).

Det är just i den här övergången från dåtid till samtid som vi tycker oss se en tredje tid: framtidens odling, formad av ökande säkerhetspolitiska spänningar, klimatrelaterade risker och en breddad diskussion om livsmedelsförsörjning. Denna tid är ännu inte definierad. Den utgör en öppen fråga: Vilken roll kommer odlingen att få när Sverige planerar för större och längre störningar i försörjningskedjorna? Kommer odlingen att fortsätta betraktas som en trivselaktivitet – eller som en del av ett bredare begrepp om motståndskraft?

Ideella organisationer och sociala rörelser som tidsvävare

I vår studie av stadsodling i fyra svenska kommuner – Härnösand, Lund, Östersund och Södertälje – blev det tydligt att odlingens betydelser sällan är bundna till nuet. I intervjuer, observationer och texter rör sig aktörerna obehindrat mellan historiska minnen, samtida utmaningar och föreställda framtider. Det är framför allt företrädare för tillsammansodlingar, samhushållningsinitiativ, kolonilotts-föreningar och nätverk som

Omställningsrörelsen som aktiverar dessa temporala skikt i sina beskrivningar av vad odling är och kan vara. På så sätt fungerar dessa organisationer som tidsvävare: de binder samman odlingens då, nu och möjliga framtid till berättelser som ger mening åt organisationernas arbete i nuet genom förankringen i odlingens dåtida betydelser.

Ideella föreningar och sociala rörelser utgör en av de mest centrala arenorna för mobilisering kring stadsodling, vilket också lyfts i tidigare forskning (Ghose & Pettygrove 2014, Camps-Calvet m.fl. 2015). Som flera av dessa studier påpekar formas möjligheterna till medborgerligt odlingsengagemang av personliga drivkrafter, lokala politiska kulturer, maktförhållanden och historiska relationer mellan stat och civilsamhälle. I vårt material framträder detta i hur organisationerna knyter odling till tre återkommande teman – gemenskap, hållbarhet och krisberedskap – men gör det genom olika tidliga logiker.

Hos de traditionella trädgårdsorganisationerna, koloniträdgårds-förbundet, Fritidsodlingens riksorganisation (FOR) och Riksförbundet Svensk Trädgård, betonas gemenskap som ett arv. De är bärare av en folkrörelsehistoria med grund i det sena 1800-talets koloniträdgårdsrörelse, och det är organisationer där odlingen och dess kollektiva organisering ses som en demokratisk infrastruktur som för människor samman över tid. Detta ligger nära forskning om odling som kollektivt minnesarbete (Barthel et al., 2015), där kunskap och traditioner förs vidare mellan generationer. För dessa organisationer är tidens långsamhet en tillgång; odlingen får sin mening genom kontinuitet.

Men parallellt med dessa har också andra odlingsinitiativ växt fram, med delvis annorlunda organisering (Åberg, 2019). De nyare rörelserna, såsom Omställningsrörelsen och Matvärn, organiserar engagemanget på andra sätt. De beskriver sig själva som löst sammanhållna nätverk där beslutsfattande sker lokalt, ofta i små grupper eller arbetscirklar. Mobilisering sker i hög grad via sociala medier, något som också framkommer i våra intervjuer och som bekräftas av tidigare studier om civilsamhällets digitalisering (Gustafsson & Weinryb, 2022). Här skapas gemenskapen snabbare och mer situerat, men med en tydlig framtidsorientering: odlingens roll i den större samhällsomställningen, i skapandet av robusta lokalsamhällen och i förberedelser inför kommande kriser.

Hållbarhet är ett annat centralt tema som alla organisationer ansluter sig till, men med olika historiska och politiska nyanser. De traditionella

organisationerna kopplar hållbarhet till etablerade och långsiktiga praktiker – miljödiplomering av koloniområden, rådgivning om ekologiska odlingsmetoder och opinionsbildning i frågor som rör odlingsmarkens bevarande. Omställningsrörelsen och Matvårn betonar en mer systemkritisk hållbarhet: här blir odlingen en del av ett bredare omställningsprojekt som inkluderar ekonomisk rättvisa, lokal resiliens och det de själva kallar "inre omställning". Det handlar ofta om försök att skapa ett mer hållbart samhälle här och nu, för framtida generationer. Genom dessa berättelser blir framtiden ett argument – och odlingen en praktik som både kräver och möjliggör förändring.

