

Catarina Harjunen

Att dansa med de(t) skeva

Erotiska möten mellan människa och naturväsen i finlandssvenska folksägnor



Catarina Harjunen

Född 1984

Filosofie magister i nordisk folkloristik,
Åbo Akademi.

Åbo Akademi University Press
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland
Tel. +358 (0)2 215 4793
E-mail: forlaget@abo.fi

Sales and distribution:
Åbo Akademi University Library
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland
Tel. +358 (0)2 -215 4190
E-mail: publikationer@abo.fi

ATT DANSA MED DE(T) SKEVA





Att dansa med de(t) skeva

Erotiska möten mellan människa och naturväsen
i finlandssvenska folksägner

Catarina Harjunen

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press
Åbo, Finland, 2020

CIP Cataloguing in Publication

Harjunen, Catarina.

Att dansa med de(t) skeva : erotiska möten mellan människa och naturväsen i finlandssvenska folksägner / Catarina Harjunen. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2020.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 978-951-765-967-3

ISBN 978-951-765-967-3
ISBN 978-951-765-968-0 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2020



Till oss obegripliga bråkiga skavande



Abstract

To Dance With The Queer. Queer Perspectives on Erotic Encounters Between Humans and Nature Spirits.

This dissertation focuses on ideas of normality, sexuality, nature, and encounters. The aim is to examine the construction of the so called "normal" in erotic encounters between humans and nature spirits in Finland-Swedish folk legends. By using a critical approach consisting of queer theory and posthumanism, I explore the construction of the "normal" in the ideas of sexuality, sex, and gender expressed in 116 folk legends, recorded in the Swedish-speaking parts of Finland between 1860 and 1950. I also apply a posthumanist aspect to study how these constructions of sexuality, sex, and gender are related to ideas of nature and culture.

I define "erotic" as a spectrum which starts at a slightly intangible "ambience" and ends with "results", i. e. the children produced in the encounters. The full spectrum is simplified as ambience-gaze-action-results, where ambience is something that can permeate the whole chain of events. Gaze is the objectification of the body by looking at it, and actions include everything from moving towards the body to sexual intercourse. The word *queer* is used in the sense of something that is askew and off, not in the sense of sexual identity. I chose the Swedish word *skev* which implicates that which is distorted and perverted. The dissertation's title, *Att dansa med de(t) skeva*, denotes a dance with those who are queer as well as that which is queer. It refers to Donna Haraway's term *dance of relating*, a way to express the complex relationship between companion species.

The nature spirits on the other end of the encounters with humans were supernatural beings that were imagined to live in the forest or in various bodies of water. They include a female forest spirit called a *skogsrå*, her equivalent in water *sjörå*, a male water spirit called *näcken* (the neck or

nix), and trolls. The basis for selecting legends about these specific beings was that there is a compelling tradition of story-telling where they are sexually involved with humans. I also wanted to use spirits that were associated with nature, to better facilitate the exploration of the links between sex and sexuality, and the nature/culture dichotomy.

The material used consists of 116 folk legends, recorded mainly around the year 1900. One of the main actors in the field of collecting folklore was (and still is) The Swedish Literature Society in Finland, founded in 1885 (Svenska litteratursällskapet i Finland, SLS). The legends used as the dissertation's material were collected mainly by SLS. Some of the material was collected by persons or organizations affiliated with SLS, within that beforementioned time frame. SLS had strict rules concerning the collection of folklore: visit the most remote villages in the countryside, speak to the oldest inhabitants, note the names of those villages and informants, and write down the information received in the vernacular. The general consensus among folklorists was that folklore was something that was vanishing with the modernization of the world, and that only old people could remember how things were. The older the informant, the more "genuine" the tale or song. Because of all these criteria, the records are fairly similar in form, and they reflect a tradition. The idea was to find an "original" of every tradition, and to see how the traditions had spread. However, the collectors and scholars of the time did not reflect on the function of the traditions, which therefore was not noted. When the material had been recorded and handed in to the archive at SLS, it was systematically organized by archivists, which means that they decided what genres to assign the narratives. These categorizations have later been questioned and revised.

The material used in the dissertation was selected after defining the erotic, and originates from the SLS archives, as well as the J. O. I. Rancken folkloristic collection which is deposited in the Cultural archive at Åbo Akademi University. Some printed sources from around the turn of the century 1900 have also provided a few legends. Around half of the material consists of legends where the erotic is expressed in the ambience, the rest consists of different degrees of erotic actions or the results of these.

Methodologically I chose a contextual close reading which means that I view the legends as texts which are more than just a way of telling a story: they say something about the context, the society, which they originate from. I have familiarized myself extensively with earlier research on the 19th century rural countryside in Finland to better understand what kind of society originated the legends. I maintain that building the context has been a crucial part of a deeper understanding of the legends.

I also argue for considering the relationship between humans and nature spirits as that of companion species, as outlined by Donna Haraway. As companion species, humans and spirits share a common past, present, and future. They have evolved together, influencing each other for better or for worse, and are what they are today because of each other. A companion species is not an unproblematic comrade, but can be quite troublesome at times, but nevertheless, the relationship is there and demands attention. This posthumanist approach to the relationship between humans and nature spirits demonstrates how humans relate to other species but also to themselves, because spirits were considered to be a mirror image of humans, and also how the idea of humans as the crown of creation is or should be questioned. I view the companion species relationship on two levels: on meta level in the legends themselves, and on narrator level, as story-telling about trolls and fairy folk has certainly not gone away but continues to enthrall in the form of novels, TV shows, and movies.

The analysis is shaped around the idea of how a relationship between a man and a woman was ideally to be formed: boy meets girl, boy courts girl, boy marries girl, girl births baby. The analysis is centred around themes of appearance, actions, and how marriage and having children culturally are signs of leading a "good" life. The appearance of the spirits is described in terms of "normal" looks and clothing. The female nature spirits are often said to be exceptionally beautiful, and dressed in fine clothing that was beyond the financial reach for the peasantry. The spirits are described as human-looking, but their finery and otherworldly beauty tell us that they are not human. The place and time of the encounter is important in interpreting the normal: respectable people did not go into the forest in

the middle of the night, dressed in their finery. By doing so, the spirits are exposed as queer and cannot pass for human.

Actions, or behaviour, is another way of defining the normal. The spirits, especially the female ones, are often perceived as nature incarnate. They are complex characters who sometimes behave unladylike, which could perhaps be expected of them due to their "untamed nature" but they still cause repulsion with the men encountering them. Female spirits are still expected to conduct themselves in a respectable manner and if they don't, the men are free to hurt or even kill them. Spirits who are sexually forward are seen as the worst kind of female, one that must be controlled and punished – although her sexual appetite is enthralling and causes a certain degree of mirth as well.

The question of marriage and children is quite central in the analysis. For a couple to engage in socially accepted sexual relations, matrimony was imperative. After getting married, the couple was expected to start producing offspring. Getting married and becoming a parent was a rite of passage: a boy became a man, a girl became a woman. Especially for women, it was crucial to also become a mother. The supernatural origins of the mothers is seemingly not an issue in legends. The concept of the family in 19th century rural Finland was different from today: the household, including the help, was the basic unit of society. Still, the idea of a married couple having children was solid. The encounters between nature spirits and humans very rarely led to marriage and children, and when it did, the marriages were rarely happy. The children produced were sometimes out of wedlock, sometimes legitimate children, and very little is told of them. They are notably all boys and one is described as physically very strong. Getting married to a human is for a spirit an attempt at becoming human, of trying to pass as human. One troll girl even has herself christened, despite the general fear trolls and other spirits have for the church and its symbols.

The encounters between spirits and humans do not follow the line of socially sanctioned relationship progress that suggests a straight line of encounter-courting-marriage-children. The female nature spirits often be-

have in a way which was not in accordance with the social rules of conduct for women at the time, thus making them seem unruly, exotic, sexual, or just "queer", that is, unwilling or unable to fit into society. I see the existence of the spirits in an erotic narrative tradition as a crack in the heteronormative structure that presupposes that normality is based on the "right" kind of desire and life (the not queer one). In an acceptable, normative chain of events, there is no room for queer desire in the form of sex with spirits. But the spirits are there, in a tradition where they have sexual encounters with humans and even form families.

I also discuss how conceptions of sexuality and sex have been associated to notions of nature and culture. The binary division of nature and culture that is so prominent in the west includes the idea that nature has something untouched, virginal, and wild. This view is not fully present in the material, however; as extensions and protectors of forest and water, the spirits can be interpreted against a backdrop of an untamed nature in need of control. Concurrently, it could be argued that the material suggests an awareness of nature as both giving and taking. The spirits are a part of this: they were guardians of forest, lake, river, and sea, and they watched humans who ventured outside of the habited areas to ensure that they behaved appropriately, and they had power over the prey that humans desired.

The spirits can be viewed as an expression of human comprehension of ecological balance. It is easy to wax poetic about peasant society's relationship with nature and imagine that there was a greater respect for and appreciation of the earth before industrialization, but it is not that simple. The individual dependency on what could be grown, hunted, and caught was greater than it is today. The spirits were a part of that individual attempt at influencing the world around oneself while trying to make a livelihood. According to tradition, if the spirits were shown respect, they would repay you with luck in hunting or fishing, but they would sabotage your livelihood if treated poorly. When faced with sexually active female spirits, however, men seem to have had a greater right to cause injury to the spirits. The female nature spirits can be interpreted as tolerable and

"straight" when they toe the line for what is acceptable, but as soon as their behaviour take them outside of the frame of decent female behaviour, they are no longer worthy of respect. Thus, the patriarchal structure could be said to remain in place, although there are cracks through which the queer shines through.

Förord

Det blev så ensamt i skogen
sedan skogsvarelserna försvann:
skogsrå, skogsfru, lövjerskor, trollen.
Kanske ska forskningen en gång
hitta dem igen.

Dessa ord av Lars Huldén skickades till mig av en vän när jag var ungefär ett år in i doktorerandet och jag bestämde mig genast för att de skulle få en plats i min avhandling. Ensamheten i skogen påminner om ensamheten i avhandlingsprocessen. Mina personliga skogsvarelser, de sista illusionerna jag burit med mig från barndomen, har försvunnit. Men i och med min forskning, mitt tillblivande, min utveckling, har jag hittat dem igen.

När jag föddes var jag en trollunge. Ja, så sa sköterskorna på BB i Vasa åt mamma: Du har fått en riktig trollunge. Svartlockig var jag, och amper. Kanske var jag en liten bortbyting, för jag lär ha varit ett riktigt hår av hin som liten. Enligt min mors berättelse lugnade jag dock ner mig när jag väl börjat skolan. Bildning gjorde mig tydlig gott, även om skolåren inte alltid var goda. Men jag försökte anpassa mig, och jag känner att den anpassningsprocessen pågår fortfarande, på gott och ont. Det har aldrig riktigt lyckats någonstans, det är alltid någonting som skaver. Jag har accepterat att det inte behöver fungera. Men jag försöker, varje dag, att begripa, och i förlängningen vara empatisk – och kritisk, alltid kritisk. Ibland är platser begripliga, ibland inte. Ibland är människor begripliga, oftast inte. Ibland är jag begriplig, men det är sällan. Det går inte alltid att vara begriplig i ett sammanhang, men när det går, handlar det ofta om vem du har med dig. Jag har haft den stora ynnesten att i mitt liv fått omges av människor som gjort det mest obegripliga begripligt. Som gjort mig begriplig, men utan att tvinga mig att kompromissa på min integritet och det jag anser vara viktigt. Det är med min djupaste tacksamhet som jag nu ger erkännande åt dessa människor.

Biträdande professor Lena Marander-Eklund, handledare extraordinaire – för allt från din första uppmuntran när jag kontaktade dig i augusti 2014 och sade jag ville doktorera, till de sista synpunkterna på den färdiga produkten. Du har ett speciellt sätt att säga "Det här blir nog bra!" som avslutning på alla handledarmöten och seminariepresentationer. För det mesta har det låtit uppmuntrande. Någon enstaka gång har du låtit aningen uppgiven men med en kärna av hopp. Och de bästa gångerna är när du låtit entusiastisk och absolut bombsäker på att det blir riktigt sjukroko bra. En gång skrev du "bravo!" i marginalen på min text och det höll mig flytande en hel sommar. För allt detta tackar jag dig.

Universitetslärare Blanka Henriksson, bihandledare galore – för all hjälp och dumma frågor jag fått ställa. Som handledare har du alltid varit entusiastisk, påläst och uppmuntrande, och det är oerhört motiverande för en doktorand som inte alltid riktigt vet vad hen håller på med. Du ska ha stort tack.

Ett varmt tack till universitetslektor Maria Bäckman som inte bara opponerade mig på mitt slutseminarium 4.10.2019 utan även förgranskade mitt manus våren 2020 och därefter ställde upp som opponerare på disputationen. Din läsning var noggrann och dina kommentarer insiktsfulla och oerhört hjälpsamma. Tack även till professor emerita Inger Lövkrona och docent Susanne Nylund-Skog för förgranskning av avhandlingen. Er minutiösa genomläsning och era kommentarer var till stor hjälp och gjorde den färdiga produkten så mycket bättre.

Jag vill rikta ett varmt tack till forskarkollegor på nordisk folkloristik vid Åbo Akademi. Det har alltid varit roligt och nyttigt att komma till Åbo och få diskutera med er. Maria Holmberg och Tora Wall förtjänar här ett speciellt tack för insiktsfulla samtal och gemensamma klagosånger när vi inte riktigt vetat vad vi velat eller menat med våra avhandlingar. Tack även till kollegor på nordisk etnologi och religionsvetenskap för givande gemensamma seminarier.

Övrig personal på universitetet som skött allt ifrån administration till nycklar till teknik. Ert arbete och kunnande är basalt i en doktorands vardag. Tack.

Carola Ekrem, arkivarie på Svenska litteratursällskapet i Finland traditionsarkiv, numera pensionär. Tack för hjälp med att finna material ur arkivens gömmor. Tack även till personalen på SLS kontor i Vasa för hjälp, råd och trevliga pratstunder.

Jag har under doktorandtiden haft förmånen att inneha ett arbetsrum i Tritonias forskartorn, med havsutsikt att vila ögonen på när hjärnan gått på övervarv och kollegor att stöta och blöta processen med. Dessa kollegor har varit en viktig del av vardagen, speciellt för mig som doktorerat på distans och inte haft möjligheten att umgås med kollegor inom samma ämne på daglig basis. Alla ni som jag fått diskutera, luncha, yoga och kverulera med: tack! Ett speciellt tack till Heidi Hellstrand som jag senare delade rum på Academill med under några korta månader hösten 2019. Våra samtal om allt mellan himmel och jord gav tillvaron en guldkant.

Bland dessa Vasakollegor vill jag speciellt nämna Annika Pasthov som under de senaste åren blivit mer än en kollega för mig. Du började med att öppna upp pedagogikens värld för mig – på gott och ont – och sedan har du läst, uppmuntrat, eggat på och lugnat ner, allt enligt behov. Bland människor som gjort det obegripliga begripligt är du den främsta och för det, och så mycket annat, ska du ha ett enormt tack! Jag ser så fram emot våra framtida forskningsprojekt!

Tack till etnologerna, med professor Alf Arvidsson i spetsen, vid Umeå universitet för det varma välkommandet då jag 2017, nervös och osäker, för första gången besökte er. Diskussionerna med er har varit insiktsfulla och givande. Förslaget att använda posthumanism kom från er och det är jag tacksam för! Ett speciellt varmt tack till Evelina Liliequist, min vackra vilda valkyria, som lärt mig att inte bara ifrågasätta utan även acceptera.

Jag vill även rikta ett tack till personalen vid vetenskapsbiblioteket Tritonia för god service. Tack till Ellinor Hjerpe som flera gånger sprang med Ranckensamlingens mikrofilmslådor åt mig, och som även visade mig den fysiska Lyceisamlingen. Tack också för att ni, när jag i slutet av doktorandtiden blev projektanställd av ÅA på Tritonia, som kollegor uttryckte ert stöd i min slutprocess.

A very warm thank you to Simon Hughes for making sure my English summary was not a total grammatical disaster. Thank you also for the discussions, ideas, and support you have provided over the past few years.

Mina föräldrar, som på varsitt håll stöttat mig och alltid funnits där. Pappa har, ganska motvilligt, ställt upp som kattvakt då jag farit land och rike runt. Mamma har, betydligt mer villigt, lånat mig bilen Kurt för att jag, betydligt bekvämare än med min egen bil, kunnat ta mig till Åbo på seminarier. Tack för att ni uppfostrade mig till någon som fick bråka och ifrågasätta, och för att ni uppmuntrade mig till att läsa och ta reda på saker. Ni är bäst.

Mina syskon, Lotta och Christer. För att ni är ni. Inte behövs det mycket mer.

Fammo och faffa. För allt ni var för mig. Jag vet att ni hade varit stolta över mig.

Minttu & Sven. Tack för diskussioner och så mycket stöd samt försäkringar om att jag inte är helt vansinnig som gav mig in på det här (men inte helt vid mina sunda vätskor heller). Minttu, du gav mig i början av doktorandtiden ett råd som jag hållit fast vid i fem år och dessutom fört vidare till nya doktorander jag träffat: det här är inte ett sprinterlopp, det är ett maraton. Lite i taget blir klart och bra till slut. Och tusen tack för den vackra pärm-bilden som du skapade.

Tanja & Pekka. Tack för er öppna dörrar och bekväma soffa och senare gästrum varje gång jag kommit till Åbo på seminarium. Det har betytt så mycket för det har varit ett hem när jag varit hemifrån. Tack även för många roliga och givande diskussioner om kvällarna, det har betytt mycket.

Helen. Under en lång tid arbetade in idén om att doktorera i mitt huvud. Nog jävlar visste du hur du skulle få mig att genomföra detta. Tack för allt stöd och all pepp och för skumpa när manuset var klart för inlämning.

Emma. Få har som du hållit mig kvar på jorden och påmint mig om vilka värderingar som är viktiga. Du är en fast punkt i min tillvaro och för detta

ska du ha tack och två hodare vid nästa tillfälle vi grillar. Ett extra, stort tack får du också för att din skrupulösa kontrolläsning av avhandlingen innan den slutgiltiga inlämningen. Avlastningen du gav mig var enorm.

Karin. *A ghrá mo chroí*. Du har alltid lika entusiastiskt och varmt tagit emot mig i Umeå och Singsby. Tack för alla gånger du lyft upp mig när jag legat raklång och vägrat vara människa (men först låtit mig ligga där en stund för inte behöver en alltid vara så människa heller). Tack för allt.

Tuija ja Klaus. Muistutuksesta että elämästä täytyy ottaa kaikki irti ja nauttia. Kiitos lämmöstä ja ruokinnasta.

Ari. Du har ett sätt att alltid ifrågasätta det jag håller på med, men inte för att hålla mig tillbaka utan för att sporra mig framåt. Din erfarenhets djupa bröstton har betytt mycket för mig genom åren. Och tack för att du gjorde ombrytningen och fick figurer och tabeller på plats, det betyder mycket för en trött doktorand som precis lämnat in och inte orkar längre.

Tack till mina gudmödrar Susanne och Pirjo utgjorde starka kvinnliga förebilder för mig när jag växte upp (tack igen mamma och pappa för att ni valde just dessa två coola brudar!).

Vesna and Melanie. Thank you for supporting me since day one and helping me through some of the previous, hard times of my life. Thank you for the visits and for always cheering me on from afar. You are the main reason I'm annoyed about travel restrictions.

Om det gick att leva på kärlek och potatis allena hade livet varit bra enkelt, men det behövs pengar också. Jag har under doktorandtiden haft den stora förmånen att emotta arbets- och resestipendier av följande organisationer: Svenska litteratursällskapet i Finland (Ragnar, Ester, Rolf och Margareta Bergboms fond), Svenska kulturfonden, Åbo Akademis Jubileumsfond 1968 och Letterstedtska föreningen. Jag tackar dessa finansiärer.

Hemstrand i Vasa, 3 juni 2020

INNEHÅLL

I. VÅL MÖTT!	1
1. Syfte och utgångspunkter	2
II. RAMVERK	7
1. Tidigare forskning, begrepp och kontext	7
En erotisk historia	7
En sexuell historia	17
Det erotiska spektrat	24
”Illa gör de ingen, men tåla ej håller blifva illa omtalade” - naturväsen som tradition	31
Troll	33
Skogsrå	35
Sjörå	37
Näcken	38
2. Teoretiska ingångar	39
Queerteori - aktivism, identitet, disciplin	40
Orientering och linjer - queer fenomenologi	44
De queera kommer ut ur skogen - från queer ekokritik till posthumanism	47
Att rikta nytt ljus mot gamla sägner	52
3. Metodologiska ansatser	53
III. MATERIAL	56
1. Insamlingsverksamheten i Finland från Rancken till frågelista	56
Finlands svenska folkdiktning	61
2. Urvalsprocess	65
Svenska litteratursällskapets material och Finlands svenska folkdiktning	69
Ranckensamlingen och övrigt tryckt material	71

Begränsningar och möjligheter orsakade av insamlingsprocessen och realkatalogsystemet	74
3. Källkritiska aspekter	77
Från muntlig tradition till text	78
Varför sägner?	81
Att berätta eller inte berätta	84
Etiska överväganden	88
 IV. UT I NATUREN	 92
1. "Talar man med en skogsjungfru ell.d. slipper man den aldrig" - möten med naturväsen	93
Oroväckande möten	94
Den lockande, groteska kvinnokroppen	98
Kläder som iscensättande av mänsklighet	109
En natt gick en man till skogs	113
2. "Kom med mig, så skall du få smaka nytt af åkern"- naturväsen förför människan	119
Det okvinnligt kvinnliga	120
Det omanligt manliga	133
Dansen - ett erotiskt möte	136
"Alla kvinnor äro vänner"	140
3. "He va in påjk såm fria" - giftermål mellan människa och naturväsen	145
Att göra ett giftermål	149
Den sexualiserade naturen	158
Så levde de lyckliga...?	166
4. "Barn af mänslig säd" - barn av människa och naturväsen	172
Skapandet av en skev familj	177
Att få eller skaffa barn	181
Det materiella som bevis på faderskap	185
Här blir inga barn gjorda	188

5. "Även kristna människor hafwa
stundom kommit i beröring med
bergsrån" - artmöten i naturkulturen190

 Motstridig normalitet190

 Kvistiga kontakter196

V. UPPBROTT204

KÄLLOR OCH LITTERATUR209

 Arkivmaterial

 Tryckt material

 Litteratur

I. VÄL MÖTT!

De gömmer sig i djur. Det är en förklädnad. Och om du skulle ha oturen att se dem nakna så att säga, då kostar det. Det är som att de omger sig med någonting. Och du kan inte ha med dem att göra utan att påverkas av det. Vad det nu är. Du säger att du inte vill prata om det och det är det som är grejen. Om du kommer för nära, då bränner de sönder dig. Mentalt. Det kan sluta hur som helst (Spjut 2017: 315).

Så här skildras trollens påverkan på människan i Stefan Spjuts roman *Stalpi* (2017). Idén om att ett möte med ett väsen leder till någon slags påverkan på personen är som hämtad ur den folkliga traditionen. Mötet med ett väsen kan tänkas vara ett möte med det okända, det skrämmande, det spännande, det fascinerande och det farliga. I mötet med det okända ser människan sig själv, det vill säga den hen möter är allt det hen *inte* är, men samtidigt görs försök att finna det som de mötande har gemensamt. Mötet är således fyllt av potential: det kan leda till en förändring i tankesätt och livsstil, det kan påbörja eller avsluta relationer, på gott och ont.

Väsen har alltid fascinerat mig. Innan jag ens förstod att det fanns ett ämne, nordisk folkloristik vid Åbo Akademi, som med professor Ulrika Wolf-Knuts i spetsen vid tiden för mina universitetsstudier faktiskt forskade om väsen och hur människans värld forma(t)s av dem, slukade jag skönlitteratur där författaren lekte med gränsen mellan det verkliga och övernaturliga. Jag rös av skräckblandad förtjusning vid tanken på att det bakom träden i mitt barndoms bostadsområde kunde titta fram allsköns tomtar och troll. Skönlitteraturen har fortfarande inte övergett väsendena och jag har inte övergett skönlitteraturen men när jag fick chansen att skriva en doktorsavhandling i nordisk folkloristik var det för mig en självklarhet att fokusera på väsen.

Forskningen om väsen har gamla anor i Norden och har fokuserat på olika aspekter av traditionen. Jag gör här några nedslag. Gunnar Granberg (1935) studerade skogsråföreställningen och hur den hängde ihop med näringsgeografiska förhållanden, Jochum Stattin (1984) argumentera-

de för hur näcken fungerade som gränsvakt i den folkliga föreställningsvärlden, Camilla Asplund Ingemark (2004) lyfte fram trolltraditionen i Svenskfinland och hur den relaterar intertextuellt till religiösa texter. En avhandling om ett väsen jag själv valt att inte inkludera i min studie, men som ändå utgjort en grundsten i såväl väsenforskningen som denna avhandling, är Ulrika Wolf-Knuts *Människan och djävulen* (1991) där hon undersökt föreställningar om djävulen i Vörå i Österbotten. Ebbe Schön har i flera populärvetenskapliga verk (bl. a. 2008 och 2010) behandlat den erotiska delen av väsentraditionen, men någon större svenskspråkig studie har hittills inte gjorts om människors och väsens erotiska möten i folksägner. Ämnet är kittlande, såsom det mesta som har med sex att göra, och ännu mer fängslande blir det då sexet är extra förbjudet, det vill säga mellan en människa och ett väsen. Här tillkommer en fascinerande aspekt, den om väsendens existens eller snarare icke-existens: sägner berättar om förbjudna relationer med kroppar som aldrig funnits "på riktigt". Jag menar att sägnerna kan därmed tolkas som uttryck för någonting annat, såsom begär utöver det normala och en önskan att leva ett värdigt liv, vad det än må innebära i förhållande till samhällets normer. Ett givande sätt att utföra dessa analyser på är att använda queerteori och posthumanism. För en avhandling skriven på 2010-talet är användningen av dessa post-strukturalistiska teorier inte någon egendomlighet, men såsom den första större studien på svenska som tar sig an ett äldre traditionsmaterial med hjälp av nämnda teorier finns det naturligtvis många fallgropar att navigera kring. Det är min avsikt att såväl skriva in mig i en lång och anrik tradition som sägen- och väsenforskare, men även att införa ett nytt perspektiv till den forskning som hittills gjorts.

1. Syfte och utgångspunkter

I denna avhandling undersöks finlandssvenska folksägner om människans erotiska möten med naturväsen i syfte att granska konstruktionen av det så kallat normala i de föreställningar om sexualitet, kön och genus som uttrycks i sägnerna. Därtill studeras hur dessa konstruktioner av sexualitet, kön och genus relateras till föreställningar om natur och kultur.

Avhandlingens material består av 116 sägner ur Svenska litteratursällskapets i Finland traditionsvetenskapliga arkiv, J. O. I. Ranckens folkloristiska samlingar samt några tryckta källor. Materialet presenteras, problematiseras och diskuteras närmare i Del III. Det erotiska definieras jag som ett spektrum som kan sägas börja med det ogripbara såsom känsla och synintryck, och sluta i resultat av sexuell samvaro, det vill säga avkomma (mer om detta i Del II, Kapitel 1).

Centrala frågeställningar för studien är följande: Hur konstrueras normativa sexuella begär, praktiker och relationsformer i sägnernas erotiska möten? Folklore såväl reproducerar som skapar kulturella normer och genom att studera sägner kan vi bilda oss en uppfattning om vad som uppfattades som meningsfullt under den tid som sägnerna speglar. Hur anknyts sexualiteter till naturen? Sexualitet har ofta beskrivits som någonting "naturligt" men oönskade sexualiteter har varit "mot naturen" (Gaard 1997), och i denna paradox finns grundkärnan till ett queerekologiskt ifrågasättande av strukturer kring sexualitet och natur. Jag har utgått ifrån grundantagandet att bondesamhället var patriarkalt och denna hierarki har i högsta grad bidragit till vad vi idag skulle kalla heteronormativa strukturer. Med patriarkat avses ett samhällssystem där (den vite heterosexuelle) mannen utgör normen för det mänskliga, och denna norm består av makt, prestige och privilegium (Stoltenberg 2009: 41). Överordningen är därtill materiell och påtaglig, inte bara teoretisk.

Då jag i syftesbeskrivningen talar om sexualitet, kön och genus avser jag ett system som baserar sig på makt, dikotomi och hierarki (Hirdman 1988). Gayle Rubin introducerade 1975 en distinktion mellan biologiskt kön (sex) och kulturellt kön, eller genus (gender) för att särskilja det kroppsliga från det sociala. Judith Butler (1990) menade senare att även det biologiska könet tolkas kulturellt och att det inte finns något ursprungligt kön, bara genus. På svenska var Yvonne Hirdman bland de första att införa ordet genus i sin artikel "Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning" (1988). Hirdman föreslog då även att genus skulle kopplas till maktperspektiv i form av ett genussystem, som består dels av dikotomi, dels av hierarki (Hirdman 1988: 51). Detta innebär att det så kallat "manliga" och "kvinnliga" tillskrivs motsatta

värden och att de värden som är "manliga" betraktas som överordnat det som är "kvinnligt". Till ett visst kön hör vissa roller som något annat kön inte ska beblanda sig med. Genusordningar kan i sitt enklaste utförande handla om utseende och handlingar: kvinnor har långt hår och kjol och lagar mat, män har kort hår, skägg, bär byxor och mekar med bilen. Dessa roller ska inte beblandas, män ska inte meka med bilen iklädda kjol och kvinnor ska inte ha kort hår och skägg eller meka med bilen. Däremot förväntas dessa två dikotoma kroppar begära varandra sexuellt. Queerteorin vänder omkull genusystemet eftersom det inom queer inte existerar bestämda köns kategorier, vilket bland annat forskningen och aktivismen om transgender uppmärksammat (Hines 2010). Idén om det dikotoma och hierarkiska genusystemet kommer till användning i avhandlingens bruk av queer ekokritik.

Till min hjälp i analysen har jag queerteori som samtidigt utgör grunden i min metodologi. Jag menar att jag genom en queer närläsning av materialet, det vill säga en kritisk granskning av föreställningen om det normala, kan visa hur konstruktioner av sexualitet, kön och genus vilar på bräckliga grunder av föregiven normalitet, som kräver ständig reproduktion för att upprätthållas. Med normer avses ett samhälleligt regelverk som kan vara internaliserat eller inte. Normer styr handlingar och människan socialiseras in i dem väldigt snabbt (Hydén 2002: 100, 267). Normerna framträder bäst genom normbrott och illustrerar således vad som anses vara normalt. Normer och normalitet hänger alltså ihop, och med en kritisk granskning av det normala framträder sprickorna i den ostabila konstruktionen av det heteronormativa (Ambjörnsson 2006: 78). Liksom Michelle Göransson förstår jag normer för sexualitet och genus mot en bakgrund av Judith Butlers heterosexuella matris, det vill säga två kön med tillhörande genusuttryck begär varandra sexuellt (Butler 2007; Göransson 2012: 18). Normer är inte beständiga utan står i ständig omvandling beroende på tid, rum och situation. Förändring sker bland annat genom att normerna är så många och ofta motsägelsefulla (Martinsson & Reimers 2014: 12, 13). Kontradiktionens inskränkning framtvingar förändring.

I en queer läsning är utgångspunkten att det queera finns där, jämsides med det icke-queera. Tiina Rosenberg kallar detta för "queert läckage" och

menar att även om kulturen är heteronormativ är den inte heterosexuell, snarare så läcker den synbart normativa kulturen queerhet (Rosenberg 2002: 117–129). Eftersom materialet inte är samtida med mig måste den queera läsningen göras mot den historiska och kulturella kontext som sägnerna har upptecknats i, det vill säga som en kontextuell närläsning (Nordbäck 2009: 28). Närläsningen görs alltså mot en bakgrund av 1800-talets bondesamhälle, men genom queera glasögon. Noteras bör redan här att det jag kallar "1800-talets bondesamhälle" naturligtvis inte är någonting statistiskt och enhetligt.

Eftersom uppfattningar om manlighet och kvinnlighet så ofta förknippats med naturen och "det naturliga" (se bl. a. Gaard 1997; Hirdman 1988, 2001; Mortimer-Sandilands & Erickson 2010; Lönngren 2012) kommer avhandlingen även att syna konstruktioner kring föreställningar om sexualitetens samband med naturen. Här tar jag hjälp av posthumanistiska teorier. Det posthumanistiska är även närvarande i hur jag väljer att närma mig idén "natur" i sägnerna. Jag menar att naturen inte är ett rum utanför mänskliga strukturer utan en del av kulturen, med Donna Haraways (2003 och 2006) begrepp en naturkultur. Haraway menar att människan har utvecklats i samklang med de arter som finns runtom oss, inte bara djur utan även växter och bakterier. Sällskapsarter (*companion species*) är Haraways term för hur vi bör se oss själva i relation till andra arter: ett komplext, sällan problemfritt förhållande som är ofrånkomligt och kräver sitt ansvar av de inblandade. Haraway använder termen för att utforska det samtida (och i viss mån historiska och evolutionära) förhållandet mellan människor och hundar eller människor och cyborger (en hybrid mellan människa och maskin) medan jag applicerat den på en relation mellan människa och väsen i ett historiskt material. Väsendena sågs ofta som naturen förkroppsligad och denna föreställning tillför analysen ännu en aspekt.

Avhandlingens titel anknyter till Donna Haraways begrepp *dance of relating* (Haraway 2008: 25), vilket i en posthumanistisk kontext innebär det förkroppsligade mötet mellan arter, med alla de förförståelser, tramp på tårna och gunganden i takt som en dans kan vara. Dansen med de(t) skeva är en intrikat koreografi kring föreställningar om normalt och onormalt,

naturligt och onaturligt som vi ständigt måste förhålla oss till. När normalitet dikteras av snävt ställda krav, vad finns kvar om inte det mest "naturliga": två kroppar som möts och ser varandra för vad de är, vad detta än må innebära, och hittar ett sätt att samexistera, på gott och ont? Det är här som queer i avhandlingens teorianvändning förenas med posthumanism: sexualitetens kulturella sammankoppling med naturen och det naturliga, samt möten över artgränser. Att se, i betydelsen erkänna och hörsamma, de levande varelser människan delar sin värld med är en grundläggande premiss inom posthumanismen, och blicken är en av de mer centrala beståndsdelarna i möten, inte minst i de erotiska mötena mellan människa och naturväsen som avhandlingens sägenmaterial fokuserar på.

Utgångsläget i analysen av de erotiska mötena är att de är skeva¹ eftersom de sker mellan en människa och ett väsen, det vill säga de passar inte in i en idealmall för hur erotiska kontakter ska ske. Enligt ett heteronormativt ideal ska erotik inte försiggå mellan parter som på något sätt inte passar in i normen, till exempel genom att de tillhör olika art (människa och väsen), klass, etnicitet, "fel" kön och så vidare. Avhandlingen kommer således att fylla två kunskapsluckor: dels genom att uppmärksamma finlandssvensk erotisk folklöre som rönt ringa akademiskt intresse hittills, dels genom att skriva fram en icke-heteronormativ närvaro i ett finlandssvenskt traditionsmaterial och därmed öppna för nya sätt att betrakta och beforska normalitet ett finlandssvenskt kulturarv. Johanna Björkholm definierar kulturarv i sin avhandling om immateriellt kulturarv som "särskilt utvalda, värdeladdade och/eller symbolbärande kulturkomponenter" (Björkholm 2011: 5). Det handlar alltså om en gemensam referensram för en viss grupp människor. Att fylla dessa kunskapsluckor kan sägas vara avhandlingens kunskapsmål.

1 Jag använder genomgående ordet skev istället för queer förutom när det gäller teoretiska begrepp. Detta diskuteras och motiveras i teorikapitlet.

II. RAMVERK

I denna del presenteras avhandlingens stomme i tre kapitel: i det första framläggs begrepp, kontext och tidigare forskning, i det andra redogörs för de teoribildningar som använts i avhandlingen, och i det tredje förklaras avhandlingens metod.

1. Tidigare forskning, begrepp och kontext

I detta kapitel presenteras det svenska och finländska forskningsfältet för erotisk folklore. Därefter beskrivs hur kön, genus och sexualitet sett ut i en historisk kontext, från den tiden då det traditionsmaterial som används i avhandlingen samlats in, fram till 1960- och 1970-talens feministiska våg då kön och sexualitet började problematiseras i relation till varandra. Syftet med detta kapitel är att dels kartlägga den tidigare forskningen och delvis bygga upp en kontext för såväl folkliga som lärda uppfattningar om sexualitet. Därefter visar jag för hur jag själv använder begreppet erotik i avhandlingen. Allra sist redogör jag för traditionen om naturväsen och hur den tolkats av forskningen, samt mitt bidrag till forskningsfältet.

En erotisk historia

Mikael Hälls doktorsavhandling *Skogsrået, näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* är för tillfället den mest omfattande undersökningen om erotik och folktroväsen på svenska. I den används bland annat sägenuppteckningar, ballader, teologiska skrifter och rättsligt material som material. Syftet är att undersöka föreställningar om erotiska naturväsen och deras koppling till djävulen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige, med fokus på meningen dessa föreställningar innehade för människor och grupper i olika tider (Häll 2013: 19). Materialet analyseras genom en "tolkande hermeneutisk kultur- och mentalitetshistorisk analys" vilket sker med hjälp

av en närläsning av materialet och jämförelser med tidigare forskning (Ibid, 33). Häll är historiker och tidsperioden han undersöker är aningen äldre än den period jag själv intresserar mig för, men hans avhandling innehar trots det en nyckelroll bland mina källor eftersom han redogör för den officiella sidan av föreställningar kring väsendenas samröre med människan. Hälls avhandling bidrar främst till min undersökning med historisk kontext, som till exempel om hur föreställningen om naturväsen påverkade människors liv till den grad att människor ställdes inför domstol för att ha haft sexuella förhållanden med väsendena. I domstolsprotokollen möts tre samhällseliga diskurser: en folklig, en teologisk och en naturvetenskaplig och i domstolarna överlades grundligt om väsendenas eventuella existens, deras natur och, framför allt, hur de kunde relateras till djur och djävulen (Ibid, 260ff). Det fanns ingen världslig lag som förbjöd umgänge med naturväsen men väsendena jämfördes med djur och djävulen, därmed var brottet tidelag eller djävulspakt. Under 1700-talet började däremot domstolarna ifrågasätta vittnesmålen om umgänge med väsen och snarare än att dra slutsatser om övernaturligheter började fokus skifta över till de anklagades socioekonomiska omständigheter och psykiska hälsa (Ibid, 508). En aspekt som Häll speciellt uppmärksammat i sin analys är genus. Han menar att de kvinnliga väsendena i domboksutsagorna framstår som subversiva i förhållande till de sociala och religiösa normer som samhället bestod av. Skogsrået skildras som ett kraftfullt sexuellt subjekt som inte låter sig objektifieras och därmed upplevs som hotfullt. Häll har dock funnit att skogsrået också inledningsvis kunde framträda som en givmild och omhändertagande matmor för de män som var utstötta ur samhället, till exempel för att ha hamnat i klammeri med rättvisan (Ibid, 404). Männen som erkände eller påstod sig ha haft sexuella möten med kvinnliga väsen var ofta individer vars manlighet på något sätt inte ingick i den hegemoniska maskuliniteten (Ibid, 364). I kvinnors erotiska möten med manliga väsen framstod fertiliteten som ett problem eftersom en kvinna menades kunna bli gravid efter ett samlag med ett väsen, och då var barnet monstros. Kvinnor som haft oövliga möten med män kunde skylla på förföriska väsen för att slippa ta skulden själva (Ibid, 451). Häll menar att dessa kvinnors syn på det inträffade kan härledas till huruvida deras uppfattning om väsendet bygger på en folklig tradition

eller en religiös demonologisk lära; i exempelvis ballader beskrevs inte sexuella relationer som något problematiskt såsom de gjorde i kyrkliga dogmer (Ibid, 455). Häll konstaterar att väsendena såsom förlängningar av naturen var "framför allt ambivalenta: vilda, farliga, mäktiga, magiska, vackra, groteska, ibland onda, ibland goda" (Ibid, 519). Det är här som jag anser sällskapsartsbegreppet kan införas och utveckla väsendenas natur.

Ebbe Schön skriver i *Erotiska väsen* (2010) om den erotiska tradition som olika folkliga föreställningsväsen såsom skogsrå, sjörå, näcken och troll förekommer i. Boken är populärvetenskapligt framställd men materialet som presenteras i den är ett traditionsmaterial ur svenska arkiv. Schön är som bekant en framstående folklorist, och därmed kan boken anses vara en tillförlitlig källa. Det intressanta med boken är att den presenterar ett litet material – sägner med erotiskt innehåll – ur en större tradition – sägner om naturväsen – som om det materialet var representativt för hela traditionen, och får det därmed att låta som att det enda i synnerhet skogsrået gör är att jaga män. Schön beskriver exempelvis väsendena som varelser med agens, men att denna agens, speciellt för de kvinnliga väsendena och i synnerhet skogsrået, mest syftade till att förföra män. Schön skriver bland annat att "[m]ånga läsare är nog förvånade över den mindre tilltalande bild av skogsrået och umgänget med henne som arkivmaterialet ofta visar fram" (Schön 2010: 78). Schöns bok är naturligtvis inte menad att framföra några djupare analyser utan snarare att göra en bredare allmänhet uppmärksam på ett kanske lite pikant folkligt traditionsmaterial, men jag anser att just genom att boken riktar sig till en publik bortom den akademiska världen bidrar den till att reproducera en orättvis bild av dessa väsen som Schön väljer att kalla "erotiska" som om det var det enda de var. Erik Rodenberg har på sin blogg *Skogsrået – en blogg om sällsamma väsen* publicerat en text som han presenterat på ett seminarium i religionshistoria 2006 och menar där att av 3698 berättelser om skogsrået på folkminnesarkivet i Stockholm är det endast högst 12 % som är av erotisk karaktär. Han argumenterar för att folklivsforskarens syn på skogsrået som sexuellt skulle härstamma från Carl Wilhelm von Sydow, som menade att den erotiska skogsråtraditionen berodde på mäns sexuella hallucinationer (Rodenborg 2015). Varifrån föreställningen om skogsrået som sexuellt kommer lämnar jag därhän, det

är inte en frågeställning jag intresserar mig för i denna avhandling, men jag håller med Rodenborg om att det är en mycket liten del av traditions- materialet om väsen som har ett erotiskt innehåll. I de två tjocka volymer av *Finlands svenska folkdiktning* som jag använt i den här studien, dvs *Mytiska sägner* (1931) som Wessman redigerade och *Övernaturliga väsen* (1919) som Landtman redigerade, finns endast omkring 38 respektive 16 exempel på direkt erotiska sägner mellan människor och naturväsen. I Wessmans volym hittas många varianter på bland annat Självsgännen, vilket förklarar den högre andelen sägner med erotiska motiv. I Landtmans volym finns de erotiska motiven under en egen rubrik: "Älskog mellan skogsvarelser och människor (Landtman 1919: 636).

Inger Lövkronas studier (1991 och 1996) är de mest omfattande som gjorts på svenska inom ämnet erotisk folkdikt. I sin artikel "Suktande pigor och finurliga drängar" skriver hon om hur kön och genus konstrueras i erotisk folkdikt. I hennes studie inbegriper "erotisk diktning" all folklore med sexuella motiv. Det sexuella kan framträda genom motiv, könsord, metaforer eller anspelningar, och därtill kan situation och person påverka en berättelses erotiska innehåll (Lövkrona 1996: 116, 117). Detta ser även jag i mitt material där en människas möte med ett väsen kan tolkas erotiskt just för att det finns en förförståelse om väsen som utanför det ordnade, med allt vad det innebär om fri sexualitet. Lövkrona har valt att i sin studie frångå genrer och behandla sitt material som erotisk folkdikt snarare än erotiska gåtor, sägner eller sagor. Därtill har hon valt ett material som enbart innehåller fysiska sexuella handlingar mellan män och kvinnor (Ibid, 117).

Den erotiska dikten kommer från och ska analyseras i ett patriarkalt samhälle med såväl husbondsvälde som mansvälde (Ibid, 103). Detta är den huvudsakliga biten av Lövkronas studier som jag tar med mig i min avhandling: synen på erotisk folklore som en del av och ett uttryck för ett patriarkalt samhällssystem. Patriarkatet bygger på ett isärhållande av manligt och kvinnligt där det är av yttersta vikt att det manliga förblir överordnat det kvinnliga (Hirdman 2003: 65–66). Kvinnans sexuella roll i den erotiska folkloren är skildrad genom ett manligt öga; hon ska vara villig men oerfaren. Om kvinnan någon gång tar initiativet till sexuella hand-

lingar så reduceras hon ändå till slut till ett objekt (Lövkrona 1996: 125, 128). Om kvinnans sexuella beteende liknar mannens – det vill säga om hon är aktiv, initiativtagande och förförande – är hon ett hot mot manligheten. Positiv manlighet kontra kvinnlighet i erotisk folklöre är varandras motpolar; aktiv och passiv, givande och emottagande. Varnande exempel i folkdikten används för att understryka det väsentliga i att identifiera sig med den positiva manligheten och kvinnligheten (Ibid, 163). Manligheten är mycket skör trots sin fastslagna roll som grundstenen för det patriarkala samhället. Gränsöverskridanden skadar främst manligheten, inte kvinnligheten (Ibid, 153). Dessa Lövkronas slutsatser visar hur erotisk folklöre återger en patriarkal världsbild och jag förväntar mig att se samma mönster i denna studie.

Ulf Palmenfelt har utgivit såväl en populärvetenskaplig bok (1986/2002) som en artikel (2008) om erotiskt folkligt material såsom sagor, vitsar och sägner. Han problematiserar inte sexismen i materialet men menar att vitsen visar på en "kärlek till demokrati och självbestämmande" i och med att de ofta driver med auktoritetsfigurer såsom prästen, länsman, greven (Palmenfelt 2002: 10). Erotik blir då ett sätt att hävda sin egen frihet. Erotiska motiv, menar Palmenfelt, kan berätta om behovet av att identifiera sig med den egna samhällsgruppen och möjligheten av så att säga sparka uppåt och således skapa en samhörighet och känsla av makt.

I sin artikel om vitsar på herrtidningars skämtsidor presenterar Palmenfelt skämtsidorna som en scen där olika berättare tar plats och där redaktören fungerar som en regissör (Palmenfelt 2008: 56). Vitsarnas inledningar är formelartade vilket placerar in dem i en medveten tradition, och många vitsar är utformade som att de åtminstone vill ge sken av att vara sanna historier (Ibid, 58–59). Genom stereotypa karaktärer uttrycks manlighet och kvinnlighet som positiva eller negativa förebilder: den ena man ska vilja vara och den andra inte ska vilja vara. De kvinnliga stereotyperna uttrycker däremot en manlig fantasi om vackra, sexuellt tillgängliga kvinnor men även en besvikelse över att kvinnor i verkliga livet inte är som i vitsarna (Ibid, 61). Vitsarna genomsyras alltså av en manlig blick på kvinnor, kvinnlighet och kvinnlig sexualitet. Palmenfelts studie är en inblick i

den moderna erotiska folkloren och som sådan visar den hur den erotiska och stundvis chauvinistiska traditionen tagit sig nya former.

Vitsen är en tacksam genre för erotik eftersom den är kort, koncis och bygger på en rolig och klurig poäng, och så är även gåtan. Erotiska gåtor har funnits länge trots att inte mycket forskats i dem; de tidigast nedtecknade erotiska gåtorna i Finland är från 1783, och traditionen lever kvar i allra högsta grad kvar, speciellt bland unga män, skriver Annikki Kaivola-Bregenhøj i sin bok *Riddles. Perspectives on the use, function and change in a folklore genre* (2001), där ett kapitel behandlar gåtor med erotiskt innehåll. Erotiska gåtor består av bilder som verkar sexuella men har alldagliga svar som ofta har något att göra med vardagliga ting. De kan fungera som en slags initiationsrit till ett samhälle. Kaivola-Bregenhøj hänvisar till en finsk uppteckning där de unga männen i byn besökte ett hemman där en ung kvinna som inte var hemma från samma by fått anställning. Genom att berätta erotiska gåtor och provocera kvinnan till att reagera på något sätt sattes hennes tålmod och dygd på prov i en situation där kvinnan inte hade en jämlik chans att försvara sig själv. Erotiska gåtor kunde vara ett sätt att retas men även sätta yngre representanter av det motsatta könet på plats. Att spekulera om gåtans funktion är förstås vådligt; vi kan inte veta om en gåta skulle förolämpa eller underhålla, men en fingervisning kan vi få genom att se på vem som berättar gåtan för vem (Kaivola-Bregenhøj 2001: 79–80, 82). Den erotiska gåtan kan ses som ett sätt att ge uttryck för sin rang och självständighet i och med att den kunde användas av äldre kvinnor för att chikanera yngre män. Åldern kan alltså ha betydelse för interaktionen mellan könen.

Erotiska visor utgör en stor del av den erotiska folkloren. Bengt Anderberg skriver i förordet till *Fula visboken* (1977/1980) att "fula visor" är visor som "frispråkigt behandlar sexuella ämnen" (Anderberg 1980: 7). I sin korta historik över den fula visan skriver Bengt af Klintberg och Christina Mattsson att den erotiska visan inte är någon egen genre utan att det snarare är olika visgenrer, varav skämtvisan är den vanligaste, som innehåller erotiska element (af Klintberg & Mattsson 1980: 29). Visorna finns inspelade på skivan *Folklår 1977/1994*.

Insamlingen av erotiska visor tog fart på 1700-talet i Sverige och var på 1800-talet en del av den rekonstruktion av en idealiserad, romantisk bild av en folklig allmoge (af Klintberg & Mattsson 1980: 18, 19; mer om detta se materialkapitlet i denna avhandling). Visornas skabrösa innehåll har inte utgjort något hinder för insamling, speciellt inte om melodierna ansetts vackra. Vid utgivningen på 1800-talet – det fanns ett allmänt intresse av folkvisor och därför var utgivningsarbetet viktigt – ströks det däremot friskt, ibland med en kort kommentar om att innehållet ansågs för grovt för publikation (Ibid, 20–21). Manliga kollektiv såsom det militära var vanliga miljöer för erotiska visor, men äldre gifta kvinnor, vars ära inte kunde ifrågasättas, var heller inte främmande för skämtvisor, i synnerhet sådana som ifrågasatte och kritiserade äkta mäns oförmåga att utföra sina äktenskapliga plikter (Ibid, 31–33).

Bland de mer kända finlandssvenska erotiska visorna återfinns de som Andreas Palearius Svenssons samlade in mellan 1908 och 1918 i Mäntsälä och Pellinge, men även bland prostituerade och sjömän på Helsingfors bordeller. Han var en av de få som vid denna tid samlade in material i stadsmiljö, även om hans sagespersoner var inflyttade i staden. Insamlingen av folklore i samtida stadsmiljö tog inte fart förrän på 1960-talet (Arvidsson 1999: 15), så Svensson var i den aspekten en föregångare. De av Svensson insamlade visorna finns arkiverade i det kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi och är 4875 stycken till antalet (Wolf-Knuts 2000: 11). De är fördelade på 36 häften och endast häfte nummer 8, med sjuttiofem visor, är erotiska (af Klintberg & Mattsson 1980: 26). Sex stycken av dessa är publicerade i *Fula visboken*. Alfild Forslin publicerade 1971 en artikel där hon studerar den socioekonomiska kontexten kring och äktheten i Svenssons vissamling, och nådde bland annat slutsatsen att många av visorna han publicerade som insamlade i själva verket var hans egna alster men att detaljrikedomen i den vardag som skildras gör att visorna ändå har ett värde som samtidsdokument (Forslin 1971: 78). Såsom Ulrika Wolf-Knuts påpekar i sin artikel om Svensson så förlades debatten om visornas äkthet till en tid (fram till 1970-talet) då folkvisors (och andra folkliga materials) "äkthet" var viktig för att berättiga ett finlandssvenskt kulturarv, men att ursprung och autenticitet inte är lika intressant för dagens folklorister (Wolf-Knuts 2000: 24).

Palmenfelts och Kaivola-Bregenhøjs studier, samt *Fula visboken* med dess erotiska folkvisor, kanske inte är genremässigt relevanta för denna undersökning men de visar ändå på att det funnits en rik tradition med erotiskt innehåll och att denna tradition faktiskt nedtecknats och sparats för eftervärlden att forska i – och att forskning även utförts. Studierna är viktiga för att skapa en förståelseram för såväl forskningstradition som folklig erotisk tradition.

Även om erotisk folklore bevisligen insamlats i Svenskfinland har inga större mängder forskning bedrivits kring den. Ett tidigt exempel på att det erotiska inte undvikits helt är K. Rob. W. Wikmans avhandling *Die Einleitung der Ehe* (1937) där svensk friartradition i Österbotten och speciellt seden med nattfrieri står i centrum. Nattfrieri var en form av uppvaktnings under sommartid då pigor och bonddöttrar som sov på höloft och i bodar fick besök av traktens pojkar, som i tur och ordning om nätterna kom och tillbringade natten hos en flicka. De nattliga aktiviteterna varierade från prat till mer fysiska närmanden. Nattfrieri var ett sätt för ungdomar att träffas på tu man hand utan övervakning, ”prova på” varandra och utforska sexualiteten. Samhälleligt fördömdes traditionen men beaktar en att nattfrieri kan spåras skriftligen till mitten av 1700-talet i Österbotten och 1600-talet på Åland, och försiggick en bra bit in på 1900-talet, är det svårt att tänka sig att föräldrar inte kände till vad som pågick (Wikman 1937: 182ff). Wikmans studie är ett undantag; med tanke på det stora traditionsmaterial med erotiska motiv som finns att tillgå i Svenskfinland har häpnadsväckande lite forskning faktiskt gjorts. Kanske beror detta på en tidig ovilja att forska i material som kunde anses ekivokt, och när sexualitet och erotik blev intressanta under senare hälften av 1900-talet föredrog forskare att samla in ett eget material ur sin egen samtid. På finskt håll har däremot intresset för erotisk folklore varit stort; redan 1985 utkom en samling erotisk folklore på finska, *Pilvihin on piian nännit* (ung. ”Till molnen når pigans bröstvårtor”), med material från Finska litteratursällskapets (Suomen kirjallisuuden seura) folkloristiska arkiv. 2015 utkom ytterligare en samling, *Tupa ryskyi, parret paukkui* (ung. ”Stugan dundrade, takbjälkarna dånade”) med material av samma slag, vilket tyder på ett fortsatt intresse för att göra allmänheten medveten om erotiskt traditionsmaterial. En del

av innehållet i den boken har tagits från ett manuskript med erotisk folkdikt som sammanställdes av Elias Lönnrot, vars upptecknargärning jag kommer att behandla senare i materialkapitlet (Lampinen, Enqvist & Hahtola 2015: 15). Finska litteratursällskapet har dessutom fortsatt insamlingen med frågelistor: 1982 utskickades en frågelista om minnen och föreställningar kring menstruation, med 511 sidor av 98 informanter som svar, och 1993 insamlades berättelser om sexualitet, med 895 sidor av 107 informanter (Keruut, SKS 2019).

Under 1990-talet var det i synnerhet två finska forskare som studerade det erotiska i finsk folkdikt. En av dem var Satu Apo, vars artikel om kvinnors dynamistiska makt i finskt-karelskt traditionsmaterial visar att kvinnans kön beskrivs som farligt, sjukdomsalstrande men även kraftfullt i kalevalametriska verser från östra Finland. Samtidigt är det kvinnliga könsorganet någonting som det manliga strävar efter att fylla – bara för att därefter bli slitet i stycken av den hungriga vaginan; våldsamma metaforer för att uttrycka den fysiska kärlekens lustar (Apo 1995: 11, 16–17). Ambivalensen till det kvinnliga könet är starkt i materialet, skriver Apo, för kvinnans könsorgan (även kallad *väki* vilket betyder såväl kraft som folk) innehade även skyddande krafter. Den karelska kultur Apo beskriver förefaller mycket mer direkt med könsorden än den västkustliga finlandssvenska kulturen som mitt material härstammar ifrån. Det kvinnliga könet tillskrivs inga magiska krafter i mötet mellan människa och väsen men det förekommer sägner där skogsrået blottar sig för män, vilket oftast leder till att hon jagas på flykten. Detta kommer jag att diskutera mer ingående i analysen.

Laura Stark-Arola har i sin doktorsavhandling undersökt karelska kvinnors hemliga magiska ritualer (1998). Hon finner att dessa hyllar kvinnors sexualitet eftersom samlaget ses som en metafor för sociala relationer (Stark-Arola 1998a: 135). Hilkkka Helsti har dock i sin studie om moderskap på 1800-talet visat på att tiden präglades av reproduktionstabu; kvinnokroppen med dess blödningar och barnafödande var en orenhet i samhällets ögon (Helsti 2000: 63). I de hemliga magiska ritualer som Stark-Arola undersökt är ändå sexualiteten och parbildandet centralt. Orsaken till denna paradox torde vara att det är just *kvinnors* hemliga magiska ritualer som Stark-Arola

undersöker: den världsbild som uttrycks är kvinnornas, inte samhällets. Världsbilden är en där tvåsamheten i form av en man och en kvinna utgör en grundenhet i ett fungerande samhälle. Ritualerna reproducerar ett system där man och kvinna kompletterar varandra, som halvvar som ska föras ihop på lika villkor; någon genushierarki nämns dock inte (Stark-Arola 1998a: 191). Den monogama heterosexualiteten framträder som viktig bland annat genom ritualer för nyfödda eller små barn, där fokus ligger på deras kompetens i könskodade arbeten, som behövs för att de ska kunna fungera i ett äktenskap (Ibid, 192). Stark-Arola visar att de magiska ritualerna som kvinnor utförde i hemlighet kan ses som ett sätt för kvinnor att bli aktörer i försök att påverka sina egna och sin familjs öden. De deltog aktivt i skötseln av hemmet men verkade även i hemlighet för att styra relationer och beteenden i omgivningen.

Vi föreställer oss idag att äldre tiders människor var antingen väldigt sexuella eller väldigt pryda (Lövkrona 1991: 266). Erotisk folklöre har alltid existerat och så har även försöken att sopa den under mattan. Under ett seminarium i Helsingfors i november 2018, ordnat av *Netverk för erotisk folkedikting i Norden*, tog arkivforskaren vid Finska litteratursällskapet Risto Blomster upp myten (jag använder här ordet myt i dess vidaste bemärkelse) om en bortglömd låda erotiska folklöreuppteckningar, förpassad till det mörkaste hörnet i den djupaste källaren i arkivet. Alla seminariedeltagare skrattade naturligtvis åt tanken på hur våra föregångare i moralpanik gömt undan folkliga erotiska motiv som många idag är så måna om att kunna lyfta fram. Blomster påpekade att någon sådan låda inte existerar utan att det erotiska materialet varit arkiverat på precis samma sätt som allt annat material, och att arkivet är öppet för allmänheten, som är välkommen in att titta på det. Som *Netverk för erotisk folkedikting i Norden* tydligt visar, är erotisk folklöre inte någonting som endast forskare är intresserade av. *Nätverket*, vars fullständiga namn är *Erotisk folkedikting i Norden – eit krysskulturelt nettverk 2017–2019*, leds av de norska historikerna Sigrid Bø och Jarnfrid Kjøl och har finansierats av Nordisk Kulturkontakt, Nordisk Kulturfond och Norsk Kulturråd. Tanken är att sammanföra forskare och utövare av erotisk folkedikting på seminarier och uppföranden på olika orter i de nordiska länderna, och detta har också skett i Oslo, Uppsala, Helsingfors, Köpenhamn och Torshavn.

En sexuell historia

För att skapa en förståelse för vilken betydelse sexualiteten tillskrevs vid tiden för insamlandet av mitt material, 1866 till 1950, kommer jag nu kort att redogöra för hur kön och genus konstruerats och sexualitet betraktats under den aktuella tidsperioden. Det finns naturligtvis många olika aspekter som kunde diskuteras om sexualitet, kön och genus men eftersom denna avhandling fokuserar på det queera/skeva ser jag det som nödvändigt att begränsa mig till att endast måla upp de stora dragen. Samma sak gäller det stora tidsspännet som avhandlingsmaterialet härstammar ifrån. Synen på sexualitet var naturligtvis inte densamma 1860 som den var år 1900 eller 1950. Av praktiska skäl har jag valt att göra nedslag i tid och rum som jag tolkar utmärkande för en längre tidsperiod.

Detta kapitel fungerar samtidigt som en komprimerad historisk kartläggning och kontextualisering av kön, genus och sexualitet. Här vill jag påpeka att trots att de senare uppteckningarna i materialet är från 1940-talet innebär det inte att de reflekterar den syn på sexualitet som var aktuell under det decenniet. Vid insamlingen av folklöre söktes ofta äldre personer upp eftersom de ansågs kunna berätta om förgångna tider, och således återger materialet en äldre tids föreställningsvärld (Andersson 1967: 1959. Detta redogör jag närmare för i materialkapitlet.

Sexualitetsmönstret måste tänkas utifrån de maktstrukturer som är samtida med det (Foucault 2002: 150) och det mest framträdande i 1800-talets och det tidiga 1900-talets syn på sexualitet är att den var förbehållen äktenskapet. Äktenskapet i sin tur uppmuntrades å det varmaste; ett sexuellt (lagom) aktivt äktenskap motiverades medicinskt med att det var bra för hälsan medan den folkliga åsikten var att man och kvinna hörde ihop i äktenskapets förbund (Laskar 2005: 134; Stark-Arola 1998a: 131). Förutom att ett äktenskap skulle producera arvingar, var det även önskvärt ur nationell synpunkt att (äkt) barn producerades. Själva äktenskapet, bröllopet och barnens del i det hela kommer jag att se närmare på i analysens kapitel 3 och 4.

Utomäktenskaplig sexualitet, vare sig den utövades ensam eller inte, var inte önskvärd. Samtidigt fanns det en utbredd folklig erotisk tradition om

både män och kvinnor som inom ramen för en könsmaktsordning gärna ägnade sig åt amorösa eskapader utanför äktenskapet. Den folkliga synen på sexualitet var påverkad av den officiella, kyrkliga och lagstiftande ställningen men reflekterade den inte direkt. Jag kommer här att börja med den folkliga synen på sexualitet för att därefter redogöra för den officiella inställningen.

Maria Bäckman menar i sin avhandling *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet* (2003) att sexualiteten, trots den tystnad som omgärdat den i århundranden, varit en offentlig angelägenhet såtillvida att den övervakats och reglerats på olika sätt, främst av stat och kyrka (Bäckman 2003: 51). En social övervakning har även pågått på lokal nivå, där ofta husmor i en gård var ansvarig för gårdens kvinnors moraliska vandel (Pohjola-Vilkuna 1995: 20). Jonas Frykmans studie om horan i bondesamhället lägger stor vikt vid de sociala relationerna människor emellan. I ett samhälle där det sexuella beteendet var noga kontrollerat och kulturellt definierat var en person som bröt mot reglerna en potentiell samhällsfara (Frykman 1982: 17–18). En kvinna som legat med en man utanför äktenskapet eller som hade ett utomäktenskapligt barn var en hora, och hon tillskrevs förmågan att, medvetet eller omedvetet, kunna göra spädbarn sjuka i skäver (rakitis). Frykman betraktar anklaganden om att ha orsakat skäver som ett samhällssymptom som säger mer om horans förhållande till det sjuka barnets mor än till barnet självt (Ibid, 26). Sjukdomen, menar han, användes som ett verktyg i jakten på kvinnor man misstänkte för osedligt leverne men inte hade några bevis för. Genom att bevisa hor kunde man vidta nödvändiga försiktighetsåtgärden och placera horan i det rätta sociala och samhälleliga facket (Ibid, 53). Den gifta kvinnan var normbildande gentemot horan och sexualitet var någonting som hörde den äktenskapliga sängen till. Den sociala kontrollen som utövades mot horan var styrd av kvinnorna; i männens värld var horan lyckosam och ofarlig. Att föda barn utanför äktenskapet var en kvinnlig skam som män inte behövde ta del av (Ibid, 87, 173). Mannens ära kunde däremot få sig en törn genom att han bröt mot lagen om hor, vilket påverkade hans förhållande gentemot andra män i samma samhällsklass, men han kunde sona sitt brott och återfå sin ära,

menar Inger Lövkrona i sin bok om köns-, makt- och sexualitetsaspekter i barnmordsfall i 1700-talets Sverige (Lövkrona 2004: 152). I princip kunde även kvinnan gottgöra sitt brott men i praktiken var det så gott som omöjligt; de kulturella och sociala mönstren för kvinnors sexuella brott erbjöd i regel inget utrymme för förlåtelse (jfr Frykman 1977). Däremot menar Pasi Saarimäki i sin avhandling om utomäktenskaplig sexualitet i en socken i mellersta Finland under slutet av 1800-talet att även om normerna kring utomäktenskaplig fruktsamhet var hårda och oförlåtande, kunde realiteten vara en annan. I många fall fick den ogifta modern med sitt barn till exempel bo kvar hos sina föräldrar eftersom hennes arbetsinsats i hemmet var viktig nog för att leva med skammen (Saarimäki 2010: 108–109). Marie Lindstedt Cronberg menar i sin doktorsavhandling om ogifta mödrar på den svenska landsbygden 1680–1880 att kvinnor och män som stått inför ting för sedlighetsbrott behandlades lika enligt lagen men att domares och prästers språkbruk visar på att kvinnan förlorade i anseende medan mannen, trots att han blev fälld, ändå inte omtalades annorlunda (Lindstedt Cronberg 1997: 236ff).

I den folkliga föreställningsvärlden kunde den kvinnliga sexualiteten betraktas som en oerhört stark kraft som kunde såväl skydda som förstöra. I finsk-karelsk folkdikt finns exempel där en kvinna kunde skydda sitt barn eller sin make från onda krafter från exempelvis skogen, bland annat i liminala tillstånd som när de vaknade upp på morgonen eller när barnet skulle transporteras från hemmets trygga vrå till byn eller kyrkan. Ritualen utfördes så att den som skulle beskyddas lade sig på golvet och kvinnan hissade upp sina kjolar och hoppade jämfota över hen; könsorganets inneboende positiva kraft skulle då ge skydd. Detta kallades *harakoiminen* och kunde även användas för att skada (Apo 1995: 22ff). Vaginan och kvinnans kropp kunde även ses som en passage mellan denna värld och den hinsides världen; det var trots allt ur kvinnans kropp som barn föddes (Apo 1995: 29). Liminaliteten är någonting som kan ingå i en referensram för erotik i mötet mellan människa och väsen i och med att dessa möten ofta utspelades ute i skogen, där människans identitet inte var densamma som på hemmaplan. Denna folkliga bild av (kvinnlig) sexualitet stod i en stark kontrast till den fördömande och förbjudande officiella inställ-

ningen. *Harakoiminen* förekommer i traditionsmaterial från hela Finland (förutom Lappland och Kajana) men verkar vara främst en finskspråkig tradition (Stark-Arola 1998a: 52).

Laura Stark-Arola menar i sin avhandling *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland* (1998) att kvinnors magiska ritualer, insamlade kring sekelskiftet 1800–1900 på landsbygden i främst östra Finland, ger en direkt insyn i kvinnors liv och levnadsstrategier (Stark-Arola 1998a: 44). Till skillnad från västra Finland, där ett nygift par i regel bildade ett eget hushåll, upp gick det östfinska paret i makens föräldrars familj. Gemensamt med väst-finländsk sed var ändå hushållet som grundenhet för den sociala ordningen, vilket inte ändrade trots att kvinnan genom giftermål bytte hushåll. Hemmet var kvinnans sfär (Ibid, 86, 96). I de magiska ritualer som kvinnorna utförde framkommer bilden av en fungerande hushållsgrund genom en passande tvåsamhet där parterna trivdes ihop sexuellt (Ibid, 131). Ritualerna reproducerar en föreställning om kompletterande motsatta kön. Såväl kvinnor som män framstod som viktiga i det dagliga arbetet och ett hushåll kunde inte fungera optimalt utan den ena (Ibid, 191, 192; jfr Östman 2000). Det kvinnliga könet från vilket såväl menstruationsblod som barn kunde komma ut, sågs som en reva i barriären mellan insidan och utsidan. Män kunde röra sig tryggt i exempelvis skogen på grund av sina "slutna" fysiska kroppar men kvinnor ansågs kunna "ta in" allehanda skadligheter och därför konstruerade kvinnorna sig en roll som hemmets beskyddare (Ibid, 245–246).

Bondesamhället byggde på den heterosexuella parbildningen och äktenskapet men dessa kom inte av sig själv utan krävde ett visst mått av hjälp. Nyfödda barn skulle svepas i en särk om de var pojkar, i skjorta om de var flickor för att tillskansa sig ett begär till det motsatta könet. Denna sed var enligt Tillhagen vanlig i stora delar av Sverige samt Svenskfinland (Tillhagen 1983: 200). På samma sätt rekommenderades även att en pojke fick ett av moderns plagg med sig i vaggan, och en flicka ett plagg av fadern (Tillhagen 1983: 326). Således försäkrade man sig om att barnet inte skulle få några onaturliga begär utan drogs till det motsatta könet. Jan Lofström har undersökt homosexualitet i finsk folkdikt och menar att termen homosex-

ualitet är problematisk att använda ifråga om traditionsmaterial eftersom det antyder könslig sexualitet, medan samkönad intimitet, som signalerar känsloliv, social identitet och politisk anknytningar, är att föredra (Löfström 1995). Löfström har i Finska litteratursällskapets arkiv hittat endast tjugotalet uppteckningar där samkönade sexuella handlingar beskrivs: de flesta vitsar, anekdotiska eller humoristiska berättelser där såväl män som kvinnor inlåter sig i samkönade sexuella handlingar. Däremot finns många uppteckningar om "kvinnliga män" och "manliga kvinnor", alltså individer som på något sätt faller utanför ett beteende eller utseende som traditionellt anses tillhöra endera könet. Den begränsade mängden traditionsmaterial med samkönad sexualitet kan tänkas bero på tabu som omgärdat samkönade handlingar, men Löfström menar att det snarare beror på att det i den folkliga traditionen inte fanns någon föreställning om polariserandet av en manlig dominerande sexualitet mot en kvinnlig undergiven sexualitet. Således fanns heller ingen binär struktur som en person som hade samkonat sex kunde kränka genom sitt inverterade begär (Löfström 1995).

Intimitet är ett begrepp som även Pia Lundahl (2001) använder i sin doktorsavhandling, där hon undersöker kvinnliga fångars intimitetsvillkor i svenska fängelser 1870–1930. Hon menar att den kvinnliga fångvänskapen alltid funnits men att den blev ett problem först när fängelseledningen började visa ett intresse för den vilket i sin tur berodde på att kvinnlig vänskap hade patologiserats (Lundahl 2001: 18, 28). Eftersom begrepp såsom lesbisk och homosexualitet inte kan överföras till den tidens relationer har Lundahl föredragit att kalla de kvinnliga fångarnas relationer för "intimitet" och visar på att fångarna själva använde ord som kärlek, vänskap och kurtisera när de talade om sina vänner (Ibid, 28, 34). Kvinnornas intimitet kan ses som ett motstånd mot fängelseledningen i och med att intimiteten uppfattades som ett uttryck för kvinnlig aktivitet i en kontext som krävde kvinnlig passivitet och underordning (Ibid, 36–37). Intimiteten, som bestod av smekningar, kyssar och penetration, graderades och en penetrerande kvinna ansågs ha onaturlig könsdrift som inte passade in i ett sedligt samhälle. En penetrerande kvinna förväntades uppvisa onormala könsorgan (jfr Laskar 2005: 269) och när hon inte gjorde det, såsom föreställningen om könens särart dikterade, var hon obegriplig (Lundahl 2001: 40, 68). Fångar-

na kunde också forma allianser och uttrycka vänskap som ett sätt att hävda sig mot ledningen, vilket visar på den komplexa relationen mellan makt och motstånd (Ibid, 49).

I Lundahls avhandling illustreras vad som hände när makten i form av fängelseledningen tog ställning till handlingar som utfördes av kvinnor av en annan klass och ställning. Här tycker jag det är passande att övergå till att se hur makten och vetenskapen betraktat sexualitet. Ett verk som redogör för den borgerliga klassens sexualitet är Pia Laskars studie om sexuella normer i sexhandböcker 1800–1920. Dessa handböcker började under 1800-talet behandla sexualiteten som någonting som skulle kontrolleras, snarare än någonting naturligt som behövdes för barnalstring (Laskar 2005: 24). Thomas Laqueur menar att idén om en enkönsmodell varit förhärskande fram tills en bit in på 1700-talet. Enligt denna var kvinnan en ofullkomlig man, det vill säga mannen var fullkomlig och överordnad och kvinnan ofullkomlig och underordnad (Laqueur 1999: 19). Kvinnans könsorgan menades vara likadant som mannens, men inåtvänt: slidan är penis, blygdläpparna förhud, livmodern pung och äggstockarna testiklar. Språkligt sett användes samma ord för kvinnans och mannens könsorgan och de menades fungera enligt samma grundprinciper (Laqueur 1999: 17). Från att ha varit en omvänd, lite sämre version av mannens kropp blev kvinnans kropp på 1800-talet sitt egna kön. Mannen och kvinnan blev alltså två olika kön som kompletterade varandra. Uppfattningen om könsdriften speglade detta: mannen ansågs vara den sexuellt aktiva i samlaget medan kvinnans sexualdrift ansågs svagare och behövde väckas av mannen (Johannisson 2013: 26). Sexualitet var starkt bundet till äktenskapet, inom vilket det heterosexuella, fortplantande samlaget ansågs samhällsbyggande (Laqueur 1999: 261). Denna syn förstärktes under 1800-talet då en ny urban medelklass, den borgerliga, växte fram. Kvinnan, som tidigare varit en viktig del av produktionskedjan, passerades till salongerna där hon förväntades vara en god hustru som uppfostrade avkommor. Detta gällde naturligtvis inte arbetarklasskvinnorna, som fortsättningsvis förväntades såväl arbeta som föda barn (Johannisson 2013: 14). Att vara en kärleksfull maka, en god mor och en representabel värdinna blev den borgerliga kvinnans enda uppgift.

Vid sekelskiftet 1800–1900 introducerades mentalsjukdomen som en hotbild mot den sexuella hälsan. Sigmund Freuds teorier var avgörande i att skifta fokus från kvinnans biologi som orsaken till kvinnans sköra konstitution. Kvinnans störningar blev istället psykiska, inte härledda ur underlivet, och kvinnans sågs som predisponerad till neuroser (Johannisson 2013: 158). Hysteri var den mest förekommande diagnosen på de varierande symptom som i synnerhet medelklassens kvinnor uppvisade; humörsvängningar, svimningar, kramper, sexuell överaptit var alla yttringar som ansågs höra till den psykiskt sköra kvinnans natur. Livmodern ansågs vara orsaken till kvinnors psykiska problem, såsom hysteri (Johannisson 2013: 152). Jutta Ahlbeck-Rehns avhandling *Diagnosticering och disciplinering. Medicinsk diskurs och kvinnligt vasinne på Själo hospital 1889–1944* (2006) visar att kvinnorna som skickades till hospitalet på Själo i Nagu skärgård inte endast bestod av individer med psykiska störningar utan att alla oönskade kvinnliga handlingar patologiserades: drickande, utomäktenskaplig eller överdriven sexualitet, aggression (Ahlbeck-Rehn 2006: 233–234). Även homosexualitet framställdes som en mentalsjukdom eftersom den utgjorde en icke-normativ sexualitet som inte passade in i samlagsnormen. Dessutom kopplades manlig homosexualitet ihop med manlig onani, som var ett tecken på onaturlig könsdrift (Laskar 2005: 158–159). Det dröjde ända till 1979 innan sjukdomsklassificeringen av homosexualitet avskaffades i Sverige, och till 1981 i Finland (Jonsson 2015; Seta u.å.).

Som synes har sexualitet betraktats på varierande sätt och denna genomgång har utgjort ett axplock från den tid denna avhandlings material samlades in. Klart är att sexualiteten var önskvärd endast inom äktenskapet, även om det inom den folkliga traditionen finns många lite mer humoristiska skildringar av utomäktenskaplig sexualitet. Könen har betraktats som kompletterande men inte helt jämställda: mannens ställning och njutning har varit överordnad kvinnans. Kvinnans njutning har tidvis förbisetts och hennes könsdelar har tidigare betraktats som en ofullkomlig variant av mannens. Kvinnans sexualitet har dock i folklig tradition och speciellt i kvinnors egna traditioner varit en stark och ibland skrämmande kraft med potential att såväl skydda och skada.

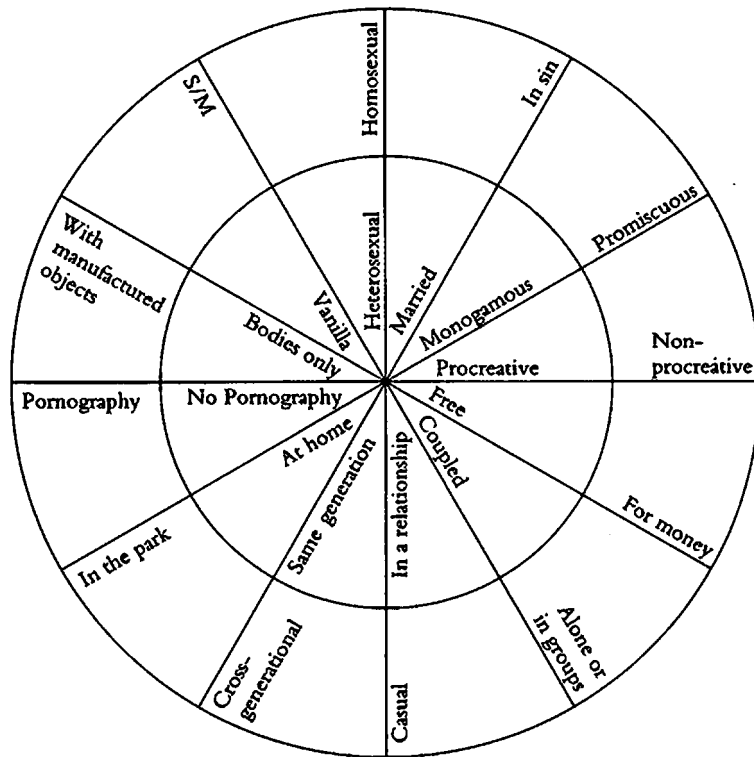
Det erotiska spektrat

Här vill jag först påpeka att det naturligtvis finns en betydande distinktion i berättade möten och i faktiska fysiska möten och att jag avser det förra när jag talar om "människans möte med väsen". Av stilistiska skäl väljer jag att inte varje gång specificera att det är föreställningar som avses, utan jag väljer att benämna mötena som om de faktiskt ägt rum.

Jag ska här definiera erotik såsom begreppet används i denna avhandling. Här kommer jag att referera till olika tänkare inom bland annat sociologi, feministisk filmteori och antropologi.

Jag ser erotiken som ett spektrum eller en fördjupning från stämning till handling. Stämningen är nära förbunden med plats. Palmenfelt menar att de erotiska berättelser som utspelas på bordeller eller med glädjeflickor i en huvud- eller sidoroll behöver någonting annat än sex för att bli intressanta. Alla vet redan vad som försiggår på dylika etablissemang, och att bara tillföra sexelementet håller inte för att berättelsen ska bli bra (Palmenfelt 2002: 209). Vilka andra platser finns det då som kan vara potentiellt erotiska? Eller snarare, på vilken plats sker de erotiska mötena i mitt material?

Platsen eller rummet som skådeplats för sexualitet påverkar hur sexualitet värderas och legitimeras. Jag vill här ta upp Gayle Rubin "the charmed circle", som hon introducerade 1984 i sin essä "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". Idén är att den inre cirkeln representerar accepterad och god sexuell praxis, medan den yttre cirkeln består av motsatserna till dessa godtagna begär. Rubin menar att sexualiteten organiseras hierarkiskt i god-dålig; gratis, reproduktivt, monogamt heterosex i ett äktenskap mellan två ungefär lika gamla individer som inte använder hjälpmedel eller pornografi är den önskvärda och högst rangordnade sexuella praxisen (Rubin 1984: 151).



Figur 1
 Gayle Rubins "charmed circle" (Rubin 1984: 153)

Används queerteorins begrepp heteronormativitet innebär detta att även en heterosexuell ogift kvinna eller man som ägnar sig åt onani eller lösa förhållanden kategoriseras som utanför den inre kretsens välsignade sexualitet; som heterosexuell är en inte nödvändigtvis heteronormativ. Queerteorin var inte utvecklad vid tiden för publicering av Rubins artikel men de grundläggande tankegångarna är desamma. Rubins cirkel har varit i flitig användning under de trettio år som gått sedan den introducerades (Warner 2000). Kritik har också förekommit, bland annat för att Rubin verkat från ett perspektiv som inte inkluderat andra etniciteter än den vita västerländska (Ho 2001). Rubin har själv senare reflekterat över "Thinking Sex" och tiden då den skrevs, det vill säga 1970-talet med dess

så kallade "sex wars" (de stora feministiska debatterna om sexualitet) och politiska klimatet (Rubin 2011).

Jag har valt att inkludera Rubins cirkel för att den på ett lättöverskådligt sätt illustrerar de binära värderingar sexualiteten tillskrivs. Cirkeln är ändå inte helt oproblematisk att använda: samhället har inte alltid fördömt icke-reproduktiv sexualitet. Upplysningstidens filosofer var av den åsikten att sexuell njutning var någonting naturligt och eftertraktat, men den samhällliga normen höll ändå fast vid att den egna sexualiteten skulle vara underordnad det gemensamma goda, varvid den fortplantande sexualiteten mellan äkta hälfter upphöjdes till norm (Laskar 2005: 54,55) Entydig har synen på passionen aldrig varit. Enligt sexhandböckerna i Laskars material var såväl för stor som för liten sexuell aktivitet skadlig på olika sätt (Ibid, 122,123) Den erotiska folkloren ger många exempel på föräktenskaplig sexualitet, utan att se den som problematisk (Lövkrona 1991: 271).

Rubins cirkeln anger utomhus som en dålig plats för sexuella handlingar, och det är just utomhus som mötena mellan människor och väsen sker, närmare bestämt i det vi brukar kalla för naturen. Rubins modell är utvecklad på 1980-talet med allt vad det innebär i tid och rum (speciellt viktigt är att komma ihåg att 1980-talet var skådeplatsen för en stor HIV-epidemi och manliga homosexuellas sporadiska sexmöten i parker beskylldes hårt för virusets spridning) men dikotomierna inne och ute, natur och kultur är äldre än så. Naturen framställs ofta som en sexualiserad gränsmark där faran lurade i många former (Frykman & Löfgren 1979, Asplund Ingemark 2004, Stattin 2008, Lönngrén 2012). Samtidigt är naturen även förknippad med helighet och laglöshet och kunde sålunda utgöra en fristad från samhällets normer. Skogen är en paradox, en plats där "our subjective categories are confounded" (Harrison 1992: x). I inledningen till boken *Queer Ecologies* tar redaktörerna Catriona Mortimer-Sandilands och Bruce Erickson filmen *Brokeback Mountain* (2005) som exempel på hur naturen i form av berget Brokeback utgör en fristad för queer sexualitet för filmens två manliga huvudpersoner som bägge lever i heterosexuella äktenskap men ibland möts i erotikens tecken på berget där de vallade

får tillsammans en sommar (Mortimer-Sandilands & Erickson 2010: 3). I naturen är det förbjudna tillåtet att utforska och en behöver inte skämmas för sin sexualitet (Bell 2010: 143). Enligt Lotte Tarkka var skogen inte bara en farlig plats utan även skådeplatsen för avvikande sexualiteter såsom föräktenskaplig och incestuös sexualitet (Tarkka 1998: 131). Eftersom avvikande sexualitet var oönskvärd enligt samhällets normer och dessutom olaglig, utgör skogens rum för sexuella experiment i sig en fara.

Naturen kan även tillhandahålla en viss stämning, som till exempel den norske ägaren till en black metal-studio uttrycker platsens affekterande bidrag till skapandet av musik: "någonting i luften" ger lust att skapa (Sørfjorddal Hauge 2016: 204). På samma sätt kan det finnas en viss sorts stämning i naturen som rum. Väsendena, speciellt skogsrået, uppträder ofta nakna, vilket stimulerar blicken, eller så är de klädda i dyrbara kläder, vilket sänder signaler om överflöd och exotism. Dessa faktorer spelar också in i den erotiska stämningen, och kommer att exemplifieras närmare i analysen. Plats och rum som teoretiska begrepp kommer att diskuteras vidare i teorikapitlet.

Förnimmelser såsom beröring och lukt är av förekommen anledning inte någonting jag kan förlita mig på i den här studien även om kroppsliga lukter eller dofter naturligtvis utgör en stor del av sociala sammanhang och luktsinnet är ett oerhört viktigt sinne. Människan har inte alltid varit så renlig som idag; kroppar och kön kunde lukta ganska starkt eftersom tvätt skedde ganska sällan (Frykman & Löfgren 1979: 134). Rebecka Lennartsson (2016) har undersökt svenska "hordikter" från 1700-talet, det vill säga dikter som genom en utstuderat obscen kroppslighet uttrycker en syn på prostituerade. I dikterna omtalas allehanda kroppsutsöndringar, könsorgan, könshår och även könslukter (Lennartsson 2016: 4). Lukter utgjorde alltså en del av skapandet av en viss stämning i dikterna.

Jonas Frykman skriver att allmogesamhällets människor levde taktila liv där alla sinnen nyttjades i det dagliga livet (Frykman 2012: 81). Kroppen var allestädes närvarande och vi kan kanske tänka oss den miljö där mötena skedde, det vill säga i skog och vid vatten. Vi kan föreställa oss doften av gran, gräs, vatten, röken från lägerelden. Vi kan höra vinden susa

i träden och vattnets porlande, kluckande eller plaskande. Vi kan känna smekningen av solens strålar på huden eller kylan bita i kinderna. Hur känns kroppen som gräver, skyfflar, driver, bygger, plockar, tvättar, rensar, jagar, mjölkar, sår, skördar? Allt detta kan vi föreställa oss och rentav känna i våra egna kroppar när vi läser. Det är ofta i kroppsliga situationer som mötet jag undersöker sker, vid fysiskt arbete som kräver en kropp. Vid arbete blir kroppens ägare ofta väldigt medveten om sin kropp. Hur kroppen rör sig med och i förhållande till sin omgivning är en del av min definition av erotik och kommer att utforskas bland annat med hjälp av queer fenomenologi, det vill säga kroppens orientering i tid och rum samt hur kroppen könas, sexualiseras och rasifieras utgående från denna orientering (Ahmed 2006: 5; mera om detta i teorikapitlet).

Stämningen är svårgripbar i text men nästa steg i erotikens fördjupning är mer tydlig: blicken. Jag hänvisar här till Barry Singers (1984) uppdelning till tre biologiska responser på upphetsning: *aesthetic response*, *approach response*, *genital response*. Responserna vi ger på det estetiska, det vill säga på det vi ser eller hör, en kropp eller en röst, motiverar nästa steg där vi aktivt rör oss mot det som vi finner attraktivt och vill röra vid det. Slutligen reagerar våra könsorgan, även om Singer påpekar att detta steg inte alltid kommer sist utan att stimuli kan uppkomma även i tidigare skeden (Singer 1984: 231–235). Det som blicken registrerar är alltså medverkande till att en fördjupning i upphetsningen kan ske. Singers modell behandlar det biologiska och tar således naturligtvis inte hänsyn till de kulturella normer som styr manligt och kvinnligt beteende. Önskvärt kvinnligt beteende inbegrep exempelvis att inte möta en mans blick, vilket av gammalt var utmärkande för en anständig kvinna medan en lösaktig kvinna mötte mäns blick på gatan (Simons 1995: 76).

Att betrakta världen och kvinnor från ett manligt erotiskt perspektiv kallas för den manliga blicken (*the male gaze*). Begreppet, som utgår från filmens värld, introducerades av Laura Mulvey i artikeln "Visual Pleasure and Narrative Cinema" (1975) och består av tre olika delar: kamerans blick, publikens blick, och rollfigurernas blick (Mulvey 1975: 837–838). Publiken förväntas här sympatisera med mannens blick och bruka den i sitt betraktande. Att betrakta någon erotiskt är att finna lust i att objektifiera

en annan person, och detta sker i filmens värld i konstellationen aktiv man och passiv kvinna. Kvinnan, som vill bli betraktad, anpassar sitt utseende för att göra sig vacker och värd att betraktas (Mulvey 1975: 837).

Följande steg i fördjupningen är handlingarna, och med handling avser jag allt ifrån rörelse mot och beröring av den andra parten i mötet (förförelse), till fullbordat samlag. Det är alltså ett vitt spektrum som här åsyftas. Gayle Rubins *charmed circle* med sina motsatspar illustrerar vilka sexuella handlingar är önskvärda och vilka som inte är det. Monogamt så kallat vanilj-heterosex utan hjälpmedel, inomhus och i reproduktionssyfte framförs som det ideala sättet att vara sexuell på, och då blir homosexuellt sex utanför äktenskapet, med flera partners, utomhus, för nöjes skull eller för pengar, och med olika hjälpmedel onormalt och dåligt. Pornografi räknas till det icke-önskvärda enligt Rubin, och då kvarstår det ömsesidiga och icke-objektifierande som någonting gott. Det erotiska mötet mellan människa och väsen kan således omfatta såväl goda som dåliga sexuella praktiker för att tala med Rubins termer. Det bör påpekas att vad som är önskvärt eller inte varierar naturligtvis i tid och rum.

Sexuella handlingar leder i vissa fall till resultat, det vill säga avkommor. Barn i sig är inte erotiska (i alla fall inte på ett sätt som ger relevans för denna studie), men de är så att säga ett bevis på att någonting erotiskt har skett. Reproduktion, om än önskvärd, har ofta varit en tabubelagd process. Hilka Helsti skriver om det kvinnliga reproduktionstabu med Mary Douglas (1967/1997) termer om smuts, det vill säga kroppen har symboliska gränser och den kvinnliga kroppen bryter dessa gränser i och med att den menstruerar, är havande och föder barn och således är den kulturellt smutsig (Helsti 2000: 66–67). Enligt Douglas är kroppen en symbol för ett begränsat system (Douglas 1997: 164). Med andra ord har även graviditet i sanktionerade förhållanden varit tabubelagt eftersom den är ett resultat av ett gränsöverskridande (kroppar som förenats) och avslutas i ett annat gränsöverskridande (kropp som kommer ut ur en annan kropp). Själva graviditeten är också kulturellt oroväckande eftersom den innefattar en kropp inuti en annan kropp. Graviditeten tog enligt Helsti dessutom kvinnan ifrån sina arbetsuppgifter och kunde resultera i hennes

död vilket också orsakar kulturell disharmoni eftersom kvinnan som gravid och icke-arbetande (eller som död) inte kunde utföra det arbete som förväntades av henne (Helsti 2000: 67). Den som stod utanför samhället genom sin orenhet måste undvikas tills den blivit införlivad i samhället genom en upptagningsrit (Douglas 1997: 139). För en kvinna som fött barn var den riten kyrktagningen. Anders Gustavsson menar i sin bok *Kyrktagningsseden i Sverige* (1972) att det rekommenderades sex veckor från nedkomsten till kyrktagningen under vilken tid den nyblivna modern skulle ägna sig åt tacksägelse för en lyckad förlossning och ett friskt barn, och samtidigt dessutom renas (Gustavsson 1972: 172). Om den nyblivna modern var gift skulle hon vid kyrktagningen hedras, medan ogifta mödrar skulle vanhedras: den gifta kvinnan ledsagades av en följekvinna, den ogifta fick gå själv, den gifta fick knäböja på en fodrad pall, den ogifta på golvet (Ibid, 196). Orenheten modern menades inneha var abstrakt och ansågs slutgiltigt försvinna i och med kyrktagningen (Ibid, 199).

För att kort sammanfatta hur jag tolkar erotik i denna avhandling så ser jag erotiken som ett spektrum som börjar med stämning och slutar med resultat, samtidigt som stämning är någonting som kan genomsyra hela processen. Ett erotiskt möte kan falla var som helst på detta spektrum och röra sig fritt inom det. Erotiken är mångtydig eftersom det bara är en fördjupning i materialet och dess kontext som kan ringa in vad som i praktiken framstår som erotiskt, och vilken innebörd erotiken har. I mitt material förekommer såväl möten som omgärdas av en erotisk stämning som möten med direkta sexuella handlingar som påföljd. Jag vill därför benämna materialet som erotiskt snarare än sexuellt, för att betona att det inte är enbart de sexuella handlingarna det är frågan om. Jag har dessutom undvikit att karaktärisera väsendena i mitt material som erotiska (som t. ex. Schön 2010 och Häll 2013) eftersom att jag anser att deras huvudsakliga uppgift inte är att vara sexuella objekt för människan. Att de i vissa fall ändå blir det – särskilt skogsrådet har en tendens att objektifieras – ser jag som ett uttryck av det patriarkala samhälle som berättartraditionen om skogsrådet ingår i. Jag har valt att kalla väsendena för naturväsen, eftersom de förekommer i det som tolkas utgöra naturen. Det är alltså mötet som är det erotiska, inte deltagarna.

Detta händelseförlopp, från möte till barn, har jag använt i struktureringen av avhandlingens analys för att illustrera det samhälleligt önskvärda sättet att träffas, gifta sig och bilda familj.

“Illa gör de ingen, men tåla ej håller blifva illa omtalade” – naturväsen som tradition

Mycket litet är det man numera känner om ”trollpackor, löfvjerskor; skogsrå, sjörå, tomtegubbar och mera sådant”. Visserligen tror man, att sådana finnas – ty huru skulle de väl annars stå i katekesen? – men sällan talar man om dem, och det är blott äldre personer, som hafva något att förtälja om dessa andeväsenden (R1: 19 III).

Så här skrev en av J. O. I. Ranckens elever 1889 i en uppsats om folketro och skrock i Malax. Att väsen existerar menar han är självklart eftersom de nämns i katekesen, men de omtalas inte speciellt mycket, och de som talar om dem är enbart äldre personer. Här illustreras ganska träffande hur tro och tradition samarbetar: tonen är aningen skeptisk men eftersom väsendena enligt katekesen finns, så måste de existera, trots att kunskapen om dem är ringa och endast finns hos äldre människor. Förutom katekesens utsaga om väsendenas existens finns även ett rikt 1600- och 1700-talsmaterial med officiella protokoll från rättegångar där människor vittnat om sina förehavanden med olika sorters väsen (se till exempel Häll 2013, Liliequist 1992, Wall 1977). Vi kan naturligtvis inte ta för givet att ”alla trodde” på väsen för hundra, tvåhundra eller trehundra år sedan, lika lite som vi kan utgå ifrån vad människor idag tror på, men just rättegångsprotokoll utgör ändå en intressant inblick i de olika föreställningsvärldar som ofta kolliderade i domstolen (Häll 2013: 39).

Vilka är dessa ”andeväsenden” som givit upphov till en så stark tradition av berättande, och vars möten med människor är fokus för denna avhandling? En vanligt förekommande förklaring till väsendenas existens var av religiöst ursprung. När Lucifer efter sitt uppror mot Gud blev förpassad till helvetet, gjorde sig Gud även av med alla de änglar som stått på Lucifers sida. Dessa änglar regnade då ner över jorden och landade i skogar

och vatten och gav då upphov till väsendena (Granberg 1935: 72). Under 1700-talet utvecklades dessutom en naturhistorisk idé om att troll var en primitiv människostam som trängts norrut och levde kvar som samer (Häll 2013: 247).

I detta kapitel redogörs för traditionen om de naturväsen som förekommer i mitt material: troll, skogsrå, sjörå och näcken. Carl-Herman Tillhagen skriver:

Folktrons väsen var faktiskt i *allt* olika människorna. De var *icke-människor*, och därför i varje detalj olika oss. *Vi* älskar solljuset och dagen med dess liv och ljus, *de* lever i mörker, natt och tystnad; *vi* menar oss vara goda och välviljande, *de* är i grunden onda; *vi* bär kläder, *de* är nakna eller klädda bara i sitt toviga hår; *vår* föda är till lukt och utseende aptitlig; *trollens* mat består av ormar och grodor och annan vederstygglighet; *vi* bor i riktiga hus med tak och eldstad, *de osynliga* håller till i berg och stenskravel, i myrar och sjöar, ja, under jordens yta, där de döda har sitt vilorum; vårt *höger* är de osynligas *vänster*, vårt *upp* är deras *ner*, vårt *framåt* är deras *bakåt*. (Tillhagen 1995: 172–173)

Tillhagens beskrivning är ganska förenklad. Väsendena framstår många gånger som illasinnade och farliga, men i många fall var de tämligen neutrala gentemot människan – såsom framgår i rubrikens citat (SLS 33: 53–54). Även om väsendena utgjorde ett slags motpol till människorna, så saknade indelningen människa/väsen tydligt dragna gränser, vilket även kommer att framgå längre fram i avhandlingens analys.

Jag kommer här att ge en kort översikt över de olika väsendena som förekommer i mitt material, så som de framställts i nordisk tradition. Jag lyfter även fram central forskning om väsendenas relation till människan. Värt att notera här är att jag för enkelhetens skull hållit mig till fasta benämningar på väsendena trots att de sällan definieras klart och tydligt i traditionen.

Troll

Trollen är bland de mest kända folktroväsen som finns, tack vare en stark sagotradition som representerats av bildkonsten. Vi har alla en bild av hur troll ser ut: stora, fula och dumma. I finlandssvensk tradition är det dock ytterst sällan som trollens utseende eller storlek beskrivs (Asplund Ingemark 2004: 9). I sägnerna framställs troll ändå som fysiskt likadana som människan och har ett samhällssystem som speglar människans med dagliga sysslor och arbeten. Detta samhälle var likväl bakvänt och hedniskt (Schön 2008: 21). Troll kunde sägas representera människans sämre egenskaper och beskylldes ofta för såväl vardagens som livets olika motgångar; allt från vidbränd mat till missbildade barn (Schön 2008: 24, 27). Trollens förehavanden med människorna var varierande; de kunde hjälpa eller stjäla samt stjäla såväl föremål som barn (Ibid, 57ff). Troll avslöjades ofta genom att de bar fina söndagskläder, mycket finare än människor ute i skogen förväntades bära (Ibid, 36–37).

Trollen föreställdes bo i skog och berg och det var där som människorna kunde råka på dem, men ibland kom de även till människornas hus och sökte kontakt (Asplund Ingemark 2004: 86). De kunde vilja ha hjälp eller erbjuda hjälp, och om människorna hjälpte dem var belöningen ofta stor. Samtidigt var straffet hårt om hjälpen uteblev eller om trollen skadades eller smädades. Förutom att troll föreställdes stjäla föremål, finns det även en spridd och gammal uppfattning om att såväl folk som få kunde bli bergtagna av troll.

Bergtagning var en förklaring till att människor, främst barn, och djur försvann i skogen; de föreställdes gå vilse till trollens värld, eller bli bortrövade (Schön 2008: 104ff). Ordet kommer av att trollen bodde i berg och det var dit människor och djur kunde hamna eller tas. Trollens hemvister var ofta rika och vackra, och där serverades överflöd av mat. En människa kunde välsigna eller låta bli att äta av maten, och på det viset undgå trollens våld. Att be eller uttala Guds eller Jesu namn var ett annat sätt att lösgöra sig, för trollen tålde inte kristendomen och dess symboler. Bergtagna barn kunde också fås åter om det ringdes i kyrkklockorna (Schön 2008: 87ff).

Troll kunde även röva bort människornas nyfödda, odöpta barn och ersätta dem med sina egna, fulare barn (Ibid, 87). Bortbytingsmotivet är vanligt bland berättelser om troll, och har ansetts vara ett sätt att förklara barn med olika funktionsnedsättningar. På grund av risken för att få sitt barn bortbytt var det viktigt att alltid vaka över det nyfödda barnet, och i synnerhet om det var odöpt (Skjelbred 1998: 62–63). Bytet skedde för att modern inte levt upp till sin roll som mor, eller som hämnd för någon oförrätt som begåtts mot trollen (Skjelbred 1998: 64). Genom list kunde trollungen luras att avslöja sig själv, och när det väl hänt var trollmor tvungen att komma och byta tillbaka. Ett annat sätt var att låtsas stå i beråd att skada bortbytingen, varpå trollmor hastigt kom för att rädda sitt barn och gav människorna deras eget barn åter (af Klintberg 1977: 27–28).

Finlandssvenska troll finns presenterade i *Trollen och vi. Folkliga föreställningar i Svenskfinland* (2012) av Blanka Henriksson, som använder traditionsmaterial från det svenska Finland för att på ett lättillgängligt sätt beskriva traditionen. Boken är populärvetenskaplig men baserad på folkloristiskt material och diskuterar även moderna troll i populärkulturen och vad troll innebär idag. Som sådan är boken ett välkommet bidrag till förståelsen för trolltraditionen, inte bara hos forskare utan även en större allmänhet.

Den senaste mer omfattande folkloristiska vetenskapliga studien om troll är Camilla Asplund Ingemarks avhandling *The Genre of Trolls* (2004), en intertextuell analys av finlandssvenska narrativ om troll. Asplund Ingemark konstaterar att bilden av troll i Svenskfinland är en väv av element från olika diskurser och texter, bland annat bibliska (Asplund Ingemark 2004: 282). Hon menar att trollet framställs som en symbol för djävulen och det onda, men att trollet även representerar naturens krafter (Ibid, 9). Därtill kan trollen byta skepnad och uppträda som djur eller naturfenomen (Ibid, 95). Enligt Asplund Ingemarks studie skedde möten mellan kvinnor och troll oplanerat och mötet var i regel oönskat, medan män av olika orsaker oftare sökte upp trollen. Unga, ogifta kvinnor bergtogs ofta medan äldre, gifta kvinnor hämtades av trollen för att agera barnmorska (Ibid, 90). Trollen kunde agera som moralens väktare och skogens beskyddare, och en del narrativ om troll fungerar som hot och uppmaning till att utföra sina

plikter (Ibid, 104, 105). I Asplund Ingemarks material om troll visade det sig att endast män avsiktligt korsade gränsen mellan människans värld och trollens och att de annars också var mer aktiva i interaktionen med trollen än kvinnor och barn, vilka istället beskrevs som mer passiva och hjälplösa i möten med troll (Ibid, 135). Det fokus på genus som Asplund Ingemark haft i sin analys är mig behjälpligt som jämförelsegrund när jag tar mig an mitt eget material.

Skogsrå

”Råväsendena förkroppsligade en viljestark och hotfull kvinnlig sexualitet, genomsyrad av magiska krafter” skriver historikern Mikael Häll (2013: 401) om såväl skogs- som sjörået. Det gemensamma draget för skogsråföreställningen är att hon är vacker framtill men när när vänder sig om är hon som en urholkade stubbe eller stock, tråg eller grep. Skogsrået kunde uppträda naket eller iklädd vackra kläder, och ibland hängde svansen fram under kjolen. Den som på ett artigt sätt uppmärksammade henne om den föga människolika extremiteten, kunde bli belönade (Granberg 1935: 152).

Skogsrået kunde också vara lekfullt och retsamt. Hon lurade människorna i skogen att gå vilse och ropade då retsamt till dem. Om skogsrået förvände blicken på en och fick en att gå vilse, hjälpte det att vända ett eller flera klädesplagg bak och fram, då hittade en hem igen. Liksom vid bergtagning kunde även Guds eller Jesu namn, korstecken eller en bön bryta förtrollningen (Ibid, 93, 141–143).