Krisberedskap är kanske det tema där odlingens temporalitet syns som tydligast. Samtliga organisationer lyfter att småskalig odling kan bidra till ett mer robust livsmedelssystem, även om de är medvetna om att volymerna är begränsade. Det handlar i stället om kunskap, vana och förmåga att organisera sig i kristider. Pandemin fungerade som ett slags katalysator för dessa diskussioner, inte minst genom Omställningsrörelsens webinarieriserie "Lokal Matförsörjning i Coronakrisens skugga" (2020). FOR och andra trädgårdsorganisationer har också engagerat sig i debatten genom att lyfta fritidsodlingens roll i krisberedskap i media och politiska samtal (FOR, 2025). Här återkommer historien tydligt: kolonilotternas betydelse under världskrigen, äldre generationers hushållningskunskaper och den lokala odlingens funktion under perioder av knapphet. Att internationell forskning pekar på stadsodlingens roll i att stärka resiliens, inte bara genom produktion utan också genom social och praktisk mobilisering (Mok et al., 2014; Sovová, 2015), kan förstås mot bakgrund av odlingens historiska funktion.

Samtidigt visar tidigare studier att stadsodling i Sverige, i sin nuvarande form, rymmer en rad hinder och oklarheter – inte minst i synen på markanvändning och kommuners hantering av juridiska regelverk (Alirani et al., 2024). Stadsodlingen formuleras i kommunernas verksamhet sällan som en del av beredskapen (Nyman, 2025), och kopplingen till äldre tiders krisodling har sällan fått genomslag. I detta landskap blir civilsamhällets organisationer centrala aktörer: de förhandlar mellan olika tider, mobiliserar för framtida risker och tolkar odlingens historiska arv som legitimering för att förändra nuets politiska villkor.

När dessa temporala logiker möts – dåtidens krisodling, samtidens hållbarhetsdiskussioner, framtidens kriser – skapas en friktion som är både

produktiv och konfliktfylld. Genom vilken temporallogik definieras odlingens värde? Är odlingen ett arv att förvalta, ett nutida intresse att organisera, eller en framtida nödvändighet för att förbereda sig för kris eller krig? Det är i dessa frågor, och i de maktförhållanden som formas kring dem, som odlingens politiska och sociala betydelser blir tydligast.

När beredskapens logiker möter odlingens omsorgsarbete

I takt med att samhällsklimatet förändrats under projektiden – med pandemi, krig i Europa och en alltmer högljudd offentlig diskussion om livsmedelsberedskap – har odlingen börjat bäras av nya betydelser. Det är som om vår empiri från stadsodlingsprojektet sakta försköts medan vi arbetade: det som i början framstod som en fråga om hållbar stadsutveckling och lokal delaktighet kom med åren allt oftare att beskrivas av aktörer som ett sätt att "stå stadigare" i en osäker tid. Som Nyman (2025) visat syns denna förskjutning tydligast i civilsamhällets diskussioner om livsmedelssystemens sårbarhet, där stadsodling blir en symbol för både brist och möjlighet.