Skogsrået var ett solitärt väsen. Till skillnad från troll föreställdes hon bo ensam ute i skogen, där hon regerade över djuren. Det förekommer motiv där skogsväsendena innehade boskap; björnar och älgar kallades skogsråets husdjur och om hon ville, kunde hon se till att dessa kom i jägarens väg (Ibid, 106). Genom att hålla sig väl med skogsrået kunde jägare således höja sin jaktlycka. Offrandet av mynt eller tobak på en stubbe i skogen var bland de vanligaste sätten att försöka blidka skogsrået inför jakten (Häll 2013: 113; Tillhagen 1985: 99). Ett annat, kanske mer opassande, sätt var

att inleda förhållanden med skogsrådet, som påstods vara karltokigt och ofta gjorde närmanden mot män som av olika anledningar befann sig i skogen. Jägare, timmermän, kolare och tjärdalsarbetare är ofta förekommande yrkesgrupper i sägner om erotiska möten med skogsrådet eftersom de arbetade ute i skogen, ensamma eller i små homogena grupper, på avstånd från resten av samhället.

Gunnar Granbergs avhandling *Skogsrådet i yngre nordisk folktradition* (1935) har närmare ett sekel på nacken men är fortfarande den mest omfattande studien av föreställningar om skogsrådet i de nordiska länderna. Hans material är, liksom mitt, sägner från slutet av 1800-talet och början av 1900-talet och även han anser att benämning är begränsande att ha som begränsningsprincip vid val av källmaterial, då benämningarna är så många och väsendena ibland överlappar varandra. Han har istället utgått ifrån föreställning, vilket innebär de olika traditioner om exempelvis skogsrådets utseende och handlingar. Granbergs analys är "folkloregeografiskt och traditionspsykologiskt orienterad" (Granberg 1935: 4) och undersöker, såsom den tidens forskare ofta gjorde, främst spridningen av föreställningen kring skogsrådet samt jämförelsen av varianter och överensstämmelser berättelserna emellan. Han menar att föreställningen speglar natur- och näringsförhållanden: sägenmotivet växlar ofta beroende på de lokala näringarna och geografien (Ibid, 34). Han behandlar det svenska Finland i ett kapitel för sig och menar att föreställningarna om skogsrådet är "i stort sett analoga med dem i Sverige" (Ibid, 55). Även om Granberg förvisso tar upp den erotiska skogsråtraditionen menar han främst att skogsrådets huvudsakliga uppgift var just råddandet över skogen (Ibid, 117).

Carl-Herman Tillhagens bok *Jaktskrock* innehåller ett kapitel om föreställningarna kring skogsrådets inverkan på jaktlyckan. Material är insamlat på 1930-talet av Tillhagen själv, delvis i autentiska situationer där Tillhagen följt sina sagesmän ut på jakt. Tillhagen är till en del influerad av Granberg men menar även att skogsrådet från början var manligt – precis som i de flesta länder där jägarkulturen levte kvar längst. I Sverige blev rådet däremot en kvinnlig, sexuell fantasifigur i och med kolning och tjärbränning; arbeten som tog männen långt ifrån samhället och gav dem

långa kvällar runt lägerelden (Tillhagen 1985: 86, 87). Denna bild av skogsrådet främst som en sexgalen förförerska vänder jag mig starkt emot, såsom jag redan gjorde klart i ett tidigare avsnitt i detta kapitel. Skogsrådet är mer nyanserat än så och har en stark och värdefull roll såsom skogens rådare.

Sjörå

Om skogsrådet var skogens rådare så var sjörået eller sjöjungfrun insjöns motsvarighet medan havsfrun regerade över havet. Sjörået ansågs kunna kontrollera vädret till havs och tillgången på fisk (Häll 2013: 110). I insjöar sågs hon ofta sitta på en sten och kamma sitt långa hår, eller tvättades sin nakna kropp. Hon föreställdes ha långa bröst som hon kastade över axlarna när hon tvättade sig (af Klintberg 1977: 22).

Traditionen kring sjörået återspeglar ganska långt den om skogsrådet. Precis som sitt motsvarande råväsen på land kunde sjörået hjälpa fiskare med fångsten och sjömän med god vind i utbyte mot respektfullt bemötande och små gåvor (af Klintberg 2010: 111).

I likhet med skogsrådet omges sjörået av ett visst mått av erotik. Hon föreställdes ofta söka sig till män och försöka förföra dem (Schön 2010: 92). Män som hade förhållanden med sjörået hade ofta god fiskelycka och klarade sig undan dåligt väder ute på sjön (af Klintberg 1977: 22). Detsamma gällde människor som hjälpte sjörået med någonting. Hon ansågs vara förnögen, med vackra salar på havets botten, och gav en henne hjälp då hon bad om den, belönade hon en rikligt (Tillhagen 1996: 115, 219).

Om kvinnliga vattenväsen har, konstigt nog, inga större svenska studier författats trots att arkiven inte lider någon brist på material. Även här anser jag att sjöråets roll som rådare över vatten torde rankas högre än den lilla andel erotiska sägner som finns om henne. Min förhoppning är att sjörået snart får den akademiska uppmärksamhet hon förtjänar.

Näcken

Den fiolspelande näcken är en av våra mest kända folktroväsen som dyker upp även i moderna nytolkningar på Internet såsom animationen *Bäckanäcken* av danska The Animation Workshop (2016). Detta manliga ensamväsen återfinns i och kring olika sorters vattendrag och är känt under många benämningar: forskarl, strömkarl, älv och kvarngubbe (Stattin 2008: 24). Den populära bilden av näcken framställer honom som naken, men i den folkliga traditionen var han oftast klädd i dyrbara kläder (Stattin 2008: 100; af Klintberg 1977: 23). Som naken framträder han som ännu mer väsensskild från människan och mer djurisk (Stattin 2008: 101). Han föreställdes särskilt i Sverige även uppträda i form av en hingst och kallades då bäckhäst (Ibid, 25).

Näcken framställs ofta som en särdeles kunnig spelman vars musik lockade oförsiktiga att gå ner sig i olika vattendrag. Det ansågs även vara möjligt för hugade unga män att i utbyte mot favörer gå i lära hos näcken och bli nästan lika skicklig som näcken själv. Traditionen där näcken uppträder som spelman har flutit samman något med den om djävulen, som också kunde lära ut konsten att spela fiol om betalningen var den rätta (Ibid, 37ff).

Om näcken för män kunde vara en läromästare, så utgjorde han för kvinnor och barn främst ett hot. Kvinnor riskerade att förföras av honom och odöpta barn att rövas bort och dränkas av honom (Ibid, 33–34). Inte nog med att han kunde dränka människor, han kunde även förvillra dem eller ge dem sjukdomar (Ibid, 26, 36–37). Till skillnad från sjörået var han ett farligare väsen som inte hade någon rådarroll.

Jochum Stattin, vars avhandling *Näcken* (1984/2008) är den mest grundläggande studien på svenska om näcken, ser näckentraditionen som ett försök till att förklara och kontrollera omvärlden, det agrara samhället där människan fick sitt levebröd från jorden och skogen och som därmed i allra högsta grad skapade ett behov av att försöka betvinga naturen (Ibid, 45). Han menar att människan försöker konstant ordna och kategorisera sin värld för att bringa reda i den och detta leder till att sådant som inte passar in i de snäva kategorierna blir onaturligt och tabubelagt. Näcken

är ett tankeredskap i strävan att bemästra naturen, en förmänskligad naturkraft och en förmedlande länk mellan dikotomierna natur och kultur (Ibid, 48-49).

Näcken fungerar även som en gränsvakt mellan det tillåtna och otillåtna. Gränserna kan vara tidsliga (nattetid, skymning och gryning, speciella datum som till exempel lucianatten), rumsliga (vid vatten, som ju fungerar som rent geografiska gränsdragningar) samt sociala (Ibid, 52-54). Samhället var uppbyggt enligt en idé om stabilitet, konformitet och homogenitet, där var och en hade sin plats och kunskap om vad som var tillåtet och otillåtet. Att bryta mot reglerna innebar straff, varav det strängaste var att uteslutas ur gemenskapen (Ibid, 56).

2. Teoretiska ingångar

I detta kapitel redogör jag för den teoretiska ingången till materialet och ramen för metodologiska tillvägagångssätt. Jag har valt att närma mig materialet med hjälp av queerteori och posthumanism, vilka ser världen ur ett poststrukturalistiskt perspektiv, det vill säga uppmärksammar de diskurser och det språk som konstruerar omvärlden. Metodologiskt har jag använt mig av en kontextuell eller kulturanalytisk närläsning, det vill säga jag kommer att se på sägnerna i sitt egna sociala sammanhang i den tid de utspelas. Synen på erotik och sexualitet under senare delen av 1800- och början av 1900-talet bör alltså placeras i en historisk kontext, vilket till en viss del utgjordes av förra kapitlet.

Innan jag går vidare vill jag uppmärksamma själva ordet queer och problematiken kring det. Queer används ofta som en paraplyterm för personer som inte identifierar sig som heterosexuella eller som på något sätt inte lever upp till heteronormen. Med andra ord innefattar queer så mycket mer än bara homosexualitet. "Queer som identitet kan innebära en önskan att inte behöva definiera sitt kön eller sin sexuella läggning, medan en del använder queer som ett sätt att beskriva sin könsidentitet eller sin sexualitet", skriver Riksförbundet för homosexuella, bisexuella, transpersoners

och queeras rättigheter på sin webbsida (RFSL 2019). Liksom Mia Franck i sin avhandling om heterosexuellt mognadsimperativ i svenska ungdomsromaner (2009) frångår jag användningen av ordet *queer* och väljer istället *skev* eftersom det inbegriper inte bara sexuellt normbrytande utan även en ovilja och kanske oförmåga att följa de regler som förordnats det biologiska kön du har (Franck 2009: 25–26). Utgångspunkten i användningen av ordet *skev* istället för *queer* i den här avhandlingen är att ett skevande uppstår i sågnernas möten på grund av att de mötande parterna är människa och väsen, inte för dissonanser i sexuell läggning eller könsidentitet. I en queer läsning söks det i en text som ”sticker ut, oroar eller stör” (Heggstad, Karlsson & Williams 2005: 3). Som Michelle Göransson påtalar i sin avhandling *Materialiserade sexualiteter* (2012) använder även Sara Ahmed i sin queera fenomenologi ordet *queer* om det som är skevt och snett (Göransson 2012: 22; Ahmed 2006: 92, 161). Att se det queera som det som omedvetet eller medvetet skapar förvirring i leden är en rätt allmän hållning i forskarvärlden (Halperin 1995: 62; Ambjörnsson 2006: 168). Ordet *queer* används hädanefter enbart i citat och i teoretiska sammanhang.

Queerteori - aktivism, identitet, disciplin

Queer is by definition whatever is at odds with the normal, the legitimate, the dominant (Halperin 1995: 62)

Queerteori är ett ifrågasättande av det sexuellt normativa. Inom queerteorin tas heterosexualiteten inte för given utan den anses vara kulturellt, socialt och historiskt skapad (Ambjörnsson 2006: 27).

Det engelska ordet *queer* är ett av många skällsord för homosexuella som sexuella minoriteter återtagit och gjort till sitt eget. Det råder inte alltid konsensus om dess definition men de flesta känner till ordet som en paraplyterm för hbtq-personer eller alla som står utanför en normerande heterosexualitet. I en akademisk kontext uppstod *queer* i början av 1990-talet i USA som en följd av Lesbian and Gay Studies, vars fokusering på det som ansågs avvikande betraktades som otillräckligt. Intresset för

hur sexuella normer uppstår i och formar ett samhälle föddes nu. Teresa de Laurentis myntade begreppet queerteori på en konferens om homosexualitetsforskning 1990 och kritiserade den etablerade forskningens syn på homosexuella som två tydligt begränsade kategorier, bögar och lesbiska (Ambjörnsson 2006: 35–37). I Sverige introducerades queerteori 1996 i tidskriften *Lambda Nordica* och fick omedelbart fäste i den akademiska världen (Ambjörnsson 2006: 38).

Ett centralt begrepp inom queerteori är heteronormativitet, "de institutioner, lagar, strukturer, relationer och handlingar som upprätthåller heterosexualiteten som något enhetligt, naturligt och allomfattande – alltså det som bidrar till att *en viss sorts heterosexuellt liv* framstår som det mest åtråvärda och naturliga sättet att leva" (Ambjörnsson 2006: 52). Begreppet bygger på foucauldianska tankegångar kring vad som är en önskvärd och god sexualitet i en specifik kontext (om Foucault se nedan). Den tidigare presenterade rubinska cirkeln är en god pre-queerteoretisk illustration på hur snäv föreställningen om en lyckad och eftersträvarsvärd sexualitet egentligen är.

Judith Butler var bland de första queerteoretikerna och den av henne utvecklade performativitetsteorin är fortfarande central. Performativitet innebär att talet inverkar på hur vi kodar såväl föremål som människor. Det första performativa uttalandet som görs om en människa är vid födelserna, då barnmorskan meddelar vilket kön det nyfödda barnet har. Ett barn blir en flicka eller pojke genom att benämnas som sådan (Butler 1993: 232). Därefter fortsätter barnet att "göra" genus i enlighet med normen för det kön det har. Performativitet är inte en enda akt utan "the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names" (Butler 1993: 2). Den performativa handlingen såväl reflekterar som upprätthåller den gängse föreställningen om sexualitet i en viss tid och kultur och är inte ett uttryck för någon inneboende kärna av könslig identitet, vilket Butler menar inte finns (Butler 2007: 187). Att köna en kropp är en materialiseringsprocess (Butler 1993: 9); det behövs en upprepnings av talet och handlingarna för att göra en könad kropp och denna process tar aldrig slut utan fortsätter livet ut. Det bör nämnas att idén om språket som performativt utvecklades av J. L. Austin i boken *How To Do*

Things With Words (1955/1962) där han bland annat menar att språket inte bara beskriver handlingar utan gör dem, ett performativt uttalande eller ett performativ (Austin 1962: 6). Butlers vidareutveckling av performativ är att inkludera kön och genus i det performativa.

När kön och genus iscensätts, bör även det sexuella iscensättas på rätt sätt. Den diskursiva, binära uppdelningen av separata kön som motsatta och attraherade av varandra kallar Butler för den heterosexuella matrisen (Butler 2007: 54, 235–236) och den kan bara existera och förstås inom en diskurs där det heterosexuella är norm och inga andra begär förekommer. Detta betyder att en kropp endast är begriplig då den möter kraven på de bestämda genus- och sexualitetsidentiteter som diskursen föreskriver; en manlig kropp (en kropp med penis) har ett manligt genus (beter sig manligt) och begär en kvinnlig kropp (en kropp med slida) som har ett kvinnligt genus (beter sig kvinnligt). Problemet med den heterosexuella matrisen är att den utgår ifrån att det endast finns två motsatta kön. Passar individen inte in i denna binära modell, blir en avvikande och obegriplig. På så vis fungerar heterosexualiteten som begränsande.

Det går knappast att tala Butler och queerteori utan att nämna Michel Foucault, vars tankar om sexualitet, makt och diskurser utgör grunden för dessa teoribildningar. Foucault menar att ett maktförhållande finns i alla mänskliga förhållanden och inte bara i relationen förtryckare/förtryckt (Foucault 2004: 36). Med andra ord finns det maktförhållanden i olika hierarkiska kontexter, vertikalt såväl som horisontellt (Foucault 2008: 209). Ett konkret exempel från denna avhandlings material är sägnen om mannen som blev bergtagen och bortgift med ett troll men som lyckades ta sig till kyrkan där han bröt bergtagningens förtrollning genom att krypa under prästens kappa (SLS 280: 136). Här krävs en förförståelse för den makt som staten och kyrkan utövade över samhällen men även individer. Samtidigt fanns även på lokalnivå en social övervakning som bland andra Jonas Frykman studerat i sin avhandling om horan i bondesamhället (1977) men även i artikeln *Bröstmjölkning i byahemmet. Kvinnovärld och fruktan för förgörning* (1991). Han menar att byns gifta kvinnor radade upp de ogifta unga kvinnorna och undersökte deras bröst genom att mjölka dem. De ogifta kvinnor som befanns producera bröstmjölka kunde så-

ledes bevisas ha ägnat sig åt sex utanför äktenskapet och dessutom blivit med barn. De "oskadliggjordes" genom en huva som dolde deras hår. Den sociala kontrollen utfördes här av de kvinnor som i egenskap av gifta var trovärdiga som granskare av sedlighet och moral (Frykman 1991: 20). Materialet som Frykman använder är dock begränsat till en ort i södra Sverige på 1700-talet och det framförs inga säkra belägg för att sedvänjan förekommit senare på andra svenska orter; den sista uppgiften är från 1840-talets Skåne (Frykman 1991: 23; Frykman 1977: 112). Det kan alltså inte sägas vara en praktik som utövades i 1800-talets Svenskfinland, den tid och plats denna avhandlings material härstammar från. Bröstmjölkning är icke desto mindre ett intressant exempel på social kontroll och övervakning av sexualitet – även om Frykmans beskrivning av samhället där fenomenet ägde rum är extremt dystopisk; "[k]vinna var kvinnas fiende" och kvinnans värld "ovissare, mer omtumlande och svårkontrollerbar än männens" (Frykman 1991: 32, 33). Även om det förvisso måste ha funnits kvinnor som i egenskap av respektabla, gifta kvinnor såväl innehade som brukade den villkorade makt de besatt i och med äktenskapet, vill jag ändå påstå att det knappast var så eländigt ställt bland bondesamhällets kvinnor som Frykman får det att låta.

I sin bok *Övervakning och straff* (1975/2004) utgår Foucault från övergången från offentlig tortyr och avrättning till fängelsestraffets uppkomst i Västeuropa på 1700-talet i sin redogörelse över hur straffsystemet utvecklats. Foucaults maktbegrepp, med exempel från fängelsevärlden, går ut på att individen disciplineras genom bevakning (som hen själv är medveten om) och därmed normaliseras till ett önskvärt beteende (Foucault 2004: 137ff). Fången iakttas på två sätt: genom direkt bevakning men även genom den kunskap som fängelseledningen hela tiden samlar in om hen: kunskap om beteende, läggning och förbättring (Foucault 2004: 250). Makt är inte någonting som någon har, utan någonting som någon utövar, och ett sätt att utöva makt är genom disciplinering.

Disciplinering börjar med en inrutning av individer i tid och rum i syfte att forma individen (Foucault 2004: 143–145). Därefter sker övervakning, genom synliggörande av individerna (Foucault 2004: 172–174). Slutligen förekommer, enligt Foucault, en normaliserande sanktion som inte straf-

far individen för juridiska överträdelser utan för oförmåga att leva upp till ett visst normaliserande ideal (Foucault 2004: 180, 184). Resultatet disciplinen strävar efter är normalisering. Fanny Ambjörnsson beskriver Foucaults syn på makt som "repressiv och produktiv, negativ och positiv" (Ambjörnsson 2006: 48) och illustrerar med följande exempel:

När jag som sexåring för första gången sätter mig i skolbänken ingår jag i en relation som i mångt och mycket bygger på underkastelse och disciplinering. Jag förväntas sitta still, skriva fint och göra "rätt", någon som lätt resulterar i obehag och hjälplöshet. Samtidigt kan samma underkastelse ge mig en känsla av tillfredsställelse över att behärska situationen. Genom att bete mig i enlighet med förväntat beteende har jag blivit en duktig och välartad skolflicka (Ambjörnsson 2006: 47).

I studiet av makt och sexualitet, menar Foucault, behöver vi inte bara studera det vi talar om utan även det vi inte talar om, samt hur och varför vi talar om det (Foucault 2002: 40, 51–52). I det tredelade verket *Sexualitetens historia* (1976, på svenska 1984/2002) granskar Foucault relationer mellan makten och talet om könet i ett historiskt perspektiv. Han menar att vetenskapen organiserade människor i kategorier, således skapades kunskap som den västeuropeiska statsmakten behövde i sin vilja att lyfta fram det borgerliga vita, monogama, heterosexuella, barnalstrande gifta paret som norm (Foucault 2002: 149). Det som inte föll inom dessa ramar ansågs sjukt, onaturligt och dåligt för samhället och var straffbart (Foucault: 2002: 58ff). Diskursen kan såväl begränsa som möjliggöra eftersom talet öppnar upp för möjligheten att ta tillbaka ord (Ibid, 111). Varje maktförhållande innehåller alltså möjligheten till motstånd (Ibid, 2002: 105). Makten är produktiv (Foucault 2003: 195) och inte alltid av ondo för kunskapen kan användas till utveckling och framgång. Foucault menar också att vår identitet antas finnas i sexualiteten och att vi gör upp med diskursiva kategorier i processen av att vilja känna oss själva (Ibid, 91–92).

Orientering och linjer - queer fenomenologi

Queer fenomenologi såsom den beskrivs av Sara Ahmed (2006) innebär att tolka hur kroppar könas, sexualiseras och rasifieras utifrån hur de tar

plats i tid och rum (Ahmed 2006: 5). Fokus ligger på orientering och hur kroppar är orienterade i tid och rum, samt hur kroppar är orienterade mot och ifrån objekt. Orientering betyder att kroppar är riktade åt vissa håll och detta påverkar om och hur objekt kan nås. Kroppar upprepar rörelser och mönster och skapar därmed linjer kroppar följer, och dessa linjer kan eller ska vara räta – *straight lines*, i betydelsen rak men även heterosexuell. Genom att upprepa rörelser och mönster performeras alltså en viss orientering (Ahmed 2006: 16, 56). Samtidigt som upprepningen av mönster blir en orientering, blir det även en del av ett kulturellt uttrycksätt, en "daglig påminnelse om tingens ordning" (Ehn & Löfgren 1982: 90).

Här knyter Ahmed ihop fenomenologin inte bara med Judith Butler (2007) men även med Adrienne Rich (1980) i att en kropp fordras performera i en rät (straight) linje, mot en obligatorisk heterosexualitet, ett begrepp som Adrienne Rich introducerade 1980 i sin essä "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". I den riktar hon kritik mot osynliggörandet av kvinnor som någonting annat än heterosexuella partners till män (Rich 1980: 632). Hon talar om kvinnlig heterosexualitet som obligatorisk i syfte att leda kvinnor till äktenskap med män, och äktenskapet som en kvinnoförtryckande samhällelig institution i betydelsen som ett sätt att kontrollera kvinnan och det hon producerar (Rich 1980: 639). Lesbisk existens blir då ett sätt att förkasta patriarkatet och mannens makt över kvinnan. Rich menar att eftersom lesbisk existens – begreppet hon föredrar framför lesbianism – historiskt sett raderats och ignorerats, kan kvinnor inte veta om de faktiskt vill leva heterosexuella liv, och det enda sättet att ta reda på det är att ingå lesbiska relationer med andra kvinnor (Rich 1980: 648). I Ahmeds termer skulle dessa lesbiska relationer innebära att det sker en orientering bort från det heterosexuella. Pojkar förväntas orienteras mot flickor som kärleksobjekt, flickor förväntas orienteras mot pojkar som kärleksobjekt, enligt linjer de får i arv från föräldrarna. Dessa livslinjer är osynliga, vilket innebär att de ser sig som normala och förväntade (Ahmed 2006: 21, 84–86). Kroppar som enkelt kan följa dessa linjer upplever en bekvämlighet, men det som den queera fenomenologin ska uppmärksamma är vad som händer när kroppar hamnar "ur linje" och inte kan röra sig fritt i tid och rum (Ahmed 2006: 136). Queera liv, det vill säga liv som inte

följer de raka linjerna, är vad som händer när kroppar vänder och rör sig mot andra kroppar som inte borde finnas där (Ahmed 2006: 107). I denna avhandling kommer detta att exemplifieras av människorna och väsendena som inleder förhållanden med varandra.

Som nämnt är sexualitet inte det enda Ahmed menar kan orienteras, utan även till exempel ras. Vita kroppar rör sig ledigt och bekvämt i rummet, men icke-vita stoppas och betvivlas, vilket orsakar dem obekvämlighet. Denna obekvämlighet betecknar Ahmed som queer desorientering (Ahmed 2006: 136–140). Genom att följa de givna linjerna finns även ett löfte om utdelning när en väl kommer fram till ett tilltänkt mål (Ahmed 2006: 17). Att desorienteras innebär att antingen vara obekväm i sitt följande av den straighta linjen, eller att ifrågasättas när en försöker gå ifrån linjen och ta plats i rummet. Desorientering exemplifieras i analysen med människans (den vita) risk att hamna ur kurs i mötet med väsendet (den icke-vita). Desorienteringen orsakar olust: för att ha hamnat ur en välbekant kurs och för omgivningens reaktioner. Samtidigt möjliggör desorientering nya perspektiv och nya möjligheter för orientering (Ahmed 2006: 164).

Klibbighet är ett annat begrepp Ahmed utvecklat och avser då känslor och affekter fäster eller klibbar efter tillräckligt många upprepningar, det vill säga vad objekt gör åt andra objekt. I hennes exempel används hatiskt tal med olika rasistiska epitet och hur de slutligen sätter sig såväl på den rasifierade människan som på ett kollektiv (Ahmed 2004: 91–92). I den här avhandlingen kommer jag att använda begreppet klibbighet som ett sätt att formulera hur möten med naturväsen antas påverka människan.

Ahmed låter själv förstå att hennes queera fenomenologi är närmare queerteorin än fenomenologin (Ahmed 2006: 1–2). Den spatiala aspekten härstammar dock från fenomenologin och utgör en viktig aspekt i analysen av mitt material, vars sägner skildrar möten som oftast sker i specifika rum, som till exempel i skogen och vid vatten. Platsen spelar alltså en stor roll i de erotiska mötena. Kulturgeografer delar in miljön i olika utrymmen beroende på vilken kulturell laddning platsen har. Yi-Fu Tuan talar om utrymme (*space*) som horisontalt och definierat av arbete, medan plats (*place*) är laddade med mening (Tuan 1979). Skogen är en plats eftersom den

är kulturellt laddad på olika sätt, och skogen består dessutom av många olika platser med olika laddning. En skogsväg är annorlunda än en stig, och att avvika från dessa utvisade vägar och istället gå rakt in i blåbärsriset är helt annorlunda från dessa. En skogsglänta har inte samma kulturella laddning som en skogssjö, och utkanten av skogen är definitivt olik de mer avlägsna skogsdjupen. Rörelserna i dessa rum följer specifika linjer – stigar, om en så vill – som kan avvika från de linjer som finns hemma på gården eller i byn. Platserna är laddade på olika sätt och det innebär olika sätt att röra sig. Detta kommer att utforskas närmare i analysen.

De queera kommer ut ur skogen - från queer ekokritik till posthumanism

”I believe it is time for queers to come out of the woods and speak for ourselves” skriver ekofeministen Greta Gaard i sin uppmärksammade essä ”Towards a Queer Ecofeminism” (Gaard 1997: 115). I essän visar Gaard hur ekofeminismens skärskådande av maktstrukturer kring klass, ras och kön även måste inbegripa queerteori för att passera som inkluderande. Grundtanken inom ekofeminismen är att de maktstrukturer som förtrycker kvinnor även förtrycker naturen och ger naturen ”kvinnliga” egenskaper, det vill säga egenskaper som är diskursivt mindre värda än ”manliga”: känslor, i motsats till det manliga förnuftet, primitiv/civiliserad, reproduktion/produktion, objekt/subjekt.

Gaard tar även upp paradoxen naturlig – nära naturen. Kring sekelskiftet 1900 beskrevs naturen som en negativ motbild till kulturen, som i sin tur var vad som skilde den civiliserade och förnuftiga människan från djuret, som styrdes av instinkter och drifter. I det borgerliga Europa vars rikedomar kom från kolonierna uppfattades den vita europeiska kvinnan vara på samma nivå som männen i de koloniserade länderna; styrd av instinkter, kroppslig och i behov av en (vit) mans ledning (Laskar 2005: 259–260). Denna indelning av världen var ingalunda ny men rotades djupt i vårt samhälle och utgör fortfarande en grund för vår förståelse av sexualitet. ”Naturlig” ses som någonting bra och eftersträvansvärt, men ”nära naturen” är fel och fult. Queera sexualiteter har beskrivits som ”nära naturen”

i betydelsen ohämmad, en paradox som härstammar ifrån förbindelsen mellan sexualitet och fortplantning. En sexualitet utan fortplantning är oönskad, onaturlig och normbrytande medan sexualitet med fortplantning är önskvärd, naturlig och normativ (Gaard 1997: 140–141). Denna uppdelning är dock inte absolut: såsom vi sett i kapitlet om erotisk folktradition hade sexualitet ett egenvärde utan att kopplas till reproduktion eller äktenskapet. Detta syns även i de sexhandböcker som riktade sig till den borgerliga klassen och som förespråkade "rätt dos" njutning för hälsans skull (Laskar 2005: 112).

Att vi ser kvinnliga naturväsen som sexuella och som ett förkroppsligande av naturen är en konsekvens av dessa paradoxala diskurser. Den icke-vinstdrivna organisationen Fuck For Forests, som på Internet säljer prenumerationer på oretuscherade videor där osminkade par har sex på offentliga platser, ofta i skogar, luckrar upp dessa gränser mellan natur, naturlig, sex och offentlighet. Den ekonomiska vinsten doneras till olika ekoprojekt (Bell 2010: 135–136). Genom att använda sex och den förkroppsligade naturlighet människan besitter, kan människan på detta vis återkopplas till naturen (Bell 2010: 137).

Gaard använder Val Plumwoods lista av dikotomier för att illustrera hur en uppsättning värden ses som negativa (kvinnlig, natur, djur, primitiv, etc) och förknippar dessa värden med förtrycket av dessa grupper (Gaard 1997: 138–139). Genom att relatera de negativa värdena till varandra, relateras även de positiva värdena sinsemellan, och definierar vad de *inte* är, vilket är de negativa värdena. Gaards ekofeminism har kritiserats för att närma sig sexualitet och natur alldeles för statiskt (Lönngren 2012: 209) men utgör ändå en grund för queer ekokritik, som utmanar dualiseringen av natur och kultur och dess förlängning av binära sexuella identiteter och praktiker.

Queer ekokritik intar posthumanistiska ställningar ifråga om den relation som människans sexualiteter har till naturen. Nyckelfrågor är bland annat hur begreppen natur och sexualitet relateras, hur tvåkönssystemet länkas till diskursen kring natur/kultur, och hur den ovan beskrivna paradoxen gällande samkönad sexualitet och natur behandlas (Lönngren 2012: 211).

Queer ekologi behandlar inte bara mänsklig (samkönad) sexualitet utan även djurs, och inkorporerar hbtq-politik, miljöpolitik samt kulturella föreställningar om natur: "[t]here is an ongoing relationship between sex and nature that exists institutionally, discursively, scientifically, spatially, politically, and ethically, and it is our task to interrogate and that relationship in order to arrive at a more nuanced and effective sexual and environmental understanding" (Mortimer-Sandilands & Erickson 2010: 5). I gränslandet mellan det som är mänskligt och icke-mänskligt, naturligt och onaturligt kommer vi in på posthumanismens område, och Donna Haraway. Hennes essä *A Cyborg Manifesto* (1985/2000) suddar ut gränserna mellan människa och djur, människa och maskin. Cyborgen är organisk och teknologisk samtidigt: "a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction" (Haraway 2000: 291). Som kropp är cyborgen därmed att likna vid en mötesplats där olika diskurser kan smälta ihop. I essän kritiserar Haraway även traditionell feminism och förespråkar istället samhörighetspolitik (Haraway 2000: 297). I sina senare verk introducerar Haraway begreppet *naturecultures*, naturkulturer, som ett nytt sätt att tala om omvärlden, istället för den dikotoma uppdelningen natur/kultur. Hon menar att naturen inte är fri från mänskliga strukturer och koncept utan är en dynamisk del av mänsklig kultur och därmed är naturkultur ett mer adekvat begrepp (Haraway 2003, 2008). Möten mellan människan och andra arter i en naturkultur kallar Haraway för *dance of relating* vilket avser en förkroppsligad kommunikation där "alla aktörer blir till vem de är", en interaktion där deltagarna alla har ett ansikte men saknar namn (Haraway 2008: 25). Att mötas i en dans på detta sätt är ett *becoming with*, specificerar Haraway, en process där arter rör vid varandra och visar varandra hänsyn och således ställer alla i en ansvarsposition för hur olika världar formas (Haraway 2008: 35–36). Dansen som metafor för mötet mellan arter är tilltalande eftersom dans, speciellt i par, sällan är ett friktionsfritt sätt att röra på sig: du och din partner måste vara samspelta och kunna kommunicera verbalt och icke-verbalt, och ändå är risken stor att ni trampar varandra på tårna eller att er svängom får er att braka in i väggen. Och vad är resultatet av dansen? En förening där världsbilder krockar och olika förflutna måste passas ihop till en fungerande framtid.

I sin essä *The Companion Species Manifesto* skriver Haraway om sin och andra hundägares relation till de fyrfota följeslagare som många av oss känner som "människans bästa vän". Hon motiverar sin användning av termen sällskapsart (*companion species*), istället för sällskapsdjur (*companion animal*) eftersom det öppnar upp för ett bredare spektrum "and not just because one must include such organic beings as rice, bees, tulips, and intestinal flora, all of whom make life for humans what it is – and vice versa" (Haraway 2003: 15). Cyborger, menar hon nu, med en viss mognad sedan sitt första manifest, är yngre syskon i den mycket större, queera familjen av sällskapsarter (Haraway 2003: 11). Människan är dock inte föräldern i denna familj; Haraway kallar sig inte för sina hundars mamma eftersom det infantiliserar hundarna och nedvärderar barn² (Haraway 2003: 95). Hundar och människor är *significant others* (Haraway 2008: 15), partners eller respektive, betydelsefulla andra, vars möten inte är garanterat problemfria. Men de är betydelsefulla, språklösa och förkroppsligade (Haraway 2008: 27). Med sällskapsart avses alltså det komplexa förhållande mellan olika arter, mötet mellan betydelsefulla andra, som genom posthumanismens dekonstruktion av mänsklig exceptionalism (tanken om människan som överordnad andra arter) kvarstår och framhävs: ett möte på lika villkor trots olika bakgrund (Haraway 2000: 7). Begreppet sällskapsarter används i avhandlingen för att beteckna förhållandet mellan människa och väsen; ett komplext, svårt men tidvis även givande förhållande. Som sådant är Haraways teorier om sällskapsarter avgörande för avhandlingens analys. Jag menar att människor och väsen kan ses som sällskapsarter på två olika nivåer: i sägnernas möten och i berättarperspektivet. I analysen kommer jag i första hand att behandla själva berättelserna, sägnerna, och förhållandet i dem. I analysens sista kapitel kommer jag att närmare diskutera

2 Min förståelse för Haraways tanke blir här djupt personlig eftersom jag delar hennes inställning ifråga om mina katter. På sätt och vis är de mina "bebisar": de är (fysiskt) mindre varelser vars välmående ligger på mitt ansvar, men jag är absolut inte deras "mamma". På samma sätt talar jag om mina krukväxter som mina "gröna barn". Katterna är vuxna varelser som klarar sig utan mig men har valt att fästa sig vid mig. "Bebis" är ett kelnamn och ett sätt att placera oss i samma familj, men inte ett sätt för mig att ställa mig över dem eller insinuera att de är hjälplösa. Vi lever tillsammans, vi påverkar och formar varandra och utgör tillsammans en helhet. De kräver sitt av mig och ger i sin tur mig en obeskrivlig glädje. Sedan katter och krukväxter kom in i mitt liv har min identitet formats efter dem: jag blir utsedd till den i gänget som har "gröna fingrar" och jag är även den "galna kattdamen". Vi är våra relationer.

berättarperspektivet. Min utgångspunkt är att även om det inte finns några naturhistoriska bevis på att väsendena funnits, har de i vår föreställningsvärld varit långt ifrån fantasifoster. Det har Häll (2013) visat med de svenska protokollen från rättegångar där människor ställts inför rätta för att ha beblandat sig sexuellt med väsen. Väsendena har format människans berättande, språk och syn på omgivningen: de finns i rättegångar, i berättandet, de föreställdes vakta omvärlden. Framförallt råväsendena betraktas även som en förlängning av naturen. I en naturkultur, skulle de då inte vara en förlängning av såväl natur som kultur? En hybrid av plats och diskurs, materia och berättelse i ett.

Posthumanismen är ett ifrågasättande av konstruktionen av det mänskliga genom dikotoma kategorier såsom exempelvis mänsklig/icke-mänsklig. Som sådan går posthumanismen att förena med queerteorin. Patricia MacCormack kombinerar synsätten i sin artikel *Queer Posthumanism. Cyborgs, Animals, Monsters, Perverts* (2009) och menar att "Desire is, put most simply, the need to create connections with other things, not to have or know but collapse the self with other(s). In this sense posthumanism is a form of queer desire, or queer 'life'" (MacCormack 2009: 113).

Queer posthumanism är alltså begäret efter att skapa relationer. Ansiktet är symbolen för mötet mellan kropp och diskurs (MacCormack 2009: 115). Mitt perspektiv kommer inte att vara helt queer-posthumanistiskt såsom MacCormack avser, men jag kombinerar queerteori och posthumanism i den bemärkelsen att jag ser på det erotiska mötet mellan människa och väsen som ett uttryck av begär om förening. Kan människa och väsen mötas som betydelsefulla andra i en dans på lika villkor, och hur framställs då en sådan dans mot den bakgrund av maktstrukturer och normsystem som samhället utgör? Spelar faktorer såsom kön och ålder hos de mötande någon roll i hur mötet görs, och i så fall hur? Enligt MacCormack är queer posthumanism allianser med det som inte kan tala (MacCormack 2009: 120). Väsendena i mitt material kan tala men talar med berättarens ord. Det är ett svårnavigerbart dansgolv, berättelsens värld och berättarens. Hur många väggar kan eller måste en sådan svängom törna in i innan en eventuell sammansmältning sker? Vad blir då normalt ifråga om sexualitet och erotik? Dessa frågor har jag i åtanke då jag tar mig an materialet, som presenteras i nästa kapitel.

Att rikta nytt ljus mot gamla sägner

Tidigare forskning om väsen gör gällande att väsendena fungerade dels som markörer av rumsliga, tidsliga och sociala gränser, dels som personifieringar och förlängningar av naturen (Stattin 2008). Asplund Ingemark (2004) menar bland annat att berättelser om troll inte kan tolkas utan insikt i kristen diskurs. Även Ulrika Wolf-Knuts (1991) tolkade traditionen om djävulen mot en bakgrund av kristen andaktslitteratur. Båda visar att det krävs en god kännedom om den samhälleliga kontext där folklore insamlats. Det mest anmärkningsvärda för mig är att väsendena till viss del ansetts styra människans handlingar på olika platser eller fungera som förklaringar till företeelser. Det folkliga traditionsmaterial som finns i arkiven berättar om väsen som hjälper, stjälpes, bråkar, försonas, skrämmer men även arbetar tillsammans med människor. De förevisar medvetande men bortförklaras som fantasifoster. Det är här sällskapsartsperspektivet kommer in i bilden. I sin enkelhet kunde jag säga att jag ser det posthumanistiska perspektivet som en vidareutveckling av det symbiotiska förhållandet väsen och människor emellan. Att erkänna väsendena agens är en avgörande faktor.

År 2019 upptäckte en grupp biologer vid Northland College i Wisconsin att en amerikansk flygekorre, *Glaucomys oregonensis*, som sedan tidigare var välbekant för vetenskapen, bar på en hemlighet: under ultraviolett ljus var den oansenliga brungrå pälsen chockrosa. Att olika (främst nattaktiva) fåglar, reptiler och amfibier har förmågan att se ultraviolett ljus och att vissa arter även har dolda mönster på kroppen som bara kan ses ultraviolett är sedan länge känt, men nu öppnade sig en helt ny värld för vetenskapen (Kohler et al 2019). Vad kan inte ses med blotta ögat utan kräver ett speciellt verktyg? Vad är det som kan begripliggöras då insikten om att det krävs ett helt nytt sätt att se på och närma sig det som troddes vara välkänt? Vilka rosa explosioner finns under den bruna alldagliga pälsen?

Liksom ultraviolett ljus öppnade nya perspektiv för biologer menar jag att queerteori och posthumanism kan erbjuda nya infallsvinklar på traditionsmaterial som redan beforskats flera gånger.

3. Metodologiska ansatser

Analysen görs genom olika slags närläsning. Som redan framförts menar jag att det inom queerteorin finns en färdig metodologi i och med den queera närläsningen som utgår från att det queera redan finns i texten (Rosenberg 2002: 120). Att läsa queert är att läsa kritiskt (Ambjörnsson 2006: 37), varvid jag lite slarvigt även kallar metoden för kritisk närläsning. Men enbart en queer/kritisk närläsning räcker inte.

Eftersom avhandlingens källmaterial är historiskt behövs även en förankring i tid och rum för att kunna avgöra vilka ramar som finns kring det normala och onormala. En kontextuell närläsning med kulturanalytiskt syfte erbjuder en nyckel till de rätta spatiala och temporala perspektiven. Carola Nordbäck skriver i sin avhandling *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82* om hur hon använder kontextuell närläsning för att försöka rekonstruera undersökningsobjektets individuella uttryckssätt i användningen av etablerade tanke- och språkmönster: "det individuella språkandet relateras till sin kontext i form av det sammanhang som författaren ingår i och de språkliga konventioner som reglerar dessa kontexter" (Nordbäck 2009: 29). Med en kontextuell närläsning, genom fokus på språket och i förlängningen kulturen, kan jag identifiera det normala och onormala i samhället. Det krävs alltså kunskap om hur samhället såg ut vid tiden för sägnernas insamling. Vilka normer och mönster formade samhället? Här kommer kulturanalys in i bilden. Kulturanalysen bidrar till metodologin för att kunna relatera sägnernas normer och normbrytande till samhället omkring. Inom kulturanalysen kartläggs och undersöks "de erfarenheter, kunskaper och värden som människor delar och som de återskapar och förändrar i socialt handlande" (Ehn & Löfgren 1982: 13). Olika föreställningar om människan, livet, omvärlden är alltså inorporerade i människans dagliga tal och agerande, så även alltså i materialets sägner.

Karin Gustavsson (2017) beskriver i sin artikel *Kunskap ur tomrum. Närläsning som etnologisk metod* den kulturanalytiska närläsningsprocessen i detalj. Genom att ständigt välja och välja bort skapar traditionsmaterialforskaren ett relevant material som påverkar analysen lika mycket som

analysmetoden. Materialet Gustavsson använder i sin text består av olika nedteckningar från en fältexpedition, bestående av ritningar, fotografier och beskrivningar. Till detta användes även ett tilläggsmaterial som har skapats i samma kontext, det vill säga fältarbete på landsbygden. Det består av anteckningar, brev, fotografier och så vidare (Gustavsson 2017: 122). Tomrummen som Gustavsson i sin rubrik refererar till är det som exkluderats i materialet och som ger upphov till frågor om vad exakt som utelämnats och varför (Gustavsson 2017: 128). Att analysera tomrum kräver stor förhandskunskap och jag har förskansat mig min genom studiet av tidigare forskning om bondesamhällets uppbyggnad och föreställningsvärld. I källmaterialets urvalsprocess har även en del sägner inkluderats i avhandlingens material utifrån dess kontextualiserande karaktär. Detta går jag närmare in på i del III Material. Ytterligare ett metodologiskt beslut jag fattat berör analysens uppbyggnad. Jag har valt att strukturera analysen enligt ett önskvärt förlopp där pojke möter flicka: ett möte sker, parterna fattar tycke för och uppvaktar varandra, äktenskap ingås och barn avlas. Strukturen är alltså likadan som min förståelse av erotik, det vill säga en fördjupning som börjar från blicken och mötet, fortsätter till förförelse, sexuella handlingar, giftermål och slutligen barn.

Kort sagt kan metodologin för denna avhandling uttryckas som en kulturanalytisk närläsning med queera glasögon, en samverkan mellan kontextuell och queer närläsning. När jag framöver talar om närläsning är detta vad jag menar.

Hur kan en kontextualiserande läsning se ut i denna avhandling? Jag ger ett exempel på en bergtagen man som, för att häva den förtrollning han befinner sig under, kryper in under prästens kappa för att befrias från sin bergtagning och återigen bli synlig i människornas värld (SLS 280: 136). Denna sägen har Camilla Asplund Ingemark behandlat i sin avhandling om troll och visar där på prästens kappa som laddad med gudomlig kraft (Asplund Ingemark 2005: 129). I våra ögon kan det te sig besynnerligt och kanske lite lustigt att någon skulle krypa in under en prästs plagg. Prästens makt kom från Gud och han skildras ofta i sägner som en man med speciella krafter. Han kan, liksom den trollkunnige, se och höra det som vanliga människor inte kan, och han kan medla mellan världarna (af Klint-

berg 1977: 36; Stattin 2008: 50). Prästen fungerar i den här sägnen som en symbol för den gudomliga makten som är starkare än den övernaturliga. Även så kallade kloka gummor och gubbar tog en del av sin makt från kyrkan och dess föremål, skriver Carl-Herman Tillhagen (1958/1977). Särskilt eftertraktade var oblat, bly från kyrkfönstren, dopvatten, avskrap från kyrkklockorna och till och med damm från kyrkrummet (Tillhagen 1977: 82). Kyrkklockans klang var ett ljud som skänkte skydd (Ibid, 58). Stål, menar Tillhagen, har dock varit det viktigaste skyddet mot ondska och sjukdomar. Stål användes från vaggan till graven, ovanför dörrar och sängar, och bars med under dagen mot onda ögat och för att skydda sig från väsen och dåligt väder.

Stålet har haft sin del vid dop, bröllop och begravning (Ibid, 40). Genom att ta hänsyn till vilken kulturell innebörd objekt och företeelser har haft kan jag kontextualisera innehållet i materialets sägner, och tolka dem.

III. MATERIAL

I denna del av avhandlingen kommer jag först att redogöra för hur avhandlingens material uppstått, genom att skildra de tidiga finländska folklivsforskarnas insamlingsverksamhet. Därefter redogör jag för hur jag valt ut mitt material för avhandlingen, och här problematiserar jag även materialet och eventuella brister med det. I kapitlet Källkritiska aspekter problematiserar jag materialet och har också valt att i det sammanhanget inkludera tidigare forskning om sägnen som genre, samt en diskussion om själva genren.

1. Insamlingsverksamheten i Finland från Rancken till frågelista

Då Finland övergick från svenskt till ryskt styre 1809 befann sig landet i en identitetskris (Honko 1980: 47). De var inte svenskar längre och det fanns en motvilja mot att bli ryssar (Wolf-Knuts 2001: 9). Som en reaktion på de nationalistiska och nyromantiska vindar som svepte in från kontinenten påbörjades ett nationsbyggande. Det tog tid att producera skönlitteratur och därför vändes uppmärksamheten mot folkdikten (Honko 1980: 35). Redan tidigare hade ett visst intresse funnits för folkets seder och bruk; till exempel hembygdsskildringar var inte helt ovanliga redan i slutet av 1700-talet (Andersson 1967: 53-55). Tanken på ett nationalepos låg i tiden; Carl Axel Gottlund var den första som gav luft åt tankarna, men det var Elias Lönnrot som påbörjade insamlingen av runodikt i Karelen och publicerade *Kalevala* 1835 (Honko 1980: 37). Att majoriteten av verket var hårt bearbetat och Lönnrot själv skrev så mycket som fem procent av dikterna hindrade inte *Kalevala* från att bli den efterlängtdade symbolen för finskt nations- och identitetsbyggande (Honko 1980: 38-39; Virtanen 1999: 42ff). Karelen, "de hemlighetsfulla och vackra runornas land", hade sedan 1820-talet omgärdats av ett romantiskt skimmer vilket ledde till att

det inte var svårt att ta till sig Kalevala som en symbol för det finska (Honko 1980: 35). Redigeringen var inte någonting Lönnrot dolde, men tillika ansåg han sig också ha rätt till det och beskrev även processen för sina vänner (Andersson 1967: 111–117; Honko 1980: 40). Att folklöre användes som en betydande del i identitetsskapandet hos nya nationer i Europa var ingalunda ovanligt i romantikens tidevarv, då "folket" sågs som det ursprungliga och sanna – samtidigt som det, paradoxalt nog, undertrycktes (Honko 1980: 33). Ändå sågs folklören som "en hälsning från hädangångna släktled i den grå forntiden bortom historiens källor" (Ibid, 47).

Även på svenskt håll i Finland studerades den finska runodiktningen till en början men från mitten av 1800-talet kom det en insikt om att även den finlandssvenska allmogen var rik på dikt och sång som var värda att ta till vara (Andersson 1967: 75, 117, 168). Tidigare hade svenska dialekter i Finland rentav betraktats med förakt i de bildade klasserna (Andersson 1967: 120). Svenskan hade länge varit det styrande högreståndsspråket i Finland och var etablerat i landet, medan den finska allmogen sågs som en slags ursprunglig befolkning, och under den ryska tiden ökade oron för det svenska språkets och kulturens framtid i landet (Wolf-Knuts 2001: 10). Fennomanska krafter stod i nära samarbete med den ryska makten och det bådade inte gott för svenskan i Finland (Steinby 1985: 14). Insamlingsverksamheten var alltså ett såväl vetenskapligt som politiskt projekt (Ekrem 2014: 24).

Folkdikt och folkspråk var bland det första att börja upptecknas. Dialekter hade av gammalt ansetts vara sämre språk, men 1843 upptäckte läraren Johan Oskar Immanuel Rancken (1824–1895), som under en vandring i Nyland blev sjuk och var tvungen att stanna på en gård tills han tillfrisknat tillräckligt för att fortsätta, att den lokala dialekten ingalunda var något sämre sätt att uttrycka sig på (Wolf-Knuts 2001: 10). Han började uppteckna de nyländska dialekterna och fortsatte 1846, efter en flytt till Vasa för att tillträda en lärartjänst vid Vasa gymnasium, med österbottniska dialekter (Andersson 1967: 122, Ekrem 2014: 25). År 1848 blev Rancken den förste som, genom en skrivelse i dagstidningen *Ilmarinen*, offentligt uppmanade till dokumentation av svenskspråkig folklig kultur i Finland, och menade att det hörde till nationens intresse och var ett utslag av fos-

terlandskärlek att samla även svenskspråkiga traditioner (Wolf-Knuts 2001: 12–13). Med bas i Vasa där han bodde och arbetade gjorde Rancken flertalet vandringar i Österbotten då han samlade in folksånger och andra traditioner, vilket dessvärre blev lågornas rov i Vasa brand 1852. Rancken fortsatte ändå enträget med sin insamlingsverksamhet, bland annat genom att låta sina elever vid Vasa lyceum, där han blev lärare 1848, skriva uppsatser om sina hemtrakters folkstro och traditioner (Ekrem 2014: 25). Dessa bevarade uppsatser med hembygdsbeskrivningar är 147 till antalet och författade under 1866, 1869–1871 och 1887 (Wolf-Knuts 2001: 19). Den folkloristiska samlingen härstammar främst från 1860- och början av 1870-talen, och består av ungefär 2500 nummer sagor, sägner, folkvisor, sånglekar, melodier och annat folkloristiskt material (Andersson 1967: 130).

Rancken har sedermera kallats för "den finlandssvenska folkloristikens fader" och hans initiativ och insatser för den finlandssvenska insamlingsverksamheten var ovärderliga (Ekrem 2014: 25). Dessutom såväl inspiretrade som uppmanade han även andra till att bege sig ut på vandringar för att uppteckna folkliga traditioner (Wolf-Knuts 2001: 19).

Den senare halvan av 1800-talet präglades av grundandet av olika föreningar och sällskap dedikerade åt finsk historia, litteratur och folkdikt. Finska litteratursällskapet hade grundats redan 1831 med uppgift att främja och sprida nationens språk, kultur och litteratur. I och med att fler föreningar bildades kunde det även ske en specialisering (Honko 1980: 37, 43). Samtidigt fanns det i svenskspråkiga kretsar en rädsla för att såväl det ryska som det finska skulle ta över. Banden till Sverige hade redan spänts till bristningsgränsen i och med flytten av universitetet från Åbo till Helsingfors 1827, och närheten till Ryssland påverkade naturligtvis den intellektuella eliten (Honko 1980: 37). Den historiska och kulturella relationen till Sverige skulle påvisas genom att lyfta fram gemensamma drag i folkloren (Wolf-Knuts 1991: 34). Det var dags att vända blicken mot det svenska i Finland.

Svenska litteratursällskapet i Finland till minne av Johan Ludvig Runeberg (härefter SLS) grundades 1885 av en samling män som redan utmärkt sig

genom sitt arbete i andra organisationer; A. O. Freudenthal, Rancken, Ernst Lagus och C. G. Estlander var bland de mest involverade (Ekrem 2014: 27–28). Redan på det första konstituerande mötet förlades tyngdpunkten på att ta till vara svenska dialekter, folksång och saga, som vid tiden ansågs vara de främsta representanterna för folklig kultur. Den första samlingen inkom som donation redan 1885; den kom från socknarna i Vasa län och innehöll främst folkvisor men även lekar, formler och en sägen (Andersson 1967: 175; Ekrem 2014: 29).

Ernst Lagus var den som vid SLS styrelsemöte den 17 maj 1887 kom med konkreta förslag till hur insamlingsverksamheten skulle gå till: genom annonser i tidningen uppmana allmänheten till att skicka in material och genom att skicka ut stipendiater. Det var bråttom, menade han, eftersom traditionerna ansågs vara försvinnande (Förhandlingar och uppsatser [FoU] 3, 1888: VII). Även Karl Ekman, omtyckt insamlare av speciellt folkvisor, menade att visorna var en utdöende konst som ungdomen inte brydde sig om. Det fanns en upplevelse av att leva i en brytningstid mellan gammalt och nytt, där folkdikten höll på att förändras och behövde tas till vara medan det fanns tid (Ekrem 2014: 30, 64). Och den tiden höll på att rinna ut.

Tanken om att folkliga föreställningar och traditioner skulle vara fragmentariska och försvinnande var utbredd vid den här tiden. Alan Dundes (1974) kallar denna tanke "den devolutionistiska premissen" och menar att det hos de tidigare insamlarna och forskarna fanns en grundidé om att det funnits en historisk "guldålder" som måste rekonstrueras med hjälp av de fragment av folklöre som fanns kvar (Dundes 1974: 1). Det ansågs oerhört viktigt att tillvarata kunskapen innan den försvann helt. Det kan alltså sägas ha varit frågan om en "räddningsaktion" (Lilja 1996: 27). Jacob Edvard Wefvar, en av Ranckens lyceielever och redan då involverad av sin lärare att samla in folktradition (Wolf-Knuts 1991: 20-21) skrev också i ett brev 1902 om hur bildning och folkskoleverksamhet orsakat en förändring i människors världsåskådning, och att det varit enklare att idka insamlingsverksamhet tidigare (Ekrem 2014: 66). Vidare fanns det en tro på att det av varje narrativ existerade en komplett, ursprunglig version, och att finna och bevara den eftersträvades (Dundes 1974: 3). Det var först senare som värdet i att även uppteckna varianter av samma sed insågs

(Ekrem 2014: 57). Det var även tidens melodi att nedteckna och förevisa för eftervärlden en kulturyttring som ansågs vara på väg att försvinna, en sorts "brandkårsuttryckningar" för att rädda vad som räddas kan innan landsbygden moderniserades och människorna där folkbildades (Gudmundsson & Silvén 2006: 7). J. Klockars, en av Ranckens elever, hade tummen på pulsen då han 1889 skrev:

Hvad är skrock? Hvad är vidskepelse? De äro några okunnighetens och vantrons foster, som ännu fortleva i våra bygder, ehuru de så småningom bortdrivas, likt dimmor, af upplysningens friska fläktar. På en del orter hafva de ännu stort välde, under det de på andra, snart sagdt, förlorat all sin betydelse, och efter par generationer torde alla de traditioner, vidskepligheter och gamla sedvänjor, som ännu fortleva bland folket, hafva helt och hållet försvunnit (R1 nr 79).

Att erbjuda stipendier åt intresserade var alltså ett sätt att samla in material. SLS första stipendiat, Isak Smeds, skickades 1888 till Åbo och Björneborgs län för att göra uppteckningar. Han hade tidigare erfarenhet av insamlingsarbete för Svenska landsmålsföreningen och inlämnade en fältdagbok på 30 sidor, men insatsen var dessvärre inte speciellt uppskattad och ansågs inte ha följt de stränga krav som satts upp för fältarbete (Ekrem 2014: 37).

Att samla in material gjordes inte i en handvändning. Sällskapet hade strikta regler, främst formulerade av Lagus, om hur arbetet skulle ske. Direktiven för insamlingsverksamheten var noggranna och de mest detaljerade för sin tid på svenska (Andersson 1967: 192). De gavs åt stipendiaterna men trycktes även i SLS publikationsserie *Förhandlingar och uppsatser* (Asplund Ingemark 2004: 51). Cirkuläret som Lagus utarbetade innehöll en utförlig förteckning över de folkliga kulturyttringar som insamlaren skulle uppteckna: olika sorters folkvisor, lekar, danser, sagor, säger, legender, djurnamn och djurlåten, ordspråk, gåtor och deras lösning, talesätt, uttryck, seder och bruk, skrock, vidskepelse, samt teckningar och beskrivningar av bland andra byggnader, kläder, redskap och instrument (*FoU 3*, 1888: 101–106). Förutom instruktioner om folklorens genrer innehöll SLS direktiv även regler för hur insamlaren skulle hitta detta material. Insamlaren skulle bege sig till avlägsna byar "vid civilisationens utkanter"

eftersom traditioner ansågs leva kvar längre och i renare form på orter med liten kontakt med omvärlden. Ortens namn och informantens namn skulle uppges. Uppteckningen skulle göras på den dialekt informanten talade och språket fick inte standardiseras. Informanten skulle gärna vara en äldre person, för dessa ansågs ha kunskaper från längre tillbaka i tiden (Andersson 1967: 195; Ekrem 2014: 34–36). En del insamlare, såsom den tidigare nämnda Wefvar, var en omtyckt upptecknare som lämnade in stora, värdefulla samlingar och som dessutom kom väl överens med ortsbefolkningen där han gjorde sina uppteckningar. Han var själv kommen ur allmogen, kunde språket och klarade av att nedteckna det trots att ett alfabet för dialekter inte ännu fanns (Wolf-Knuts 1991: 22). Landsmålsalfabetet utvecklades 1878 av Johan August Lundell och på SLS styrelsemöte den 18 maj 1899 bestämdes det att instruktioner i dess användning skulle bifogas åt varje stipendiat på insamlingsresa (FoU 13 1900: XLII–XLV). Landsmålsalfabetet byggde på idén om ett fonetiskt system där varje ljud korresponderas av ett tecken, och dessutom förmågan att urskilja de olika ljuden (Eriksson 1961: 2). Lagus själv granskade, kommenterade och slutligen godkände eller avvisade det inkomna materialet. I sina utlåtanden kunde kommentarer såsom ”ganska värde-löst”, ”felaktigt” eller ”på tok” förekomma (Ekrem 2014: 52). Sådant som inte upptecknats förr var särskilt eftertraktat – och det skulle upptecknas på rätt sätt.

Finlands svenska folkdiktning

Att det insamlade traditionsmaterialet skulle vara tillgängligt för forskare hade länge varit en tanke för SLS, men på initiativ av Lagus bestämdes på styrelsemötet den 19 november 1908 att materialet skulle publiceras i form av *Finlands svenska folkdiktning* (härefter *FSFD*): ”Från intet annat område få både forskaren och menige man en sådan klar och sann inblick i hela den unika svenska folksjälens, som från våra äldre och yngre folksagor, sägner, visor, ordspråk, gåtor, vidskepliga bruk, lekar, danser m.m., som hör till folklorens vidsträckta värld” (FoU 22 1909: LXXXVI–LXXXVII). Verket skulle bli inte bara en tillgång för vetenskapen utan även ett mås-

te i varje svenskt hem i Finland; en tanke som stötte på problem då det kom till material med ekvokt innehåll, såsom sexuellt tvetydiga gåtor. V. E. V. Wessman som redigerade gåtsamlingen konstaterade i inledningen att en del gåtor är "rent av skabrösa" och att han "för anständighetens skull" återgivit de grövsta orden med grekiska bokstäver (Wessman 1949: XI). Däremot har gåtor av tvetydigt innehåll inte lämnats bort eftersom de ändå ansågs ha ett värde, en plats i folkkulturen och att bortlämnandet av dem skulle göra kännedomen om folkdikten fragmentarisk (Ekrem 2014: 126). J. O. I. Ranckens folkloristiska samlingar lånades för att komplettera de egna samlingarna i utgivningen men Lagus själv, och andra med honom, var ändå medveten om det orimliga i att nå fullständighet i publiceringen. Ytterligare insamling bedrevs ändå, och även folklore som redan tryckts i tidningar, tidskrifter och samlingsverk användes (Wikman 1935: 234–235).

Det folkloristiska materialet skulle genrefördelas i tio volymer som vid behov kunde ytterligare spjälkas upp i olika delar, och uppdelningen skedde enligt de rubriker som materialet katalogiserats under i arkivet (Wikman 1945: 129). Utgivningen skulle ske i takten av en volym per år. Arbetet försenades dock, främst av ekonomiska skäl, och det dröjde till 1917 innan första delen med sagor i referat gavs ut (Ekrem 2014: 72). Varje volym redigerades av en expert på området och dessa redaktörers önskemål gjorde att utgivningsplanen justerades efter behov. Arbetet finansierades till en del av statliga anslag, vilket bidrog till att arbetet med volymerna gick snabbt fram (Wikman 1935: 240). Helt smärtfritt gick arbetet ändå inte. Det saknades klara gemensamma riktlinjer för redigeringen och varje redaktör fick ganska långt utföra arbetet efter eget omdöme. Samtidigt fanns en brist på erfarenhet av utgivning och komplett kännedom om materialet. K. Rob. V. Wikman, professor i sociologi och förståndare för institutet för nordisk etnologi vid Åbo Akademi, tillika huvudredaktör efter att Ernst Lagus lämnat posten 1917, uttryckte tidigt tvivel om Gunnar Landtmans förmåga att fortsätta som redaktör för *FSPD*, efter att hans arbete med volym VII: 1 (1919) fastslagits som bristfälligt i filologisk aspekt (Wikman 1945: 132, 133, 135, 136). Kritiken gällde bland annat hans "teoretiska uppläggning, redaktionsmetod och även innehåll" (Wik-

man 1970: 24). Det redan omfattande materialet som Landtman skulle redigera till utgivning växte fortfarande och han hade ingen önskan om att begränsa det utan ville snarare ge ett antal självständiga volymer, vilket inte kom på fråga. Han befanns även ha överskridit genregränser i sin redigering (Ibid, 24–25).

Wikman var alltså huvudredaktör för FSFD 1927 när han blev föreståndare för Institutet för nordisk etnologi vid Åbo Akademi. Han propagerade för att en del av traditionsmaterialet vid SLS skulle förflyttas till Åbo av forskningspraktiska skäl, vilket Landtman motsatte sig med motiveringen att samlingarna inte skulle delas upp och att det i framtiden skulle bli svårt att avgöra vilken institution nytt material skulle tillhöra. Han kunde däremot tänka sig att skicka materialet som behövdes för utgivningen av FSFD till Åbo i och med Wikmans flytt dit. Wikman själv ville fortsätta ge ut samlingsverket från Åbo och med materialet på plats där (Ekrem 2014: 105). Ungefär hälften av allt SLS arkivmaterial flyttades slutligen till Åbo i en omtvistad process som orsakade mycket irritation i bägge lägren. Speciellt Wikman och Landtman kom ihop sig flera gånger (Ibid, 107). Det förefaller även som om Wikman genom åtgärder innefattande egenmäktigt förfarande förflyttat A. P. Palearius vissamling och J. O. I. Ranckens folkloristiska samling, den förra donerad till SLS och den senare lånad till arbetet med FSFD, till Åbo (Ibid 108–109). Bägge samlingarna är fortfarande deponerade i det kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi.

Vinter- och fortsättningskrigen orsakade ett uppehåll i utgivningen men på 1950-talet tog utgivningen fart igen då finansieringen förbättrades och redan utgivna delar av verket uppmärksammats utomlands (Mustelin 1985: 138–140; Ekrem 2014: 130). Tilläggas bör att det efter krigsslutet uppstod komplikationer i samband med utgivningen, främst på grund av en konflikt angående ersättning mellan huvudredaktören Wikman och SLS styrelse (Mustelin 1985: 140). Arbetet fortsatte dock, och detta långt tack vare några eldsjälar, såsom Erla Lund och V. E. V. Wessman, vars stora arbetsinsats gjorde att fler dittills ofullbordade volymer kompletterades med nyinsamlat material. Wessman idkade till exempel 1954–1957 ny insamling, för att 1957 kunna ge ut del VIII, *Lekar och spel* (Wikman 1970: 26).

1975 utkom den sista volymen, VI.A.2 *Yngre dansmelodier* och därefter togs frågan upp om fortsatt utgivning skulle eftersträvas, bland annat för att en av de ledande redaktörerna, Otto Andersson, hade dött 1969. Hans insats i de volymer som avhandlar folkmusik inbegriper över 3000 sidor (Mustelin 1985: 144, 145). Folkloristiken hade även undergått moderniseringar. Dylika samlingsverk var helt enkelt passé i en tid då kulturforskare hellre såg sig om i och analyserade sin egen samtid. Diskussioner fördes om huruvida de äldre volymerna borde redigeras – ett projekt som diskuterades 1977 på Nordic Institutes of Folklores möte där nordiska folklorister deltog i ett seminarium om saken. De ansåg slutligen att någon redigering inte behövdes. Sedan hösten 2019 är alla volymer av FSFD digitaliserade och tillgängliga online.

I början av 1900-talet förändrades insamlingsverksamheten något. För att nu komplettera samlingarna bestämdes det att stipendium för fortsatt fältarbete inte skulle delas ut åt vem som helst, utan att uppgiften skulle anförtros personer som redan visat sig kompetenta. Dessutom gjorde stora tekniska innovationer i form av fonograf och kamera entré. Otto Andersson, sedermera professor i musikvetenskap och folkdiktsforskning vid Åbo Akademi, introducerade fonografen för Litteratursällskapets styrelse 1909. Att samla in folkvisor hade dittills förutsatt att fältarbetaren innehade musikteoretisk kunskap för att kunna skriva noter men nu behövdes inte det längre. Även om sällskapet själv inte började spela in visor förrän på 1950-talet så finansierades föreningen Brages³ investering i en fonograf. Fotografier införlivades i samlingarna följande år, då Gabriel Nikander, senare professor i nordisk kulturhistoria och folklivsforskning vid Åbo Akademi, lämnade in en stor samling fotografier han tagit på Åland. Genom detta initiativ blev fotografiet ett uppskattat och önskat tillskott till samlingarna. Från mitten av 1950-talet började filmkamera användas för att föreviga olika seder och bruk (Ekrem 2014: 73–74, 143–144).

Svenska Litteratursällskapets i Finland Folkkultursarkiv, med tydligt formulerade målsättningar enligt den tidens krav, grundades 1937. Arkivet, som verkade inom SLS ramar, hade sin egen nämnd och sina egna anställda fackmän. Den främsta uppgiften bestod av att ”bedriva ett planmässigt

3 Föreningen Brage presenteras mer utförligt senare.

insamlings- och bearbetningsarbete av det etnologiska och dialektologiska materialet i det svenska Finland” (Ekrem 2014: 133). En ansenlig mängd material hade redan samlats sedan SLS grundande och nu inleddes frågelistornas tidevarv, då arkivet knöt betydelsefulla kontakter till bygde-meddelare runtom i Svenskfinland.

Den ovanstående, ganska långa redogörelsen för SLS insamlingsarbete visar under vilka villkoren och omständigheter de samlingar som avhandlingsmaterialet valts ut från kommit till. Denna historik behövs för att legitimera förutsättningarna för min egen urvalsprocess, som jag redogör för i följande kapitel. Som vi sett har insamlingsarbetet från första början präglats av regler och instruktioner. Det har lett till att uppteckningar som härstammar från samma tid är unisona till utformningen. Däremot kan vi idag beklaga oss över att forskningen på den tiden materialet insamlades inte ansåg en del aspekter lika viktiga som vi anser idag, till exempel kontexten i vilken traditionen utfördes. Vad vi däremot har är en samling vars utformning vittnar om en enhetlig tradition med lokala variationer.

2. Urvalsprocess

Avhandlingens material har valts med utgångspunkt i det erotiska möte mellan människa och naturväsen som skildras: avgränsningen har alltså skett utifrån ett fokus på erotiska möten. Med naturväsen avses de väsen som berättas ha sin hemvist i naturen, och dessa är troll, skogsrået, sjörået och näcken. Det finns naturligtvis andra väsen i naturen, men jag har valt att fokusera på just ovannämnda väsen. Beslutet kan motiveras på flera sätt:

- 1) De föreställdes alla leva i naturen, det vill säga skog, berg och sjö eller hav.
- 2) Sägenmaterialet om dessa väsen innehåller många varianter där motiv går igen men väsendet bytts ut mot ett annat, till exempel förekommer troll och skogsrå i likadana sägner, och ibland går det inte att alls kategorisera väsendet. Camilla Asplund Ingemark (2004: 7–9) diskuterar i sin avhandling hur svårdefinierbara de

väsen som i de nordiska länderna oftast går under paraplytermen troll är och hur deras framställning ofta är nära skogsråets. Hon har i sin materialbegränsning utgått från benämning (troll) (Ibid, 42), medan jag utgår från väsendets funktion i förhållande till människan.

- 3) Väsendena existerar i en erotisk berättartradition, det vill säga det finns redan en färdig problematik i sägnerna eftersom människor inte förväntades beblanda sig sexuellt med andra arter.

Jag menar alltså att själva materialet, där erotiska möten sker mellan människa och väsen, öppnar för ett ifrågasättande av normer och normalitet. Samtidigt kan jag i efterhand konstatera att min egna inställning, färgad på förhand av en populärvetenskaplig diskurs, påverkade urvalet. Jag förväntade mig helt enkelt att de väsen som jag valde ut skulle vara "mer erotiska" än andra. Under forskningsprocessens gång har jag konstaterat att så är nödvändigtvis inte fallet.

Materialet består av 116 folksägner från Svenskfinland, det vill säga de delar av Österbotten, Nyland, Åboland och Åland där det talas svenska. Sägner har valts ut först och främst med utgångspunkt i att de skildrar ett erotiskt möte mellan människa och naturväsen. Alla 116 sägner är inte unika: sex sägner kan sägas ha en korresponderande variant, det vill säga det finns 12 sägner som inte är unika. Med variant avser jag delvis sägner som är mer eller mindre likadana med endast små avvikelser, delvis sägner som publicerats och i den tryckta formen avviker från den arkiverade originaluppteckningen (jfr af Klintberg 1977: 13).

Det är inte alltid möjligt att säga exakt vilket årtal en sägen är upptecknad. När materialet lämnats in, har uppteckningsåret noterats, men i enstaka fall finns enbart registreringen 1918–1921 och 1939–1942, som förstås var krigsår och tider av oro i Finland. Inte heller med det tryckta materialet går det att vara riktigt säker på insamlingsår. Däremot vet vi när materialet lämnats in till arkivet. I de allra flesta fall är uppteckningen gjord samma år som den lämnats in, varför jag valt att hänvisa till inlämningsåret som uppteckningsår. Tabellen på nästa sida illustrerar fördelningen av antal sägner per årtionde, mellan 1866 och 1949. Här är uppteckningar ur SLS

arkiv och uppteckningar ur Ranckensamlingen (inlämningsår/krigsåren separat), Ranckens elevuppsatser (1866–1887) och det tryckta materialet (tryckår) räknade samman. Toppar förekommer på 1890-talet, 1910-talet och 1940-talet och dessa kan i stor utsträckning krediteras de osedvanligt flitiga insamlarna Johannes Dahlbo, V. E. V. Wessman och Ragna Ahlbäck, vilka stod för en stor del av insamlingen under respektive årtionde.

ÅR	ANTAL
1866-1887 (Ranckens elev- uppsatser)	5
1870-1879	6
1880-1889	5
1890-1899	21
1900-1909	7
1910-1919	31
1918-1921 (krigsår)	3
1920-1929	5
1930-1939	8
1939-1942 (Krigsår)	2
1940-1949	23

*Tabell 1
Källmaterialets inlämning till
arkivet fördelat på årtionden.*

Ungefär hälften av materialet består av sägner där jag ser det erotiska uttryckas i mötets stämning; i andra hälften sker förförelse och sexuella handlingar, äktenskap ingås, barn avlas. Direkta sexuella handlingar förekommer alltså inte i hälften av sägnerna men jag har ändå valt att inkludera dem. Orsaken är att de erbjuder ett beskrivande karaktärsdrag åt väsendet i fråga eller på annat sätt poängterar bland annat gränsdrag-

ningar mellan människans värld och väsendets. I efterhand har jag kunnat konstatera att dessa sägner, som jag kommer att ge exempel av i analysen, blev medvalda för att förse mig själv med ett sammanhang för sägentraditionen om väsen. Att inkludera alla dessa sägner i analysen i den omfattning jag ursprungligen tänkte visade sig inte ha någon större relevans.

Hela materialet kommer alltså inte att användas som exempel, utan en del har tagits in för att jag har kunnat skapa mig en förståelseram kring traditionerna. Som exempel på sådana sägner framför jag en där en fiskare kastar sitt nät i sjön men råkar kasta det i sjöjungfruns ögon. Hon blev så förargad att hon inte gav honom någon fisk den gången (SLS 255: 467). Mötet som här beskrivs är inte erotiskt och verkar inte så raffinerande vid första ögonkastet, men sägnen förser mig med en förståelse för hurudant handlingsutrymme naturväsen har i det folkliga materialet. Sjöjungfrun tillskrivs här ilska och hämndbehov, känslor som ofta ses som negativa. Meningen är kanske att lära fiskare att se sig för när de kastar ut sina nät, att visa respekt för naturen och andra varelser.

I avhandlingens början motiverades valet att studera möten mellan människor och just naturväsen. Den tredje anledningen, att väsendena finns i en erotisk berättartradition, innehåller en förväntan om att det skulle finnas ett omfattande material kring naturväsen och erotik. Jag förväntade mig även att antalet sägner om skogsväsen skulle vara högre än sägner om vattenväsen: 64 sägner handlar om skogsväsen, det vill säga troll och skogsrå, mot 52 om näcken och sjörået. Anledningen till att jag förväntade mig fler sägner om skogsväsen var min egna föreställning om i synnerhet skogsrået som ett sexuellt väsen.

Jag har upplevt materialets storlek både som användbart och överskådligt. Sägnernas motiv och teman är mångsidiga men uppvisar ändå de likheter som kan förväntas av en gemensam tradition. Därtill menar jag att själva sägentraditionen där erotiska möten sker mellan människor och väsen står i motsättning till konstruktionen av det ideala heteronormativa livet.

Svenska Litteratursällskapets material och Finlands svenska folkdiktning

Materialet har valts ut genom en kvalitativ process. Rent konkret skred jag till verket genom att närma mig realkatalogen i SLS arkiv. En kort redogörelse för och problematisering av realkatalogens uppbyggnad finns i slutet av detta kapitel, och jag vill här endast ta upp fördelarna med katalogen. Den främsta av dessa är enkelhet: varje sägen finns maskinskriven på ett kort, vilket underlättar för forskare då originaluppteckningarna kan vara svårtydda på grund av såväl gammalmodig handstil som ålder. Materialet är färdigindelad enligt kategori. Här gäller det att komma ihåg att någon annan, en arkivanställd, har kategoriserat materialet enligt eget tycke och dåtida bestämmelser. Medvetenheten om detta gjorde att jag valde att gå utanför de givna kategorierna och se på sådant som kanske inte direkt verkade relevant.

Del II i katalogen bär titeln Naturväsen, och det är här som jag funnit mitt material. Här har alltså en färdig definition gjorts, då en del väsen men inte andra räknas som naturväsen. Här finns kategorier såsom "Troll, bergtroll, bergsfolk: Människa gift med/i erotiskt förhållande med troll, bergsfolk", en given kategori för mig att titta i. Det innebär dock inte att jag inte skulle ha tittat igenom hela kategorin "Troll, bergtroll, bergsfolk" på jakt efter sägner som jag själv upplevde som användbara, nämligen sägner med erotiskt innehåll enligt min tidigare beskrivna definition – jag studerade hela avdelningen med dessa väsen. Att materialet var färdigt indelat i kategorier som talade om erotik berättar att en arkivarie innan mig gjort en tolkning av materialet och bestämt sig för att det är erotiskt. För att förvissa mig om att vi tolkade erotik på någorlunda samma sätt gick jag alltså igenom alla huvudkategorier om väsen, såsom "Skogsväsen", under vilken finns "Kärlekshandel med skogsrået". Allra sist finns "Vattenväsen" och "Kärlekshandel med sjörået" samt övriga underkategorier. Att söka fram materialet var med andra ord okomplicerat, tack vare den utförliga katalogen, men oproblematiserad är katalogen inte. Jag återkommer till detta i kapitlet *Begränsningar och möjligheter orsakade av insamlingsprocessen och realkatalogsystemet*.

Senare i processen studerade jag volymer av det tidigare nämnda samlingsverket *FSFD*, närmare bestämt del II band 3, *Mytiska sägner*, redigerad av W.E.V. Wessman 1931, samt del VII band 1, *Övernaturliga väsen*, redigerad av Gunnar Landtman och utgiven 1919. Sägner i dessa två verk överlappar delvis varandra. Orsaken till detta är att Wessman och andra med honom, främst K. Rob. V. Wikman, ansåg att Landtmans insats som redaktör för *FSFD* varit alltför ovetenskaplig, och att sägnerna därför behövde ges ut på nytt i ett bättre organiserat verk (Wikman 1968: 11). Missnöjet hade sitt ursprung i det redaktionsarbete Landtman utförde: materialet som användes i volymen var omfattande och bestod av såväl arkiverade handskrifter som redan tryckt material, vilket gjorde det svårt att systematisera och begränsa materialet (Wikman 1935: 238). Även om jag till en viss del kan hålla med om att Landtmans redigering är en smula rörig omfattar den ändå en betydande mängd material och den är intressant att jämföra Wessmans och Landtmans verk sinsemellan. Men en sådan jämförelse är inte syftet med min avhandling.

Eftersom *FSFD* är ett samlingsverk där den tryckta texten kan avvika från originalet, har jag i mån av möjlighet gått till originaluppteckningen eller originalpublikationen. I vissa fall har detta bjudit på överraskningar: den tryckta versionen i *FSFD* har avvikit avsevärt från originalet. I en del fall är det tydligt att det är fråga om en förkortning: några sägner är så långa att de antagligen bedömts ta för mycket plats i anspråk om de hade tryckts i sin helhet. Intressant är då att se vad som ansetts vara relevant att ta med i den förkortade versionen. I andra fall har originalet varit på bred dialekt, och i "översättningen" till standardsvenska har eventuella nyanser gått förlorade. Det förekommer även att ord bytts ut eller meningar omformulerats, sannolikt för att mildra exempelvis erotiska situationer och sexuella anspelningar. När dessa omformulerade sägner används som exempel i avhandlingens analys, kommer jag att ange att det handlar om en sägen som på något vis genomgått en förändring, och om jag bedömer det som att bägge versionerna tillför analysen någonting, kommer jag att diskutera bägge versionerna. Jag har däremot inte gjort en omvänd kontroll, det vill säga slagit upp det sägenmaterial jag funnit i SLS arkiv i *FSFD* för att upptäcka eventuella skillnader. Det hade tagit fokus från studiens verkliga syfte.

Det var med förvåning jag insåg att materialet faktiskt genomgått modifieringar sedan det berättats: först i uppteckningen, därefter i arkiveringen (kortkatalogen), och allra sist i publiceringen. Detta fick mig att många gånger tvivla på materialets autenticitet. Hur kunde jag vara säker på att detta var "äkta" folklöre? Till syvende och sist är det ingenting jag kan låta påverka nu i efterhand. Jag kommer aldrig att kunna åka tillbaka i tiden och sitta bredvid en gammal gubbe i någon avsides landsortsby och höra honom berätta om den gången då hans far råkade skogsrået tidigt en morgon. Det jag har är reproduktioner och som sådana är det inte mindre giltiga än den "äkta" folkloren. Detta diskuterar jag mer ingående i kapitlet *Från muntlig tradition till text*.

Ranckensamlingen och övrigt tryckt material

Såsom redan nämnts, användes kompletterande material till SLS samlingar då *FSFD* utgavs. En del av mitt material härstammar från dessa kompletteringar, varav J. O. I. Ranckens samlingar utgör en del. Rancken var "pedagog och samlare" (Bregenhøj 2001) och upphovsman till det som idag kallas Vasa lyceums bibliotek och Ranckens privata samling, som 2017 upptogs i det nationella registret för Unescos världsminnen. Samlingen utgörs av två delar, skolbiblioteket och Ranckens privatbibliotek, och ägs av Åbo Akademi. Boksamlingen finns i en sluten samling vid vetenskapsbiblioteket Tritonia i Vasa medan den folkloristiska samlingen är deponerad vid Åbo Akademis kulturvetenskapliga arkiv Cultura. Skolbiblioteket i samlingen omfattar 700 hyllmeter och innehåller böcker från olika skolor i Vasa, med Wasa trivialskola (1684–1841) som den första. Privatbiblioteket innehåller sällsynta böcker varav de äldsta är från 1500-talet, småtryck, avhandlingar, manuskript, och inte minst familjens korrespondens och Ranckens folkloristiska material (*Tritonia*, 2018). Boksamlingen uppgår sammanlagt till 21,500 titlar och är ett tecken på att trots Vasas ringa storlek och perifera placering har det länge funnits ett intresse för böcker och bildning i staden (Öhman 2008: 217–218). Samlingen fanns länge på Vasa svenska lyceums vind, därifrån den vid en renovering av skolan i mitten av 1990-talet flyttades till Vasa landsarkiv för tillfällig förvaring

(Bregenhøj 2001: 8). Sin plats på Tritonia fick samlingen sommaren 2001 då vetenskapsbiblioteket grundades (Öhman 2008: 218). I skrivande stund (hösten 2019) är samlingens öde oklart, då Tritonia tvingas flytta från byggnaden där verksamheten pågått sedan starten. Samlingen är på grund av sin ålder känslig för temperaturväxling och behöver en specifik luftfuktighet för att inte ta skada, och kan således inte placeras var som helst. På Tritonia har samlingen sedan 2001 funnits i ett rum byggt specifikt för dess behov. Den folkloristiska samlingen som deponerats hos Cultura vid Åbo Akademi består av 1,417 folkvisor, 554 melodiuppteckningar, 589 sagor och sägner samt 457 diverse folklivsuppteckningar från åren 1866 till 1894 (Åbo Akademi, 2019).

Genom *FSFD* har jag även funnit tryckta verk såsom *Bygdeminnen* (1909, 1910 och 1912) som innehåller traditioner från Närpes, insamlade och utgivna av Närpes folkhögskolas elevförbund, med redigering av den dåvarande föreståndaren Jacob Tegengren (Andersson 1967: 247). Andra verk är *Åländsk folktro, skrock och trolldom* (1890) av Lennart T. Renvall och *Nyländska folksagor och sägner* (1896), redigerad av Anders Allardt och Selim Perklén. Det sistnämnda verket var den tredje delen i en serie kallad *Nyland*, utgiven av Nyländska avdelningen. Materialet som där publicerades var insamlat av avdelningens medlemmar (Andersson 1967: 172–173).

Några enstaka sägner har även publicerats i tidskrifter eller dagstidningar i folkbildande syfte: *Budkavlen* 1923, *Hembygden* 1913 och *Morgonbladet* 1872. Denna publicering av folkdikt i tidningar började på 1870-talet och indikerar hur viktig såväl insamling som publicering ansågs vara (Andersson 1967: 168).

Budkavlen, utgiven med start år 1922, är en tidskrift som först gavs ut av Sektionen för folklivsforskning vid föreningen Brage, som grundades 1906 i Helsingfors av Otto Andersson. Han var inspirerad av svensk revitalisering av folkkultur och ville skapa en förening där forskning och praktik kring folklig kultur kunde sammanvävas. Som professor i musikvetenskap stod hans intresse närmast till folkmusiken, men föreningen arbetar även med andra former av folklöre (Nyqvist 2006). Idag ordnar föreningen bland annat kurser och evenemang, idkar publikationsverksamhet och

förestår arkiv (Lindberg 2018). Syftet med *Budkavlen* var dels att sprida föredragen från sektionens månadsmöten, dels publicera texter om aktuell folklivsforskning. Äldre nummer kan innehålla olika traditioner utan medföljande analys. Numera ges *Budkavlen* ut av ämnena nordisk etnologi och nordisk folkloristik vid Åbo Akademi (Åström 2006: 185, 187).

Innan *Budkavlen* utgav Brage 1909 till 1910 en tidskrift med titeln *Hembygden: tidskrift för svensk folkkunskap och hembygdsforskning*. Tidskriften, vars syfte var att "utforska och sprida kännedom om folklivet och hembygden" (*Hembygden* 1909: 1), skulle bli ett språkrör för föreningen, men av ekonomiska orsaker blev den aldrig så omfattande som redaktionen, som leddes först av Andersson, därefter av Väinö Solstrand, hade önskat (Andersson 1967: 246).

Morgonbladet, slutligen, var en svenskspråkig dagstidning i Finland som grundades 1832 under titeln *Helsingfors Morgonblad* av Johan Ludvig Runeberg. Titeln ändrades till *Morgonbladet: tidning för politik, ekonomi och litteratur* 1845 och 1855 lades tidningen ner på grund av problem med censuren (*Uppslagsverket Finland* 2019). Utgivningen upptogs igen år 1871 igen och pågick fram till 1884 (*Finlands nationalbibliografi* 2019).

Sammanfattningsvis kan konstateras att avhandlingsmaterialet valts ut genom en kvalitativ process där Svenska litteratursällskapets arkivsamlingar om folktroväsen genomlästs och från vilka relevanta sägner selekterats på grundval av deras erotiska innehåll. Erotiken har definierats som en fördjupning från stämning till resultat, ett spektrum som innehåller blickar, ord, beröring, samlag och kan resultera i barn. Tryckta verk har tillkommit till materialet genom läsning av samlingsverket *Finlands svenska folkdiktning* vars huvudsakliga innehåll utgörs av Litteratursällskapets insamlade material. Genom *FSFD* hittade jag fram till J. O. I. Ranckens folkloristiska samlingar och diverse tryckta källor såsom tidskrifter, dagstidningar och av Nyländska avdelningen utgivna samlingsverk. Materialet består av 116 sägner från de svenskspråkiga delarna av Finland och skildrar erotiska möten mellan människor och naturväsen.

Begränsningar och möjligheter orsakade av insamlingsprocessen och realkatalogsystemet

Som jag tidigare påpekat präglades insamlingsprocessen av olika bestämmelser som visserligen bidrog till en ansenlig samling men lämnade mycket att önska ifråga om kontext och bruk. Traditioner efterfrågades med avsikt att göra jämförelser med andra nordiska länder (Wolf-Knuts 1991: 27). Spridningen av motiv och variationer var i blickfånget och hade varit det sedan 1910-talet, då Antti Aarne och Kaarle Krohn utarbetade den finska metoden, även kallad den historisk-geografiska metoden. Enligt den noteras varje lands alla motiv samt dess varianter. Det var upp till forskaren att avgöra om motivet var tillfälligt, en utsmyckning, eller en felsägning av informanten, eller om det var ett traditionellt motiv som förekommer i varianter. De traditionella motiven sågs som grundformer eller arketyper (Lövkröna 1982: 21–22). Det var den ursprungliga formen, arketyper, som de tidiga folkloristerna ville åt.

När det insamlade materialet överlämnades till arkivet tog arkivarierna över. År 1901 skapades en "ackvisitionskatalog" som uppdaterades 1916 och trycktes året efter (Wikman 1917: 198). I den går det att se att indelningen av det folkloristiska materialet är densamma som i utgivningsplanen för *FSFD*: sagorna kommer först, följd av sägner och traditioner och annan prosafolklore, varefter folkvisor samt danser och lekar följer, därefter folketro och trolldom, seder och bruk, ortnamn, växt- och djurnamn, och allra sist språkläror, bomärken, teckningar och fotografier (Wikman 1917: 199; jfr Andersson 1967: 222). Katalogen erbjuder en översikt över materialet, dess insamlare och orter, men tillhandahåller inget faktiskt material. Här kommer vi in på realkatalogen, och jag kommer i min redogörelse av den att stödja mig på Agneta Liljas avhandling om den ideala uppteckningen (1996).

Folkkultursarkivets kortkatalog är sammanställd efter Landsmålsarkivet i Uppsala (sedermera Dialekt- och folkminnesarkivet) (Mustelin 1986: 237) vilket innebär att de principer Lilja skriver om även användes av SLS i utveckling av den egna katalogen. Lilja skriver att realkatalogen är "ett tydligt exempel på hur urvalsprinciperna upphöjdes till norm i det

inoinstitutionella arbetet” (Lilja 1996: 161). Det första registret som utvecklades vid Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala kom till redan 1928 men konstaterades snabbt vara för snävt då det främst var menat som ett register över en utdöende bondekultur och inte alls tog i beaktande samtiden (Ibid, 163, 164). Idén till en nyare katalog med indelning i materiell, social och andlig kultur introducerades 1934 och genomgick omarbetningar enligt önskemål och kritik från andra institutioner i landet (Ibid, 168, 169). Katalogen var alltså inte enbart upphovsmannen Sven Liljeblads skapelse. Ella Odstedt var en medarbetare som reviderade kategorierna, indelade efter sägenmotiv, och ofta även motiverade revideringarna, såsom exempelvis förändringarna som gjordes i kategorierna om naturväsen, där materialet inte uppvisade tillräckligt stor samstämmighet ifråga om väsendenas kön och levnadssätt att en kategorisering hade kunnat göras på basen av dessa uppgifter. ”Väsendets karaktär” fick istället utgöra gemensam nämnare i katalogsystemet, såsom skogsväsen och vattenväsen, det vill säga var väsendet föreställs leva. I en del kategorier delas materialet även upp enligt olika namnformer, vilket även ger tillgång till geografiska områden då olika benämningar brukas på olika orter, som till exempel de väsen som beroende på ort kallas vittror, de små, maahiaiset, bergtroll (Ibid, 171–172). Således kan vi se att en tolkning har gjorts redan i katalogiseringskedet. En likadan tolkning har tvivelsutan gjorts även på SLS.

I Svenska litteratursällskapets realkatalog är sägnerna ordnade enligt region: Österbotten, Nyland, Åboland och Åland, och enligt motiv. Ett exempel på motiv som varit relevant i min urvalsprocess är ”Människa gift med/i erotiskt förhållande med troll, bergfolk”. Som tidigare nämnts är katalogen skapad efter svensk förlaga, bland annat från Uppsala. Jag fann att katalogen underlättade materialinsamlingen men insåg samtidigt att kategoriseringen eventuellt inte är gjord enligt de kriterier jag själv hade valt. Därför var jag tvungen att tänka ”utanför lådan” ibland och söka mitt material bland motiv som kanske inte vid första anblicken verkar aktuella. Det har jag gjort genom att se på samtliga sägner där naturväsen nämns, inte bara gått in på de kategorier som verkar självklara, såsom ovannämnda ”Människa gift med/i erotiskt förhållande med troll”.

Jag har i urvalet utgått ifrån väsendets handlingar och inte dess benämning. Ett väsen som skogsrået kan gå under många olika namn: skogsrå, rådan, lövjerska, samt olika varianter på titlar såsom fröken, fru och kvinna. Eftersom en kategorisering redan skett i såväl realkatalogen som *FSFD* så har en del av urvalsprinciperna på sätt och vis redan bestämts för decennier sedan, då katalogen skapats och *FSFD* tryckts (jfr Herjulfsson 2008: 34). Detta har medfört ett signifikant aber i materialets beskaffning: alla sägnerna är de facto inte sägner, utan en del av dem är trosutsagor. En trosutsaga är ett uttryck av så kallad folktro, de folkliga föreställningar som utgjorde ett slags trossystem. Till formen är trosutsagan förvillande lik sägnen men är kortare och består mer av ett konstaterande än ett längre händelseförlopp. Denna tro uttrycks ofta i olika praktiska situationer och formulerar arbetets metafysiska värdering. Trosföreställningarna styr beteenden och förklarar världsliga fenomen (Rooth 1971: 14–15). Anna Birgitta Rooth skriver i sin inledning till boken *Folkdikt och folktro* (1971) att "[s]agor, sägner, ordspråk, gåtor etc. har en yttre stilistisk form som gör det möjligt att identifiera dem i deras huvudgrupper. Så förhåller det sig däremot inte med den allestädes närvarande men svårångade och svårbeskrivna folktron" (Rooth 1971: 16).

Det är ofta svårt att genrebestämma folklöre och i synnerhet sägnen kan vara mycket knivig att särskilja från närliggande genrer (af Klintberg 2010: 13). Det ser jag som en orsak till att det bland sägnerna förekommit trosutsagor. Jag har ändå valt att inkludera dessa i avhandlingsmaterialet eftersom de en gång av en insatt person placerats i kategorin sägner. Jag anser också att just genren trosutsaga bidrar till en djupare förståelse för sägnernas innebörd och kontext eftersom den styrker sägnens så kallade trovärdighet (mer om sägnens sanningshalt nedan). Jag har, kort sagt, valt att lita på arkivariers och redaktörers goda omdöme och kännedom om materialet då jag gjort mina egna urval.

Jag kommer i fortsättningen för enkelhetens skull att hänvisa till hela materialet som sägner. Vid hänvisningar till specifika trosutsagor används naturligtvis den rätta benämningen för just det exemplet.

3. Källkritiska aspekter

[I]sn't folkloristics teaching supposed to be about teaching people how to consider the "lore" and fluid "tradition" that lives around us, in other words, teaching students to consider the nature of not only the present but also the past that feeds into it, providing the foundation that all our present day performances play off? (Gunnell 2013: 76)

Terry Gunnell sammanfattar här i en fråga det viktiga i att fortsättningsvis studera inte bara den nutida omvärlden utan även den dåtida. Varför studerar vi det förgångna i form av folklöre? Bengt af Klintberg (1977) menar att vi genom läsandet av sägner kan göra oss en bild av en föreställningsvärld som, trots att materialet är insamlat i början på 1900-talet, ter sig mycket äldre. Det dagliga livet och dess villkor framträder i nästan varje sägen (af Klintberg 1977: 6). Ett sätt att rekonstruera ett historiskt samhälle är alltså en motivering. Mikael Häll talar om att undersöka föreställningar som delar av tankefigurer i relation till olika diskurser i det samhälle och den tid materialet härstammar från (Häll 2013: 33). Hans material består av såväl svenska domstolsprotokoll från rättegångar under 1600- och 1700-talen där människor anklagats för sexuella förbindelser med naturväsen, som folkligt material i form av främst ballader. I domstolsprotokollen möts folkligt och officiell kunskap i dialogen mellan anklagad och domare, vilket ger oss insikt i respektive parts förhållningssätt till världen (Häll 2013: 36).

Jag upplever att det finns en kontinuitet i människans syn att se på omvärlden. Människans behov av att begripliggöra omvärlden har inte förändrats, men metoderna har det. Att lyfta fram traditionsmaterial fungerar enligt mig folkbildande såtillvida att det ökar kännedomen om vårt kulturarv. Genom att forska i traditionsmaterial kan vi skapa oss en bild av det förgångna och människorna som levde i det, och genom detta se var vi själva "kommer ifrån". Bengt af Klintberg uttrycker det träffande då han skriver att vi inte har något perspektiv till vårt eget samhälle och därför är det lättare att beskriva folklören i äldre tids bondesamhälle (af Klintberg 1986: 61). Genom att studera det förflutna får vi hjälp med att se oss om i vår egen samtid.

Att studera traditionsmaterial ur nya perspektiv ökar medvetenheten om hur tidlöst materialet är men det ger även upphov till olika frågor. Insamlings- och arkiveringsprocessen utgör inga ringa delar av ett materials beskaffenhet. Hur påverkas uppteckningarna av insamlarnas fokus, som i tidigt insamlingsskede låg på jämförelse och ursprung? Detta är några problemställningar jag tar upp härnäst.

I och med användningen av queerteori och specifikt ordet queer ställdes jag inför en knepig fråga: kan jag använda ordet queer, som för mig främst betecknade en (sexuell) identitet, på personer i ett historiskt material? Svante Norrhem, Jens Rydström och Hanna Winkvist menar i boken *Undantagsmänniskor. En svensk HBT-historia* (2008) att det inte ens går att tala om hetero-, homo- eller bisexualitet före 1800-talets mitt och att det egentligen var i psykologiska och medicinska sammanhang som begreppet först användes (Norrhem, Rydström & Winkvist 2008: 24, 100). Inte heller ordet queer existerade i svenska språket vid tiden för materialets insamling och samma sak gällde de identitetspolitiska positioneringar som ordet står för idag. Jag valde därför att använda ordet skev för att beskriva de dissonanser som uppstår vid uttryck av så kallade onormala handlingar (se Del II Kapitel 3). På detta sätt har jag försökt undvika att attribuera sägnernas personer till en specifik sexualitet, men ändå kunnat tillskriva dem handlingssätt som i samhällets ögon ansågs avvikande. Genom att närma mig materialet med hjälp av kontextuell närläsning har jag även kunnat konstruera en kulturell och historisk kontext åt materialet. Detta har hjälpt mig i min strävan efter att förankra mig i den tidsperiod materialet härstammar ifrån. Materialet måste alltså contextualiseras till den tid och det rum det speglar. Detta har diskuterats mer ingående i metodkapitlet.

Från muntlig tradition till text

Är det material vi har i våra arkiv en tillförlitlig representation av folklig tradition? Fredrik Skott skriver i sin avhandling *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919–1964* att även om det finns några få undantag så mottogs allt material som inlämnades vid Västsvenska folk-

minnesarkivet i Göteborg under 1900-talets första hälft – väldigt lite returnerades eller kastades alltså bort. Däremot var det vanligt att materialet avskrevs på papper som bättre skulle tåla tidens tand, och att det då kunde göras små ändringar, såsom uppdelning av stoffet (Skott 2008: 169–170). Skott visar att åtminstone i Göteborg undvek de tidiga folkloristerna och arkivarierna inte bondesamhällets skuggsidor: alkoholism, brott, sociala orättvisor (Skott 2008: 203–204). Det hände emellertid att upptecknare kände sig besvärade över att skicka in exempelvis erotiskt material, och även att meddelare ville ta tillbaka sina utsagor som till exempel upplevdes vara alltför personliga för antingen dem själva eller andra människor i deras sociala sfär (Skott 2008: 216–219). Helt säkra kan vi aldrig vara beträffande ”äktheten” i traditionsmaterial men vi kan någorlunda dokumentera processen från tradition till text.

Lilja förespråkar i sin avhandling vikten av att i användningen av arkivmaterial inte betrakta det som döda texter utan som fragment ur levande människors samtal med varandra (Lilja 1996: 14). Jag har adopterat detta förhållningssätt och överfört det till en vidare definition av ”samtal”; materialet är en del av en levande tradition som sker som ett utbyte människor emellan. Med ”levande tradition” menar jag nödvändigtvis inte att människor idag berättar sägner om skogsrån för varandra, men berättandet i sig finns kvar och visst berättar vi fortfarande om övernaturliga väsen⁴. När jag med hänvisning till Lilja talar om ”levande människors samtal med varandra” syftar jag därmed inte på ett samtal i sig i den bemärkelse vi förstår vardagliga konversationer, utan snarare ett utbyte av berättelser. Samtidigt har jag inte velat lägga för mycket fokus på förhållandet mellan och övergången från muntlig tradition till text. Det är den renskrivna, i högsta grad omarbetade texten som jag valt att göra min analys på och jag gör det med en medvetenhet om att folklorepeman- sen svårligen låter sig reduceras till en text (jfr Fine 1984: 57).

Avhandlingens material är insamlat före användningen av inspelningsapparat blev vanlig, vilket innebär att förändringar i röstläge och ton gått

4 Se till exempel artikel i Vasabladet 18.11.2018 ”Jessica, 25, förmedlar ren energi genom änglar och enhörningar” där det berättas om en tro på änglar och enhörningar som botande väsen.

förlorade. Skott visar också att det i Göteborg förekom att inspelningsapparatur inte användes trots tillgången till den; en del äldre informanter kunde bli nervösa och omeddelsamma av modern utrustning (Skott 2008: 214). Beskrivningar av rörelser för att understryka berättandet förekommer i uppteckningarna, om än inte frekvent. Jag illustrerar detta med följande exempel:

I Storvik i Kimito såg en karl, hur en satt och tvättade sig så nätt på en sten vid stranden, och det var skapat rätt som ett kvinnhjon. Hon tvättade sig *så här* om bröstet, men då karlen for närmare, så såg han inga mera. Och det var sjöjungfrun. (SLS 255: 593, min kursivering)

Här kan vi tänka oss att sagespersonen vid orden *så här* med rörelser visat hur sjöjungfrun tvättat sig om bröstet, och detta kan kanske ha åtföljts av ett menande blick. Sagespersonen här var en åttioårig kvinna och insamlaren en man. Det kan eventuellt ha varit generande för bägge eller endera parten att föra uppmärksamheten till bröstet – eller kanske inte generande alls. I en berättarsituation kan olika rörelser som annars befunnits pinsamma eller normöverträdande snarare framstå som underhållande.

Jag fick en egen inblick i samspelet mellan berättare och lyssnare under ett nordiskt nätverksseminarium i november 2018. En finsk sagoberättare uppträdde med en såväl rolig som fängslande berättelse, och publiken, som bestod av deltagare från samtliga nordiska länder, var trollbunden. Berättelsen var på finska, och berättaren hade på förhand delat ut ett papper med engelsk översättning, som naturligtvis inte innehöll alla nyanser i berättelsen. Under en diskussion senare framkom det att även om de skandinaviska deltagarna inte förstått ett ord av finskan så hade berättarens röst, ansiktsuttryck och kroppsrörelser mer än väl illustrerat den tryckta, sammanfattande texten. Texten var grunden, men för att till fullo förstå berättelsen och berättarsituationen, behövdes åhörarens fysiska närvaro under performansen. Inte ens ett gemensamt språk var den absoluta avgörande faktorn, även om det naturligtvis spelade en stor roll. Upplevelsen fick mig att inse vikten av berättarsituationen och hur en textversion av en berättelse inte kan motsvara den levande traditionen, hur noga den än nedtecknats.

En del sägner i materialet är på dialekt vilket inte är något hinder för mig som behärskar österbottniska dialekter. Jag tolkar användandet av dialekt som ett tecken på att jag kan – eller kanske snarare måste – lita på att texten så långt som det är möjligt motsvarar det berättade. En del texter är skrivna på standardsvenska men med dialektala ord och uttryck förekommande på vissa ställen i texten. Ibland har ett förklarande ord på standardsvenska lagts in inom parentes. Jag utgår ifrån att detta gjorts i strävan efter en ordagrann återgivning (jfr Wolf-Knuts 1991: 124).

Varför sägner?

Varför har jag valt att studera just sägner framom de otaliga andra genrer som folkloren består av? Vad är det som sägner har som exempelvis sagor inte har? Som form av berättelse är de relativt nära varandra och ofta kan det vara svårt att exakt genrebestämma en berättelse som har element av såväl saga som sägen i sig. Redan 1934 menade C. W. von Sydow att den tidigare definitionen – sägnen är kort, lokalt förankrad och berättas för att bli trodd medan sagan är lång, exotisk och inte begärde att bli trodd – inte räcker eftersom sägen och saga inte går att kategorisera enligt denna indelning, utan att undergrupper behövs (von Sydow 1934/1971: 111). En berättelse kan inte inordnas i ett system enbart på basis av huruvida den är trodd eller inte, men genom en indelning i underkategorier kan berättelsernas särdrag framträda och kategorierna jämföras (Ibid, 113). Få av dessa föreslagna underkategorier fick någon större genomslagskraft; bland dem återfinns bland andra krönikenotis det vill säga minnen i form av ett påstående, och olika sorters fabulat, vilket är korta, enepisodiska berättelser som verkar ha sitt ursprung i faktiska händelser men som von Sydow menar har ”formats av folkets fabuleringskonst” (Ibid, 119, 120). Den kanske mest förekommande och omforskade är memorat, vilket avser en berättelse om en personligt upplevd händelse (Ibid, 119).