Men samtidigt som civilsamhällets aktörer mobiliserar framtida krisnarrativ, möts detta av en helt annan tidslogik inom kommunernas beredskapsarbete. Här framträder en bild av risker och kriser som abstrakta och administrativa, ordnade i matriser, ansvarskedjor och lagtolkningar. Odling, med sin vardagliga materialitet och sin långsamma rytm, passar inte riktigt in i denna logik. Den uppfattas inte som "riktig" krishantering, vilket ett flertal av våra intervjupersoner återkom till. På kommunnivå framstår livsmedelsberedskap som något som ligger vid sidan av det som definieras som kärnan i krishanteringen. En beredskapssamordnare uttryckte det så här: *"Kris- och krigkillarna tar det stora – men maten hamnar ofta hos oss som jobbar med hållbarhet eller landsbygd. Det är oklart var gränsen går"* (citerad i Nyman 2025 s. 43). I just detta uttalande synliggörs en genusdimension som tidigare forskning också pekat på: att krishanteringsfältet länge präglats av maskulint kodade ideal om beslutsamhet, styrning och kontroll (Danielsson & Eriksson 2020; Kvarnlöf & Montelius 2020). Livsmedelsförsörjning, matlagning och omsorg däremot, i hemmet och vardagen, har historiskt betraktats som kvinnligt kodade sfärer och fått lägre symboliskt värde.

När vi förde samtal med odlare blev skillnaden mellan dessa logiker tydlig. För många av dem var odling just ett sätt att göra något konkret: att bära vatten, dela plantor, bygga upp långsam kunskap. En odlare beskrev det som "att veta hur jorden känns när den mår bra". Arbetet i jorden ger för odlare en känsla av förankring i en alltmer föränderlig omvärld. Odlingen blir

till en brygga mellan dåtid, nutid och framtid. I sådana uttryck ligger en annan syn på trygghet, inte som planer, regler eller reservkraft, utan som vana vid att klara små kriser innan de blir stora. I intervjuerna i stadsodlingsprojektet ser vi hur odlingen blir till ett sätt att bygga en beredskap. Det är en beredskap som inte bara handlar om att producera för att trygga matförsörjningen, utan också en beredskap genom en kunskapsöverföring mellan människor (Montelius & Ekholm, kommande).

Denna praktiska, jordnära kunskap är också ofta försedd med en genusdimension. Det är ett arbete som i intervjuer återkommande kopplas till omsorg: om platsen, om plantorna, om andra odlare och om det gemensamma (Pilflod Larsson & Giritli Nygren 2024). Samtidigt beskriver några av de personer som bär upp detta arbete hur deras kompetens inte alltid räknas eller uppmärksammas i mötet med kommunens eller myndigheternas beredskapsdiskurser.

Kanske håller detta på att förändras. Vi ser hur politiska diskussioner om den nationella livsmedelsberedskapen och Sveriges självförsörjningsgrad fått fäste på oväntade sätt. I vissa av intervjuerna i hemberedskapsprojektet började vi se hur intresset för odling och beredskap kom att utvecklas parallellt, men i relation till varandra. Samtidigt har MSB, Myndigheten för samhällsskydd och beredskap (MSB, 2025) börjat informera om hur man kan odla sin egen mat som en del av sin beredskap, antingen på odlings- och kolonilotter, eller på balkongen i lägenheten. Att odla själv blir här till en del av hemberedskapen, på samma sätt som uppmaningar att stärka den egna beredskapen för kriser genom att ha mat och vatten hemma.

Det finns dock en risk i detta, och att odlingens värden kan hamna i skuggan av det som uppfattas som mer "strategiskt". Och vad händer med odlingens värde när den omförhandlas för att passa in i beredskapens logiker? När odling i vår samtid blir till en form av prepping riskerar det att omtolkas efter maskulint kodade beredskapslogiker, där den jordnära kunskapen och omsorgen om natur och människor förbises.

Det blir därför tydligt att stadsodling, särskilt när den kopplas till livsmedelsberedskap, inte bara är en fråga om vad som är möjligt att producera. Det handlar också om vilka kunskaper, kroppar och praktiker som uppfattas som relevanta och legitima. När beredskap beskrivs i termer av scenarier, hotbilder och ansvarsfördelning hamnar de praktiker som associeras med feminint kodad omsorg ofta i periferin, trots att det är just

dessa som i vardagen bär upp mycket av samhällets motståndskraft (Danielsson & Eriksson, 2020). Samtidigt ser vi i intervjuerna i hemberedskapsprojektet hur just beredskap och könade normer ofta uttrycks tillsammans. Vi ser hur beredskap för kvinnorna vi mött i stor utsträckning knyts samman med omsorg om familjen och hemmet. Könskodade normer reproduceras, där kvinnor förväntas ta ansvar för de delar av beredskapen som rör hemmet. Det sker en förlängning där hemmets beredskap, som att försäkra sig om mat och vatten i händelser av kris, görs till något kvinnligt kodat (Kvarnlöf & Montelius, 2020; Kvarnlöf, Danielsson & Montelius, kommande). Forskning visar att besluten kring krishantering och prioriteringar ofta reproducerar sådana normer (Ericson 2020), och att riskbedömningar därigenom riskerar att cementera ojämlikheter (Giritli Nygren, Olofsson & Öhman 2020).

När dessa två logiker möts – den omsorgsbaserade och långsamma odlingen, och den instrumentella och maskulint kodade beredskapspraktiken – uppstår en diskrepans som är lika mycket politisk som praktisk. För stadsodlaren är framtiden något som byggs fram mellan händerna, i varje säsong, i varje misslyckad skörd, i varje omplantering. För beredskapssamordnaren är framtiden något som ska kontrolleras, förutses och hanteras genom organisatoriska strukturer. Båda perspektiven försöker skapa trygghet men de gör det genom helt olika tidsligheter, kroppar och arbetsätt.

Det är i detta möte, i denna friktion, som odlingens genusdimension blir tydlig. Odlingens kunskap, omsorg och materiella arbete framstår i vår empiri som både lågmälda och centrala resurser i en tid när livsmedelsförsörjning åter blivit ett politiskt laddat ämne. Men samtidigt är det just dessa värden som ofta marginaliseras i det formella beredskapsarbetet. Det väcker frågor om vems arbete som räknas, vilka praktiker som ges utrymme, och vilken sorts framtid som egentligen förbereds.

Att räkna det som räknas

När vi närmar oss slutet av vår analys blir en sak tydlig: stadsodlingens roll i svensk krisberedskap handlar inte bara om *vad* som odlas eller *hur mycket* som kan produceras. Den handlar om vad som anses vara viktigt, legitimt och strategiskt, och därmed också om vad som räknas som kunskap, kompetens och beredskap. Det är därför vi valt att avsluta med frågan om att räkna det som räknas. För i våra möten med odlare, föreningsaktiva, tjänstepersoner och nationella aktörer blir det tydligt att mycket av det arbete som bär upp både stadsodling och vardagsmotståndskraft faller utanför

beredskapssystemets synfält. Det är ett arbete som i första hand handlar om relationer, vardaglighet och omsorg – men också om praktiskt kunnande och en förmåga att ta hand om både platser och människor när system runt omkring börjar knaka.

Just därför blir stadsodlingen en slags motberättelse till den formaliserade krisberedskapen: en praktik där tid, kropp och omsorg spelar roll på sätt som inte enkelt låter sig placeras i riskmatriser eller scenarier. Samtidigt bär denna motberättelse på spår av makt – och ojämn makt. Det är ett arbete som ofta utförs av kvinnor, av äldre, av personer med erfarenhet av andra länders odlingstraditioner, eller av grupper som saknar stark röst i kommunala beslutsprocesser. Omsorgsarbete tenderar att hamna i skymundan, även när det bär samhällen genom kriser.

När vi följer hur diskurserna rör sig, mellan historiskt arv, samtida hållbarhetsmål och framtida riskbilder, framträder därför ett mönster. Det är inte odlingen i sig som marginaliseras, utan det sätt på vilket odling ofta görs. Det långsamma, det praktiska, det repetitiva. Det som bygger sociala relationer snarare än mätbar output. Det som i många sammanhang kodas som feminint. I detta ligger också en risk: att framtidens offentliga beredskapsarbete fortsätter att reproducera samma mönster av osynliggörande, trots att världen rör sig mot ökande sårbarheter som snarare kräver fler perspektiv, fler kunskapsformer och fler sätt att ta hand om både människor och platser.