Folkloristikens genreindelning är inte oomkullrunkelig, utan har alltid nagelfarits och omarbetats. Linda Dégh påpekar att tidigare sägenforskare kritiserats för deras besatthet av klassifikation men det är tack vare de-

ras insats vi idag har välorganiserade arkiv (Dégh 2001: 52). Lauri Honko skriver i sin artikel "Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion" att även om genreanalys är av största vikt för klassificeringen av folkloristiskt material så är det "of very nature of a scientific genre system that it will never be definite" (Honko 1968: 51). Medan Honko visst ser genreanalysen som ett sätt att ordna folkloristiskt material men ännu snarare som ett källkritiskt redskap i religionsvetenskapen så menar Bengt af Klintberg att källkritik är precis lika viktigt i folkloristik eftersom "den folklorist som inte placerar sitt material i rätt genre, riskerar att misstolka dess betydelse i en levande socio-kulturell kontext" (af Klintberg 1981: 84–85). Studiet av performans, det vill säga framförandesituationen, började tränga undan textstudiet i början av 1970-talet och genresystemet med dess många termer syntes stagnant, föråldrat och omöjligt att använda i en performanssituation. von Sydow beskrev exempelvis en enepisodisk berättelse, exempelvis en fabel, som en kort berättelse som kan användas i ett dagligt samtal och som inte kräver någon specifik situation för att berättas, medan en flerepisodisk berättelse, såsom sagor, framför vissa krav på berättandesituation och publik (von Sydow 1971: 114, 115). Dessa genrer är inte gångbara i många performanssituationer. af Klintberg föreslår en schangdobel lösning för två av von Sydows termer, enepisodisk och mångepisodisk berättelse, och hur de kan behålla sin relevans i performanssituationen. I en situation där en längre berättelse framförs finns en utsedd berättare och resten agerar publik, medan kortare berättelser kan inflikas i diskussioner där flera människor får ordet (af Klintberg 1981: 83–84). Till de enepisodiska, korta berättelser som är lätta att komma ihåg räknas sägnen. Sägns innehåll kan fungera som grund för en indelning av olika sägentyper, som till exempel sägner om olika väsen, om djävulen, troll, historiska händelser (af Klintberg 1977: 20). I sin sägenkatalog *The Types of the Swedish Folk Legend* (2010) har af Klintberg sammanställt hela det svenskspråkiga sägenmaterialets typer i en enda volym; ett projekt som inleddes redan på 1960-talet av Carl-Herman Tillhagen (af Klintberg 2010: 11). Sägner om naturväsen har fått beteckningen E, och finns i 64 olika motiv. I denna avhandlings material finns sägner ifrån E3 ("Skogsrået blåser i gevärspipan") till E57 ("Skogsrået har ett sårbart ställe") (af Klintberg 2010: 98, 109). Bland de mest förekom-

mande typerna återfinns E26 ("Skogsrået försöker förföra och blir bränd") och E27 ("Själv brände mig") (af Klintberg 2010: 103). Exempel på dessa kommer att framföras i analysen.

Sägner om vattenväsen betecknas med F i 151 olika typer. Mitt material om vattenväsen innehåller egentligen bara en sägen som direkt går att placera i en typ, F73 ("Sjörået dödas med silverkula") (af Klintberg 2010: 119). Resten är antingen blandningar av olika typer eller trosutsagor.

Trollen återfinns i kategori K. Även här sker en sammanblandning av de olika typerna av trollsägner i mitt material, men K246 ("Mjölka bara en skäppa full") är en typ som förekommer i materialet återgiven på mer eller mindre exakt samma sätt som i katalogen (af Klintberg 2010: 212). af Klintberg skriver själv att katalogen innehåller de sägner som går att applicera på konceptet med olika typer och att många lokala varianter faller bort, vilket antagligen är vad som hänt beträffande sägnerna i mitt material. Därtill har han även valt att inte inkludera memorat, trosutsagor och kronikat (Ibid, 12). När en sägenkatalog diskuterades och planerades på 1960-talet ifrågasatte bland andra Linda Dégh möjligheten i att ordna sägner efter typologi; hon menade att sägner är så olika och har så varierande uppbyggnad att de inte går att dela upp enligt typ (Ibid, 12). Eftersom mitt eget material tycks bestå av flertalet lokala varianter och sammanblandningar så är jag benägen att hålla med henne men ser ändå nyttan av en katalog såsom den Bengt af Klintberg så elegant sammanställt. Det svenska sägenmaterialet är bevisligen tillräckligt homogent för att olika typer ska kunna skönjas, och även om en del av sägnerna i just mitt material inte går att direkt identifiera som en specifik typ går det ändå att se vilka typer de har gemensamma drag med. Det går alltså att tala om lokala varianter och sammanblandningar. Sägner om skogsrået är de som i störst utsträckning följer sägenkatalogens typologi. Att mitt material inte går helt i linje med af Klintbergs sägenkatalog ser jag inte som ett problem eftersom min avsikt är att se på specifikt finlandssvensk tradition med motiv som passar mitt syfte. Genregränserna har då fått stå tillbaka en aning. Däremot ser jag det som intressant att placera in mitt material i sägenforskningens tradition genom att se hur det sammanfaller med sägenkatalogen.

Överlag har sägnen definierats som en kortare, lokalt förankrad berättelse, gärna berättad ur ett förstahandsperspektiv (många sägner är memorat eller memorat som utvecklats till vandringsägen). Sagnen ger en känsla av att komma traditionsbäraren nära, att faktiskt sitta bredvid och lyssna, i kontrast till sagans mer distanserade "det var en gång i ett land långt borta en rik kung". Sagnens huvudpersoner kunde vara ens egna släktingar. Den lokala förankringen skapar inte bara en rumslig inramning utan bygger en gemenskap, större än lyssnaren själv, större än samtiden. Det är i den gemenskapen jag finner mig själv när jag läser en sägen. Linda Dégh fäster även i sitt verk *Legend and Belief* (2001) uppmärksamheten vid att sägnen, tack vare film och tv, är den genre som bäst överlevt fram till våra dagar medan andra folklorens genrer fallit offer för sin egen otidsenlighet eftersom sägnen allena har klarat av att anpassa sig till vår tids berättande (Dégh 2001: 5). Sagnen ger en känsla av att förmedla aktuell information, inte otidsenlig och absurd fantasi såsom exempelvis sagan förmedlar.

Att berätta eller inte berätta

Att använda sig av ett material som en själv inte samlat in direkt från informanterna är ibland frustrerande. Jag har många gånger önskat att jag själv kunde ha vandrat runt landsbygden om somrarna och intervjuat äldre människor över en kopp kaffe. Jag hade definitivt inte gått som katten kring het gröt utan frågar direkt: "Nå, kan du berätta något sexigt om skogsrådet?" Eller hade jag? Hur hade jag anknytit till informanten och fått hen att vilja berätta om sådant som kanske ansågs vara omoraliskt, pinsamt, jobbigt, eller kanske bara oerhört fånigt?

Situationen där sagespersonen ombetts återge berättelser för upptecknaren kan framstå som konstlade. Misstro mot och förundran över att en utsocknes kom och bad om att få höra lokala berättelser förekom, därför var också de mer omtyckta insamlarna orsbor som kunde tala den lokala dialekten och kände till etikettsreglerna (Ekrem 2014: 84). Upptecknaren Vivi Peters konstaterade att ett glatt humör och ett intresse för sagespersonen ofta gav bra resultat (Ekrem 2014: 101). Även Västsvenska folkminnesarkivet i Göteborg instruerade sina upptecknare att inte klä sig eller

tala annorlunda än meddelarna, för att undvika skapandet av klyftor mellan informant och upptecknare (Skott 2008: 214).

Pasi Enges avhandling *Minä melkein uskoin* ("Jag trodde nästan") om föreställningar kring olika folkliga väsen hos en samisk familj är baserad på ett material tillhörande ett projekt om samisk folktro som startades på 1960-talet. Intervjuer gjordes redan då med samma personer som Enges intervjuade för sin avhandling, och 2005 talade han med en central sagesperson om dennes upplevelse av insamlingen som gjorts tiotals år tidigare (Enges 2012: 53–54). Han konstaterar att sagespersonen ger uttryck för att den orala tradition som beskrivits i det tidigare fältarbetet då var åtminstone delvis levande; det har alltså inte handlat om en utdöd tradition. I intervjusituationerna överdrevs, fabulerades och vilsefördes friskt, men Enges tolkar det inte som ett okontrollerat ljugande utan att forskarna delgavs information på samma sätt som byborna sinsemellan framförde och utbytte berättelser. Därtill tolkades forskningsprojektet bland de intervjuade som en dokumentation av traditionens historiska kontinuum och förändringsprocess (Enges 2012: 55). Enges visar här att även om det fanns en viss form av misstro mot eller roat överseende med traditionsinsamlare, är detta inte liktydigt med att utsagorna skulle ha varit idel lögn och överdrifter.

Gillian Bennet skriver i *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse* om tro i brittiska kvinnors berättelser om möten med det övernaturliga att det första hon fick lägga bort när hon närmade sig sina informanter var ordet "*supernatural*". Hon kunde inte presentera sig som en forskare av det övernaturliga, för då möttes hon genast av skepticism. Att fråga direkt om någon tror på spöken var sällan fruktbart, då svaret alltid var nej eftersom en tro på spöken upplevs som laddat och någonting de flesta inte vill associeras med (Bennet 1999: 15). I mitt material ses ibland insamlarens direkta frågor, som i följande exempel:

Näcken kommer upp ur åen och tar barn som bada oförsiktigt. Näcken visar sig i manskgestalt. Det har aldrig varit tal om att man kunde lära sig spela av näcken. (SLS 581: 360)

Texten kan här tolkas som att insamlaren frågat om informanten vet vad

eller vem näcken var, hur näcken ser ut, och om det går att lära sig att spela av näcken. Det senare har antagligen efterfrågats eftersom ett vanligt motiv i föreställningar om näcken var att han var en extraordinär speleman (Stattin 2008: 37).

Bennet noterar hur hennes informanter använder språket när de talar om sina upplevelser: "jag trodde jag såg", "jag visste inte om jag drömde eller inte" och "jag tror ju faktiskt inte" vittnar om en medvetenhet om att upplevelsena av möten med spöken i rationalitetens ljus inte kan ha varit "på riktigt", men den egna upplevelsen är ändå så stark att det finns en tvekan, och denna märks genom ordföljd, tempo och intonation. Uttryckandet av en viss tro kan anas i att informanten pausar efter ordet "really" men att skepticism åstadkommer en paus före ordet. Likaledes går intonationen upp vid samma ord när informanten känner en viss tro till det berättade, medan intonationen går ner när tron är svagare (Bennet 1999: 16–17). Det är därmed svårt att i efterhand, utgående från de texter jag har, konstruera informanternas vilja eller motvilja till att berätta.

Linda Dégh menar att sägnen som genre målar upp en bild av hur berättaren uppfattar världen (Dégh 2001: 4). Sägner är enhetligt uppbyggda och reflekterar en vitt spridd tradition. Språkliga detaljer kan ändras med tiden, men motivet förblir detsamma (af Klintberg 1977: 6). Vad sägner än berättar om, från historiska platser, personer och händelser, till möten med olika väsen kan vi se och analysera reaktionerna till det som sker i sägnerna (af Klintberg 1977: 16). Camilla Asplund Ingemark hävdar i sin bok om historiska sägner om 1808–09 års krig att även om historiska sägners sanningshalt inte kan styrkas så speglar de föreställningar och uppfattningar hos befolkningen och därför kan sägner sägas ha sin plats i historisk forskning där just folkliga uppfattningar om olika fenomen ligger i fokus. Det är inte en fråga om sanning utan om framställning (Asplund Ingemark & Wassholm 2009: 29, 30). Just sanningshalten i sägner och huruvida människor trodde på dem eller inte har under 1900-talet varit ett aktivt forskningsfält. Brynjulf Alver (1973) diskuterar i sin artikel om historiska sägner huruvida dessa kan användas för att belägga historiska händelser, och menar att de snarare skildrar en samtida eller efterlevande folklig attityd till historiska händelser än fungerar som dokumentär redogörelse.

Sägnens sanningshalt och tron på den brukar tas upp som ett genredrag, till skillnad från till exempel sagor. Genreindelningen är ändå inte helt klar eftersom likadana motiv förekommer i såväl sägner som sagor, och tron inte är någonting som går att bestyrka. Carl Wilhelm von Sydow gjorde ett försök till att dela upp folkliga traditionsuttryck genom att introducera termen dit vilket innefattar såväl sagor och sägner: "Ordet avser att beteckna vad folk har att säga både om det ena och det andra utan att beteckna det sagda som sant eller falskt, trott eller diktat" (von Sydow 1936: 217). Ditera ordnas i olika undergrupper utgående från om de är sanna, kunde vara sanna, berättas för att bli trodda trots att de inte är sanna, och så vidare. Lauri Honko påminner däremot om att genrer är av föga intresse för traditionsbärarna, för vilka budskapet är det centrala (Honko 1981: 30). Jag tar här upp frågan om sanningshalt i sägner inte för att poängtera att de kunde ses som någon generaliserbar sanning utan för att visa att den är intimt förbunden med frågan om tolkningen av omvärlden.

Sägner har berättats av många olika orsaker; som förklaringar, varningar, underhållning och i pedagogiskt syfte. Berättandet skedde ofta under väntetider vid arbetet, till exempel vid kön till kvarnen för att få mala, i samband med inomhussysslor kvällstid, och vid isolerade arbeten utanför hemgården (af Klintberg 1977: 53ff). De sägner som berättades om personligen upplevda händelser kallas för memorat. Dessa lever ofta vidare som sägner då de berättas vidare och mister den personliga kopplingen (Alver 1973: 115). En väldigt liten del av mitt material är memorat och jag gör heller ingen skillnad i analysen på memorat och övriga sägner. Såsom tidigare klarlagts är en del av mitt material trosutsagor och även här gör jag ingen större skillnad på genren eftersom sägnen och trosutsagan är så nära förbundna med varandra.

Tror berättaren och åhörarna på sägnen? Genredefinierande för sägnen är ofta att den berättas som för att bli trodd. Linda Dégh och Andrew Vázsonyi menade att "[d]en *objektiva sanningen* i en trosföreställning och i en berättelse som grundar sig på denna trosföreställning är sällan så oomtvistlig att det är motiverat att den tas med i definitionen av sägnen. Berättaren vet inte något och *kan* i de flesta fall inte veta något om sanningshalten i sägnen" (Dégh & Vázsonyi 1973: 85, kursivering i original). De menade att

forskare måste sluta definiera sägner som någonting som måste tros av såväl berättaren som åhöraren för att kunna fortsätta berättas och definieras som just sägner (Dégh & Vázsonyi 1973: 88). af Klintberg skriver i sin svenska sägenkatalog att sägnen som genre kan sammankopplas med kollektiva trosföreställningar men att den snarare borde definieras enligt dess formella drag (af Klintberg 2010: 13). Det framgår aldrig i uppteckningar av äldre folktromaterial vad åhörarnas åsikt i frågan om sanning var; inte heller har berättarkontexten angivits (Dégh & Vázsonyi 1973: 91). Därmed inte sagt att åhörarnas benägenhet att tro på det berättade hade kunnat påvisas. Trodde publiken, jag själv inberäknad, i det tidigare exemplet från nätverksseminariet på sagan som berättades? Antagligen inte. Däremot vet jag att vi alla skrattade, kommenterade, reflekterade och samspelade med berättaren.

Jonas Frykman talar i sin bok *Berörd* om folktro, inte som en troslära, utan som ett fenomenologiskt sätt att relatera till omgivningen, dess människor och ting (Frykman 2012: 81). Han beskriver kroppen som ”en form av slagruta” som med hjälp av sina sinnen känner av sin omvärld och reagerar på den (Ibid, 83). Då fungerar traditionen som ett sätt för kroppen att tolka det som sker omkring den. En diskursiv kännedom om naturväsen bidrar till att kroppen reagerar på till exempel ljud eller rörelse i en mörk skog på ett visst sätt. Det är ett fascinerande sätt att närma sig traditionen om naturväsen och inbjuder till att trotsa den länge förhärskande idén om ett simpelt, homogent allmogesamhälle där något slags statisk och allenarådande ”folklig tro” sammanförde människor och väsen i berättandet.

Etiska överväganden

I slutet av april 2019 deltog jag i ett nätverksseminarium i Köpenhamn där professor emerita i etnologi Inger Lövkrona höll en presentation om forskarens etiska ansvar beträffande erotisk folklöre. Lövkrona problematiserade publicerandet av erotiskt traditionsmaterial med hänvisning till deras diskutabla innehåll: sexism, våldtäktskultur, fördomar och skadliga stereotyper frodas i den här sortens material. Somligt erotisk folklörematerial reproduceras idag som underhållning i form av sång och berättande

av olika utövare, och forskare som jag använder materialet till olika studier. Hur ska jag förhålla mig till materialet?

Lövkrona har i en artikel (2002) tagit upp feministisk forskningsetik i folkloristisk och etnologisk forskning och efterlyser "en politisk medvetenhet hos kulturforskare, vid sidan av en reflexiv hållning" (Lövkrona 2002: 24). Hon menar att det inte ska finnas några begränsningar i vilken sorts material forskare väljer att studera, men att studiet bör vara övervägt, speciellt när ämnet som studeras är etiskt komplext (Lövkrona 2002: 24–25). Det ligger ett stort ansvar i att som forskare producera kunskap och jag håller med om att forskaren måste positionera sig.

I avhandlingens teoridel framkommer det att jag orienterar mig mot teoribildningar som ifrågasätter normer och föreställningar om normalitet. Min positionering som forskare är framsprungen ur dessa teoribildningar, det vill säga jag kommer från en bakgrund som menar att det i olika historiska och nutida sammanhang finns en könsmaktsordning som strukturellt framhåller (vita) heterosexuella män och förtrycker kvinnor och andra icke-män, icke-vita, och icke-heterosexuella, och som gör detta genom olika normkonstruktioner av kön, genus och sexualitet. Det är min uppgift som forskare att demonstrera hur dessa maktförhållanden verkar och vad de ger upphov till.

Som forskare är jag inte en tom duk när jag tar mig an ett projekt. Mina personliga erfarenheter påverkar allt från valet av material till analys. Som finlandssvensk valde jag att arbeta med ett finlandssvenskt material, vilket kanske kan ses som en självklarhet eftersom folklorister länge grävt där vi stått. Som österbottning övervägde jag från början att enbart använda sägenmaterial från Österbotten men insåg snabbt att en så geografiskt snäv begränsning inte skulle gynna studien. Min lokalpatriotism fick söka sig andra uttryckssätt.

Som kvinna påverkas mitt perspektiv av att jag är uppvuxen och fortfarande lever i ett patriarkat. Under forskningsprocessen lade jag märke till att jag ibland sympatiserade lite väl mycket med materialets kvinnliga väsenden, i betydelsen att jag applicerade mina egna tankar och känslor på sägnernas händelser. Även om materialets sägner härstammar

från en tid då samhället var uppbyggt enligt en patriarkal princip går det inte att sätta likhetstecken mellan dåtid och nutid. Men förekomsten av maktförhållanden är där, såväl nu som då. Våld och tvivelaktiga medgivanden förekommer. Det går inte att bagatellisera det problematiska genom att hävda att sägnerna härstammar från en svunnen tid med andra värderingar. Jag menar att sägnerna såväl reproducerar ett samhälles kulturyttringar och normer samtidigt som de kan tolkas som en fantasi om vad som skulle kunna vara. Jag uppmuntrar även till att se sägnerna i sin historiska kontext, och hålla den kontexten upp som en spegel framför dagens samhälle. Vilka strukturer har förändrats, vilka finns kvar, vilka har försvunnit? Dagens samhälle är inte fritt från sexism, våld riktat mot kvinnor, fördomar och stereotyper. Om detta kan till exempel #metoo-rörelsen och specifikt i finlandssvensk kontext #dammenbrister, vittna (Emtö 2018⁵).

Att på 2010-talet studera sägner från 1800-talet är roligt, spännande och svårt. När jag ringade in ämnet för min avhandling och valde materialet, gjorde jag det med inställningen att vissa väsen, i synnerhet skogsrået, är karakteristiskt erotiska. Förväntningen var att finna en enorm mängd oanständiga sägner. Då detta inte skedde var jag först djupt besviken och lite förvånad. Skulle inte skogsrået vara sexuellt? Så hade ju jag förstått det! Så småningom klarnade det för mig att väsendena är så mycket mer än bara (sexuella) fantasifoster. Här fick jag göra en helomvändning och inordna mig i ett nytt sätt att tänka på väsendena och deras betydelse för människan. En annan fälla jag ofta gick rakt in i var att upphöja min egen erfarenhet av att vara kvinna till en universal standard för de kvinnor som figurerar i materialet. En viss kvinnlig solidaritet måste jag som feminist tillåta mig att tro på, även genom tid och rum, men att vara kvinna idag och att vara kvinna på 1800-talet har två mycket olika utgångspunkter även utan att gå in på andra faktorer såsom socioekonomi.

I denna del av avhandlingen har jag presenterat och diskuterat materialet: dess tillblivelse, arkivering, urval, genre och legitimitet. Den extensiva his-

5 Om den finlandssvenska #dammenbrister-rörelsen finns i nuläget ingen publicerad forskning men Sofia Wanström, doktorand i nordisk folkloristik vid Åbo Akademi, arbetar med ett avhandlingsprojekt om narrativanalys av berättelser om sexuella övergrepp med #dammenbrister-berättelserna som material.

toriken anser jag vara nödvändig för att visa hur materialet kom att sparas för eftervärlden. Detta skedde ganska långt på initiativ och med styrning av en specifik grupp män, vilket naturligtvis påverkade resultatet. Upptecknings- och arkiveringsprocesserna har inte heller skett utan någon inverkan på hur materialet betraktas idag. Min egen urvalsprocess har också varit påverkad av mina förkunskaper, förutfattade meningar och förhoppningar. Jag hade knappast gjort samma urval två, fem, tio år senare.

Avhandlingens material är alltså inte helt oproblematiskt. Genom att diskutera sanningshalt, genre och etik har jag försökt peka ut bekymmersamma delar men även framhålla materialets styrkor i förhoppningen om att kunna placera mig i en lång tradition av sägenforskning. Sist och slutligen tror jag att materialet endast blir så bra som forskaren som undersöker det är. Det är ohjälpligen genom mina ögon läsaren kommer att se dessa sägner, hur neutral jag än försöker förhålla mig.

IV. UT I NATUREN!

Materialet har presenterats och diskuterats i Del III i avhandlingen och består som tidigare sagts av 116 folksågner. Alla dessa sägner kommer inte att refereras till i analysen, utan exempel kommer att väljas ut. De sägner som inte konkret används i analysen har ändå utgjort en förståelseram för materialet och traditionen i min analysprocess.

Rubriken för följande underkapitel är ett citat ur materialet enligt vilken man aldrig slipper skogsrået och andra väsen när man en gång talat med dem (SLS 80: 117). Det som antagligen avses är att väsen inte lämnar de personer som de fått kontakt med i fred, men jag ser också hur uttalandet uttrycker en slags medvetenhet om att människan påverkas av de möten hen deltar i och av personerna hen möter, oavsett hur kort mötet än är. Analysen är indelad enligt motiv som jag genom närläsning funnit i sägnerna. I kapitel 1 undersöks beskrivningar av naturväsen, kapitel 2 avhandlar naturväsendenas förförande av människan, i kapitel 3 ser jag på äktenskap mellan människa och folktroväsen och kapitel 4 handlar om det som ofta var ett resultat av äktenskap, det vill säga barn av människa och väsen. Kapitel 5, analysens sista kapitel, granskar närmare dessa sägners funktion och fungerar som en sammanfattning för analysen.

Analysen är alltså uppbyggd som en fördjupning i det erotiska mötets koreografi: först sker ett möte, därefter förförelse, sexuella handlingar, giftermål, och barn. Fördjupningen illustrerar ett heteronormativt förlopp i ett förhållande, det önskvärda sättet för ett par att bilda familj på; möte, uppvaktning, giftermål och sist barn. Är materialets möten uppbyggda enligt detta förlopp och hur framgår det i så fall? Om inte, vad säger det om mötena och dess deltagare? Att strukturera analysen så här är ett sätt att få eventuella normbrott att framträda tydligare.

I detta sammanhang vill jag rikta uppmärksamheten mot det sätt som sägnerna återges i avhandlingen. Eftersom en del sägner nedtecknats på dialekt som kan upplevas som svårtillgänglig, har jag underlättat för läsaren genom att tillhandahålla översättningar för de dialektala texterna.

Somliga sägner har jag funnit "översatta" i tryckt form i *Finlands svenska folkdiktning* och har då använt mig av den versionen, förutsatt att den följer den ursprungliga uppteckningen. I andra fall har jag själv stått för översättningen, eftersom jag förstår i synnerhet österbottniska dialekter. *Ordbok över Finlands svenska folk mål* har här varit behjälplig när jag stött på ord som vållat mig bekymmer. I en del sägner har förklarande ord färdigt varit inskrivna inom parentes. Alla modifieringar som är utförda av mig är angivna i samband med signumreferensen. Där jag själv översatt längre texter från dialekt till standardsvenska har jag strävat efter att följa meningsuppbyggnaden i ett försök att behålla den ursprungliga tonen. Rundparenteser i exemplen är från ursprungstexten, hakparenteser är mina för att förtydliga dialektala ord och uttryck.

1. "Talar man med en skogsjungfru ell.d. slipper man den aldrig" - möten med naturväsen

Stora delar av materialet innehåller sägner där erotik uttrycks i stämningen. Detta innebär att direkta sexuella handlingar väsen och människa emellan saknas men att de olika sinnena ändå samverkar till att slå an en erotisk ton: synintryck, ljud, lukt och beröring (Ehn & Löfgren 2012: 65). Samtidigt är mötet inkörsporten till vidare umgänge med väsen, som enligt utsagan i rubriken inte lämnar en i fred efter att en tilltalat dem (SLS 80: 117).

I detta kapitel har jag valt att exemplifiera analysen med 36 sägner men under processens gång har jag använt mig av ett större material (ungefär 60 sägner) för att få en översikt av traditionen. Det ska här nämnas att jag vid materialinsamlingen valde att inte ta med alla trosutsagor om exempelvis sjöråets utseende eftersom de var många och i stort sett likadana (olika varianter på motivet "sjörået sitter naket på en sten, har långa bröst och kammar sitt hår"). Jag valde att ta med endast några stycken för att illustrera hur sjörået tänktes se ut.

Sjörået och skogsrået är dominerande i dessa 36 exempel med 12 respektive 14 sägner vardera. Därtill finns det två exempel där det är svårt att

avgöra om det är frågan om ett sjörå eller ett skogsrå, två där frågan står mellan skogsrå och troll och två där det är oklart om vattenväsendet som nämns är ett sjörå eller näcken. Trollen finns i ett exempel, näcken i tre.

I det här kapitlet ser jag på möten där erotiken är närvarande men jag kommer även att använda mig av ett kontextualiserande källmaterial för att bygga upp en förståelse av interaktionen mellan människa och väsen. Hur normaliseras ett visst beteende, vilka normer bryts i mötena? Jag börjar med att ta mig an de sinnesintryck som inleder mötet.

Oroväckande möten

Vad är det som människan möter när hen möter ett väsen? Camilla Asplund Ingemark skriver att i möten mellan människor och troll sker ett gränsöverskridande (Asplund Ingemark 2004: 120). I mitt material kan detta gränsöverskridande sägas bestå av att människan beger sig ut i det som kallas naturen: skogen, stränder, vatten. Människorna söker inte aktivt ett möte utan blir ofta uppsökta eller bara överraskade när mötet sker. En följd av dessa oväntade möten är rädsla, vilket kommer att demonstreras i exemplen.

Gemensamt för väsendena i materialet är att deras uppförande och i viss mån utseende är avvikande från människornas. Deras hemvist är naturen, vilket redan definierar dem som annorlunda än människorna. Samtidigt som jag hävdar att den binära uppdelningen människa/icke-människa ofta är avgörande för analysen av relationen mellan människor och väsen, menar jag även att det i sägnerna framkommer en förtrolighet människor och väsen emellan; ett slags samförstånd sällskapsarter emellan. Haraway kallar förhållandet för *co-habiting* och poängterar att denna samlevnad inte alltid är "fuzzy and touchy-feely" (Haraway 2003: 30). Att denna förtrolighet finns hindrar alltså inte förhållandet från att även innehålla varierande känslor, till exempel just oro inför ett avvikande beteende.

I det här kapitlet är det främst män som möter kvinnliga väsen. På det hela taget är mäns möten med kvinnliga väsen i majoritet i materialet. An-

ledningen kan vara att gränsöverskridande kvinnor eller kvinnliga väsen sågs som en mycket större hotbild än män som inte höll sig till normerna. Män hade också helt andra möjligheter att röra sig utanför hemmet (jfr Tarkka 1998: 93; Olsson 2009: 36)

Hur kan ett möte då se ut? Jag börjar med ett exempel som vid första anblicken inte ser särdeles dramatiskt ut, men som vid närmare granskning berättar mycket.

En gång gick en karl tidigt på morgonen till ängen, och då skämtade man med honom och frågade, om han inte var rädd. "Vad sku jag vara rädd!" menade han, men sen när han kom till Markmossen, kom en fröken och gick sidesmed han, tills han vek av, och då vart han nog rädd. (SLS 280: 639)

I exemplet frågas en karl som skulle gå till ängen tidigt på morgonen om han var rädd eller inte, vilket han menar att han inte hade någon anledning att vara. Han ändrar sig dock snabbt när han i skogen får sällskap av ett kvinnligt väsen. Här finns det två anledningar för honom att känna oro: tidpunkten (som jag kommer att behandla i detta kapitels sista avsnitt, "En natt gick en man till skogs...") och väsendets agerande. Att en fröken i skogen oförklarligt dyker upp och går bredvid en man kan mycket väl orsaka rädsla hos den som är bekant med berättandet om naturväsen, vad de representerar och vad de kan åstadkomma. Umgängesformerna i bondesamhället var strängt reglerade, i synnerhet beträffande situationer där män och kvinnor beblandades såsom i arbete, under måltider och vid nöjen. Män hade till exempel rätt att först ta för sig av maten och utomhus förväntades kvinnor gå bakom män, inte bredvid eller före (Wikman 1937: 348; Ejdestam 1980: 85). Genom att gå jämsides med en man utmanade skogsrådet sociala normer. Sociala förhållningsregler var viktiga för att upprätthålla ordning, eller i varje fall illusionen om ordning.

Sägnerna medverkar till att upprätthålla en tradition om väsendena, och just rädsla är en känsla som om och om igen ingår i traditionen. Detta ses i följande exempel:

I Hägneshäret bor en fin "mamsell", hvars syster skall vara bosatt vid "Penikasströmmen". För par år sedan skall en sådan "mamsell" hafva

uppenbarat sig för en yngling, som var sysselsatt med grävtning ej alltför långt ifrån Hägnesberget. Denne blef härvid så förskräckt, att han i sporrsträck red hem och omtalade, hvad som händt. (SLS 892: 299)

Genom att återvända hem i skräck och berätta om sin upplevelse, bidrar ynglingen till att upprätthålla traditionen om mamsellen på Hägnesberget som någonting som ska fruktas, och hon förblir då en avvikelse från människorna. Sara Ahmed skriver om rädsla i *The Cultural Politics of Emotion* (2004) som en känsla som framkallar responsen "det vad jag inte är" när en springer ifrån det objekt som orsakar rädslan (Ahmed 2004: 67). Ahmed exemplifierar detta med mötet mellan en svart och en vit kropp, där bägge kropparna känner rädsla men inte förenas i en gemensam känsla utan snarare misstolkar varandras kroppsliga uttryck som ett hot mot den egna kroppen (Ibid, 63). Kroppen som möts föreställs som en möjlighet till smärta hos den andra mötande (Ibid, 67).

Varför orsakar väsendena i exemplen ovan rädsla? Stattin menar i sin bok om svenska rädslor att vi skrämmer och blir skrämnda för att markera grupptillhörighet (Stattin 1990: 95). Detta kan sägas framkomma även i materialet: rädsla för det som inte är jag. Delvis är det skrämmande att möta det icke-mänskliga, på samma sätt som det är skrämmande att möta en björn eller en varg. Ahmed använder mötet mellan ett barn och en björn som exempel: kontakten mellan barnet och björnen läses av barnet som skrämmande och då blir björnen orsaken till rädslan. Men det är inte björnen i sig som är en rädsloframkallande kropp utan det är snarare ett förflutet fyllt av tidigare möten som gör att björnen uppfattas som farlig och någonting en måste springa ifrån (Ahmed 2004: 7–8). Ett möte mellan människa och väsen fungerar likadant; det är en tradition av möten som gör att väsendena läses som farliga och skrämmande. Samtidigt framställs väsendena även som kroppar på fel plats, *bodies out of place*, som Ahmed (2000) uttrycker det.

I en trosutsaga i materialet sägs det att "[m]an brukade skrämma alla små barn för en karl som visade sig nere vid ån" (SLS 581: 285). Det framställs som en skrämmande tanke att det befinner sig en främmande man nere vid vattnet. Ahmed menar att främlingen är en del av vårt dagliga liv och

att främlingskapet "hör hemma" i vår vardag eftersom vi ger mening åt främlingen i det som inte är främmande; "The stranger has a place by being 'out of place' at home." (Ahmed 2006: 141). Att möta en kvinna ute på vägen var även det laddat på olika sätt, oavsett om hon var främling eller ej. Möte med en ensam kvinna ute på vägen sågs som ett dåligt omen – förutom om du var på väg med kon till grannens tjur och kvinnan som du mötte på hade ett rykte om sig att vara hora, det vill säga mor till ett utomäktenskapligt barn. Då var mötet lyckobringande. En hora var inte en ärlig kvinna utan en kvinna med avvikande moral (Frykman 1977: 79ff). Att föda barn utanför äktenskapet var beviset för att en kvinna utfört en av de syndigaste handlingarna som fanns: ha sex som ogift. En hora utslöts ur samhället (Frykman 1977: 188). Detta skedde i ett samhälle där de geografiska områdena kvinnan fick röra sig fritt i var begränsade. I en av sägnerna sägs att om en man på väg ner till ett träsk möter en "käring" är det bara att vända om, eftersom käringar ger otur (SLS 91: 91–92). K. Rob. V. Wikman skriver i sin artikel "Tabu- och orenhetsgrepp i nordgermanska folktro om könen" att den kvinna som fått oäkta barn ansågs "utrustad med ett slags fertil kraft" (Wikman 1917: 16) och att möte med en hora då en man var på väg på jakt eller till fisket innebär lycka. Möte med en "normal" kvinna inför jakt var dock ett "ont möte" och innebar att det var lika gott att vända hem igen. Värsta mötet av alla var det med gamla kvinnor och "mökäringar", det vill säga äldre kvinnor som aldrig gift sig eller fått barn (Ibid, 18). Detta kan tolkas som att den ofruktsamma, gamla kvinnan är en anomali. Hon är inte en riktig kvinna eftersom hon inte är fertil längre och i värsta fall till och med aldrig varit gift och därmed kunnat producera äkta barn. Ett liv som inte producerar barn är ett icke-liv och ett hot mot den heteronormativa livslinjen (Halberstam 2005). När mötet med en barnlös kvinna ses som ett dåligt möte reduceras kvinnan till sitt kön och sin förmåga, rentav plikt, att fortplanta sig. Kvinnans kön klibbar här på mannen och påverkar honom negativt genom att förstöra hans jakt- eller fiskelycka.

Hotet från den normbrytande kvinnan eller det oroväckande väsen- det kunde stävjas genom en handling, som i sägnen där jägaren såg en sjöjungfru:

En krypskytt, som en vacker vårmorgon, var på jagtäventyr, blev varse en sjöjungfro. Hon satt på en sten i en insjö och kammade sitt vackra hår. Mannen som icke var af den sorten, som tar till fötters för allt smått, beslöt att skjuta på henne. Pang! ljud skottet. Den nakna jungfron föll i vattnet under högljudt jämmer. För hvarje gång han sedan kom till samma sjö, hörde han ett kvidande ljud och äfven orden: Hvarför sköt du mig? (SLS 35: 21)

Här beskrivs en man av handling som inte flyr vid åsynen av ett främmande väsen, utan snarare skjuter det, till synes utan någon orsak. Hans möte med sjöjungfrun börjar med synintrycket då han får se väsendet sitta på en sten och kamma det vackra håret som i sig kan uppfattas som förföriskt och en handling sjörån ofta berättas ägna sig åt, vilket jag kommer att behandla i följande avsnitt. Enbart genom att sitta på stenen ute i vattnet och kamma håret har sjöjungfrun etablerat sig som en främling. Hon är inte ett bytesdjur, och hon utgör inte något fysiskt hot mot mannen men däremot innebar hon en potentiell fara mot tingens ordning. Krypskyttens handlingar kan alltså tolkas härstamma från en rädsla för det avvikande och främmande. Vidare berättas det att han, varje gång han därefter kom till samma sjö, hörde sjöjungfrun jämra sig och fråga varför han sköt henne. Hans rädsla och brist på respekt för sjöjungfrun resulterade i ett slags hemsökelse eller åtminstone påminnelse om vad han gjort. Hans handlingar, sprungna ur en rädsla för vad sjöjungfrun skulle kunna göra mot honom såsom till exempel förföra honom med allt vad det innebär (detta behandlar jag senare i analysen), resulterar i någonting ännu mer skrämmande och konkret: ett jämrande ifrågasättande av hans gärning varje gång han kommer till sjön. Rädslan han känner är en förväntning om en skada och smärta, fysisk eller social (jfr Ahmed 2004: 69).

Den lockande, groteska kvinnokroppen

Vi har redan sett att skogsrådet betraktades som en förlängning av, men även rådare för, skogen. Hon såg till att människorna rörde sig i skogen på ett respektfullt sätt. Om någon betedde sig otillbörligt, var hon där för att rätta dem, som till exempel då en kvinna samlade björkris i skogen och

fick frågan av en uppdykande fru om varför hon tog "björksudd av annan mans skog" (SLS 582: 228). Björken var ett populärt träd som användes till mångt och mycket, från påskris på våren till ved om vintern. Nävret användes till skor och hantverk, och träet var uppskattat av hantverkare. Saven togs tillvara och så även askan efter veden, som genom avkok gjordes till lut. Därtill gavs björklöv som tillskottsfoder åt boskap och användes medicinskt (Tillhagen 1995: 77ff). Det är med andra ord ris från ett träd med många användningsområden som kvinnan plockar. Kvinnan kastade riset efter frun och påpekade att "fruns underkjol hänger undan". Av ordet fru kan vi dra slutsatsen att en viss ålder noterats, samt att det är en relativt fint klädd kvinna det handlar om. Illusionen av respektabilitet bryts dock snabbt då svansen hänger fram. Svansen, en djurisk extremitet som människan saknar, leder till att frun får ett djuriskt drag, som tillsammans med det plötsliga uppdykandet leder till att hennes mänsklighet misstänkliggörs. Hon blir skrämmande, exotisk och det djuriska draget erotiserar henne eftersom den ställer henne närmare naturen än kulturen. Kvinnan antas ha en djurisk, primitiv sexualitet (Gaard 1997) som är skrämmande och farlig för såväl andra kvinnor som män. Den västerländska kvinnan, menar Pia Laskar i sin avhandling om konstruktionen av heterosexualitet i sexhandböcker 1800–1920, var på samma nivå som de exotiserade och feminiserade männen i de länder som västerlänningarna koloniserade (Laskar 2005: 260). Skogsrået med sin avslöjande svans kan, trots sin mänskliga uppenbarelse, tolkas som en erotisk, primitiv och hotfull varelse.

Skogsrået kunde alltså kännas igen på att hon hade svans, vilket är ett tecken på hennes icke-mänsklighet. Andra kännetecken för henne som någonting inte helt mänskligt var att hon såg ut som en grep på ryggen (SLS 203: 40; SLS 198: 56) men det kunde även heta att "Baktill liknar hon ett baktråg, somliga ha sett, att hon har svans" (SLS 217: 510). Framifrån föreställdes hon ofta vara väldigt vacker och bära fina kläder (SLS 10: 537) eller så beskrevs hon som "en högrest, smärt huldra, klädd i granna guldkimrande kläder och med en vacker hufvudbonad" med en baksida som var "svart och ful, [hon såg ut] som en grep eller som en gryta. Hon saknade axlar, berättas det" (SLS 72: 37).

Väsändenas klädsel beskrivs ofta som fina och dyrbara, vilket jag kommer att se på i nästa avsnitt. Men lika avvikande som dyrbara kläder, är inga kläder alls. Speciellt sjörået beskrivs i sägnerna ofta som naket och med stora eller så långa bröst att hon kunde kasta upp dem på axlarna (SLS 563: 4–5) eller så att ”de gå i kors på nacken öfver axlarna” (SLS 80: 117). Att sjörået och näcken ibland uppträdde utan kläder kan tänkas logiskt eftersom de bodde i vatten, ett element som en naturligt vistas i utan kläder, men nakenhet är någonting så komplext och det nämns uttryckligen i så många sägner att det ändå är av intresse. Nakenheten, i kombination med det långa håret som näcken ofta hade och som även förekommer hos såväl skogsrå som sjörå, understryker väsendets djuriskhet (Stattin 2008: 101). Samtidigt för nakenhet och långt utslaget hår även tankarna till det erotiska och utmanande. Margareta Stigsdotter skriver i sin artikel ”Maran och fölhamnen” om föreställningar kring mara och varulv, att kvinnor som ville undgå förlossningssmärter kröp igenom en fölhamn, den ihoptorkade fosterhinnan från när ett föl föddes. Priset för denna smärtlindring var dock att barnet blev en mara om det var en flicka, eller en varulv om det var en pojke. Hästen menades föla enkelt och utan smärter, därav användningen av fölhamnen. Detta skulle ske utanför hemgården, ute i skogen, och kvinnan skulle vara naken och med utslaget hår, vilket ansågs normbrytande och gjorde henne mer djur än människa. Att hon därtill använde sig av just en fölhamn var också illa eftersom hästen var mannens statusdjur (Stigsdotter 1991: 52). Det utsläppta håret var ett stort normbrott för en respektabel gift kvinna. I Pernå i sydöstra Finland berättas det 1910 att hon skulle bära sjal och ”ungmorsmössa” och dessa plagg inköptes av fästmannen som brudgåva. Det var av yttersta anständighet att en gift kvinna bar sin mössa och sin sjal så fort hon visade sig utanför hemmet (Bengs 1910: 20, 21).

Sjörået besvärades själv inte av sin nakenhet. En beskrivning lyder som följer:

[p]lötsligt syntes en ovanligt storväxt kvinna stiga upp ur vattnet. Med ett barn på armen och åtföljd av en vit-brun-spräcklig hund ”styrde hon av” till en närbelägen lada, varefter hon satte sig för att ge barnet di. Kvinnan var så stor att hennes huvud nådde ladans takband då hon satt på

marken, och barnet var inte mindre än en vuxen karl. Någon tillstymmelse till kläder kunde icke förmärkas, men obesvärat var uppträdan- det. Efter välförrättat värv kastade sjöfrun sina långa bröstvårtor upp över axlarna och försvann samma väg hon kommit. (SLS 199: 171–172)

Här förekommer inte bara nakenhet med den kännsbaka bröstformen utan även offentlig amning. Synen på amning har varierat mycket från under 1800- och 1900-talen. Allmoge kvinnorna ammade i allmänhet sina barn själva, och länge, även om regionala variationer förekommer (Eken- stam 1993: 31, 33). Föreställningen att en ammande kvinna inte kunde bli gravid ledde till att många ammade sina barn länge, vanligtvis uppemot tre år (Lithell 1981: 20). Det förekom ändå att kvinnor inte alls ammade sina barn på grund av arbetstvång; speciellt i Österbotten lär det ha varit vanligt med dihorn som fylldes med mjölk och hängdes upp ovanför bar- net i vaggan så det kunde suga själv medan föräldrarna arbetade (1981: 22–23).

K. Rob. V. Wikman menar att amning ”av allmogen stundom betraktats så- som förande med sig en viss grad av sexuell orenhet” (Wikman 1917: 10). Sexualiseringen av kvinnans bröst är tydlig i önskan om att adelskvinnor inte ammade och att ammande kvinnor var ett slags anomali. Då en kvinna ammar ett barn, blir de för män sexuella brösten groteska och motbju- dande. Sjöfruns nonchalanta kastande av sina långa, utammade bröst över axlarna understryker obehaget en man känner inför dem. Bröst som visas upp trots att de inte är vackra och tilltalande på ett normativt sätt kan tol- kas som någonting fränstötande.

Ett naket väsen med groteska bröst kanske är skrämmande för en man för vilken bröst ska fungera som en sexuellt upphetsande kroppsdel. Men brösten kan även verka avskräckande för kvinnor. En bondvärdinna och en piga hade en gång gått ner till ett träsk för att tvätta kläder, och skämta- de där om den så kallade ”Träskiskärngen” som sades bo i träsket:

Midt under skämtet hade en naken kvinna med ovanligt långt hår kom- mit upp ur vattnet, stigit upp på en bärgudde i deras närhet, slätat över sitt hår, ”kastat” (slängt) en ”patt” (bröst) öfver varje axel bakåp och därpå åter kasat sig i vatnet samt försvunnit, men hvem som kom hem den gången fortare än vanligt, var värdinnan och pigan. Och icke vågade

de sig sedan mera att skölja byke i träsket. Så skrämnda blefvo de. (SLS 33: 55–56)

Något straff fick inte kvinnorna den gången för sitt skämtande, men rädslan hindrade dem från att återvända till träsket. Här sker en förändring i kvinnornas geografiska värld och rädslan tvingar dem rimligtvis att i fortsättningen skölja tvätten i något annat vattendrag, kanske ännu längre bort från hemmets trygga vrå. En längre promenad till ett bra vattendrag för sköljning av tvätt tar dessutom mer av dagens arbetstid i anspråk. Stattin menar att näcken som en "förmänskligad naturkraft" fungerade som en "förmedlande länk mellan polerna kultur och natur" (Stattin 2008: 49) och att han då tolkas som en gränsvakt mellan världarna. Som väsen besitter en "träskkäring" (ett sjörå) samma egenskap. Näcken som gränsvakt hade till uppgift att se till att kvinnan inte överskred de rumsliga gränser som dragits upp för henne (Stattin 2008: 81). Stattin visar på hur i synnerhet den fruktsamma kvinnan – den gravida eller nyförlösta men ännu inte kyrktagna och "renade" kvinnan – var utsatt för näcken. Kvinnans sexualitet kopplas alltså till hennes gränsöverskridanden och mötena med näcken, medan männens möten snarare handlade om att söka upp näcken i syfte att lära sig något av honom eller utnyttja honom till arbete (Ibid, 59ff). Det kvinnliga vattenväsendet, som också fungerar som en varnande gränsvakt för de bykande kvinnorna, är också erotiskt kodat medan sina långa bröst som kastas över axlarna. Genom sägnens hot om ett skrämmande väsen kan kvinnors kroppar disciplineras till att inte bege sig alltför långt från hemmet, samtidigt som den uteblivna promenaden till och från träsket ger kvinnor mer tid för arbete hemma (Foucault 2003: 138ff). Hotet för bondvärdinnan och pigan kommer dock från ett kvinnligt väsen, inte från en manlig förövare. Detta uttrycker en varning om att inte bara män är farliga för kvinnor, utan även kvinnor eller kvinnliga varelser vars beteende strider mot sociala regler om kvinnligt uppförande kan utgöra ett hot. Sjøråets nakna uppenbarelse har här en avskräckande och varnande funktion snarare än en lockande och förförande. Att uppträda naken, med långa bröst som går att kasta över axlarna, är såväl störande som erotiskt. Samtidigt blir tanken på att träffa en naken person av det motsatta könet kittlande. Jag återvänder till min definition av erotik och påminner

dessutom om den önskvärda fördjupningen i en av samhället sanktionerad relation: blick till handling, möte till resultat. Nakenheten redan i mötesskedet stör ordningen och skapar förvirring i leden. Den nakna kroppen ses som sexuellt inbjudande och den handlingen, utförd av en kvinna som förväntas vara passiv, stör det känsligaste en man har, det vill säga hans manlighet och sexualitet (Lövkrone 1996: 277). Om den andra mötanden hade varit en kvinna, hade hon snarare störts av väsendets ovilja (eller kanske oförmåga?) att bete sig såsom det anstår en kvinna eller kvinnlig varelse. En kvinna som internaliserat den disciplinerande makten i samhället känner oro när hon möter en kvinna som inte gjort detsamma, som betar sig subversivt (Foucault 2003: 202). Här visar sjörået också att det är hon som vakar över sjön och att människan inte har makt över allt (jfr Haraway 2008).

Sjöråets offentliga amning orsakar även den dissonans. Ammandet är ett gemensamt drag för däggdjuren och kan därmed ses som någonting djuriskt. Att endast kvinnan var kapabel till att ge di bidrar till sammankopplingen av kvinna och natur. Greta Gaard menar att denna sammankoppling – föreställningen om kvinnor, det erotiska, queera sexualiteter, icke-vita och naturen som länkade – är en ideologi som härstammar från historiska händelser som alla utspelade sig i Västeuropa under samma historiska tid: förföljandet av kvinnor genom häxprocesserna, av natur genom vetenskap och av ursprungsbefolkning genom kolonialisering (Gaard 1997: 149). På samma sätt var det den medicinska naturaliseringen av sexualitet under 1800-talet som gjorde att homosexualitet blev en motbild till heterosexualitet, som då blev ”mot naturen” eftersom den var icke-reproducerande (Mortimer-Sandilands 2005). Dessa dualistiska uppdelningar går ännu längre tillbaka i tiden men reproduceras fortfarande i olika föreställningar (Plumwood 2003: 43).

En intressant paradox sker i en sägen där det heter att sjörået var ”en naken *kvinna* med långt hår och *onaturligt* stora bröst” (SLS 33: 53–54, mina kursiveringar). Sjörået, en förlängning av naturen, beskrivs med ett ord som antyder att det rör sig om en mänsklig kvinna, vilket kan tolkas som ett försök till förmänskligande eller möjligtvis ett sätt att poängtera

den kroppsliga likheten till en kvinna⁶. Hon har dessutom långt hår, vilket tillsammans med bröstet är vanliga signalement för att känna igen en person av kvinnokön. Håret är också ett erotiskt attribut (Svensson 1929: 302). Men ändå benämns bröstet som "onaturligt stora", som för att understryka att det inte är en normal kvinna det handlar om. I många sägner om kvinnliga väsen beskrivs bröst som långa eller stora, såsom i följande exempel: "stor och fet och hade så stora bröst att hon kastade dem över axlarna" (SLS 560: 1434), och "Det var en kvinna och hon satt och tvättade sina bröst, som voro stora och långa, och kastade dem sen upp på axlarna" (SLS 273: 3). "Stor" kan alltså tänkas betyda lång, eftersom stor i betydelsen rund och fast inte möjliggör kastandet av bröstet över axlarna. Här kommer vi tillbaka till bröstet som någonting asexuellt, att mata barn med. Upprepade graviditeter och många år av amning sätter sina spår på en kvinnokropp och när hudens spänstighet ger med sig i och med åldrandet kommer tyngdlagen obevekligen att dra fett och hud neråt. Den åldrande kvinnan tolkades, som jag påtalat i ett tidigare kapitel, som en anomali eftersom hon inte längre kunde producera barn. Det ammande väsendet är naturligtvis i fruktsam ålder, men hennes långa bröst påminner om den åldrade, ofruktsamma kvinnans, vilket även väsendena i de andra exemplena gör. I sägnen där väsendet beskrivs som en kvinna med onaturligt stora bröst (SLS 33: 53–54) kan bruket av ordet "onaturlig" jämföras med den "förbrukade" kvinna som ändå stolt kastar sina stora eller långa bröst över axlarna. I det tidigare exemplet (SLS 199: 171–172) var det "bröstvärtorna" som efter amning kastades över axlarna långa.