Samtidigt har vi sett hur de ideella organisationerna fungerar som broar mellan olika tidsligheter och logiker. De påminner om historiska erfarenheter, organiserar samtida praktiker och formulerar framtidsvisioner. De gör det genom att mobilisera både omsorg och motståndskraft. Att räkna det som räknas innebär därför att bredda synfältet för vad beredskap kan vara. Att se odlingens roll inte enbart som symbolisk eller praktisk, utan som del av en bredare förståelse av hur samhällen upprätthåller förmågor att agera i osäkra tider. Och kanske också att ställa frågan: *Hur hade svensk krisberedskap sett ut om de premisser som under lång tid styrt synen på risk hade hämtat mer av sin logik från odlingens värld?* Skulle beredskap då bygga mer på förtrogenhet, relationer, omsorgsarbete och långsamhet och mindre på föreställningar om kontroll, centralisering och mätbar styrning?

Det är frågor vi inte kan besvara fullt ut här. Men det är frågor som bör ställas nu, när framtiden allt oftare möter oss på ett sätt som kräver mer av det vardagliga, det relationella och det jordnära.

Referenser

Alirani, G., Ekholm, S., Giritli Nygren, K., Haller, H., Montelius, E. & Pilflod Larsson, E. (2024). [Ökad hållbarhet genom stadsodling](#) : Motiv, mobilisering och samverkan. Östersund: Mid Sweden University (RCR Working Paper Series 2024:5).

Barthel, S., Folke, C., & Colding, J. (2010). Social–ecological memory in urban gardens—Retaining the capacity for management of ecosystem services. *Global environmental change*, 20(2), 255-265.

Barthel, S., Parker, J. & Ernstson, H. (2015). Food and Green Space in Cities: A Resilience Lens on Gardens and Urban Environmental Movements. *Urban Studies*, 52(7), s. 1321-1338.

Barthel, S., & Isendahl, C. (2013). Urban gardens, agriculture, and water management: Sources of resilience for long-term food security in cities. *Ecological economics*, 86, 224-234.

de La Bellacasa, M. P. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds* (Vol. 41). U of Minnesota Press.

Bertilsson, F., & Eriksson, C. (2024) Totalförsvarets livspolitik: Kunskapsförsörjningen i den svenska livsmedelsberedskapen. *Historisk tidskrift*, 144(1).

Camps-Calvet M, Langemeyer J, Calvet-Mir L, Gómez-Baggethun E, March H (2015) Sowing resilience and contestation in times of crises: the case of urban gardening movements in Barcelona. *Partecipazione e Conflitto: The Open Journal of Sociopolitical Studies* 8(2): 417–442.

Cronqvist, M. (2009). *Det befästa folkhemmet: Kallt krig och varm välfärd i svensk civilförsvarskultur* (pp. 169-197). Studentlitteratur AB

Danielsson, E. & Eriksson, K. (2020). Damerna kom med nybakat: Synliggörande av könsnormer i talet om kvinnors arbete vid skogsbranden i Västmanland 2014. I *Genus, risk och kris.*. Lund: Studentlitteratur AB. S. 25-50.

Eriksson, E. (2018). *Livsmedelsproduktion ur ett beredskapsperspektiv – Sårbarheter och lösningar för ökad resiliens*. Myndigheten för samhällsskydd och beredskap, Statens Landsbruksuniversitet.

Ericson, M. (2020). Maskulinitetsperspektiv på identifiering av riskområden. I Hobbins, J., Danielsson, E. & Sjöstedt, A. (red.) *Genus, risk och kris*. Studentlitteratur, s. 123-142.

FOR, Fritidsodlingens Riksorganisation. (2025). Gör fritidsodlingen till en del av Sveriges livsmedelsberedskap. [Debattartikel: Gör fritidsodlingen till en del av Sveriges livsmedelsberedskap - FOR - Fritidsodlingens riksorganisation](#)

Ghose, R., & Pettygrove, M. (2014). Urban community gardens as spaces of citizenship. *Antipode*, 46(4), 1092-1112.