I föregående sägen (SLS 560: 1434), där sjörået beskrivs som "stor och fet", framställs hon även som "vacker och grann". Här likställs alltså skönhet med fetma, vilket i förindustriella tider inte var någonting ovanligt. Fetma hos bönder var ett tecken på att det fanns tillräckligt med mat att äta, vilket tydde på ett rikt hemman (Nilsson 2011: 59). Men fetma kunde även

6 På engelska finns en distinktion mellan "woman" och "female" som orsakar debatt då kvinnor ibland kan hänvisas till som "females" vilket ses som problematiskt och fel, speciellt i ett postkolonialistiskt perspektiv då ursprungsbefolkningars kvinnor ofta refererats (och fortfarande refereras) till som "females", det vill säga de har dehumaniserats. Detta diskuteras ivrigt i bloggar, bl. a. *Gender and the Law Prof Blog* (https://lawprofessors.typepad.com/gender_law/2017/11/why-you-should-stop-using-the-word-female-.html).

tolkas negativt då det tydde på ett slöseri med de råvaror som aldrig kunde garanteras (Ibid, 55). Inom borgarklassen var fetma däremot ett klart tecken på dålig karaktär; den borgerlige mannen ansågs kunna behärska sig själv och inte frossa (Ibid, 25). Åtstörningar hos borgarfamiljernas unga kvinnor var inte helt ovanliga under 1800-talet, där fetma sågs som någonting vulgärt och hemmahörande i de lägre klasserna (Johannisson 2013: 137). Hos allmogen sågs kroppen på ett annat sätt. Kvinnlig skönhet definierades i karelsk tradition som en stark, stadig kropp; ett vittne om att kroppen sågs som ett redskap i det dagliga arbetet (Stark-Arola 1998: 90).

Det bör nämnas att det är främst de kvinnliga väsendena vars kroppar nämns. Stattin (2008: 101) påpekar också att Näcken sällan omtalas som naken. Näckens kroppslighet beskrivs i första hand ifråga om hans långa hår: "Näcken hade långt hår och han brukade sitta i strandliden och kamma sig" (SLS 581: 540). Motivet att kamma sig är vanligt även hos sjörået:

De sågo då en sjöjungfru som satt på en stenhäll och kammade sig. (SLS 65: 56)

Hon bar vita kläder och kammade sitt långa, guldgula hår. (SLS 324: 309–310)

Hon satt på en sten i en insjö och kammade sitt vackra hår. (SLS 35: 21)

Vid det s.k. Kobb-hålet i N.-Vallgrund såg berättaren en vacker sommarmorgon ett kvinnligt sjörå naket sitta på en häll i sjön och kamma sitt långa, svarta hår. (SLS 215: 91)

En intressant paradox framträder i motivet om näcken som kammar sitt långa hår. Det långa håret är vanligt hos kvinnliga väsen och Granberg menar att det förekommer hos skogsrået för att betona hennes skönhet (Granberg 1935: 88). Långt hår är i vanliga fall ett kvinnligt attribut, liksom även fåfängan i att öppet sitta och kamma det (Greer 1970: 33–34). Hårvården blir en feminint kodad praktik som bidrar till att identifiera kategorin "kvinna" (jfr Butler 2007). Näcken är dock ett manligt väsen som ofta associeras med sexualitet (se t.ex. Häll 2013). Som ett väsen är näcken dock en förlängning av naturen; den natur som ofta upplevs som *kvinnlig* och i förlängningen sexuell. Att näcken då sitter och kammar sitt långa,

kvinnokodade hår är en omedelbar association. Håret är även en erotiskt laddad symbol som antyder ohämmad sexualitet och det långa, lössläppta håret kan beteckna kvinnor som står utanför det socialt acceptabla. Det kan även symbolisera det djuriska och det som är nära naturen, ett ämne jag kommer att ta upp närmare i Kapitel 3 (Eilberg-Schwartz 1995: 4, 5).

Ibland har traditionen om näcken och sjörået sammanblandats så tillvida att sägnens motiv är detsamma men väsendet har bytts ut. Att se på dessa sägner ger en bild av vad som ansetts viktigt i framställningen av ett kvinnligt respektive ett manligt väsen. Ibland poängteras det specifikt att väsendet var en kvinna; till exempel var hon "skapat rätt som ett kvinnohjon" (SLS 255: 593) vilket kan tolkas som att hon hade fysiska attribut som gjorde att hon definierades som kvinna, såsom till exempel bröst. I andra fall kan utsagan tolkas som att näcken/sjörået var en och samma väsen som kunde byta kön, eller att benämningen kunde användas om såväl manliga som kvinnliga väsen:

"Necken", ett andeväsende i vattnet, tror man ännu på. Den visar sig *för det mesta* i kvinnogestalt med långa bröst dem hon, sittande på en sten eller strand, tvär och kastar upp öfver axlarna. Detta i Helsinge, Tusby, Esbo, Kyrkslätt och Sjundeå. (SLS 166f: 940–941, min kursivering)

Att näcken *för det mesta* visar sig som kvinna innebär inte att hen annars visade sig som man; näcken kunde även visa sig i form av en häst, ofta kallad bäckahäst (Stattin 2008: 27). Hästskepnaden är dock inte så frekvent förekommande i Svenskfinland, enligt Bengt af Klintbergs typförteckning över svenska folksägner (af Klintberg 2010: 122–124). I mitt material påträffas näcken i skepnaden av en häst inte alls, vilket antagligen beror på att bäckahästen är kopplad till vissa specifika sägenmotiv som inte är relevanta i den här studien.

Hur kodas då en kropp? Vad är det som gör att en kropp ses som kvinnlig eller manlig? Jag har klargjort att jag i materialinsamlingskedet fokuserat på väsendenas funktion och inte benämning eftersom benämningarna kan skifta, men jag vill ändå här reflektera kring benämningen i förhållande till kodning av kroppen. Det finns en handfull sägner i materialet där benämningen, pronomina och kroppen inte överensstämmer och det är dessa jag

här vill se på. Kan dessa sägner ses som exempel på könsbyte hos väsen?

Könsbyte är inte ett helt okänt koncept i den folkliga föreställningsvärlden. I de nordiska gudasagorna kunde bland andra Loke byta kön och framträda som en kvinna. En av hans mest kända eskapader var när han iklädde sig märrhamn, blev dräktig och födde den åttafotade hästen Slepnir (Lönnngren 2015b: 6–7). Hamnskifte, förmågan att förvandla sig till djur eller föremål, är också vanligt i traditionsmaterial. Väsen menades kunna förvandla sig till djur och vice versa. Människors förvandling till djur eller väsen är känd från traditionen om varulv och mara, där en blivande mor som krupit genom en fölhamn försökt undgå förlossningssmärter födde en varulv om det var en pojke eller en mara om det var en flicka (Stigsdotter 1991). Det finns en norsk folksaga, upptecknad 1870 av Peter Christen Asbjørnsen, där en flicka, utklädd till kapten i kungens armé, gifter sig med prinsessan men inte kan tillfredsställa sin hustrus sängsliga behov eftersom hon själv saknar en penis. Efter att ha spelat ett äldre par ett elakt spratt hämnas de genom att låta en stor penis växa ut mellan hennes ben, ovetandes om att de egentligen gör henne en stor tjänst. Utrustad för att passa ihop med en kvinnlig kropp lever därefter kaptenen och prinsessan lyckliga (Hughes 2017: 17–19). I en antologi om queerperspektiv på bröderna Grimms sagor, *Transgressive Tales* (2012) finns ett tresidors appendix med sagor med trans- och dragtema i den internationella katalogen för folksagotyper, ATU⁷ (Turner & Greenhill 2012: 303–306).

I folksagans värld är könsbyte alltså inte ett helt okänt motiv. Sägner är i allmänhet mindre fokuserade på det fantastiska och därmed är transtemat inte lika uttalat. Det finns dock några exempel där könstillhörigheten och benämningen inte passar ihop. Till exempel har vi följande sägner där ett väsen som benämns som näcken är en kvinna:

Näcken är ett sjöråd, som ser ut som en vacker kvinna. Sagesmannen hade dock aldrig sett henne, men en grannhusbonde som var ute och

7 Den första katalogen utvecklades av Antti Aarne och publicerades 1910, vilken översattes och bearbetades först 1924 och sedan 1961 av Stith Thompson. Katalogen var känd under namnet AT-systemet fram tills 2004, då Hans-Jörg Uther utvidgade katalogen ytterligare och började kalla den ATU-systemet. I ATU-katalogen har varje typ av folksaga sitt eget nummer, som inleds med just bokstavskombinationen ATU (*Folk Tale and Folk Motif Indexes*, 2018).

fiskade såg henne stå på en sten och krafsa sig i håret. Han ropade åt henne att hon skulle akta sig, men hon svarade att han skulle akta sig själv. (SLS 560 1: 49)

Necken hade man sett sitta på en sten i det bredaste stället av ån, som går genom byn. Det var en kvinna och hon satt och tvättade sina bröst, som voro stora och långa, och kastade dem sen upp på axlarna. Drog ned barn och dem som drunknade. (SLS 273: 3)

Kroppen som presenteras tillhör "en vacker kvinna" och "en kvinna" som satt och tvättade sina stora och långa bröst. Tidigare har vi sett hur väsendena iscensätter sina kroppar genom klädsel. Nu iscensätts kropparna genom hur de beskrivs: som vackra kvinnor. Även handlingarna iscensätter kropparna: väsendena "krafsar sig i håret" och tvättar sina bröst. Bägge handlingarna är relativt ofta förekommande i möten med kvinnliga vattenväsen. Att tvätta sina bröst offentligt, ute i naturen, är en otvetydigt erotisk handling i och med den association som finns mellan sexualitet (brösten), kvinnlighet och natur. Här befästs väsendena som någonting kvinnligt, erotiskt och tillhörande naturen trots benämningen som oftast används för ett manligt väsen.

Det finns även sägner där näcken uttryckligen sägs vara en man. Att påpeka könet kan vara ett sätt att understryka att väsendets könstillhörighet är glidande men att väsendet just den här gången visar sig som just det här könet. Näcken kan till exempel visa sig i "mangestalt" (SLS 581: 360) vilket kan tyda på att han föreställs kunna visa sig i kvinnogestalt, men även som ett djur eller ett föremål (Stattin 2008: 25). Vi ska ta en titt på ytterligare ett exempel:

Näcken var något fördolt och ingen visste hur den såg ut. An fanns nere i vattnet och man måste akta sig för honom när man gick och simma. (SLS 581: 410)

Först nämns näcken som någonting okänt och med ordet *den*, det vill säga en subjektform av personligt pronomen. Kort därefter är det ändå "*an*", det vill säga en dialektal kortform av "han", och "honom" som används, så näcken antas ändå vara ett manligt väsen, även om ingen vet hur näcken ser ut. Antagandet att näcken är en man kan härledas till en stark tradition

där näcken är ett manligt väsen, men som vi sett finns lokala variationer där könstillhörigheten går att diskutera. I exemplen där näckens kön verkar kunna utgöra en grund för diskussion, är hens roll ändå inte stor eller komprometterande. Det finns till exempel inga sägner där näcken i en kropp som kan tolkas vara kvinnlig förför en kvinna. På så vis upprätthålls en norm om sexualitet som reproduktion, utan plats för andra sorts begär.

I skogsråtraditionen sägs det ofta att hon gärna visade sin vackra framsida och om en lyckades se hennes baksida kunde det ge god tur, och hon blev då ledsen (SLS 217: 510). Hennes rygg och bak kunde se ut som en grep (SLS 1550: 479), en 3-grenig [sic] grep (SLS 203: 40): en dynggrep (SLS 354: 53–54; SLS 198: 56), en grep eller gryta och saknandes axlar (SLS 72: 37). Skönheten är alltså en illusion, ett första intryck som skingras likt en rökridå när väsendet vänder på sig och visar sin föga tilltalande baksida.

Att skogsrådet delvis ses som vackert och delvis som något skrämmande eller konstigt kan tolkas som ett uttryck för monstrositet i enlighet med Jeffrey Jerome Cohens sju teser om monsterkultur (1996). Monstret medför kris i kategoriska system eftersom det inte går att entydigt klassificera och därmed hotar monstret slå sönder distinktioner (Cohen 1996: 6). Monstret är "difference made flesh, come to dwell among us" i en kropp som är ett diskursivt fält av kultur, politik, ras, ekonomi och sexualitet (Cohen 1996: 7). Skogsrådet som berättad metafor kan representera fantasier, gränsdragningar och normer samt normbrytande. Hon är det som är annorlunda och skrämmande men hon behövs för att kunna definiera det bekanta och trygga.

Kläder som iscensättande av mänsklighet

I beskrivningarna av naturväsen förekommer även beskrivningar av deras klädsel, eller frånvaron av den. Klädsel eller nakenhet är viktiga i konstruktionen av det erotiska och det skeva. Skogsrådet föreställdes ofta klä sig vackert, mycket vackrare än vad som kunde betraktas som normal vardagsklädsel i skogen. Hon kunde ha "märkvärdigt rutiga kläder" (SLS 280: 508), "gul kjol och en vacker hatt" (SLS 891: 124–125) eller vara "en

vacker fint klädd fröken” (SLS 10: 537), helt enkelt ”vackert klädd” (SLS 192: 479) eller ”en högrest, smärt huldra, klädd i granna guldskimrande kläder och med en vacker hufvudbonad” (SLS 72: 37). Två trollflickor som en pojke slår följe med på väg på dans beskrivs såsom följer: ”De kunde alla världens språk och sjöngo så vackert samt hade glitter i håret. Den ena var i ljusgrön den andra i ljusröd skir klädning” (SLS 80: 47). Här understryks trollflickornas annorlundaskap även i och med att de kunde alla språk i världen, vilket inte är möjligt för en människa. Deras vackra kläder är också en påminnelse, speciellt för kvinnor, att inte trakta efter prakt (jfr Wall 1994: 2). 1800-talets samhälle var genomsyrat av kristendomen och därtill spred sig i synnerhet i svenska Österbotten, tack vare närheten till Sverige, olika religiösa rörelser, varav pietismen var bland de mer genomslagskraftiga. Denna rörelse etablerade sig under första halvan av 1800-talet i Österbotten och speciellt i Vörå, och poängterade enkel livsföring (Wolf-Knuts 1991: 48–49). Praktfulla kläder blir då ett avvikande mot samhällsklimatet som förordar enkelhet. I sin studie av folklig kläddräkt i Vörå i Österbotten 1870–1920 visar Bo Lönnqvist att den rutiga kjolen inte var lika vanlig som den randiga i slutet av 1800-talet (Lönnqvist 1972: 158). Här fungerar även avvikande mot rådande mode som en främmandegörande faktor.

Att passera är ett begrepp som har sina rötter i etnicitetsforskningen och som från början fokuserade på motsättningen svart eller vit i USA. Att passera avser att kunna utge sig för att tillhöra en privilegierad grupp för att således åtnjuta privilegiet av att inte betraktas som andra klassens medborgare. Detta kan vara kopplad till etnicitet, klass eller andra sociala omständigheter. En människa kan passera permanent eller tillfälligt och för att passera krävs det att individen förflyttar sig geografiskt någonstans där hen inte är känd från förr och därtill gör de nödvändiga utseendemässiga förändringarna som krävs för att passera (Ginsberg 1996: 2, 3). Begreppet kan även användas i samband med kön, såsom inom transgenderstudier. Då används passera om situationer där iscensättningen av ett trovärdigt kön fungerar (Bremer 2011: 96). Kroppen måste se ut och bete sig som det kön en försöker iscensätta. Jag tar mig här friheten att använda ordet för att beskriva väsendenas försök att iscensätta mänsklighet, och ett

sätt är genom klädsel. Ett typiskt kvinnligt klädesplagg är förklädet, som skogsrådet ofta berättas bära.

Fordom fanns en skogsjungfru på Lillkiviston, där hon hade visat sig för många. Hon hade varit mycket vacker framtill och haft förkläde på sig, men baktill hade hon varit som ett brödspett "och int havi ingin bak". (Nyland 1896: 22, original på dialekt, tolkning till standardsvenska i *Finlands svenska folkdiktning*)

Vid Rågårdsgärdet på vägen mellan Söderby och Norrby såg Rosina en gång en okänd gumma i grann kjol och gulrandigt förkläde. Gumman var klädd som man brukade vara i forna tider, men skrämmd som Rosina var kunde hon ej efteråt minnas av gummans kläder annat än det gulrandiga förklädet. Gumman låg och sov. Det var ingen vanlig människa. (SLS 260: 29)⁸

I den folkliga föreställningsvärlden symboliserar förklädet den kvinnliga fruktsamheten (Wikman 1915: 64). Förklädet skulle fungera som en mur mellan det kvinnliga könsorganet och omvärlden, för att såväl kvinnan som omvärlden kunde förbli trygga (Ibid, 67). Det kunde också ses som en förlängning av kvinnans könsorgan i till exempel ritualer för att göra nya kreatur hemmastadda i ladugården. Då fungerade förklädet, som rört vid hemmets härd och kvinnans underliv, som en länk mellan hemmet och djuret, som skulle beröras med plagget (Ibid, 64). På det viset framstod förklädet inte bara som ett kvinnligt plagg utan fick även en erotisk innebörd, samtidigt som det kopplades till hemmet och härden. Att bära ett förkläde kan alltså tolkas som en iscensättning av ett kvinnoskap som innefattar inte bara rollen som husmor med alla de plikter som tillkommer, utan även en sexualitet och kroppslighet. Att kvinnan ansågs inneha en fertil kraft visar även Stark-Arola, som hänvisar till karelska upp-teckningar där en kvinna kunde använda denna magiska kraft, väki, till att skydda eller förstöra genom att dra upp sina kjolar och jämfota hoppa

8 Denna sägen är ett bra exempel på hur det insamlade materialet tolkats i arkiverings- och publiceringsprocessen. Jag fann den under avsnittet "Skogsvarelser" i FSFD (Landtman 1919: 629) men när jag gick till originalet fann jag att den i insamlaren Vivi Peters anteckningsbok från 1916 klassificerats som en spökhistoria. Jag har ändå valt att följa Landtmans kategorisering här och räknar exemplet som en sägen om en skogsvarelse, främst för att gumman i sägnen låg och sov och sömn är inte någonting som spöken rimligtvis har något behov av.

över personer eller objekt som låg på marken (Stark-Arola 1998a: 163). Tumregeln var att väki inom den kvinnliga sfären var god och skyddande medan den inom den manliga sfären var dålig och förstörande (Apo 1995)

I det första exemplet nämns inget annat klädesplagg än förklädet. I det andra exemplet nämns ett gulrandigt förkläde och gammaldags kläder. Förklädet kan då ha varit smalt och kort, eftersom breda och långa förkläden inte kom i mode förrän under senare delen av 1700-talet. Randiga förkläden började vävas i början av 1800-talet (*Finlandssvenska dräktboken* 2008: 221). Gumman som i sägnen bär dessa omoderna plagg ses som "ingen vanlig människa". Göransson skriver att kroppar blir trovärdiga i queersammanhang när de är befriade från samhällets normer, till exempel ifråga om klädsel (Göransson 2012: 188–189). På samma sätt kan klädsel som följer normerna utgöra ett försök att iscensätta en normativ kropp. I exemplet med gumman med de gammalmodiga kläderna och det gulrandiga förklädet har iscensättandet inte gått bra eftersom det framgår att hon inte är en "vanlig människa". Kläderna får alltså inte vara "ovanliga" eller avvikande på något vis för då riskerar bäraren att inte passera.

Ytterligare ett exempel på ovanliga kläder förekommer i sägnen om "Skra-vel-Fruen", som bodde på Grannasberget i Miemois by och efter mörkrets inbrott kunde höras vandra av och an på berget, "så att hennes styva, med smycken behängda kjolar skramla vid stegen." (SLS 324: 305) Även här skapas ett annorlundaskap genom att en fördelning mellan människor och väsen klagörs: väsen går uppe på natten och skramlar, vilket människan underförstått inte gör. De smyckesbehängda kjolarna är också ett attribut som identifierar en avvikelse: allmogens kläder var oftast inte smyckade på dylikt sätt. Däremot kan kjolarna påminna om den romska kjolen, vilket ytterligare förstärker avvikelsen från det som uppfattas normalt; romer ansågs stå utanför samhället, var ovälkomna och stämplade som kulturellt smutsiga (Frykman & Löfgren 1979: 138). Romerna var föremål för offentlig debatt på 1800-talet i och med att samhället moderniserades och romerna, med sin livsstil som avvek från majoritetsbefolkningens, blev extra synliga (Tervonen 2015: 84). Däremot visar arkivmaterial att även om relationerna mellan romer och majoritetsbefolkningen ofta beskrivs som svår, våldsamt och full av antipatier så var verkligheten mer nyanserad

än så, om än inte helt problemfri (Tervonen 2015: 108, 110). Den romska kvinnans klädedräkt finns beskriven så långt tillbaka som 1780 och var då röd eller randig, och de äldsta fotografierna av finländska romska kvinnor i de breda tunga kjolarna är från 1850-talet (Viljanen 2015: 386). Etniskt främmande människor betraktades därtill som lägre stående och därmed mer djuriska och snara till sexuell okontrollerbarhet (jfr Laskar 2005: 269ff). Således kunde sägnen även tänkas ge uttryck för en förtäckt erotisk hotbild om sexuellt omättligen kvinnor.

En natt gick en man till skogs...

Tidpunkten och rummet är vad som ger tonen för mötet. Åtskilliga av materialets sägner berättar om en kunskap om att det finns platser som kan vara otrygga (t. ex. SLS 892: 299; SLS 513: 199–200; SLS 198: 56; SLS 324: 305; SLS 531: 504; SLS 280: 508). Det dagliga arbetet tog människorna – speciellt männen – ofta utanför hemgården och ut i skog och mark. Det fanns alltså en medvetenhet om att arbetet tog en till platser där möten med naturväsen kunde ske. Vissa platser kunde även uppsökas för ett specifikt syfte, som på Finnholmen där det skulle finnas pengar nedgrävda: "Engång visade sig pengarna för några, men då de sku plocka upp dem, visade sig Finnholms fruen, och så kom det en bässa [bock], och då vart de rädda och lämnade pengarna" (SLS 280: 508). Här är det tydligt att väsendet, tillsammans med ett djur, har en vaktande roll i skyddandet av en skatt, eventuellt bestående av väsendets egna pengar.

Rum och tidpunkt är viktiga delar av situationen där ett erotiskt möte sker. Majoriteten av mötena i materialet ägde rum utanför hemgården och byn, i skogen. Tidpunkten anges ofta som tidig morgon eller sen kväll; de liminala gränserna mellan natt och dag (Stattin 2008: 52).

Rum, *space*, är diskursbundet till kultur och fenomen medan plats, *place*, är något kontinuerligt och statiskt. Platser får mening genom användning och blir rum endast genom människors erfarenheter och tolkningar (Olsson & Ruotsala 2009: 10–11). Skogen som arena för mötena är alltså rummet eftersom rum är "a reality to be clarified and understood from the

perspective of the people who have given it meaning” (Tuan 1979: 389). För allmogen var skogen en del av det dagliga livet. Skogen gav byggmaterial, ved, mat och försåg boskapen med betesmarker (Tillhagen 1995: 62). Men som symboliskt rum och som arbetsplats var skogen inte helt okomplicerad att stiga in i, speciellt för kvinnor (Stattin 1990: 24).

Skogen har beskrivits som en front och en avgränsning mellan systematiskt kategoriserade domäner, det vill säga den mänskliga världen och andevärlden. I denna gränsvärld bodde väsendena (Stattin 2008: 49). ”Being in the forest represented a state of anomaly in which the familiar temporal reality, expectations, and world of sensations belonging to the cultural landscape and domestic sphere were no longer valid”, skriver folkloristen Lotte Tarkka i sin artikel om natur och genus i karelsk folkdikt (Tarkka 1998: 95). I det hänseendet kan skogen ses som en plats med skeva rum. Men samtidigt var den också ”a self-portrait of the human community” (Tarkka 1998: 96) såtillvida att idén om skogen var konstruerad utifrån samhällets normer och regler, som ett sätt att normalisera det abnormala. Men skogen var ändå en omvänd bild av samhället. Väsendena i skogen tilldelades mänskliga, normativa särdrag som att de exempelvis föreställades leva i likadana familjekonstellationer som människorna och de höll boskap på samma sätt, men de var ändå avskilda från människan. Det djuriska draget i väsendena, det som definierade dem som icke-mänskliga, i kombination med kyrkans demonisering av dem, likställde människans sexuella relation till väsen med tidelag, vilket var ett brott som straffades med döden (Liliequist 1992: 141ff).

Det spatials är förenat med tid genom att tid ofta används för att illustrera avstånd. Att gå en viss sträcka tar en viss tid, att åka samma sträcka går i allmänhet snabbare. Tid kan även ange två platsers läge i förhållande till varandra (Tuan 1979: 390). Samtidigt är tid väldigt konkret förenat med olika platser i konstruktionen av mening. Skogen som rum har en annan mening på natten än på dagen. Gryning och skymning är också tider som laddar skogen med en helt annan innebörd än under dagen. I sin avhandling om etnologiska perspektiv på ljus och mörker, *Anden i lampan*, beskriver Jan Garnert hur bondesamhällets arbetstider såg ut på sommaren respektive vintern. De ljusa sommarnätterna ledde till att arbetet började

tidigt och avslutades sent, medan vinterns mörker och den ofta skrala tillgången till ljuskällor bidrog till att vinterns utomhusarbete klarades av på de få timmar det gick att se utomhus. Den långa vinterkvällen tillbringades med olika hantverk inomhus, vid de få ljuskällor som fanns (Garnert 1993: 95ff). Hederligt folk höll sig inomhus då det var mörkt, och till och med i Bibeln stod det att mörkret är ont och ljuset gott (Garnert 1993: 110, 111).

Tillgången på ljus kan sägas forma de sociala vanorna och normerna i ett samhälle och detta kan vi uttolka i flera exempel, bland annat det tidigare anförda, där en man tidigt på morgonen går till ängen och på vägen får sällskap av en fröken som går vid sidan om honom (SLS 280: 639). Där är tidpunkten, tidigt på morgonen, innan ljuset uppnått sin fulla styrka, men även rummet, ängen och vägen dit signifikanta; de signalerar en liminal situation som kan leda till ett möte. Detsamma gäller i sägnen om bonden som på söndagskvällen gick till kvarnen för att mala säd och fick se två skogsjungfrur dansa för honom (SLS 198: 56). Söndagen var en helgdag då inget arbete skulle utföras (Arvidsson 1986: 67). Eventuellt kunde livsviktigt arbete, såsom slåttern som var så beroende av gott väder, tillåtas på en söndag, men inte mycket mer (Ahlbäck 1983: 274). Att arbeta på en söndag var alltså ett normbrott. Kvarnen som arbetsplats var omgärdad av många föreställningar. Speciellt näcken, som på vissa håll kunde kallas kvarngubben, var nära förknippad med kvarnen, eftersom kvarnar låg vid vattendrag och näcken var ett vattenväsen (Arvidsson 1986: 59). Om kvarnen användes till att mala under förbjudna tidpunkter kunde näcken då förstöra den (Stattin 2008: 42). På det viset utövades en social kontroll som begränsade människors handlingsutrymme.

I ett annat tidigare exempel, det om "Skravel-Fruen" (SLS 324: 305) talas det om att väsendet efter mörkrets inbrott travade fram och tillbaka på berget där hon bodde. Återigen är det tidpunkten och rummet som iscensätter väsendets skevhet; hon rör sig på natten då människor förväntas sova, och hon bor på ett berg vilket människor i allmänhet inte gör.

Liknande restriktioner angående tid ser vi i följande tre exempel:

För trettioett år sedan gick jag en julafton klockan sex med min son till byn efter ett par skor, och då såg vi strax nedanför Abrams två vådligt

granna och fina fröknar med svart flor för ögon och handskar på händerna. Jag gick till högra sidan om vägen, och de gick åt samma håll och snuddade riktigt nära mig, men sa ingenting. (SLS 280: 585)

Här sker mötet på en speciell festhögtid, julafton, klockan sex – om det är på morgonen eller kvällen anges inte, men klockslaget faller i bägge fallen utanför ramarna för tidpunkter då det ansågs önskvärt att vara ute. Att dessutom ta med sig sin son på den potentiellt farliga färden är en risktagning i och med en del väsens fäbless för att röva bort små barn.

En natt, vid den tiden då näfret löper, gick en man i Pojo till skogs, för att göra rifvor. För att aflägsna myggen tände han upp en eld, lade sig bredvid och insomnade. Då han vaknade, såg han skogsjungfrun stå på motsatta sidan af elden. Det var en högre, smärt huldra, klädd i granna guldkimrande kläder och med en vacker hufvudbonad. Men döm om vår mans förskräckelse, då den sköna vände om sig. Bakom svart och ful, såg hon ut som en grep eller som en gryta. Hon saknade axlar, berättas det. (SLS 72: 37)

Här sker mötet en natt ”vid den tiden då näfret löper”, det vill säga när björken savar och näver är lättast att riva, vilket sker på våren (Ljungberg 1997: 8). Det är dock nattetiden som gör att mannen är ute under en olämplig tid.

En vacker söndagsmorgon metade fyra gossar på sjöstranden. Nära intill där gossarna stodo var en mosse, så våt att ingen kunde komma över den. Medan de nu stodo där på den torra stranden, sågo de en nätt flicka med gul kjol och en vacker hatt på huvudet. Hon nickade vänligt åt dem och sade. ”Kära barn, gån hem, gån hem”! De större gossarna blevo så förskräckta, när de sågo, att hon trippade där så nätt och inte sjönk ner, att de togo till fötter. De mindre erinrade sig att det inte var någon vanlig människa och började skrika. Men gossarna sprungo om varandra så de tumlade omkull på vägen. Den lilla flickan var kanske sjörået, som ville lära gossarna att vara inne på söndagen och inte springa omkring. (SLS 891: 124–125)

I det tredje exemplet visar sig en liten övernaturlig flicka för fyra gossar som en söndagsmorgon metar vid en sjö. Säggen gör gällandet att det kanske var sjörået självt som på ett lite skrämmande sätt ville lära pojkar

att stanna hemma på söndagen, en tolkning som tar stöd av att de mötande parterna alla är barn. Söndagens vila var helig och genom att inte respektera vilodagen riskerade pojkar bestraffning, men enligt sägnen blir de bara skrämde och springer hem utan några andra konkreta konsekvenser förutom kanske några skrapade knän för gossarna som sprang om varandra för att komma ifrån den lilla flickan.

I de tre exempel som jag hittills givit i detta avsnitt fungerar väsendet som en gränsvakt (jfr Stattin 2008). Såsom råvåsen var sjöråets och skogsråets främsta uppgift att vara en rådgivare för vatten och skog och hålla uppsikt över människans förehavanden. I exemplet med mötet på julafton klockan sex fungerar mötet som en påminnelse om vilka tider på dygnet det ansågs acceptabelt att röra sig utomhus. Mannen i Pojo som somnade vid lägerelden lärde sig att inte somna vid brasan, som hade kunnat sprida sig och orsaka svår eldsvåda. De fyra gossarna hade inte helgat vilodagen då de for ut för att meta på en söndag. Dessa möten beskriver en internalisering av väsendets övervakning som leder till att människorna troligen anpassar sitt beteende till att inte längre agera på ett visst sätt (Foucault 2004).

Mötena har ändå satt sina spår. Genom att mötena ägt rum har någonting hänt med människorna, någonting har klubbat av sig på dem. För kvinnan i det första exemplet, som med sin son gick till skomakaren på julafton (traditionsbäraren är, enligt insamlaren, en 68-årig kvinna i Oravais i Österbotten), ledde mötet till att hon 31 år senare fortfarande berättar om mötet: det har stannat hos henne som en besynnerlig och kanske lite skrämmande upplevelse. Det kan tänkas att hon lärde sig att inte bege sig ut på julafton klockan sex någon mer gång. Julafton var, som många andra av årets högtider, en liminal tid belagd med restriktioner kring rörelse utomhus. Det anges i sägnen att mötet skedde klockan sex, men inte om det var på morgonen eller kvällen, men hur som helst är det en mörk tidpunkt på dygnet i december, och inte en tidpunkt då ärligt folk skulle vara ute på vägarna (Garnert 1993: 111). Mannen som gick ut i skogen för att riva näver i det andra exemplet gjorde upp en eld för att hålla myggen borta och somnade vid den. När han vaknade stod skogsrådet på andra sidan elden, vacker och ståtlig och klädd i guldkläder, men med en ful baksida.

Mannen hade gjort misstaget att somna medan elden brann och utgjorde en brandrisk, något han kanske aktade sig för i framtiden. I det sista exemplet skrämdes fyra metande gossar av ett sjörå som uppmanade dem att gå hem och helga vilodagen. Denna sägen kan även tänkas ha fungerat som ett pedagogiskt exempel om faran för drunkning. I alla tre exempel kan väsendena ses som väktare och ordningens försvarare, som genom att visa sig för människorna formar deras orientering i tid och rum. Kroppen är någonting som kan manipuleras, formas och dresseras (Foucault 2003: 138) och som osynliga övervakare och beskyddare av naturen, fungerar väsendenas närvaro som en kontrollerande makt som påverkar människornas agerande i naturen. Stattin menar att föreställningen om näcken och andra väsen fungerade som ett sätt att göra omvärlden begriplig, "ett tankeredskap i denna strävan att bemästra naturen" (Stattin 2008: 49). Jag skulle påstå att det inte handlar så mycket om att bemästra som att leva i balans med sin omgivning. Väsendena, vare sig de "funnits på riktigt" eller "bara funnits i en berättad tradition", kan ses som ett uttryck för människans egna förståelse för en naturlig balansgång mellan natur, kultur, människa och djur. Med andra ord, ett sätt att vara sällskapsart på, att samexistera med andra levande varelser i något slags anpassning till det människan själv vill ha och andra arter behöver.

I det här kapitlet har jag sett på hur väsendena beskrivs i sina möten med människor. En del av mötena har varit erotiska medan andra snarare utgjort ett kontextualiserande källmaterial som lägger grund för hur möten mellan människa och väsen kunde se ut. Det erotiska i sägner kommer till uttryck genom att väsendena som människorna mött har varit nakna och uppträtt ogenerat. De klär sig i överdådig prakt vilket kan tolkas som ett misslyckat försök att passera som "vanlig" människa. Tid och plats för mötet bidrar också till ett skevande som placerar väsendena ifrån människorna men samtidigt går det att ifrågasätta människornas förhållanden på just den tiden och den platsen. Varför gick till exempel bonden till kvarnen för att mala på söndagskvällen (SLS 198: 56), när han måste ha vetat att söndagen är vilodag då inget arbete ska utföras? Han har således själv överskridit gränser för vad som kan anses som acceptabelt förfarande och hans handlingar placerar honom i ett skevande.

Jag har också diskuterat hur beskrivningar av väsendenas kroppar placerar dem i ett svårdefinierbart fält av nästan-människa. Som sådana blir de tabuerade och svårbegripliga, samt orsakar oro (jfr Stattin 2008: 48).

Något som framkommer redan i beskrivningarna av väsendena är att de agerar aktivt. Med små, till synes vardagliga aktioner, iscensätter de sin skevhet genom att agera på ett sätt som inte kan anses höra till deras genus. En önskvärd kvinnlighet ska vara passiv och en önskvärd manlighet ska vara aktiv (Lövkröna 1996: 151). Detta kommer jag att se mer på i följande kapitel, som avhandlar sägner där naturväsen förför människan.

2. "Kom med mig, så skall du få smaka nytt af åkern" - naturväsen förför människan

Sägner som beskriver möten där ett väsen förför en människa innebär en fördjupad nivå av erotiskt möte. I en del sägner beskrivs klart och tydligt vad det är som händer, medan förförandet i andra sägner är mer subtilt. I rubrikens citat, där ett skogsrå lockar en flicka med bespisning för att få henne att följa med (SLS 892 III: 638), är skogsråets baktankar sannolikt inte erotiska men kan ändå tänkas vara ett försök till att förleda. En del av sägner innehåller dessutom andra erotiska motiv, som giftermål och barn, och placeras därmed i andra kapitel av analysen. De utgör då även exempel på när förloppet för kontakt (möte – förförelse – handlingar – giftermål – barn) har möjlighet att fungera på ett för samhället önskvärt sätt.

Till detta kapitel har 32 sägner använts och 19 har exemplifierats. Skogsrådet figurerar i 12 av dessa, och eventuellt två till där det är svårt att bedöma om det är frågan om skogsrå eller troll. Sjörådet förför i tre sägner och trollen i två, exklusive de två med oklara väsenden. I materialet förekommer egentligen bara en sägen där ett manligt väsen förför en kvinna (SLS 215: 80–81). I Hälls studie av erotiska väsen och demonisk sexualitet framkommer att flera kvinnor ställts inför rätta för sexuellt umgänge med näcken, med graviditet som påföljd (Häll 2013). Även i Stattins *Näcken* (2008) skildras möten där näcken förleder kvinnor. Den ojämna könsfördelningen kan tänkas bero på det jag avslutade förra kapitlet med: att

kvinnliga väsen föreställdes handla aktivt och gränsöverskridande. Det blir kort sagt en bättre berättelse när en kvinna, oavsett om hon är en människa eller ett väsen, betar sig dåligt. En annan orsak kan vara att kvinnor inte hade samma spatiala utrymme att röra sig på som män hade – men även om det främst är kvinnliga väsen som förför män så finns det ändå flertalet sägner i materialet där kvinnor träffar kvinnliga väsen.

Det okvinnligt kvinnliga

I materialets sägner är skogsrået det väsen som oftast lockar till sig människor. Sett till traditionen är hon även det väsen som mest framställs som mansgalet och erotiskt (se t. ex. Granberg 1935). Hon agerar aktivt, vilket kan tolkas som uttryck för en manlig sexuell fantasi, och kan stundvis vara påstridig. Hon representerar då en subversiv kvinnlighet som inte följer det normativa beteendet en kvinna förväntades ha, det vill säga passivt och undergivet. Männens reaktion på detta definierar i sin tur deras manlighet. Det oftast förekommande är att väsendet skräms eller jagas bort på något sätt, som i följande två exempel:

En dräng i Teerijärvi, som om vintern var sysselsatt med att hugga ved i skogen, fick besök af en skogsfröken. Hon försökte på allt sätt locka honom till brottsligt umgänge med sig, men då hon blef alltför enträgen, slog han med yxan i ett visst ställe. Hon försvann då genast men yxan blef slö, liksom han huggit i sten. (SLS 10: 537)

En karl hade gjort upp eld i skogen. Till honom kom då en skogsjumfru, och hon kråmade sig värrigare för mannen och frågade, vad han hette. Karlen svarade då, att han hette "Sköld". Då skogsjumfrun ej upphörde att kråma, blev mannen förargad och tog het aska och kastade i bakdelen på henne. Skogsjumfrun tog nu till flykten och skrek åt sin man i skogen: "Sköld bränd me, Sköld bränd me." Mannen började då föra ett hiskeligt ljud i skogen, så att karlen blev rädd och tog till flykten. (SLS 208: 492)

Här vill jag även uppmärksamma motivet "Själv brände mig" i det andra exemplet ovan. Det är ett ganska ofta förekommande motiv i svenska folksägner om skogsrået och har i Bengt af Klintbergs sägenkatalog fått

beteckningen E27 (af Klintberg 2010: 103–104). Den föregående sägnen där Själv förvanskats till Sköld (vilket eventuellt kan ha kommit genom det dialektala "sjölv") utgör ett exempel på hur muntlig tradering leder till förändringar av det berättade. Förändringar i traderingen kan ha varit ett medvetet val av traditionsförmedlaren i syfte att korrigera eller censurera. De kan även bero på dåligt minne eller rekonstruktioner (af Klintberg 1977: 61). En variant där vi ser det dialektala "sjölv" lyder så här:

Brintjin var i skogen och vallade hästar, lagade han till kvällen ärtsoppa. Skogsjumfrun kom då till elden och frågade, vad han hette. Ja heter "Sjölv" sa Brintjin. "Nå, ha du siit' fägrens håla." "Nej" svarade gubben. Då lyfte skogsjumfrun upp kjolarna och visade baken åt honom. Men då baken liknade en dynggrep fattade Brintjin i slevan och slungade het ärtsoppa mot den. Nu hov skogsjungfrun upp ett förskräckligt tjut och skrek "Sjölv bränd, Sjölv bränd." Vem bränd de frågade många rösten från skogen. Sjölv bränd, Sjölv bränd svarade skogsjungfrun tillbaka. Nu kunde ej skogsrådarna göra något åt Brintjin, ty de trodde, att han var oskyldig; men om natten for likaväl vargen av med hans häst (SLS 354: 53-54).

I denna variant sker ett meningsutbyte där skogsrådet visar sin bak åt mannen, och när han avvisar henne genom att kasta het ärtsoppa mot hennes bak kunde inte de övriga rådarna i skogen göra något åt honom eftersom han uppgett Själv som sitt namn. Han blir ändå av med sin häst under natten, antagligen på skogsrådets befallning: som en skogens rådare hade hon makt över skogens djur och de sågs som hennes boskap (Granberg 1935: 106).

Kvinnans könsorgan har i östfinsk folklöre magiska krafter som kan användas för att såväl skydda som skada. Om en kvinna till exempel mötte en björn ute i skogen kunde hon blotta sig för björnen för att skrämman den på flykten (Tarkka 1998: 118). Husmor kunde även skydda boskapen från björn genom att ställa sig bredbent över ladugårdsöppningen när korna släpptes ut på vårbeta. Genom att passera under hennes kön skyddades de mot rovdjur (Apo 1995: 23). Dessa föreställningar är ovanliga i de svenska språkområdena i Finland men blottandet av det kvinnliga könet är ändå

starkt förknippat med obehag för männen, även när det åtföljs av inviter. Oron som uppstår är stor nog att resultera i skadande handlingar.

Motivet att bränna skogsrået för att skrämma iväg henne finns även i traditionen om sjörået:

Sjörået uppträder ofta under skepnaden af en skön, retande jungfru, som förleder oerfarna fiskare. En gång inträdde en sådan jungfru i en fiskarestuga just då fiskaren kokade gröt. Hon ställde sig bredvid eldstaden, visande sina välbildade former. Men fiskaren, - som antagligen tänkte: "inled oss icke i frestelse!" - gaf henne med den varma grötsleffen ett sådant slag på ett onämnbart ställe, att hon i hast retirerade (SLS 892: 299–300).⁹

I exemplen ovan har vi män som arbetar i skogen, den ene med att hugga ved och den andre med att göra upp eld, när de möter skogsrået. Fiskaren i sin tur sitter i en fiskarstuga och kokar gröt, då sjörået kommer in och "visar sina välbildade former", vilket kan tolkas som samma sorts beteende som skogsrået som försöker locka till "brottsligt umgänge" och "kråmade sig värrigare" för männen. Att kråma betyder att "stolt och kokett vrida på kroppen för att visa upp sin (förmenta) stilighet, skönhet e.d." (Nationalencyklopedin). Detta överdrivna koketteri är oförenligt med föreställningen om önskvärd kvinnlighet, som snarare inbegriper blygsamhet och ödmjukhet. En hedervärd kvinna ska inte kokettera eller göra sig till (jfr Skeggs 2002: 99). I Lövkronas undersökning av erotisk folklöre har hon funnit att kvinnor som uttrycker sin sexualitet framställs som innehavare av en negativ kvinnlighet; de är förslagna, fåfänga, liderliga och handlingskraftiga (Lövkrona 1996: 140). Handlingskraft är en positiv manlig egenskap, men när kvinnan beter sig på samma sätt, blir hon ett hot mot hans manlighet (Lövkrona 1996: 142). Kvinnliga väsen ger ibland uttryck för negativ kvinnlighet i och med att de visar sig nakna eller med dyra fina kläder, är sexuellt initiativtagande och verkar sakna skamkänslor. Enligt Jan Löfström (1995) ansågs inte kvinnors och mäns sexualitet i bondesamhället som motsatta poler där den ena var passiv och den andra aktiv.

9 I en version av denna sägen är det en man som kokar fisksoppa i en sjöbastu då sjörået kommer in och frågar om han vill se hennes "spår" varpå hon visar honom spåret, det vill säga underlivet. Han frågar henne då om hon vill smaka hans "såd" och kastar en slev soppa på henne. (SLS 65: 51)

De kvinnliga väsendenas agerande i exemplen ovanför skulle då inte anses avvikande för att de är sexuella, men däremot kunde deras alltför påflugna beteende fortfarande orsaka oro. Det är den olovliga sexualiteten som är problematisk, inte sexualiteten i sig.

Skogsrådets förslag till "brottsligt umgänge" är lika mycket ett norm- och moralbrott som ett brott mot lagen om utomäktenskaplig sexualitet (Lundahl 2001: 63). Hor var samlingsnamnet för utomäktenskaplig sexualitet, som bestod av lönskaläge (ingendera parten var gift), enkelt hor (ena parten var gift) och dubbelt hor (bägge parterna var gifta på var sitt håll). Hor var förbjudet i lag enligt Missgärningsbalken 1734, kapitel 54–56. Strafflagen som 1889 i Finland ersatte Missgärningsbalken stipulerade fortfarande böter vid hor (20. Kapitlet) och helt avkriminaliserades horsbrottet 1948 (Strafflagen 1889; Regeringens proposition till Riksdagen 1997: 159). Enligt strafflagen var inte längre hor mellan två ogifta människor straffbart, men däremot hor mellan två människor som var gifta på var sitt håll (Kap §2, Idmark 1909: 176) och hor mellan en gift och en ogift (19. Kap §1, Idmark 1909: 175). Även kyrkan innehade straffrätt fram till 1845 och fortsatte efter dess avskaffande att förmana folket (Pohjola-Vilkuna 1995: 113).

Männen i sägnerna är inte intresserade utan jagar iväg väsendet, genom att slå yxan mellan benen på henne (SLS 10: 537), kasta het aska på hennes bakdel (SLS 208: 492), och slå en het grötslev mellan bennen på henne (SLS 892: 299–300). Även om eufemismer används, som i den här sägnens "brottsligt umgänge", "alltför enträgen", "visst ställe" och "onämnbart ställe" så kan en med hjälp av kontexten lätt räkna ut vad det är som avses. Dessa omskrivningar säger mycket mer om attityder än kliniska benämningar; det finns ett ställe på kvinnokroppen som är skamligt och det inte pratas om, men läsaren vet om det, vad det är till för och hur det placeras i den rådande kulturen.

Drängen i det första exemplet var vid tidpunkten för mötet ute i skogen och arbetade med att hugga ved, en typisk manlig syssla som utfördes utanför den egna gården. Platsen för arbetets utförande är betydelsefull för att koda arbetet och dess utövare. Arbetet som utfördes i skogen, såsom

trädfällning och vedhuggning, jakt och fiske, var en del av den manliga identiteten (Olsson & Ruotsala 2009: 15). Arbetet blir då även performativt, ett sätt att göra manlighet ute i naturen (jämför Mortimer-Sandilands & Erickson 2010: 13).

Skogen kan alltså fungera som en arena för performativ manlighet. Jakt, till exempel, var ett tecken på virilitet och manlighet. I karelsk folkdikt konstrueras skogen som en kvinna, och mannen som steg in i skogen blev en fysisk del av den (Tarkka 1998: 99, 107, 108). Mannens inträde och sammansmältande med skogen tänkas symbolisera den sexuella sammansmältning som penetrationen ses som. Mannen och kvinnan, dessa två komplement, blir ett: kulturen och naturen blir ett, en helhet vars bägge delar är sammanfogade och bägge lika viktiga; en sorts idé om naturkultur. Vi har tidigare konstaterat att även om till exempel skogen sågs som en potentiellt hotfull plats så var den ändå absolut nödvändig för försörjningen (Tillhagen 1995: 62). Det okända och hotfulla var nödvändigt för överlevnad, men också för att utgöra en motpol till det bekanta och trygga.

Om vi ska tala med Haraways termer och upphäva polariseringen natur och kultur och istället betrakta skogen som en naturkultur, en strukturerad plats i samma grad som till exempel byn eller staden, så upphör den binära uppdelningen kvinnligt kodad natur/manligt kodad kultur att upphöra, eller blir åtminstone uppluckrad. Sett som en naturkultur skulle skogen snarare vara uppdelad i olika platser, en del kvinnligt kodade och andra manligt kodade, istället för att vara ett område separerat från det som sågs som den trygga civilisationen, det vill säga hembyn. Även byn – och hemmanet – är uppdelat i platser med olika laddning. Köket är en kvinnlig plats, snickarboden en manlig. Fähuset med korna är en kvinnlig plats, stallet med hästarna en manlig (Östman 2000: 153). I skogen skulle handlingen definiera platsens betydelse; vid vedhuggning skulle platsen få en manlig laddning eftersom det var ett arbete förbehållet män. Fäboden och de kvinnodominerade arbeten som där utfördes var en plats med kvinnlig laddning.

Genom sitt maskulint kodade arbete bekräftar mannen sin plats i naturkulturens manliga rum. Men när han möter skogsrådet, som betar

sig normbrytande, riskerar den önskvärda ordningen som placerar hans manliga heterosexualitet i toppen av den patriarkala hierarkin att falla eftersom väsendets handlingar inte inordnar sig utan kan äventyra mannens maskulinitet. Dessutom stör hon honom i hans arbete. Stark-Arola menar att kvinnor med den konceptuella kraften väki kunde skydda familjemedlemmar, boskap och föremål. I en kvinnlig diskurs framträder väki som någonting positivt och beskyddande, men i en manlig diskurs snarare framstår som någonting smutsigt. Kort uttryckt innebär detta att de kvinnliga utsöndringarna som kommer *inifrån* kroppen och sålunda överskrider kroppsliga gränser anses verka skyddande på det som hör den kvinnliga sfären till, såsom barnskötsel och fähushållning, men att det blir smutsigt när det överskrider sociala gränser till den manliga sfären (Stark-Arola 1998a: 203–204). *Väki* fick alltså inte användas på manliga föremål som användes utanför hemgården. Det kvinnliga får inte störa det manliga på det manligas område. Då skogsrådet ändå stör drängen måste manligheten performerats på nytt och drängen reagerar genom att slå yxa mellan benen på skogsrådet. Våld ansågs som opassande för en man eftersom han förväntades kunna kontrollera sig själv och sina känslor (Liliequist 2001: 95) men kunde i vissa situationer accepteras. Frykman menar att våld var ett sätt för män att hantera hotfulla situationer och att våldet var "männens prerogativ" medan kvinnor som reagerade med våld snarare betraktades som anomalier (Frykman 1991: 33). Stark-Arola har i sin studie av finsk-karelska kvinnors hemliga magiska ritualer upptäckt att män tilläts reagera med våld mot kvinnor som utsatt dem för kärleksmagi (Stark-Arola 1998b: 222). Med kärleksmagi avses den sorts magiska ritualer som skulle avslöja en persons tillkommande, väcka eller döva någons kärlek eller få kärleken att bestå (Schön 2004: 153). En ritual som består, eller i alla fall många känner till i våra dagar är att plocka sju sorters blommor på midsommarafton och lägga dem under kudden för att i drömmarnas värld få se sin tillkommande.

Skogsrådet i exemplet utsätter drängen för sina inviter och för honom farligt nära offerrollen, vilket han reagerar på med våld, såsom är hans rätt. Ordningen är återställd även om hans yxa blir slö, "liksom han huggit i sten" (SLS 10: 537). Således kan han ändå ses som avmaskuliniserad

eftersom yxan blev värdelös. Yxan, ett föremål gjort i stål, tillskrevs skyddande krafter. Stål var ett av de mest effektiva och mest använda värnet mot det övernaturliga och användes från vaggan till graven i form av stycken, saxar, knivar – och yxor (Tillhagen 1962: 40). Med yxan kunde en även "hugga bort knarren", det vill säga bota ledvärk genom att lägga den berörda leden på en huggkubbe och "hugga" med en yxa på båda sidorna om den (Tillhagen 1977: 228ff). Drängens hugg mellan benen på skogsrået kan ses som ett likadant borthuggande av det onda. Yxans kodning som manligt redskap syns i österbottniska bouppdelningar där manliga arvingar tilldelas yxor medan kvinnliga arvingar snarare får vävstolar och liar (Högnäs 1938: 72–76). Som ett manligt kodat redskap som användes till manligt kodat arbete kan yxan ses som en förlängning av mannen. Drängen använder det skyddande stålet i formen av ett verktyg med manliga attribut, vilket kan ses som att han symboliskt kämpar mot den obstinata kvinnligheten med sin heteronormativa manlighet. Yxans slag mot mellan benen på en kvinna kan också tolkas en form av likhetsmagi. I karelsk folkdikt liknas det kvinnliga könsorganets yttre delar vid ett avlångt sår genom vilket menstruationsblodet kommer och kvinnokroppen ses som en trasig manskropp, ett kärl med en spricka i (Apo 1995: 26). Enligt en ursprungsförklarande sägen upptecknad i Vemo i Egentligen Finland 1937 skulle Gud när han skapade världen ha lagt djävulen på rygg i ett dike och bett honom hålla upp en yxa. Alla som skulle skapas som kvinnor skulle därefter hoppa över diket och då yxeggen tog i mellan benen på dem skapades det kvinnliga könsorganet (Paasio & Vuori 1976: 183).

I det andra exemplet jagar den utsatte karlen också iväg skogsrået, denna gång genom att bränna hennes bakdel. I förra kapitlet behandlades väsendenas nakenhet mer utförligt, och då konstaterades bland annat att nakenheten i kombination med det långa utslagna håret understryker väsendets djuriskhet. Det är alltså skrämmande och hotfullt men samtidigt lockande och erotiskt. Det brända skogsrået rusar således in i skogen och ropar åt sin man att hon blivit bränd, och mannen börjar föra ett oväsen som skrämmer iväg karlen. Här har inte det kvinnliga skogsrået självt orsakat någon rädsla hos karlen, men när han inser att hon har en man med

sig, blir han rädd och flyr. Detta kan tolkas som att han har en respekt för andra män och deras egendom. Genom att ha skadat det manliga skogsråets egendom inser han att han ligger illa till. Enligt Gayle Rubin är släktskap limmet som håller ihop ett samhälle, och släktskap bildas genom giftermål, vilket i ett patriarkalt samhälle är ett utbyte av kvinnan som gåva från en släkt till en annan (Rubin 1975: 173). Enligt Rubins marxistiska analys står såväl mannen som kvinnan för produktionen men kvinnan får inte tal del av vinsten. En kvinna används tvärtom som handelsvara och gåva mellan män i patriarkala samhällen, som en del i släktskapsbildningen (Rubin 1975: 174, 175). Mäns respekt för varandra kan således menas vara större än deras respekt för kvinnan som individ.

Att skogsrådet intresserade sig för karlen då hon redan har en man i skogen är värt att titta närmare på. Det har redan konstaterats att naturväsendena, speciellt de kvinnliga och då i synnerhet skogsrådet, uppfattades som erotiska och starkt sexuella. Att skogsrådet då söker sig till en människa trots att hon har en man i skogen är inte förvånande. Däremot öppnar ordet "man" upp för diskussion. Ordet har troligtvis använts i betydelse make, men det är fortfarande anmärkningsvärt att det inte ansetts viktigt att poängtera att mannen ifråga är ett väsen. Såsom det nu ser ut, öppnar skogsråets man upp för tolkningar. Hur väsendena benämns är viktigt, för genom att de benämns på ett sätt men inte ett annat, ser vi vilka värderingar som lagts i ordvalet. Ordet "man" kan tolkas som att det är en människa skogsrådet ropar till, eller att de lever tillsammans i ett parförhållandet av något slag som människan kan relatera till. Det tycks dock finnas utrymme i den relationen för en karl till. Heteroparbildning i sägnerna är ett uttryck för heteronormen men här kan det tänkas att ett försök görs att frångå normen för ett ögonblick.

Skogsrådet är ett aktivt initiativtagande väsen. Detta ser vi i följande exempel:

När Mickels "Jobi" kom från stan, såg han emellan brännvinsberget och Kokkobacken en fin kvinna, som satt bredvid vägen. Hon bad om att få åka med honom, och han beviljade henne detta. Men väl kommen opp i kärran började hon halsa honom, och han gjorde lika tillbaka. Men för var gång han omfamnade henne, stack han sig. Hon var full med vassa

taggar som en häckla. När han några gånger stuckit sig, blev han rädd och började välsigna sig. Då försvann kvinnan med ens, utan att han visste vart. Den vackra kvinnan var en skogsjumfru. Den omnämnde karlen hade felet att fria till alla flickor han såg, men härefter förlorade han lusten (SLS 198: 54).

Mickels Jobi tar här upp en fin kvinna i sin kärra på väg hem från stan. Hon börjar omedelbart kyssa honom, vilket han besvarar. Enligt Frykman och Löfgren förekom inte offentliga ömhetsbevis i bondesamhället; vuxna kunde kyssa och smeka barn men inte varandra i andra människors åsyn (Frykman & Löfgren 1979: 176). Skogsrået som Mickels Jobi tog upp i sin kärra bryter inte bara normer om hur kvinnor väntas bete sig, hon överskrider även normer för hur vilken vuxen människa som helst bör bete sig. Men framför allt är hon erotiskt aktiv då hon borde vara passiv. Kvinnlig passivitet, inte bara inom erotikens område, är någonting som förväntas hittas i äldre tider, men inte alltid finns. I sin analys av en berättelse om bröllop på 1950-talet skriver Lena Marander-Eklund om frågelistsvaramen Berit, som intog en mycket aktiv roll inte bara i planerandet av sitt bröllop utan även i sitt "jagande" efter mannen hon ville gifta sig med (Marander-Eklund 2006: 76). En kvinna förväntades på 1950-talet vara passiv och undergiven, men det var inte Berit. Hon bestämde själv vem hon skulle gifta sig med, såg till att få honom, sydde sin bröllopsklänning och betalade den dyra brudbuketten. Hennes aktivitet ses i analysen som ett motstånd mot traditionell kvinnlighet (Marander-Eklund 2006: 84). På samma sätt kan skogsråets aktiva handlingar tolkas som ett motstånd mot den passiva kvinnoroll som kvinnor förväntades inneha. De kvinnliga väsendena tolkas ofta som passiva erotiska subjekt (se t. ex. Schön 2010) men om vi tittar på deras handlingar ser vi att de hade möjligheten att utöva stor makt, speciellt råväsendena som bland annat utgjorde den högsta auktoriteten i skog och vatten och bestämde om jägaren eller fiskaren skulle få något byte.

Mickels Jobi betar sig däremot också på ett otillbörligt vis, eftersom han delvis erbjuder den okända skjuts men även besvarar hennes kyssar. Han blir dock snart rädd då han, varje gång han rör i den främmande kvinnan, sticker sig. Hon är full med taggar; ett igelkottsliknande, djuriskt drag –

eller, som det i sägnen sägs, som en häckla¹⁰. Då han korsar sig, det vill säga använder en kristen symbol, försvinner kvinnan i tomma intet. Säg-
nen avslutar med att konstatera att Mickels Jobi hade en dålig vana att
fria till alla kvinnor han såg men att han efter denna upplevelse "förlorade
lusten" (SLS 198: 54). Skogsrådet som han mötte kan ha varit ute efter att
lära honom en läxa med sitt påflugna, okvinnliga beteende. En man med
påträngande tendenser som av unga kvinnor kan ses som obehaglig och
av den äldre generationen som opassande kan mycket väl behöva sättas
på plats. Att förlora lusten är det värsta en man kan göra, det är som att
förlora sin manlighet (Pohjola-Vilkuna 1995: 112; Lövkrona 1991: 277).
Samtidigt har hans egna påflugna beteende rätats ut: han besvärar inte
flickor med frierier längre. Den erotiska folkloren framställer ofta sexuellt
framfusiga män som virila och underhållande, men alltför mycket virilitet
var inte heller bra eftersom det riskerade orsaka otrevliga följder, såsom
utomäktenskapliga barn (Lövkrona 2004; Saarimäki 2010).

Jag har redan i det tidigare kapitlet avhandlat det dåliga mötet med en
kvinna. Här understryks det dåliga mötet med att kvinnan som plockas
upp från väggkanten visar sig vara ett naturväsen. Hon är sexuellt aggres-
siv, oblyg, taggig och försvinner till slut då mannen välsignar sig. Att väsen
jagades på flykten med olika religiösa motiv är ett vanligt tema i folkloren;
till exempel troll påverkades av ringande i kyrkklockorna, bönen Fader
vår, välsignelse och korstecken (Asplund Ingemark 2004: 119). Skogsrå-
et kunde skrämmas bort med stål, åska eller Jesu namn (Granberg 1935:
202–203). Eld räknades som en av de starkaste skydden mot onda krafter
(Tillhagen 1977: 40) och det ses i följande exempel:

Sjöjungfrun kom till en gubbe och hade ett knyte i handen. Gubben trod-
de att det var dottern hans som kom och frågade vad hon gjorde där.
Hon lovade knytet åt honom om han skulle komma med henne. Men
gubben blev arg och tog en eldbrand och slog efter henne. Då försvann
hon så det bara sjäsa [susade, brusade] bakett (SLS 582: 259).

10 En häckla är ett arbetsredskap som användes vid beredningen av lin. Den
bestod av ett slags platt trästycke med uppåtstående taggar i mitten, genom
vilka linet kammades (Grenander-Nyberg 1979: 358).

Att få besök av väsendet i form av en närstående kvinna är ett motiv som syns hos Granberg, där män som arbetar i skogen berättas få besök av sin hustru, fästmö eller piga som därefter tillbringar natten med honom (Granberg 1935: 247). Att tillbringa natten med sin hustru eller fästmö kan förstås som normalt uttryck för socialt accepterad kärlek, men när husbonden tillbringar natten med sin piga blir det snarare ett uttryck för den patriarkala makt som ger mannen den självklara rätten att ha samlag med kvinnan. I Finland, menar Granberg, finns inte motivet med skogsrået som i hustruns skepnad besöker mannen (Granberg 1935: 248) och detta bekräftas av af Klintbergs sägenkatalog, där motivet med skogsrået som besöker mannen i skepnad av hans hustru eller fästmö betecknats E24A respektive E24B (Klintberg 2010: 102). Detta stämmer bra eftersom jag inte funnit det i min materialinsamling, liksom inte heller versionen där skogsrået kommer i skepnad av pigan. Pigan och dottern tycks då vara lokala varianter, och i fallet med dottern har det erotiska elementet fallit bort.

Att driva väsendet på flykten genom att välsigna sig eller genom att använda våld eller eld kan båda länkas till en patriarkal ordning. Martin Luthers lilla katekes, utgiven 1544 på svenska, innehåller ett avsnitt benämnd hustavlan. Här förklarar Luther hur världen och samhället är uppbyggt och hur alla människor har sin del i samhället. Högst upp finns Gud och prästerskapet, därefter den världsliga makten i form av kung eller andra av den andliga makten tillsatta, och längst ner hushållet, som styrdes av husbonden (Pleijel 1970, mer om hustavlan i Kapitel 3). Att driva ett väsen på flykten genom välsignelse kan därmed ses som ett sätt att gripa till inte bara religiös hjälp utan även att ordna in sig själv och väsendet i den rådande samhällshierarkin. Den heteronormativa manligheten stabiliseras genom att återopa den rådande ordningen. Säggen om Mickels Jobi konstaterar dessutom att han hade en ovana att fria till alla flickor han mötte men att han efter mötet med skogsrået tappade lusten till det (SLS 198: 54). Även om virilitet och aktivt sexuellt initiativtagande var ett tecken på manlighet så var manlig utomäktenskaplig sexualitet inte önskvärd, om än lättare att förlåta (Lövkröna 1999: 29). Mickels Jobi berättas ha skärpt sig efter sitt möte, och antagit en sexuellt tillbakadragen roll. Att förlora lus-

ten, som han berättas ha gjort, är illa för en man och fungerar som avmas-
kuliniserande på samma sätt som när väsendet gjort någonting konkret
för att beröva mannen hans manlighet. Lövkrona menar att allmogekvin-
nor genom erotiska gåtor som drev med manlighet och manlig sexualitet
slog tillbaka mot männen för att försöka erövra en liten del av den makt
män besitter (Lövkrona 1991: 277). Genom den muntliga traditionen kunde
kvinnorna skratta åt och göra sig lustiga över män och deras stolthet.

I början av detta kapitel konstaterade jag att det bara finns en sägen i mitt
material där ett manligt väsen utsätter en kvinna för förförelser, och det
ser ut som följer:

En kvinna hade råkat ut för ett bergtroll, som aldrig ville lämna henne
i fred. Hon tänkte då ut en list och sporde en dag bergtrollet: "Vad
ska jag göra åt korna mina, som inte får gå i fred för bergtjuren?" "Du
ska skaffa dig dyvelsträck, bävergäll och ålandsrot och giva dina kor", sa
bergtrollet. Då tog kvinnan själv in det, som trollet ordinerat åt hennes
kor, och sedan hade han ingen makt över henne mer. En dag, när hon
gick i skogen i närheten av trollets berg, hörde hon honom säga: "Dyvel-
sträck, bävergäll och ålandsrot, och tvi vale mig, som gav dig bot!" (SLS
215: 80–81)

Kvinnan blir kanske snarare antastad än förförd av bergtrollet som "aldrig
ville lämna henne i fred". Här används inte våld för att bli av med trol-
let utan kvinnan måste i egenskap av sitt kön klara sig på annat sätt; hon
"tänkte då ut en list" och lurar trollet. Dyvelsträck, en ört, och bävergäll,
ett sekret bävern avsondrar från analkörtlarna, smakar och luktar starkt
och illa och har därför betraktats som verksamma mot diverse magiska
åkommor. Dyvelsträck, "djävulsavföring", kunde även användas för att
hålla onda väsen borta (Tillhagen 1977: 42). Ålandsrot var även den en
ört som skulle göra "rösten lätt och ögonen klara" (Tillhagen 1977: 208).
Motivet med att använda sig av dessa eller andra växter för att bli av med
skogsrået är mer känt i formen av en sägen där en kvinna vill rädda sin
make från skogsråets förförande klor och frågar skogsrået om råd för att
bli av med grannens tjur som ideligen går till hennes kor. Skogsrået ger då
rådet om växter (tibast och vänderot) att skydda korna med. Kvinnan gör

det och hennes man blir fri från skogsrået, som beklagar sig över att ha delat med sig av sin kunskap (af Klintberg 2010: 104).

Gunnar Granberg kallar detta sägenmotiv "tibastsäggen" och delar upp det i en nordlig och en sydlig typ, där den nordliga typen handlar om en flicka eller kvinna som antastas av ett manligt väsen, oftast en vittra, medan den sydliga handlar om en pojke eller man som blir utsatt för ett skogsrå. Orsaken till denna uppdelningen är att skogsråtraditionen knappt fanns i norra Sverige, där det istället berättades om vitterfolket med liknande motiv. Han menar att den folkliga föreställningen om ett väsen som närmar sig en människa som befinner sig ensam i en fäbod eller ett läger illustrerar mäns och kvinnors erotiska fantasier (Granberg 1935: 184). Att de geografiska och sociala realiteterna, såsom förekomsten av fäbodkultur och framställningen av kol, färgat traditionen om möten mellan människa och väsen kan jag hålla med om, men Granbergs traditionspsykologiska perspektiv förefaller förenklat. Jag tror inte att dessa sägner uttrycker (enbart) en erotisk fantasi utan dels en rädsla för konsekvenserna av otillåten sexualitet men även avdramatisering av denna rädsla, ett sätt att skämta bort riskerna med otillåten sexualitet, såsom till exempel utomäktenskapliga barn. I just det exempel jag anfört (SLS 215: 80–81) skulle jag även tolka det manliga trollets antastande av kvinnan som ett uttryck för kvinnors rädsla för att visa sig i det offentliga rummet, där hon sällan kan vistas utan att utsättas för oönskad uppmärksamhet. Den tolkningen är dock färgad av en modern feministisk diskurs som inte går att applicera direkt på bondesamhället – men kvinnan var även då i riskzonen för att skadas om hon befann sig på "fel" plats (jfr Stattin 2008).

I folklig tradition, speciellt i erotiska gåtor, framställs kvinnor som förslagna och falska. I synnerhet handlingskraft är en negativ egenskap för en bondhustru eftersom den är en manlig egenskap och genom att vara handlingskraftig tar kvinnan något ifrån mannen (Lövkrona 1996: 140). Den kvinnliga listan framstår som någonting negativt, men i ovanstående exempel har listan omvänt till någonting positivt, eftersom kvinnan använder den till att värja sig för trollet vars avsikter inte är goda. På samma sätt används listan för att rädda maken från skogsråets våld i den mer all-

mänt kända versionen av sägnen. Här blir den kvinnliga handlingskraften någonting positivt. Kvinnan återtar den negativa kvinnliga egenskapen och använder den till att värja sig själv mot övergrepp.

Det omanligt manliga

Ett enkelt nej räckte inte för att väsendet skulle lämna kvinnan i fred i sägnen ovan. För en man räcker det däremot:

En gang gick en dräng och letade efter hästarna, och mot kvällen, då det blev mörkt, så kom han till en äng där han var tvungen att ligga över natten i en lada. En bäck gick just längs med ladan. Då han varit en stund i ladan, så kom tre granna mamseller roende i en stock. Dom sjöng med vacker röst, då dom kom längs med ladan och sa åt drängen: "får jag komma och ligga med dig?" "Nej du får inte," svarade pojken. Hon den första var [oläsligt] och så kom den andra, som var grannare och frågade om hon skulle få komma och ligga med honom. "Nej du får inte," svarade pojken. Sist kom hon den tredje, som var alldeles grann och bäjst, om hon skulle få komma och ligga med honom. "Det kan väl vara det samma, du kan ju få komma," tyckte pojken. Hon gick och låg med honom. Så hon steg upp från honom och gick ut ur ladan, så skrat-tade hon, och då blev hon till ett benrangel, och så blev dom allihop och skrattade och harmade honom och sa: "Nu har vi narrat en kristen." "Hur har ni narrat en kristen, jag har ju bolat [haft samlag] med en djävul," svarade drängen (R 149: 271, dialekt, översatt delvis mha FSFD).

Här blir en dräng utsatt för tre vackra, skönsjungande kvinnliga väsen, och i tur och ordning frågar de honom om de får ligga med honom i ladan där han ska tillbringa natten. Han svarar nej åt de två första men konstaterar att det gör detsamma med den tredje, som är vackrast av dem alla. Drängen uppträder likgiltigt och ger dessutom svar på tal följande morgon då väsendena retar honom med att de lurat honom. Hans ointresse för samlag kan tolkas som omanligt, men samtidigt kan det även ses som en hedervärd sak att avstå från en sexuell relation med ett väsen. Att inge sig i olika förbund med väsen var enligt medeltida demonologi jämförbart med avgudadyrkan eftersom väsen i princip sågs som demoner och hade som uppgift att förleda människan (Häll 2013: 173). Bilden av väsen som ett

slags demon levde kvar längre. Att "lura en kristen" är väsendenas uppgift. Slutligen tyckte han att "det var detsamma" och tillbringade natten med den tredje flickan, som dessutom var vacker. Att neka en vacker flicka natt-sällskap var någonting han sist och slutligen inte ville, på gott och ont. Att alla tre flickorna förvandlades till benrangel är inte heller någonting som avskräcker den morske drängen.

I analysens första kapitel redogjordes för rädsla som reaktion på mötet med ett naturväsen. Bland sägnerna om förförelse förekommer också rädsla men skillnaden består i att rädslan då kan tolkas som en reaktion på förförelsen. Att förföras av ett väsen var likställt med att lockas av djävulens anhang, eftersom väsenden ansågs vara i samma kategori som demoner (Häll 2013: 159). Att som kristen reagera med rädsla inför väsens närmanden är en god reaktion för en kristen förväntades vara rädd för det demoniska.

En gubbe från Jåfs gick till Öjberget i Östermarken, och då såg han hur där var silver och guld upphängt mellan gränarna. Så kom en fin fru till an och frågade. "Far, vill ni marmas med mig?" och då vurt gubben rädd och for åv hem. (SLS 280: 138)

Då skogsrådet frågar gubben om han vill marmas¹¹, det vill säga hon erbjuder sex, och gubben blir rädd och lämnar platsen, kan det förstås som att gubben avmaskuliniseras och inte heller gör något försök att återta sin maskulinitet. Situationen kan även tolkas som att gubben, just i egenskap av "gubbe", en äldre man, inte längre ingår i gruppen med den hegemoniska maskulinitet som krävs för att räknas som en "man". Han är alltså redan borttagen sin manlighet. Äldre människor, såväl män som kvinnor, som inte längre kunde performera sin manlighet respektive kvinnlighet i form av arbete och barnafödande, skevade i den mån att de inte kunde räknas som hela män eller kvinnor. Kvinnligt kodat arbete kunde till exempel inte utföras av män men däremot av gamla män vars krafter inte längre räckte

11 Ordet *marmas* är jag inte bekant med, det kan vara ett åldrigt uttryck och det finns inte i Ordbok över Finlands svenska folkmål. I *Finlands svenska folkdiktning* (1931: 378) anges sägnen likadant men med ordet *marmas* utbytt mot *mannas*. Det är hart när omöjligt att säga om detta beror på ett mänskligt misstag eller om det varit en medveten handling för att tydliggöra. Enligt *Ordbok över Finlands svenska folkmål* (2019) betyder *mannas*, då det används om en kvinna, att vara giftasvuxen och söka sig en man, eller att ha samlag.

till det ofta fysiskt tunga arbete som yngre män utförde (Stark-Arola 1998: 89). Att bli gammal är på sätt och vis att berövas sitt kön. I svensk erotisk folkdiktning framställs gamla män som impotenta och ofullständiga, men berättarperspektivet är ändå manligt och framställningen är mild, medan deras hustrur, som trots åldern fortfarande önskar sexuell aktivitet, framställs som problem (Lövkrona 1996: 148–149).

Män som hade haft med skogsrået att göra blev ofta ”konstiga” (Granberg 1935: 48). Ett exempel på detta ser vi här:

För c:a 100 år sedan gick en man från Övermark till skogen för att hugga stölinjar [liten gran som används till gårdsgårdar]. Bäst han höll på med sitt arbete, infann sig en fin fru, som gjorde sig till för honom och tydligen visade, vad hon ville. Mannen gav sig i lag med henne, varefter hon försvann. Men om kvällen, då han redan gått till vila, infann hon sig i hans hem och lade sig vid hans sida i bädden. Ofta förnyade hon sedan sina besök. Mannen blev slutligen rädd, då han ej blev henne kvitt, och kallade på prästen. När prästen kom till Takbäcken i Övermark, mötte han skogsfrun, som frågade. ”har du din lilla bok med dig?” Då prästen jakade härtill, försvann skogsfrun, men när han kom fram till mannens hem, låg hon i sängen. Prästen läste nu en kraftig bön, och skogsfrun måste rymma fältet. När prästen reste, sade han till mannen: ”jag är ej säker för din odödliga själ, ty du har kommit för nära det onda!” Skogsfrun visade sig aldrig mer, men mannen blev efter en kort tid underlig till sinnes (*Bygdeminnen* 1912: 49).

Ordet fru har långa anor i svenskan och användes inte om vilken kvinna som helst. Beteckningen användes under medeltiden enbart om en drottning, och senare kom det att användas om en adelsmans hustru, och först efter det kom det till medelklassen (Ejdestam 1980: 83). I 1800-talets bondesamhälle var en fru en fin kvinna som verkligen inte förväntades befinna sig i en skog och där ”göra sig till” och ”tydligt visa vad hon vill”. Att vara en fru innebär att vara gift, det vill säga ärbar, eller i varje fall förväntas att vara ärbar. Fru kan också innebära att kvinnan ifråga är av en specifik, bättre klass. Detta skogsrå tar sig efter ett erotiskt möte friheten att förnya sina visiter hos mannen, som först inte tycks ha någonting emot det men slutligen blir rädd. Mikael Häll menar, enligt sin egen utsago något förenklat, att de män som mötte kvinnliga väsen och hade sexuella relatio-

ner med dem var marginaliserade i ett slags "subkulturer" i och med att de ofta befann sig ute i samhällets utkanter på grund av sina arbeten: jägare, kolare, fiskare och så vidare (Häll 2013: 352). Andra män som ställts inför rätta för sina olovliga sexuella förbindelser var stråtrövare och desertörer, det vill säga marginaliserade män som inte längre hade en plats i samhället (Häll 2013: 353–354). Det skeva samröret med väsen gör marginaliseringen värre och mannen måste snarast ställa sig tillbaka in i ledet. I ovanstående exempel med mannen som skulle hugga "stölinjar", sker denna tillbakagång med vad Sara Ahmed skulle kalla en *straightening device* eller en uträtande anordning (Ahmed 2006: 137). Den uträtande anordningen hjälper till att föra den skeva kroppen tillbaka mot en önskvärd livslinje. I Signe Bremers avhandling *Kroppslinjer* exemplifieras den uträtande anordningen med den testosteronspruta som en transman injiceras med för att kunna rättas in i ledet, för att kunna passera som den man han är snarare än den kvinna han ser ut som (Bremer 2011: 84). På samma sätt kan prästen som mannen i säggen går till för att få hjälp att bli av med skogsrået fungera som en uträtande anordning, eller kanske snarare den bön som prästen läser för att fördriva skogsrået med. Skogsrået får här stå för "det onda" som måste fördrivas. Även om skogsrået efter det lämnar mannen i fred, verkar det som att han ändå inte blir helt rät(t) eftersom han, enligt prästen, kanske har blivit av med sin odödliga själ eftersom han varit så nära det onda. Det skeva kan menas manifesteras sig hos honom genom att han blev "underlig till sinnes" av sin kontakt med skogsrået.

Som jag ovan konstaterat var det en hedervärd sak för en man att kunna säga nej till ett kvinnligt väsen och hennes närmanden. Mannen har här misslyckats med detta och han betalar för sin svaghet med en oförmåga att rätas ut till en önskvärd livslinje.

Dansen - ett erotiskt möte

I bondesamhället var arbetet separerat enligt kön. Barn fick tidigt lära sig att arbeta och följde med sina mödrars och fäders sysslor. För ungdomar av bägge könen var då dansaftnar ett sätt att träffas utanför arbetet. Dessa kunde vara ordnade och övervakade av vuxna, då ofta i stugor och lador.

Det förekom dock även att ungdomar ville träffas utan vuxnas kontroll, och då ordnades danser nattetid, utomhus och ofta i mörkrets skydd, vilket av de vuxna ansågs hotfullt och farligt (Ulvros 2004: 195). Dansandet har länge utgjort en väsentlig del av den sociala gemenskapen och ett sätt att uttrycka glädje och livslust (Ibid, 194). Dansens utveckling har gått från lekar och gruppdans till pardans, vilket inte alltid setts med blida ögon. På många håll, i synnerhet i väckelsebygder, ansågs dansandet omoraliskt och hotfullt för samhällsordningen; djävulen menades bo i musiken och dansen (Ibid, 202). Dansen får då en negativ innebörd som kan kopplas till sexualitet och subversivitet. Musik och dans förknippades redan tidigare med natur och sexualitet, särskilt i näckentraditionen. I synnerhet fiolen betraktades i slutet av 1800-talet på sina håll som djävulens instrument, och traditionen om näcken är här sammanvävd med musiken och musicerandet i och med föreställningen om att speciellt duktiga spelmän lärt sig spela av näcken (Ibid, 202–203). Naturväsendet näcken, med sitt rykte om att förföra kvinnor, representerar här en otämjd sexualitet och den bilden förstärks i berättelser om hur näckens musik får människor, oförmögna att kontrollera sig själva, att dansa sig till döds (Stattin 2008: 37).

I materialet visar sig väsendena ibland dansande för människan. I ljuset av den kulturella kontexten kring dans är det lätt att koppla samman dansande väsen med en förbjuden sexualitet.

En gubbe såg endast dansande flickor, som bjödo honom brännvin. Men så kastade han kniven i dem och kunde se framför sig på det sättet. (SLS 527: 540)

Om skogsrådet och sjörådet hör man ofta talas. Så hörde jag en bonde från Tölby berätta följande: En piga från hans gård blef skickad att grusa gårdens vägskifte. Hon skulle just börja på härmed då hon såg två små rödklädda flickor utföra den besynnerligaste dans på en berghäll vid sidan af vägen. Förundrad hade hon frågat, hvem de voro. Då hade de besynnerliga flickorna plötsligt försvunnit, hvarvid pigan blef så förskräckt att hon flux satte sig på gruslasset och kört hem med oförrättat ärende. (SLS 892: 625)

De dansande väsendena kunde visa sig för såväl kvinnor som män, som vi ser i exemplen ovan. I det första exemplet erbjuds en gubbe av "dansande

flickor” på brännvin (SLS 527: 540). Alkohol hade en tvetydig roll i samhället. Delvis var hembränningen länge en inkomst för allmogen, delvis predikade prästerskapet om alkoholens inverkan på moralen. På 1700-talet började berusningen ses som en synd, inte bara ett tillstånd som kunde leda till synd. Festandet med sprit sågs som utsvävande i ett samhälle präglad av protestantisk avhållsamhet (Apo 2001: 86–89). Satu Apo hänvisar i sin bok *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin* (2001) om finländsk alkoholkultur till åren 1866–1968 som ”den stora torkan” eftersom det då användes väldigt lite alkohol i Finland som följd av stora politiska och sociala förändringar (Apo 2001: 196ff). Detta är den tidsperiod under vilken avhandlingens källmaterial samlats in. Den fosterlandskänsla som jag beskrivit i materialkapitlet, samt övrig utvecklingsidealism, ansågs påverkas negativt av berusning och därmed sjönk alkoholkonsumtionen (Apo 2001: 201). Nyttjandet av brännvin var alltså samhälleligt problematiskt på olika plan. Genom att kasta sin kniv, det skyddande vassa eggstålet, i de dansande flickorna kunde gubben dock ”se framför sig” igen. Jag har redan tidigare redogjort för mannens återtagande av sin maskulinitet genom att använda skyddande stål, vilket vi också ser här.

Pigan som ser två rödklädda, dansande flickor blir däremot rädd och kör iväg med sitt gruslass. Väsendena, som uppenbarar sig i form av dansande flickor, uttrycker skevhet med just dansandet, sina röda kläder och sin förmåga att dyka upp och försvinna plötsligt. I exemplet med gubben bjuder de på brännvin, vilket i kombination med dansandet vi sett ansågs bidra till moralens förfall. I deras invit finns en erotisk underton för att förleda gubben, som dock inte låter sig lockas – kanske på grund av sin ålder. Såsom vi redan sett kan en gammal man inte längre fylla sin plats i den hegemoniska maskuliniteten. Att försöka locka gubben till olovliga handlingar kan tänkas vara meningslöst eftersom gubben i sig inte längre är en fullgod man, men de dansande flickornas inviter kan ha varit hånfulla; en pik mot gubben och hans förgångna manlighet. Det finns gamla finländska folkdanser i vilka männen gör fräcka höftrörelser mot kvinnor, lägger händerna på rumpa och bröst och lyfter benen högt i ett försök att symbolisera erektion. Dessa danser kan tolkas som ett uttryck för manlig

makt över kvinnan men även som ett humoristiskt sätt att driva med inte bara kvinnor utan även de som uppför sig med överdriven pryddhet (Hoppu 2006: 53). Erotisk dans för att chikanera någon är alltså inte ett okänt fenomen i folklig tradition.

I exemplet med pigan som utförde grusarbete är det bara den besynnerliga dansen som kan tolkas som någonting erotiskt. Däremot sker ett främlingsförklarande av rödklädda flickorna och pigan frågar dem vilka de är, varpå de försvinner. De rödklädda flickornas dans på en berghäll vid sidan av vägen föranleder alltså frågor om identifikation för att de ska kunna begripliggöras. Deras kroppars närvaro ifrågasätts såtillvida att den inte anses normal för den plats där de befinner sig (jfr Ahmed 2006: 138–140). Då flickorna går upp i rök och pigan blir utan svar, blir hon rädd och kör iväg för allt vad seltygen håller. Dansen, som i exemplet med gubben kan tolkas som en erotisk invit, blir här istället en skev handling som utmärker ett annorlundaskap. Kan pigan utmärkas av ett likadant annorlundaskap på grund av arbetet hon skulle utföra? Att grusa vägskiftet är ett tungt, hårt arbete som knappast varit menat för kvinnor. Den strukturella könsindelningen av bondesamhällets arbete var däremot överseende mot kvinnor som utförde arbeten som i allmänhet var förbehållna män, eftersom en kvinna som utförde mansarbete sågs som duktig och stark (Lövkrona 1991: 277; Stark-Arola 1998a: 89; Östman 2000: 119). Som ogift kvinna kunde pigan dessutom köra hästen ut till vägskiftet utan att riskera någon magisk skadeverkan på vare sig hästen eller sig själv, eftersom pigor och ogifta kvinnor kunde utföra körsysslor om det behövdes, men inte gifta kvinnor (Östman 2000: 98, mer om hästens roll i könsindelningen av arbete i kapitel 3). Flickorna med sin exotiska dans kan tolkas utgöra ett hot mot en respektabel kvinnlighet och eventuellt kanske vilja locka pigan att bli en av dem.

"Alla kvinnor äro vänner"

Hittills har jag diskuterat erotiska, heterosexuella möten mellan människor och väsen. Detta beror på att det inte finns ett direkt homoerotiskt sägenmaterial att tillgå. Inger Lövkrona konstaterar i sin artikel om erotiska gåtor i det svenska bondesamhället att det inte finns några gåtor som anspelar på kvinnlig homosexualitet, men däremot på manlig, och då som ett exempel på hur män *inte* skulle vara (Lövkrona 1991: 271). Kvinnors sexualitet har konstruerats på många komplexa vis ifrån överdriven sexuell lust till frigiditet (Ahlbeck-Rehn 2006: 62). Den gemensamma nämnaren har varit att kvinnans kön ansetts passivt och att hennes begär skulle väckas av mannen. Sålunda har inte kvinnlig homosexualitet kunnat "existera", eftersom kvinnligt sexuellt begär som inte riktades mot mannen inte fanns som idé. Kvinnor som uppvisade för starkt sexuellt begär till män, det vill säga nymfomaner, ansågs i sin tur sjuka och fick i många fall tillbringa resten av sina liv på institution (Ahlbeck-Rehn 2006, Johannisson 2013). När sexualiteten ses som kompletterande försvinner möjligheten att sexualitet kan vara samkönad. I karelska kvinnors magiska ritualer beskrivs kvinnlig sexualitet i relation till manlig, som två halvor som förenas (Stark-Arola 1998: 191). I svensk erotisk folklöre uttrycker såväl män som kvinnor sexuell lust men rätten att tillfredsställa den är förbehållen män, medan kvinnors rätt till sex alltid är underställd manlig kontroll (Lövkrona 1996: 152). Kvinnors begär ansågs som ett tecken på lättsinnighet och illustrerade en negativ kvinnlighet (Lövkrona 1996: 136). Det ska nämnas att Lövkronas studier i erotisk folklöre inte inbegriper de erotiska möten människor hade med väsen och att kvinnliga väsen då inte nödvändigtvis går att jämföra med kvinnor. Jag anser inte heller såsom till exempel Granberg (1935: 243) eller Schön (2010: 42) att de kvinnliga väsendena är något slags sexuellt omättligen monster vars enda uppgift är att förföra och förleda. Däremot ansågs väsen vara en förlängning av naturen, vilket komplicerar bilden av väsendena i och med olika sexualitetsdiskurser i samband till naturen och det naturliga. Detta går jag närmare in på i Kapitel 3.

Hur kan kvinnors möten med väsen ses som skeva? Osedlighet, vilket inte betydde enbart osanktionerad sexualitet utan även innefattade överdri-

ven alkoholkonsumtion, lösdriveri och brottslighet, var konsekvensen av ett oordnat liv; om människan blott inordnar sig och sköter sig och sitt arbete, finns ingen tid eller energi kvar för "besvärliga idéer" (Lundahl 2001: 28; Foucault 2004: 244). Här menar jag att det även går att kategorisera andra skeva beteenden under det som kallas osedlighet, eller att helt enkelt se osedlighet som en paraplyterm för olika icke-önskvärda beteenden. Ett sådant kan vara kvinnlig intimitet, i formen av ett systemskap och ett begär efter betydelsefulla relationer.

I källmaterialet finns inga sägner där män möter manliga väsen. Däremot finns det sägner där kvinnor och kvinnliga väsen möts och där det sker något slags interaktion, om än inte erotisk så i alla fall anmärkningsvärd. Jag ska här titta närmare på sägner där ett möte sker mellan kvinnor och kvinnliga väsen. Dessa möten skedde i skogen, detta rum präglad av fara och kvinnlig sexualitet. Men snarare än att beskrivas som ett möte mellan natur och kultur, där besvärliga kvinnliga väsen utmanar männens dominans, målar kvinnors möten med kvinnliga väsen en annan, mer solidarisk bild. Pia Lundahl skriver att vänskapsförbindelser mellan kvinnliga fångar kan ses som en effekt av ett komplext förhållande mellan makt och motstånd (Lundahl 2001: 48). Genom att vara intima vänner riskerade fångarna bestraffning, men fördelarna med vänskap överskred ändå risken för bestraffning. Hur ser det ut när kvinnor och kvinnliga väsen uttrycker vänskap?

Jag inleder med ett exempel ur materialet:

Skogsrådet uppträdde vänligt mot de människor det fick i sitt våld. Skogsrådet hade en gång tagit en flicka. Hon berättade sedan att det hade varit så beskedligt mot henne och burit färsk mjölk och bra mat åt henne. (SLS 554: 19, egen översättning till standardsvenska)

I denna sägen, där en flicka blir tagen av skogsrådet, är vänskaplighet och hjälpsamhet centrala. Skogsrådet menas ha varit beskedligt mot flickan och givit henne färsk mjölk att dricka och bra mat att äta. Jag har tidigare beskrivit hur bland andra Häll menar att kvinnor kunde förföras av manliga väsen i fina kläder i förhoppningen om att komma ifrån ett fattigt liv (Häll 2013: 449) och här återkommer samma tema: skogsrådet kan erbjuda någonting som kanske inte fanns hemma, mat och färsk mjölk. Flickan riktar, för att

tala med Ahmed, sin kropp mot skogsrået och även om det här inte finns några erotiska undertoner så riktas kroppen ändå mot ett icke-önskvärt håll, men mot någonting betydelsefullt: en sällskapsart vilken flickan kan ha en viktig relation med. Sällskapsart är Haraways begrepp för de arter, såsom i det här fallet människa och väsen, som på gott och ont lever tillsammans i en komplex men utvecklande relation. Här ser jag sällskapsart som ett uttryck för ett slags kvinnligt samförstånd eller ett sätt att söka sig till det som känns tryggt (någon av samma kön), trots att kontakten inte är önskvärd i samhällets ögon eftersom väsen ansågs representera det onda. Relationen är inte helt jämlik eftersom skogsrået har en viss makt över flickan då hon har någonting flickan vill ha, det vill säga färsk mjölk och god mat. Motivet skogsrå som lockar en flicka med mat finns även i en annan sägen i materialet:

Så berättas det, att då en flicka gått efter granris till skogen, ett skogsrå, klädt i långa släpande kläder och med håret i ansigtet, hade kommit fram till henne och sagt: "Kom med mig, så skall du få smaka nytt af åkern [ny spannmål]". Flickan blef förskräckt och svarade: "Min mor är död och jag måste gå hem och sköta lillasyster min." Skogsrået röt då åt henne: "Gå då", hvarpå det rusade bort. (Enligt sägen förmå ej skogsrån göra något åt personer, som hafva jern eller stål i hand och den omnämnda flickan skulle hafva haft någon granris-hacka eller slikt (SLS 892 III: 638, original på dialekt).

Flickan, som blev rädd, skyller på att hon måste hem för att ta hand om sin yngre syster. Sägningen avslutas med ett konstaterande om att stål skyddar mot väsen och att flickan antagligen hade någon bit stål med sig eftersom skogsrået inte kunde ta henne. Erbjudandet om färsk livsmedel fungerar inte som lockbete på denna flicka.

Förutom mötena mellan flicka och väsen innehåller materialet även en sägen där en kvinna möter ett troll:

En qvinna, med namnet Padda, lyckades få stulet en ko af bärgtrollet, eller kanske gick det af vänskap från trollets sida, ty det var äfven en qvinna, och alla qvinnor äro vänner. Men Paddan kunde icke rätt begagna sitt byte, hon tog blott en liten stäfva, då hon gick att mjölka. Då kom trollet, litet harmset för att se och sade åt Paddan: "Paddan fick sig

en ko, men hon kan icke mjölka henne. Du skulle nu tagit en liten så, så skulle hon alltid hafva mjölkat lika mycket, men hädanefter har du icke att vänta mera än hvad du denna gång har käril för". (SLS 220: 204)

Här stjal (eller eventuellt får) en kvinna vid namn Padda en ko från ett kvinnligt troll. Kon var ett viktigt djur och dess skötsel var ett kvinnoarbete. Ladugården var en kvinnligt kodad plats och en man skulle aldrig tänka sig att mjölka eller gå i fähuset (Tarkka 1998: 93; Östman 2000: 153). Kvinnans relation till den egna boskapen var speciell. Enligt Tarkka var kvinnans sexualitet och fertilitet nära förknippad med boskapslyckan. Då korna gick på bete i skogen var det viktigt att skydda dem mot bland annat björnattacker, och det gjordes med magiska ritualer som ofta åtföljdes av sexuell avhållsamhet för kvinnan. Då en ko kalvade för första gången, åtföljdes även detta av riter som markerade kons statusbyte från "jungfru till fru" på samma sätt som kvinnans äktenskap ändrade kvinnans status (Tarkka 1998: 121). Mjölklyckan var dessutom en grundsten i gårdens ekonomi; utan mjölk ingen ost och inget smör, vilka var viktiga delar av kosten. Förlusten av mjölklyckan var förödande, och om korna sinade utan synbar anledning ansågs det kunna bero på att ett tjuvmjölkande väsen, utsänd av en missunsam granne, diat djuren och fört med sig mjölken till sin ägare, eller ätit upp mjölkprodukterna för att spy upp dem hos sin ägare (Wall 1978). Traditionen om mjölkharen eller bjäran, vilket var de vanligaste benämningarna på detta väsen som en trollkunnig person, oftast en kvinna, tillverkade, finns belagd från 1300-talet och finns i hela Norden samt Nordeuropa (Wall 1978: 2, 6).

Vidare sägs det i sägnen att trollet även det var en kvinna, vilket fungerar som ett förmänskligande – eller ett sätt att placera kvinnan på samma nivå som väsendet i könsmaktsordningen. "Människan" är alltid i första hand manlig och därmed är kvinnan inte motsats till "man", bara ett misslyckande att vara "man", menar Patricia MacCormack (MacCormack 2009: 113, 114). Då kan kvinnan och det förmänskligade väsendet ses som stående på samma nivå i den hierarki som delvis höjer mannen över kvinnan men även rangordnar människan-mannen över andra varelser. En kvinna och ett väsen som kodas kvinnligt kan finna varandra då, eftersom alla kvinnor kan förenas i sitt misslyckande att vara man. Samtidigt kan gåvan och

föreningen ses som ett systerskap, ett sätt att stötta varandra i en värld styrd av män. Att leva som icke-man i ett patriarkat är obekvämt och kan upplevas som att en saknar självklar plats i den (jfr Ahmed 2006: 157, 158). I mötet mellan två kroppar som inte kan leva upp till den rådande standarden kan kropparna finna sig en plats i den betydelsefulla relationen till varandra. I relationen kan kropparna räta ut sig, vara bekväma inbördes och passa in (Ahmed 2006: 134).

Padda blir dock av med sin gåva eftersom hon inte förstod hur kon skulle mjölkas. Hon kan hädanefter bara få så mycket mjölk som ryms i det kärlet hon använde första gången hon mjölkade kon, vilket trollkvinnan lite harmset påpekar. Denna okunskap om hur ett trolls ko ska mjölkas kostar Padda den stora rikedom hon hade kunnat ha om hon bara förstått att mjölka ett större kärlet fullt. Relationen håller därmed inte, eftersom trollet tog illa upp av Paddas misskötsel av gåvan. "Padda" kan betyda ovig och fet men även vara ett nedsättande ord som används om en "obildad uppkomling" (*Ordbok över Finlands svenska folkmål* 2019). Kvinnan som kallas Padda kan således vara stor till formen men hennes okunskap och oförsikt med gåvan kan också ha inspirerat till namnet.

Camilla Asplund Ingemark har i sin avhandling om troll (2004) behandlat sagor och sägner där kvinnor, oftast i egenskap av barnmorskor, hjälper troll och som belönas för sin insats. En kvinna får en skjorta som aldrig går sönder, men villkoret för att skjortan ska behålla sin magiska egenskap är dock att kvinnan aldrig berättar för någon varifrån den kommer. Hon gör dock detta till slut, och då blir skjortan ett helt vanligt plagg som slits och slutligen går sönder. Sensmoralen i berättelsen är det gamla ordspråket att tala är silver men att tiga är guld, samt att övernaturliga gåvor inte kan anses vara bra att ha i samhällets ögon (Asplund Ingemark 2004: 90, 110). Således kan Paddas okunskap om hur hon bäst skulle förvalta den ko hon fick ses som en bra sak, eftersom kon hädanefter bara gav lite mjölk istället för onaturligt stora mängder, vilket kunde skapa avundsjuka och missunsamhet.

3. "He va in påjk såm fria" - giftermål mellan människa och naturväsen

"Det var en pojke som friade" är inledningen på en av sägnerna i mitt material (SLS 22: 13–16) och den är en av femton sägner som nämner giftermål mellan människa och väsen. I sju fall är det en man som gifter sig med ett kvinnligt väsen (R2. Nr. 329; SLS 22: 13–16; SLS 212: 174; SLS 280: 136; SLS 280: 391–392; *Bygdeminnen* 1909: 38; *Bygdeminnen* 1910: 35–36;). I två fall handlar det om att leva samman i ett äktenskapsliknande förhållande: en man och ett skogsrå som "levde samman en tid" (SLS 333: 213) och en man och ett skogsrå som var trolovade och levde i skogsråets värld (*Bygdeminnen* 1923: 85) Det finns två exempel (SLS 181: 25 f.; SLS 215: 80b) där kvinnor gifter sig med manliga väsen, och resten av sägnerna i detta kapitel är fall där äktenskap önskas ingå eller nästan ingås. Äktenskap mellan människa och väsen är därmed ett motiv där inga stora generaliseringar går att göra. Hur äktenskapen sedan slutar i dessa fall är varierande.

Skogsväsendena är i majoritet: av femton sägner figurer de i tretton styckena, medan vattenväsendena (en näck och ett sjörå) endast finns i två sägner. I sägnerna om skogsvarelser är det inte alltid helt entydigt vad för slags väsen det är frågan om. Föreställningarna kring de olika naturväsendenas identitet var sällan entydiga och bestämda, vilket jag redan tidigare påtalat. I min analys ser jag inte att kategorisering av väsendet egentligen har någon större betydelse då det är väsendets handlingar som är intressanta, inte huruvida det är ett troll eller ett skogsrå. Däremot framgår skillnaden mellan skogs- och vattenväsen lätt genom att vattenväsendena nämns som näcken och havsfrun.

När det talas om giftermål mellan människor och väsen i mitt sägenmaterial kan det vara svårt att veta exakt vad detta innebär. Jag utgår ifrån att det som avses är den samhällliga och rättsliga definitionen på ett äktenskap, det vill säga ett avtal som binder ihop två människor av olika kön till ett monogamt sexuellt förhållande, som förväntas producera avkommor (Melby et al 2006: 48). Giftermålsbalken från 1734 var i kraft i Finland tills 1929, då den nuvarande äktenskapslagen instiftades efter ett mångårigt

nordiskt samarbete för att modernisera lagstiftningen kring äktenskap (Melby et al 2006: 55). Ändringar gjordes dock i giftermålsbalken under de 195 år som den användes i Finland.

Eftersom äktenskapet ingicks genom kyrkliga riter, kommer jag i detta kapitel även att se på kristenhet som villkor för ingående av äktenskapet. Här är Hilding Pleijels *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige* (1970) ett betydelsefullt verk för att kontextualisera kyrkans inflytande på samhällsordningen. Den grundläggande principen i samhället var treståndsläran eller tanken om att makten i världen var uppdelad om tre: den andliga makten (Gud), den världsliga makten (kungen) och husmakten (husbonden). Denna princip introducerades genom reformationen i Martin Luthers lilla katekes, även om läran i sig är mycket äldre än så (Pleijel 1970: 33, 34). Treståndsläran fanns i den del av Luthers katekes som kallades hustavlan, och eftersom katekesen fanns i varje psalmbok, den enda boken i många hem, spreds läran effektivt (Pleijel 1970: 37, 147). Det var alltså hustavlan som gav husbonden makten över inte bara hustru och barn utan även övriga människor som bodde och arbetade i hushållet, en makt instiftad av Gud.

Äktenskapet skapade familjer, band samman släkter och överförde egendom mellan olika gårdar (Lövkröna 1999: 21). Kärlek ansågs som en otillräcklig grund för lyckade äktenskap men kärleken figurerade ändå i tal om ungas parbildning (Lövkröna 1999: 27). Sannolikt är att rikare familjers unga hade mindre att säga till om i äktenskapsfrågor än fattigare familjers barn, eftersom hemgifter och alliansbildande var en viktig del av förögnare gårdars äktenskapsaffärer (Ibid, 24; Lindstedt Cronberg 1997: 186; Pohjola-Vilkuna 1995: 95). Däremot fanns även en tanke om att två i äktenskapet blev ett, där kvinnan var underställd mannen (Laskar 2005: 71; Gustafsson 1956: 39). Speciellt på en bondgård var såväl kvinnan som mannen viktig för att det dagliga arbetet skulle kunna utföras, eftersom arbetet var så strikt indelat enligt kön (Östman 2000). Äktenskapet gav dessutom kvinnan en villkorad makt, främst över andra kvinnor, medan unga ogifta kvinnor hade minst makt i samhället (Lövkröna 2004: 148–149).

Källmaterialet innehåller en sägen där en man uttryckligen sägs ha "levt samman" med skogsrådet i vad som kan tolkas som ett äktenskapsliknande förhållande eller vad som numera kallas samboskap (SLS 333: 213). Att leva tillsammans, kanske med barn, utan att vara gifta var inte acceptabelt men förekom i till exempel Stockholm, och kallades i resten av landet stockholmsäktenskap. Benämningen kommer av att Stockholm under 1800-talets industrialisering och samhällsförändring sågs som ett syndens näste där folk bodde samman och/eller fick barn tillsammans utan att vara gifta (Matović 1984: 142). Margareta Matovićs avhandling i historia *Stockholmsäktenskap. Familjebildning och partnerval i Stockholm 1850–1890* (1984) behandlar just dessa relationer. Hon menar att den stora inflyttningen av arbetskraft till huvudstaden, där levnadskostnaderna var höga för låginkomsttagare och bostäderna för få, ledde till att speciellt kvinnor som flyttade in till Stockholm efter arbete bodde tillsammans med män utan att gifta sig (Matović 1984: 198). Speciellt egendomslösa kvinnor förefaller ha ställt sig försiktiga till äktenskap eftersom maken, som förväntades försörja familjen, i vissa samhällsklasser hade lättare att hemfalla åt superi och slarv, och då skulle försörjningen falla på hustrun, vilket inte alltid var det lättaste att kombinera med barn. En tids samboende före äktenskapet kunde alltså vara ett bra sätt att utvärdera partnern. Dessutom fanns möjligheten att spara pengar till ett bröllop (Matović 1984: 133).