Giritli Nygren, K., Olofsson, A. & Öhman, S. (2020). *A Framework of Intersectional Risk Theory in the Age of Ambivalence*. Palgrave Macmillan.

Gowdy-Wygant, C. (2013). *Cultivating victory: The women's Land Army and the victory garden movement*. University of Pittsburgh Press.

Guitart, D., Pickering, C., & Byrne, J. (2012). Past results and future directions in urban community gardens research. *Urban forestry & urban greening*, 11(4), 364-373.

Gustafsson, N., & Weinryb, N. (2022). Medborgerligt engagemang på sociala medier. In *Engagemangets gestaltningar: Insatser i och utanför civilsamhället* (pp. 271-306). Studentlitteratur AB.

Ingemarsdotter, J., & Eriksson, C. (2023). "Vi får klara oss själva". Hotbild och självbild i den svenska försörjningsberedskapen 1962–2002. *Scandia: Tidskrift för historisk forskning*, 89(1).

Kvarnlöf, L. & Montelius, E. (2020). Den kvinnliga hemberedskapen. I Hobbins, J., Danielsson, E. & Sjöstedt, A. (red.) *Genus, risk och kris*. Studentlitteratur, s. 143-176.

Kvarnlöf, L., Danielsson, E. & Montelius, E. (Kommande). Should I stay or should I go? Gendered understandings of citizen crisis preparedness.

Larsson, E. & Giritli Nygren, K. (2024). [Urban gardening as a risk-reduction strategy](#): An intersectional analysis of top-down gardening initiatives. *Journal of Risk Research*, vol. 27: 9, ss. 1095-1105

Montelius, E. (2023). Growing Utopia: undoing risk through self-sufficiency and urban gardening? *Journal of risk research*, online access

Montelius, E. & Ekholm, E. (Kommande). Grounded amidst liquid modernity: The significance of urban gardening

Montelius, E., & Kvarnlöf, L. (2025) A challenged society: constructions of vulnerable and resilient subjects in Swedish total defence policies. *Critical Studies on Security*, 1-24.

MSB. (2025). Odlas själv. <https://www.msb.se/sv/rad-till-privatpersoner/hemberedskap---preppa-för-en-vecka/mat/att-odla-självt/>

Mok, H-F., Williamson, V.G., Grove, J.R., Burry, K., Barker, S.F. & Hamilton, A.J. (2014). Strawberry fields forever? Urban agriculture in developed countries: a review. *Agronomy for Sustainable Development*, 2014(34), s. 21-43

Nyman, J. (2025) *Stadsodling och livsmedelsberedskap. Makt, normer och risker*. Magisteruppsats i sociologi. Mittuniversitetet

Pilflod Larsson, E. & Giritli Nygren, K. (2024). [Cultivating thirdspace](#) : Community, conflict and place in Swedish allotment gardens. *Landscape and Urban Planning*, vol. 243

Sovová, L. (2015). Self-provisioning, Sustainability and Environmental Consciousness in Brno Allotment Gardens. *Sociální Studia*, 3(2015), s. 11-26

Åberg, Ida. 2019. *Imagining Urban Gardening Space an Ethnographic Study of Urban Gardening in Sweden* (Linköpings Universitet (Sweden)).

Tidigare utgivna nummer i FGF:s rapportserie

Fahlgren, Siv & Thurén, Britt-Marie (Red) (2007) *Genusmaraton 2007. Mittsöveriges genusforskare på frammarsch*. Genustudier vid Mittuniversitetet 1, 2007. Östersund: Forum för genusvetenskap, Mittuniversitetet.

Nordenmark, Mikael och Rashid, Saman (Red) (2008) *Arbete, hälsa och kön*. Östersund: Genusstudier vid Mittuniversitetet 2, 2008.

Fahlgren, Siv (Ed) (2011) *Challenging gender: Normalization and beyond*. Sundsvall: Gender studies at Mid Sweden University, Work in progress 3, 2011.

Fahlgren, Siv, Johansson, Anders & Söderberg, Eva (Red) (2013) *Millennium. Åtta genusvetenskapliga läsningar av den svenska välfärdsstaten genom Stieg Larssons Millennium-trilogi*. Sundsvall: Genusstudier vid Mittuniversitetet, Rapport 4 2013.

Giritli Nygren, Katarina. & Fahlgren, Siv. (Ed.) (2013) *Mobilizing Gender Research – Challenges and strategies*. Gender studies at Mid Sweden University, working paper 5, 2013. Sundsvall: Forum for gender studies, Mid Sweden University.

Nyhlén, Sara. & Söderberg, Eva. (ed.) (2014) *Walking Beside - Challenging the role of emotions in normalization*. Working paper series 2014:6, Sundsvall, Forum for gender studies, Mid Sweden University

Gillander Gådin, Katja. & Mitchell, Claudia. (ed.) (2015) *Being young in a neoliberal time: challenges and possibilities for resistance and social change*. Working paper series 2015:7, Sundsvall, Forum for gender studies at Mid Sweden University

Sjöstedt Landén, Angelika. Bolin, Malin. & Olofsdotter, Gunilla. (red) (2015) *Sprickor, öppningar och krackeleringar, nya perspektiv på arbetsmiljö*. Working paper series 2015:8, Forum for gender studies at Mid Sweden University

Jarnkvist, Karin. & Molin, Anna. (2016) *Vem har makten att berätta? Reflektioner över tal och tystnad i tid och rum*. Working paper series 2016:9, Sundsvall, Forum for gender studies, Mid Sweden University

Giritli Nygren, K. Johansson, A. Nyhlén, S. & Söderberg, E. (2016) *KO En festskrift till Siv Fahlgren*. Working paper series 2016:10, Sundsvall, Forum for gender studies at Mid Sweden University

Brännström, Lotta & Nourallah, Mustafa W. (red) (2017) *Disrupted Stories*. Working paper series 2017:11, Forum for gender studies at Mid Sweden University

Sjöstedt Landén, Angelika. Nyhlén, Sara. & Giritli Nygren, Katarina. (2017) *Småkakor och feministiska strategier*. Working paper series 2017:12 Forum for gender studies at Mid Sweden University

Andresen, Edith. Lidén, Gustav & Nyhlén, Sara. (red.) (2017). *Hållbarhetens många ansikten - samtal, forskning och fantasier*. Forum för genusvetenskaps rapportserie 2017: 13 Mittuniversitetet

Gillander Gådin, K. (red.) (2020). *Genusrelaterat våld, trakasserier och diskriminering - ett globalt problem i lokal kontext*. Working paper series 2020:14, Forum for gender studies at Mid Sweden University Sundsvall

Jarnkvist, Karin & Nordbäck, Carola (red) (2021) *Kritiska studier av kulturarv och museala praktiker – en tvärvetenskaplig mötesplats*. Working papers: 15 Forum for Gender Studies at Mid Sweden University

Lööv, Anna Olovsdotter, Haj Brade, Lovise & Sjöstedt, Angelika red. (2022) *Aktivism: en antologi om arbete för politisk och social förändring*. FGV working papers: 16. Sundsvall/Östersund: Mittuniversitetet

Nyhlén, Sara, Giritli Nygren, Katarina & Gillander Gådin, Katja. red (2022) *FGV- en jubilar i vardande. Tillsammans och på eget håll*. Forum för genusvetenskaps rapportserie nr: 17. Sundsvall/Östersund: Mittuniversitetet

Nyhlén, S. red. (2025) *Att odla en feministisk forskningsgemenskap. Forum för genusvetenskaps strategi 2025–2028*. Forum för genusvetenskaps rapportserie nr: 18. Sundsvall/Östersund: Mittuniversitetet

Sjöstedt, Angelika (2025) *Countering settler self-indigenization in Jämtland and Härjedalen*. Forum for gender studies working paper series no. 19. Sundsvall/Östersund: Gaskeuniversiteete/Mid Sweden University