Det finns inga studier om föräktenskapligt samboende i det i Finland svenskspråkiga bondesamhället men det kan antagligen förutsättas att fenomenet inte var begränsat till Stockholm, om än kanske inte så vanligt på landsbygden. I norra Österbotten förekom det att man och kvinna levde tillsammans utan att ha varit gifta, vilket kallades att elää susilla, att leva som vargar. Stark-Arola tolkar detta som att paret då levde såsom vilda djur: utanför samhällets normer och strukturer (Stark-Arola 1998a: 190).

I mitt sägenmaterial är föräktenskapligt sammanboende inte fullt så dramatiskt:

Skogsrådet visade sig "som en träskata", en "rojsko" [trädgren] bakom. När man gned tvenne hårda trästycken mot varandra, så att de togo eld, skulle hon komma. Detta borde ske på natten. En dräng trolovade sig

med skogsrådet, som förde bort honom. Under tiden mådde han bra, och skogsrådet bäddade hans säng och skaffade mat åt honom (Budkavlen 1923: 85).

Här har en dräng trolovat sig med skogsrådet, som bortförde honom och tog hand om honom på bästa sätt. Här nämns inget sexuellt samliv utan snarare samma omhändertagande som i sägnerna där flickor förs bort av kvinnliga väsen. Att skogsrådet bäddade drängens säng och serverade honom mat kan tolkas som ett sätt att uttrycka kvinnorollen och att drängen kan ha varit missnöjd med andra kvinnors utförande av den rollen. Skogsrådet har inte bara klarat av att passera som en kvinna utan hennes kvinnlighet har även överträffat andra kvinnors kvinnlighet. Genom att lägga ribban högre för andra kvinnor utmanar skogsrådet gängse föreställningar om kvinnlighet och framstår som en perfekt fantasi. På liknande sätt beskriver de kvinnor som hade förhållanden med transmannen Brandon Teena efter mordet på Teena: han var den idealiske pojkvännen, artig, snäll och belevad, någonting de inte var vana vid från de arbetarklassmän de vanligtvis dejtade – vilket Teena var medveten om och utnyttjade (Halberstam 2005: 64–65). Trots att den tidsliga och rumsliga kontexten mellan det amerikanska fallet med Brandon Teena är långt ifrån den i finlandssvenska folksågnerna menar jag här att uppfattningar om kvinnlighet och manlighet och hur de ska eller kan performeras är universala teman som förekommer i väldigt varierande tid och rum.

Trolovningen fungerade som en samhälleligt accepterad sambolag och det sexuella samliv som försiggick under trolovningen ansågs stärka parets tycke för varandra (Frykman 1977: 183–184). Äktenskapet var ändå länge den enda ramen inom vilken (hetero)sexualiteten var tillåten, och bröllopet var den kristna riten genom vilken äktenskapet stadfästes. Äktenskap skulle ingås inför vittnen och inför Gud.

Vad sker med äktenskapet när ena parten är människa och andra parten inte är det? I en del sägners "blandäktenskap" lever paret i väsendets värld och då behövs en annan förståelse av hur saker och ting var ordnade. Äktenskap har länge setts som ett givet stadium varje människa ska nå på sin enligt normerna utstakade väg (Marander-Eklund 2014: 80ff; Halberstam

2005). Ett äktenskap skevar när det har ingåtts mellan parter som inte kan kategoriseras som normativa, såsom exempelvis samkönade par eller, i sägenmaterialet, en människa och ett väsen. Idag har hbtq-aktivism lett till ett mer tolerant samhällsklimat där familjer med samkönade föräldrar funnit en viss acceptans, just för att par- och familjebildningen som ofta följer på den numera samkönade äktenskapslagen ändå speglar en viss normativitet (Ambjörnsson 2006: 63ff). Samkönade som bildar monogama par och därefter familj, det är en struktur som trots sin samkönade skevhet är begriplig för de flesta. Samtidigt finns det en kritik från queert håll mot att "normalisera" queera familjer och assimilera dem i heteronormen (Göransson 2012: 124, 125). Giftermål mellan människa och väsen kan, menar jag, betraktas på ett liknande sätt: ett slags assimilation som skänker en viss normalitet till paret. Men hur fungerar normaliserandet?

Att göra ett giftermål

Hur ser ett giftermål mellan människa och väsen ut? Det inleds, som de flesta andra förhållanden, med ett möte. Vi har sett att mötena mellan människor och väsen ofta skedde utanför människans trygghetszon. Väsendenas skevhet framkommer delvis genom att de bor på andra platser än människorna. Ute i skogen eller på sjön var det rumsliga utrymmet inte bara annorlunda för att naturen uppfattades som otämjd utan också för att det var en plats där människans makt var villkorad och begränsad. Väsendenas boningar föreställdes ofta existera på ett annat plan, där till exempel tiden fungerade annorlunda. I trolltraditionen syns detta tydligt i föreställningen om bergtagning, då den bergtagna upplevde sig ha varit borta i några timmar men vid återvändandet inser att det gått dagar, veckor, månader eller till och med år (af Klintberg 2010: 188ff). I källmaterialet är det sällan som det specifika ordet bergtagning används men handlingen är detsamma: människan går över, eller rövas bort, till en värld där hen är osynlig för de sina. Bergtagningen kan ses som en queer tid, som J. Halberstam definierar som den temporalitet som framträder när vi bortser från borgerliga värderingar om reproduktion, familj, livslängd, risk/trygghet och arv (Halberstam 2005: 6). Att vara bergtagen är att leva ett

liv i en värld där inte bara den faktiska tiden kan fungera annorlunda utan där även det mänskliga samhällets regler och normer inte är gångbara. De bergtagna förlorar den mänskliga världen och allt vad det innebär men vinner rikedom och en viss frihet från just den mänskliga världens normer och begränsningar. För den som hålls mot sin vilja spelar det naturligtvis ingen roll vad som finns att vinna på att vara bergtagen men det finns exempel där den bergtagna verkar vara lyckligare med väsendena än med människorna (*Budkavlen* 1923: 85; SLS 554: 19; *Bygdeminnen* 1910: 35–36; R2. Nr 329). Såsom redan konstaterats kunde väsendena erbjuda en väg ut ur ett fattigt liv utan framtidsutsikter.

Att någon överskrider gränsen mellan normalt och övernaturligt är ett gemensamt drag i sägner om troll (Asplund Ingemark 2004: 120). Det kan vara människan som blir tagen till trollens hemvist i en värld som inte är hens; en skev värld befolkad av icke-mänskliga varelser som till en viss del försöker leva enligt normer som människan konstruerat. I rättegångsmaterialet som Mikael Häll använt för sin studie finns också en tydlig trend där det inte bara är män som ofta arbetar i den nyckfulla naturen – kolare, timmermän, fiskare, sjömän – som råkar ut för närgångna kvinnliga naturväsen. Det är även män som redan befinner sig i samhällets periferi på grund av sina handlingar: stråtrövare, desertörer, laglösa (Häll 2013: 352–354). Dessa män har redan lämnat den normerande, hegemoniska manligheten och antagit en skev identitet. På samma sätt är en del av människorna som träffar naturväsen i mitt material på gränsen till det skeva, eller tillfälligt skeva, då de befinner sig ute i skog och mark. Hegemonisk maskulinitet är ett begrepp som introducerades av Raewyn Connell och innebär att det finns en viss sorts maskulinitet som är överordnad inte bara kvinnor utan även andra maskuliniteter. Vilken den hegemoniska maskuliniteten är beror på tid och rum. Den är inte fixerad i alla kulturer och tider utan står i ständig förändring (Connell 2005: 76). Förutom män som befinner sig utanför den hegemoniska maskuliniteten är det även yngre manspersoner som förekommer i materialet: en yngling (SLS 212: 174), en pojke (SLS 22: 13–16; SLS 280: 391–392; R2. Nr 329), en bondgosse som även kallas yngling (*Bygdeminnen* 1910: 35–36). Enligt Laskar (2009: 82) har äktenskap använts som ett heteronormativt

könsförverkligande projekt, vilket innebär att en person inte räknades som man eller kvinna innan hen förenats och fulländats med någon av det motsatta könet i äktenskapet. Denna syn, som förmedlats i svenska sexhandböcker riktade till medelklassen, kan även ses i finländska folkliga sammanhang, där den som förblev ogift fick utstå stor smälek och hade svårt att passa in i samhällets roller (Saarimäki 2010: 50–51; Stark-Arola 1998b: 32).

Följande exempel är en central sägen som jag kommer att hänvisa till många gånger i detta kapitel, eftersom det innehåller så många olika motiv att skärskåda.

En pojke var och letade hästar i skogen, och så träffade han där en grann människa, och så sa han: "Goddag, goddag, min trolovade hustru". – "Goddag, goddag, min fästman", sa hon. Efter några dagar kom hon dit som han bodde, och han måste ta on. Hon sa, att nog är hon lika bra som en annan, bara hon blir omkristnad. Sen en dag så skodde han hästen, och skon var för smal, och då tog hon den mellan händerna och rätade ut den (SLS 280: 391–392).

"Pojkens" identitet kan vara en fråga om ålder. Orvar Löfgren menar i sin artikel "Från nattfrieri till tonårskultur" (1969) att gränsdragningen mellan barn, ungdom och vuxen var skarp i bondesamhället och att konfirmationen ofta var den övergångsrit som fungerade som inträde till vuxenlivets arbetsuppgifter (Löfgren 1969: 25–26). I Halland sades det att lillpojken blev lillkarl efter att ha läst för prästen och när han vid 17, 18 års ålder klarade av vissa kraftprov såsom att dricka sex supar eller rida en otämjd häst blev han karl (Löfgren 1969: 26). I exemplet med pojken som gifter sig med ett troll, befann sig pojken ute i skogen för att söka hästar. Detta i sig är en viktig detalj för konstruktionen av pojkens identitet. Arbetet i det rurala jordbrukssamhället var relativt strikt indelat och speciellt då det kom till mjölkhushållningen och fähusarbetet. Korna var kvinnans ansvarsområde. De stannade hemma på gården eller hölls på kultiverad betesmark på sommaren och producerade föda (Stattin 2008: 62–63). Kvinnoarbetet som hade med korna att göra var under en mans värdighet. Hästskötseln hörde däremot till husbondens arbete (Östman 2000: 152–153). Hästen var en dyr statussymbol som drog eller bar man-

nen ute i samhället och hjälpte honom i jordbruket. Den var välkött och seldon och åkdon var ofta vackert utsmyckade (Ahlbäck 1983: 386, 388–289). Att leta efter hästarna var ett viktigt jobb, och om pojken misslyckas kan det stå honom dyrt. Hästarna släpptes ofta ut i flock tillsammans med grannarnas och fick gå fritt i närskogen. De vallades inte men fick tillsyn av dem som gjorde sig ärende till skogen i arbetets tecken (Ahlbäck 1983: 389). De hästar som pojken letar efter kan vara ute på bete, eller så kan de ha sprungit bort. Högst antagligen är de på bete, men det är ändå viktigt att han hittar dem, för om han inte gör det orsakar han skada hos den man som äger hästarna, inte bara ekonomiskt utan även i form av förlorad status. Det är antagligen inte ett jobb som ges åt vilken osnuten pojkvasker som helst, och hans identitet kan hänga på om han hittar dem eller inte.

Om han hittar hästarna eller inte, får vi aldrig veta, men istället hittar han sig en hustru. Såsom tidigare sagt var äktenskapet den ritual som stadfäste inte bara parets legitimitet utan även ett blivande av (vuxen) man och kvinna. När ett icke-heteronormativt äktenskap sedan ingåtts med ett väsen istället för en mänsklig kvinna, kan maken ändå inte leva upp till identiteten man, eller i alla fall inte en "rät" man utan snarare en skev. Genom äktenskapet skulle kategoriska identiteter befästas, men detta par gör det svårt. Fästmän gör sitt bästa att vara en god hustru det vill säga en kristen, vilket är intressant med tanke på vad vi vet om troll och deras inställning till religion. Detta kommer jag att avhandla i ett senare avsnitt i detta kapitel.

Stattin förklarar hur berättelser om näcken i hästgestalt – där män rår på näckhästen medan kvinnor inte gör det – kan tolkas som anvisningar för vem som kan och får hantera hästar (Stattin 2008: 63). I sägnen där trollflickan hjälper sin make att sko hästen och slutligen, då den irriterande maken inte får till skon så att den passar, tar över arbetet och dessutom förevisar omänsklig styrka (*Bygdeminnen* 1909: 38) kan ses som ett gränsöverskridande beteende på flera sätt. Först och främst tar hon över ett manligt kodat arbete som inbegriper en viktig manligt kodad statussymbol, hästen. Därefter demonstrerar flickan sin övermänskliga styrka genom att bända en hästsko till rätt storlek och bryter därmed illusionen hon byggt upp för att passera som människa. Därmed skapar hon en kris

genom att inte passa in i någon kategori, inte människa, inte monster (Cohen 1996: 6). Dessutom hotar hon sin make och bryter därmed mot sitt äktenskapslöfte om att låta mannen vara hennes överhuvud. Jonas Lilieqvist skriver i sin artikel "Mannens våld och välde inom äktenskapet" om hur berättigande och icke-berättigande av familjevåld uttryckts från 1600-talet till slutet av 1800-talet. Han menar att det fanns en uppfattning om att respekt för mannen i hushållet var det viktigaste i äktenskapet och att mannens auktoritet inte kunde fuskas fram med vare sig tyranni eller undergivenhet (Lilieqvist 2001: 95f). I fallet med trollflickan och pojken har pojken med sitt hätska humör sänkt sig till hustyrannens nivå och anses inte leva upp till hegemoniska manligheten som innebär en saktmodig, tålmodig och icke-våldsutövande patriark (Lilieqvist 2001: 95). Haraway menar att den ideala relationen mellan sällskapsarterna människa och hund är "otherness-in-connection", med vilket avses det svåraste i mellanartsliga relationer det vill säga att kunna se, höra och känna vad partnern är, vet och vill i en gemensam motivation efter att förenas med de artspecifika egenskaper som finns (Haraway 2003: 45). Ett väsens övermänskliga styrka ska inte förbises eller förtryckas utan uppmuntras och respekteras, vilket trollflickans make inte gör. Han har misslyckats i att ge sin hustru en egen plats i relationen. Samtidigt har hustrun låtit sig döpas, vilket kan tolkas som att hon själv frånsagt, eller försökt frånsäga, sig rollen som väsen.

Då äktenskap inleds mellan människa och väsen, passerar alltså endera parten ofta en tänkt gräns mellan människans värld och väsendenas. Gränsen kan vara tydlig i och med bergtagning: den bergtagna är då osynlig för övriga människor och försvunnen från deras värld (SLS 280: 136; SLS 212: 174; *Bygdeminnen* 1910: 35–36). Gränser eller gränzoner kunde även vara tidsliga, som till exempel gryningen och skymningen, då risken för att råka på ett väsen var större (Häll 2013: 74–75). Gränzoner var kaotiska sfärer mellan de områden som systematiskt kategoriserade. I dessa gränzoner, i den liminala tiden, fanns väsendena (Stattin 2008: 49).

Giftermålet i exemplet ovan inleds som ett resultat av ett magiskt förbund som knutits då parterna tilltalade varandra på sättet de gjorde; pojken kallar flickan för sin trolovade hustru, och hon kallar honom sin fästman.

Schön framför ett liknande exempel i sin bok men har utbroderat sägnen med egna ord och har då fått det att framstå som att det var skogsråets vackra kläder som gjorde att drängen (pojken i Schöns exempel) ville retas med skogsrådet och kalla henne för sin fästmö. Hennes svar, "Håll ord me de!", binder ihop henne och drängen (Schön 2010: 30). Schöns bok är populärvetenskaplig och hans uppgift i den är, förutom att undervisa, framför allt underhålla, men hans tolkning av sägnen är i linje med alltför vanlig tendens att reproducera bilden av skogsrådet som en fåfång, sexualiserad och snarstucken typ.

Vad händer då pojken tilltalar flickan så som han gör? Han inleder en performativ normaliseringsprocess som börjar med att han kallar flickan sin trolovade hustru och slutar med att hon blir hans lagvigda hustru. Konstruktionen av identitet genom språket och upprepade handlingar är kärnan i performativitet (Butler 1993: 179). Magi i form av ord har gamla anor och utgör en stor del av till exempel kyrkans ritualer, såsom då prästens ord förvandlar nattvardsvinet och oblaten till Kristi blod och kött. Även ceremonin vid inledandet av äktenskap är akter av ord och handlingar; då äktenskapsförrättaren uttalar orden "härmed förklarar jag er man och hustru", byter paret identitet; ett performativt uttalande som "gör" giftermål (Ambjörnsson 2006: 136; Austin 1962).

Det finns bara en sägen som säger någonting om hur själva vigselakten såg ut hos väsendena, och den är från Närpes och skildrar "skogsfolkets"¹² giftermålsritual:

De läto viga sig i kyrkan, dit de osynliga smögo sig och ställde sig under brudpällen, när prästen sammanvigde man och kvinna av människoätt. De trodde på samma gud som de kristna, men hade ingen återlösare. (*Bygdeminnen* 1910: 35-36)

12 Det definieras inte om det är frågan om troll eller skogsrådet men eftersom skogsrådet är ett ensamväsen medan trollen levde i familjer så utgår jag ifrån att det här är trollens liv som beskrivs. Sägner är dessutom en variant av en annan (SLS 212: 174) där giftermål sker mellan troll och man. Helt säkert kan jag dock inte vara eftersom väsendenas beteckningar varierar och "troll" kan stå för vilket väsen som helst samtidigt som "skogsfolk" kan vara vilket naturväsen som helst. Här ser vi hur väsendets funktion i folktron spelar större roll än benämningen.

Här föreställdes alltså väsendenas performativa ritualer vid livets högtider vara exakt samma som människans; osynliga närvarade de vid människans egna högtider och använde sig av dem. Föreställningen om väsendenas önskan att imitera allt mänskligt är alltså stark här och sålunda reproduceras en idealbild av människan som överlägsen andra arter. Jag vill här inflika att denna sägen, som finns i tryckt form i *Bygdeminnen* (1910) även omtryckts i förkortad form i *Finlands svenska folkdiktning* och där återges den första meningen i citatet ovan såhär: "De läto viga sig genom att osynliga stå under brudpellen vid *vanliga* vigslar" (Landtman 1919: 639, min kursivering). Ordet *vanlig* utgör här ett intressant tillägg som, tillsammans med påpekandet att väsendena visserligen tror på Gud men inte på Jesus, fungerar som en uppdelning i "vi" och "de". Här sker en andrafiering i likhet med den som gjorts av judendomen, som inte räknar Jesus som Guds son utan snarare som en profet. Oförståelse och rädsla för "de andra", de som inte är som vi, leder ofta till hat. Inom postkolonial teoribildning innebär andrafiering, eller *othering*, processen där ett "vi" och "de" skapas och är ett sätt att distansiera sig från grupper som uppfattas som annorlunda eller sämre än den egna (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin 2007: 156). Simone de Beauvoir menar till exempel att kvinnan är den andre till mannens norm (de Beauvoir 2006: 26). Troll i skönlitteratur exemplifierar "hur ras- och etniska stereotyper är delar av produktionen av den Andre", skriver Ann-Sofi Lönngren (Lönngren 2015a: 218, min översättning). Hon menar att troll i nutida skönlitteratur har formats i relation till vad som, enligt Frykman och Löfgren, ansågs vara en nordisk medelklassidé om vad mänsklig natur är (Lönngren 2015a: 217). Den svenska borgerligheten konstruerade vid förra sekelskiftet bilden av en idealmänniska, och den sentida konstnärliga konstruktionen av troll är en motbild till denna idealmänniska, ett slags skev spegelbild.

Det är i många fall tydligt att väsendena handlar aktivt för att uppnå och vidmakthålla kontakt med människor, i det här fallet genom giftermål. Ett posthumanistiskt liv, enligt MacCormack, är att vilja känna och förena, inte för att härska utan för att skapa; liv genom relationer (2009: 113). Uteslutningar överges och istället omfamnas olika anpassningsbara allianser med det liminala och med andra varelser; förbund som vi skulle kalla queera, skriver MacCormack (Ibid, 124). I allra största delen av de elva sägnerna om

giftermål är det väsendena som tar initiativet till giftermål, och bröllopet firas ofta i deras värld, men alliansen ger sällan upphov till motstånd hos människan. Bröllopet kan även firas i människornas värld eller rättare sagt, i en gränsvärld:

Det var en gång en flicka från Sundom, som var på ett fäbodställe och hade en hund med sig. När hon hade varit där en tid, kom hunden hemspringande. Han skällde, morrade, tjöt och sprang kring husbonden och såg förfärligt ynkelig ut. Husbonden började fundera, att någonting skulle vara på färde och följde efter hunden, då han sprang ut. Hunden sprang till fäbodstället, och fadern följde efter. När han kom in i stugan, var den full av folk. Där firades bröllop med hans dotter. Flickans fader tog då fram kniven och började hugga och slå omkring sig så mycket han kunde. Då försvann allt folk, så att man inte såg, vart det tog vägen. Flickan och en hel hop vackra guldsaker stannade kvar (*Hembygden* 1913: 107).

Bröllopet firas här i en fäbod. Fäbodkulturen bar med sig att kvinnor tillbringade somrarna ute i skog och mark medan de vallade boskapen, på samma sätt som män kunde vara hemifrån långa tider vid tjärdalar och kolmilor. Således finns det en ganska stark tradition om ensamma kvinnor som vid sina fäbodar kom i kontakt med olika väsen (Nyman 1963b: 154–155). I Österbotten var fäbodkulturen starkt etablerad och i synnerhet den så kallade halvfäboden dit kvinnorna gick på kvällen, sov över, mjölkade på morgonen och gick hem med mjölken för att arbeta i och kring hemmet under dagen. I helfäbodarna bodde flickorna upp till veckor i sträck, vallade boskapen och tillverkade mjölkprodukter som avhämtades med häst och kärra eller båt om fäboden fanns ute på en ö (Ahlbäck 1986: 370). Fäbodarna bestod av olika byggnader; bostadshus för folk och fä, hus för beredning av mjölkprodukter, och hus för lagring (Nyman 1963a: 59ff). Som sådan var fädboden en mycket kvinnlig miljö, ett kvinnligt rum i naturkulturen. Kreatursskötsel och mjölkhanteringen var som tidigare nämnt ett arbete för kvinnor. Att valla var också främst ett kvinnligt arbete (Granberg 1935: 240). I Sverige lagstiftades det till och med 1734 om vallhjon; kvinnor och flickor skulle användas snarare än män och pojkar där det bara var möjligt, eftersom män lättare kunde inledas i frestelse och förgripa sig på djuren (Liliequist 1992: 161).

Tidelag var ett brott mot såväl den världsliga som den kristna ordningen och då naturväsen ansågs stå i förbund med såväl djurriket som djävulen blev sexuellt umgänge med skogsrå och strömkarl förknippat inte bara med tidelag utan även demonisk sexualitet (Häll 2013: 251ff). Faran med tidelag ansågs ligga i att ohyggliga avkommor riskerade avlas fram (Liliequist 1992: 151). Rent juridiskt fanns inga lagar som uttryckligen förbjöd sexuell beblandelse med naturväsen. De hörde dock naturen till och var inte mänskliga, därmed var sexuellt umgänge med dem närmast att liknas vid tidelag, sex med djur. 1734 års svensk lag förbjöd "tidelag med fä, eller andra oskiälliga diur" och tidelag straffades med döden (Häll 2013: 267). Lagstiftningen under 1600- och 1700-talen, som är tidsperioden Mikael Häll fokuserat på i sin avhandling, var starkt influerad av teologins uppfattningar om demonologi och brottsrubriceringen för de rättsfall som finns var ofta sexualbrott mot naturen, eller sodomi (Häll 2013: 277). Samma lag gällde i Finland som på den tiden var en del av Sverige men dödsstraffet togs bort redan 1778 (Lindstedt Cronberg 1997: 68). Två års fängelse var straffet för tidelag före, under och efter sekelskiftet 1900 (Strafflag, 2. Kap. § 12, Idestam 1909: 178).

På grund av rädslan för tidelag blev fäbodarna i första hand kvinnliga rum där kvinnor arbetade under betessäsongen. Fäbodarna låg ofta långt borta från den fasta bosättningen, vilket bäddar för möten med väsen. Vi har sett det i sägner där män vid kolmilor, tjärdalar och timmerhyggen mött kvinnliga väsen. Många av dem har övernattat i skogsbastur, vilka annars stod tomma. I följande exempel har en skogsbastu nyttjats för ett övernaturligt bröllop.

Det var en gång ett bondfolk, som hade en gräbba [flicka], som var ett år gammal, och så fölade märren ett grått hästfö, som de lovade, att gräbban skulle få, om det skulle varda stort. Men gräbban försvann, så inte de hittade henne, och var borta i fjorton år. Då var det en kväll en bedsarkäring (tiggargumma), som kom och bad att få ligga där, och det lovade de henne. Då de skulle gå ligga, så började hästen stampa och dundra i stallet, men bedsarkäringen sade åt bonden, att han skulle kläda på sig och taga tälgyxan (bilan) på armen och gå ut och sätta sig på hästryggen och låta hästen gå, vart han ville utan tömmar. Han gjorde, som kärigen ville. Då han kom på ryggen, så sträckte hästen till skogs,

där de kommo åt en skogsbadstu. Där hörde han spelas och dansas, men då hästen vränskade, så flög dörren upp. In i stugan var bröllop, och gubben kastade yxan sin över huvudet på bruden, så den fastnade i väggen, och då foro de av allihop, så bruden stannade ensam in med alltihop. Bruden var gubbens dotter, som skulle gifta sig med ett bergtroll. Där hade de både guld- och silverkärl, som de togo alltihop, och så satte de sig på hästen, och så bar det av med fart hem tillbaka. (R2. Nr 328, original på dialekt, rundparentes i original)

I bägge exemplena används eggstålet – som vi redan sett är synnerligen effektivt mot väsen (Tillhagen 1977: 40) – för att jaga bort väsendena. Brudens far är den som tar tillbaka sin dotter, i det andra fallet efter att dottern varit bergtagen i fjorton år. Som far till bruden har fäderna anledning att vara missnöjda med bröllopet; de har inte tillfrågats om lov av den blivande mågen. Vid giftermål skulle brudens far vidtalas, eftersom det var han som i egenskap av familjens överhuvud bestämde om barnens äktenskap (Giftermålsbalken 1734 1. Kap. 1. §). Giftermål förde ihop gårdar och släkter och det var således av största vikt att valet gjordes omsorgsfullt. I det patriarkala samhället där den unge mannen på friarstråt skulle be den tilltänkta svärfadern om dotterns hand kan det ses om ett stort övertramp att utelämna ritualen, eftersom det ses som att svärsonen tagit utan att fråga. Ett äktenskapslöfte var dessutom även ett löfte om hus, hem och gemensam framtid (Saarimäki 20120: 163). Fadern måste alltså kunna försäkra sig om att den blivande svärsonen ska kunna garantera dottern ett gott liv. Om mannens makt understryks genom att kvinnan, objektet, är hans ägodel, och en yngre man inte kommer till den äldre för att be om lov, kan det tolkas som att svärsonen inte ser svärfadern som sin jämlike. Ett mellanartsliga äktenskap är därtill kanske inte någonting en förälder önskar för sitt barn.

Den sexualiserade naturen

Tidigare har vi sett på manligt våld och tvång i de erotiska mötena mellan män och väsen. Nu ska jag ta mig an det motsatta: när väsen tvingar människan. Det handlar om bergtagning, och i samband med detta kommer jag

även att diskutera konstruktionen av naturen som kvinnlig och sexualiserad.

Bergtagning i dessa sägner tyder på människans ovilja att stanna hos väsendet. Två exempel ser vi här:

En karl vurt bergtägen och vurt gift med trollen och hade flera barn. Han var gift förut och längtade bort. Engång slapp han till kyrkan och var där osynlig, men så kröp han under kappan på prästen och vurt då synlig, och trollen hade ingen makt med an mera. (SLS 280: 136)

I en gård skulle en yngling gå efter hästen. En kvinna gjorde honom sällskap på vägen. När de så gingo, kommo de till en gård. Kvinnan bjöd honom stiga in. Då han kom i stugan bjöd husbonden honom en sup samt frågade om han ville gifta sig med någon av hans döttrar. Den första hågfällt han int, ej heller den andra, men de tredje lika han. Han gifte sig med henne och blev måg i gården. Han gick nog ut och t.o.m. över hemgården, men ingen såg honom. Då hans mor dog begärde han att få vara med på begravningen, vilket tillstaddes. Men vid begravningen gick han så nära, att han fick tag i prestens kappan, och då blev han "i synlig måtto" tillbaka. (SLS 212: 174)

I det andra exemplet nämns inte bergtagning med just det ordet, men motivet är likadant: den bergtagne ynglingen blir osynlig då han gift sig med väsendet, och det är endast kontakt med prästens kappan som gör honom synlig igen. Detta är ett exempel på så kallad överföringsmagi: det som rört vid en människa, såsom en kroppsdel eller ett plagg, kan användas av en annan människa (Frazer 1925: 53). I det här fallet är det en helig person, prästen, som har makt över det onda och vars plagg ger ynglingen makt att bli fri från väsendena. Ynglingen tycks egentligen inte ha några större invändningar till giftermålet och det är egentligen bara när hans mor dör och han, till synes av misstag, får tag om prästens kappan som han blir synlig igen och, får vi förmoda, inte kunde återvända till sin hustru. I en variant av sägnen ser upplösningen lite annorlunda ut:

Efter en tid ville ynglingen gå hem till sin sjuka mor, och ehuru svärfadern var mycket emot det, gav han slutligen sitt bifall. Ynglingen skulle vid nästa gudstjänst gå upp till altaret och sticka sitt huvud under prästens kappan; då skulle han bli synlig och kunna gå till sin sjuka mor. Så

gjorde han. Prästen som igenkände honom i kyrkan kom efter honom till hans hem och gav honom där nattvarden. Ynglingen stannade hos sina föräldrar, men tärdes av en ständig oro. Han irrade oupphörligen omkring i skogen, men kunde ej finna vägen tillbaka till sin hustru som han längtade efter (*Bygdeminnen* 1910: 35–36, här återgiven i förkortad version enligt Landtman 1919: 639).

Här önskar ynglingen komma tillbaka till sin hustru, antingen för att han är förhäxad av henne eller för att han genuint saknar henne. Oron och hans oupphörliga irrande kan tolkas som ett förtrollat tillstånd. I en ahmedansk fenomenologisk tolkning skulle ynglingens hem, stället där han kan vara bekväm och rät, vara hos den övernaturliga hustrun (Ahmed 2006: 154). Genom att gifta sig med ett väsen skevades ynglingen och denna skevhet klibbar fast vid honom även efter att han återvänt till den mänskliga världen, där han inte längre kan vara rät (Ahmed 2006: 101).

Att karlen i det första exemplet är bergtagen mot sin vilja framgår av att han "längtade bort" och dessutom "var gift förut", så det går att anta att han eventuellt saknade sin människohustru. Hur bröllopet föreställdes se ut förtäljs inte men eftersom det framkommer att mannen varit "gift förut", läser jag detta som en sorts jämställande mellan blandäktenskap och ett mänskligt äktenskap. Ritualerna kanske inte var desamma men innebörden i äktenskapet är det. Han "slapp"¹³ även till kyrkan och undkom därmed trollen. Bergtagningssituationen kan tolkas som avmaskuliniserande; en man bortrövas av ett eller flera kvinnliga väsen med en sexuell agenda som utgörs av en önskan om barn med människor. För att kunna passera som en innehavare av en hegemonisk maskulinitet ska mannen dels klara av att stå emot de kvinnliga väsendena men även behålla det sexuella övertag han har. Då han används som avelshingst för att trollen ska få sina människobarn har han även förlorat det övertaget. Sexualiteten uppfattades som en naturkraft som samhället försökte kontrollera (Lövkröna 1991: 279). Dessa tankegångar är centrala i queer ekofeminism, som bygger sin grund på uppfattningen att kvinnlig emancipation inte är möjlig utan naturens emancipation, och vice versa (Gaard 1997: 114). Mannen, kulturen,

13 I finlandssvenskan betyder ordet "slippa" inte bara att besparas eller undgå någonting, utan även att kunna och få komma, exempelvis "Jag slapp hem till jul" dvs "Jag fick komma hem till jul" (*Finlandssvensk ordbok* 2016)

har makten över kvinnan, naturen, men i exemplet ovan är det väsendena med sin vilda sexualitet som rövar bort mannen. I sin artikel *Towards a Queer Ecofeminism* skriver Greta Gaard om hur många olika förtryck samarbetar, såsom kvinnoförtryck, rasism, klassism och miljöförstöring. I en värld som styrs av manlig dominans representeras kulturen av mannen medan kvinnan är liktydig med naturen. Det queera och avvikande, även i form av människor av annan etnicitet än en själv, görs feminint, djuriskt, erotisk och naturaliserat i en kultur som nedvärderar dessa egenskaper, samtidigt som naturen feminiseras, eroticeras samt queeras. Den stora västerländska paradoxen i hur synen på sexualitet är att "queera sexualiteter" sedan 1600-talet ofta bemärkts "mot naturen" samtidigt som det finns en föreställning om att det sexuellt avvikande eller frigjorda är någonting som ligger nära den vilda naturen och är okultiverat. Det "onaturliga" är ofta en underförstådd synonym för "icke-förökande", det vill säga sexualitet utan prokreation anses onaturligt (Gaard 1997: 117f). Samtidigt är det den fruktsamma sexualiteten, utanför äktenskapets välsignade förening, som anses hotfull, vilket Gaard inte problematiserar men vilket jag tolkar som sammanhörande med en patriarkal samhällskonstruktion som söker kontrollera kvinnors sexualitet. Däremot ses även sexualitet med "överdriven" förökning som djurisk och därmed "onaturlig" för en människa. I nationalistiskt hänseende har kvinnor högaktats för att de bidrar till nationens framtid genom att föda barn, men deras sexualitet måste samtidigt begränsas för om de får barn utanför de önskvärda parametrarna grusas illusionen av den perfekta nationen och därtill överbefolkas landet och jorden, skriver Andil Gosine i sin artikel "Non-white Reproduction and Same-Sex Eroticism. Queer Acts against Nature" (2010: 156). Detta medför också att icke-vita kvinnor i fattigare samhällen utan tillgång till preventivmedel rasifieras och stereotypiseras som överdrivet fruktsamma och i förlängningen som djuriska. Gosines artikel är skriven ur ett modernt perspektiv men parallellen till vårt bondesamhälle ligger i tanken på "den andra" som ohämmad och överdrivet barnalstrande. Sofia Kling menar i sin doktorsavhandling *Vi våga ej helt leva. Barnbegränsning, sexualitet och genus under den svenska fertilitetstransitionen* (2007) att 1930-talets svenska arbetarklass började begränsa antalet barn som ett sätt att framställa sig själva som respektabla eftersom en stor barnaska-

ra stämplade dem som "irrationella, sexuellt lössläppta, hänsynslösa mot avkomman" (Kling 2007: 252). Barnbegränsning sågs alltså som ett sätt att opponera sig mot hur arbetarfamiljer sågs av medelklassen. Likadana fördomar har funnits i ett finländskt bondesamhälle där par med stora barnaskaror ansågs sakna självbehärskning (Helsti 2000: 226ff).

Föreställningen om sambandet mellan den vilda naturen och den kvinnliga sexualiteten sågs som ett hot mot den kristna samhällsordningen. I det tidigmoderna svenska samhället var naturväsen förknippade med djävulen och därmed förstärktes den syndiga aspekten av samröre med erotiska väsen (Häll 2013: 122–123). I karelska jaktbesvärjelser beskrivs naturen som en kvinna och jägaren som en viril man som dels tränger in i skogen för att jaga dess djur, dels visar respekt för naturen och dess gåvor (Tarkka 1998: 106). Om naturen då ses som kvinnlig, blir förhållningssättet till kvinnlig sexualitet tvetydig: dels finns en vördnad för den men den är nyckfull och behöver tämjas. Ett sätt att tämja den är genom äktenskapet.

Äktenskapet kan fungera som ett sätt att legitimera sexualitet, men också inordna människor i en påtvingad heterosexualitet, ett begrepp vi känner igen från Adrienne Richs essä om äktenskapet som ett sätt att kontrollera kvinnan och det hon producerar (Rich 1980: 639). I bondesamhället var den ogifta kvinnan, nuckan eller gammelpigan, utanför alla strukturer. Hon var inte längre en ung flicka som fortfarande hade chansen att gifta sig och få barn, hon bodde ofta kvar hemma hos föräldrarna på undantag, hon hade inga avkommor som kunde ta hand om henne på hennes ålders höst. I folkligt berättande var hon ofta en sorglig karaktär som konstant hungrade efter en mans beröring (Saarimäki 2010: 50–51).

För väsendena blir äktenskapet snarare ett sätt att erkännas som någonting mer än bara väsen, samtidigt som de ändå bär med sig identitet och dessutom, i fallen där kvinnliga väsen gifter sig med män, underställs mannen enligt den kristna ordningen. Den kristna missionen, att omvända så många som möjligt, står skriven i Bibelns Matteusevangelium kapitel 28 verserna 19–20 där Jesus ger sina lärjungar befallningen att "[g]å därför ut och gör alla folk till lärjungar! Döp dem i Faderns och Sonens

och den helige Andes namn och lär dem att hålla allt som jag befallt er” (Svenska Folkbibeln 2019). Det kristna utomeuropeiska missionsarbetet kan enligt postkolonial kritik ses i termer av kolonialmakten som en kärleksfull moder eller dominant fader som vet vad som är bäst för den andrafierade koloniserade (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin 2007: 155–156). I bondesamhället, där ett väsen var ”den primitiva andra” kan då kristnandet av väsendet delvis betraktas som en triumf och delvis som ett sätt att införliva det stackars väsendet i en kristen gemenskap där det får chansen att civiliseras men samtidigt internaliserar rollen som den underlägsna.

Äktenskap mellan människa och väsen inleds, som vi sett, oftast på initiativ och rentav tvång av väsendet (SLS 212: 174; SLS 22: 13–16; *Bygdeminnen* 1909: 38; *Bygdeminnen* 1910: 35–36; R2. Nr 329; SLS 181 s. 25 f.; Nyland 1886: 23). Jag ser det som ett sätt för väsendet att ”göra” mänsklighet, att försöka passera som människor. Samtidigt utför de handlingar som rimmar illa med tingens ordning, som till exempel då de kvinnliga väsendena tar erotiska, normbrytande initiativ och beter sig på ett sätt som inte anses vara ”kvinnligt”. Handlingarna behöver inte vara provocerande i sig själva men när de utförs av en kvinna, vare sig hon är människa eller väsen, laddas de med värderingar om genusbundet agerande. En kvinna ska helt enkelt se ut som en kvinna och bete sig som en kvinna, och begära en man som ska se ut som en man och bete sig som en man. De kvinnliga väsendena bryter mot denna regel. De är starka och deras barn kan ärva deras styrka. Ett exempel på skogsråets fysiska styrka är följande:

På Svarfvarböle hemman i Karis tjänade för 100 år sedan en ”koladräng”, som hette Manker. Han kolade vintern om i skogen Björnkärr och var därunder ”utsatt” för en skogsjunfru, som ville gifta sig med honom. Hon ”lullade”¹⁴ alltid, då hon kom. Hon besökte honom och hjälpte honom att kola. Blott Manker ”visade”, arbetade hon. Slutligen ville hon göra honom sällskap och följa honom hem. Detta tillät icke Manker. Då han kom hem, berättade han för bonden – han hette Erik Vikberg – hvem som hade besökt honom i kolaskogen. Denne svarade då: ”Int slipper du henne, förrän du skjuter henne med silfver”. Manker tog då följande gång bössan med sig och laddade med silfverknappar, som han

14 Betyder vagga, nynna, vyssja, men kan även betyda springa, hoppa, ropa, yla (hund) (*Ordbok över Finlands svenska folkmål* 2019).

hade i sin skjortkrage. Så snart Manker kom tillbaka till "kolakojjan", infann sig äfven skogsjungfrun. Manker riktade bössan mot henne och tryckte af. Skottet small och hon föll till marken. Hon började då kvida som en sårad människa och sade: "Räck mig nu handen, då vi ha varit så länge goda vänner och bekanta". Manker stack fram bösspipan och hon "knep" så hårdt om den, att mynningen gick ihop. (Nyland 1886: 23)

Silvret som här används för att skjuta skogsrået ansågs besitta en stark magisk kraft. Silver var i klass med stål som såväl botemedel som skydd mot det övernaturliga (Tillhagen 1977: 39). Bruket av vapen är manligt kodat och geväret ett viktigt redskap. I sitt dödsögonblick uppvisar skogsrået fortfarande den okvinnliga, övermänskliga styrkan som markerar henne som annorlunda, trots att hennes dödsrosslingar påpekas likna en människas. Mannen undgår med livet i behåll och bevisar att hans intelligens är högre än råets, men genom att förstöra mannens vapen får hon ändå sista ordet. I förlängningen avmaskuliniserar hon honom och återtar sålunda en del av sin identitet som subjekt, inte ett objekt och offer. Våld är manligt kodat och en del av den toxiska maskulinitetsbilden men att drabbas av det manliga våldet, speciellt sexuellt våld, ses som kvinnligt offerskap i negativ bemärkelse (Saarikoski 2001: 224). I Stark-Arolas avhandling om karelska kvinnors hemliga magiska ritualer framkommer det i materialet att män kunde och fick reagera med våld mot kvinnor som utsatt dem för kärleksmagi (Stark-Arola 1998a: 222). Skogsjungfrun "utsätter" kolaren för sina inviter och för honom farligt nära offerrollen, varpå han reagerar med det manliga våldet och tar henne av daga. Ordningen är återställd, även om hon med sina sista krafter förevisar sin onaturliga styrka; ett sista uttryck för hennes Andraskap.

Det patriarkala samhället ger oss en manlig överordning där den kvinnliga handlingskraften ska underkuvas och där upproriska kvinnor anses okvinnliga och oroväckande. Redan att befinna sig på fel plats är ett tecken på att någonting är skevt, som till exempel kvinnor i skogen. En kvinna som "gör [en yngling] sällskap på vägen" och bjuder in honom till sitt hem kan ses som oerhört provocerande men samtidigt reagerar ynglingen inte negativt utan följer med, tackar ja till supen hennes far erbjuder honom och gifter sig därefter med hans tredje dotter (SLS 212: 174). Tretalet, som

i sägnen framträder i och med den tredje dottern som ynglingen äktar, är ett tal som kopplats till det magiska sedan de gamla grekernas tid. Det förekommer i sagor såväl som i den folkliga läkekonsten: tre prinsessor, tre bröder, tre droppar blod, tre varv runt kyrkan och så vidare (Tillhagen 1982: 154–159).

Som representant för manligheten har ynglingen misslyckats, då han givit efter för väsendet. Män förväntades kunna stå emot väsendenas lockelser och om de inte kunde det, ansågs de svaga och feminina (Häll 2013: 401). På samma sätt kan karln som blir bergtagen och gift med trollen tolkas som uppvisande en brist på maskulinitet då han blir tagen av de kvinnliga trollen.

Ovilja att stanna tyder på ett maktförhållande där människan är i underläge och tvingas, eventuellt med våld, att stanna. Vi vet inte om den sexuella relationen är frivillig men sexualiteten i ett maktförhållande är alltid ojämlig. Det finns ofta avkommor med i bilden, så en sexuell relation existerar. Situationen där en man bergtas av kvinnliga väsen med en sexuell agenda kan tolkas som avmaskuliniserande. Att mannen sedan befinner sig i ett underläge i en maktrelation är rakt tvärtom mot den patriarkala samhällsstruktur han själv är van vid, den där mannen är kvinnans överhuvud. Ett maktförhållande där mannen har makten ser vi i sägnen där en man under en tid lever samman med ett skogsrå under äktenskapsliknande förutsättningar:

En man, som vistades i en skogsbastu, fick besök av ett skogsrå. De levde samman en tid. En gång sporde mannen rået, om hon kunde dö. –Nej, svarade rået, men jag har en liten fläck på min kropp strax under västra armen; om någon visste av den, kunde det gå mig illa. Mannen, som ville bli henne kvitt, passade en gång på och stötte kniven i hennes kropp på det ställe där fläcken satt. Hon ljöt då döden. (SLS 333: 213)

Då mannen vill bli av med henne, frågar han henne om hon kan dö. Skogsrået menar att detta endast kan ske genom att hon skadas på den enda svaga punkten hon har på sin kropp, under vänstra armen. Hon delar med sig kunskapen om sin svaga punkt åt mannen och han utnyttjade makten i vetandet till att försöka orsaka henne stor skada, eftersom han ville bli av med henne. Hans agerande till och med dödar henne.

Jag menar att just för att skogsrået (och de andra väsendena som står i denna avhandlings fokus) sågs som naturen personifierad öppnar det upp för att tolka henne i enlighet med de komplexa föreställningar om natur och sexualitet som vi sett utgjort en stor del av samhället. Tillåt mig framföra ett tanke-experiment: om sägnerna är sanna och väsendena existerat som verkliga varelser med egen agens, vad föranledde då deras handlingar? Kunde de inte hjälpa det på grund av sin biologi? Var det en medveten subversiv handling? Spelade de med människornas föreställningar med ett större, för oss okänt, syfte i tankarna? Frågorna är fascinerande men naturligtvis omöjliga att svara på. Klart är ändå att människans berättelser om dessa väsen speglar ett komplicerat förhållande till natur och sexualitet.

Stark-Arola skriver att karelska kvinnors magiska ritualer om äktenskap och barnafödande i huvudsak fokuserade på parbildande, sexualitet och hälsa snarare än fertilitet, moderlighet och reproduktion och menar därför att inom kvinnlig magi var kvinnans viktigaste roll partners (Stark-Arola 1998b: 34). Parbildningen och ihoppassandet var avgörande bland annat för att kunna sköta ett hemman (jfr Östman 2000): "[T]he monogamous and heterosexual bond between a married couple comprised the symbolic core of the farm household unit" (Stark-Arola 1998b: 36). Denna sexuella förening fick inte störas (Stark-Arola 1998b: 38). Kan denna idé om ihoppassande, man och kvinna som två halvor som tillsammans ska utgöra en helhet, överförs till de människor och väsen som gifter sig? När människan-mannen förenar sig med väsendet-kvinnan, passar de ihop? Blir de en helhet som kan sägas passa in i det större sammanhanget, i det omkringliggande samhället? Jag kommer att återkomma till denna fråga i slutdiskussionen.

Så levde de lyckliga...?

I mitt material slutar sällan ett äktenskap mellan människa och väsen lyckligt. Då det är tal om bergtagning och tvång, kan en anta att de bergtagna inte trivs speciellt bra, då ingenting annat nämns. Fem sägner slutar i att antingen väsendet eller människan, eller rentav bägge parterna, dör (R2.

Nr 329; SLS 333: 213; *Bygdeminnen* 1909: 38; *Bygdeminnen* 1910: 35–36; Nyland 1886: 23). I exemplet med sjörået som ville gifta sig med en man slutar det med att hon sänder sjukdom på mannen "för hela hans livstid" (Renvall 1890: 14b). I fem sägner skiljs paret åt, den bergtagna människan tar sig bort från väsendet, eller så försvinner väsendet (SLS 280: 136; SLS 212: 174; SLS 215: 80a; SLS 215: 80b; *Hembygden* 1913: 107; R2. Nr 328). Jag lyfter här fram ett exempel:

En kvinna från Kvevlaks säges ha varit gift med ett bergtroll. De levde samman i sju år och kvinnan hade ett gossebarn med trollet. När de sju åren voro gångna, försvann trollet utan att sedan låta höra av sig. (SLS 215: 80b)

Här varar ett äktenskap mellan ett manligt bergtroll och en kvinna i sju år innan bergtrollet försvinner och hör inte av sig mer, vilket jag finner anmärkningsvärt. Delvis för att väsen ofta höll fast vid sina människor när de väl fått dem, men även för att ordvalet för tankarna till en på förhand uppgjord överenskommelse; i sju år har trollet levat samman med kvinnan, eller kvinnan accepterat att leva samman med trollet, och ett barn finns inom äktenskapet. Varför kvinnans make anses ha varit ett bergstroll framkommer inte; kan det ha berott på att han försvann efter de sju åren? Talet sju är av gammalt ett magiskt tal som enligt Carl-Herman Tillhagen främst kopplas ihop med de sju år av olycka som sägs följa på en sönderslagen spegel (Tillhagen 1982: 77). Sägner berättar ingenting om var maken kom ifrån, måhända hade han dykt upp lika snabbt som han försvann, ett i sig inte så vanligt eller accepterat beteende. Som uppslukad av jorden är det lätt att helt enkelt beskriva honom som ett bergtroll. Att en kvinnas make plötsligt försvann utan att höra av sig mer hörde kanske inte till vanligheterna men är ändå såpass vanligt att Kirsi Pohjola-Vilkuna tagit upp det i sin licentiatavhandling i vilken hon undersöker otillåten sexualitet i förra sekelskiftets bondesamhälle. Hennes material består av domstolsprotokoll, och till rätten togs enbart fall av förbjuden sexualitet: sexualitet före äktenskapet, hor och månggifte (Pohjola-Vilkuna 1995: 8). Hon konstaterar att makens försvinnande – oftast emigrerade han till Amerika och hörde aldrig av sig igen – är en av de få orsakerna till att kvinnor sökte skilsmässa. Inte ens att maken var oförmögen att försörja sin hustru

ledde till så många skilsmässor som försvunna män; kvinnor kunde ofta försörja såväl sig själva som sin make (Pohjola-Vilkuna 1995: 64). Att en kvinna blev lämnad ensam på en producerande gård och var tvungen att sköta mannens andel av arbetet ansågs inte lika gränsöverskridande som att en man skulle bli tvungen att utföra kvinnoarbete. Kvinnor som kunde och orkade utföra manligt kodade arbeten beskrevs ofta i positiva ordalag (Östman 2000: 119). Här syns könsmaktordningen tydligt: det som kodas som manligt arbete värderades högre och ansågs kräva mer än så kallade fruntimmerssysslor, som en man aldrig skulle sänka sig till att göra.

Män som varit gifta med väsen och återvänt till den mänskliga världen blev ofta "konstiga" (jfr Stattin 2008 och Granberg 1935). Här återkommer vi till exemplet ovan, med ynglingen som i "ständig oro [...] irrade oupphörigen omkring i skogen, men kunde ej finna vägen tillbaka till sin hustru som han längtade efter" (*Bygdeminne* 1910: 35–36). Det här är den ena av två sägner i mitt material som beskriver en man som vill tillbaka till sin övernaturliga hustru. Den andra sägnen ser ut som följer:

Det var en pojke, som gick till skogen, och så kom han till en vacker och slät plan, som han inte förr hade sett. Där stod ett litet, vackert hus. Pojken gick in dit, och där träffade han en gröbb [flicka], som också var vacker. Då han kom in, så frågade hon, om han inte ville vara där i lag med henne, för nog skulle han få bra. "Jo, om du vill gifta dig med mig och ha mig till karl, så ska jag stanna." Gröbban svarade: "Jo" och sade "men du får inte gå från mig sedan". Så började pojken vara där, och folket letade, men inte hittade de honom, inte hittade han hem heller. En dag så sade gröbban åt honom: "Om du vill, så ska vi nu gå hem till eder, där är bröllop i dag. Syster din ska gifta sig, så kan vi gifta oss med detsamma, för vi stiger bakom dem, då de vigs, så varda vi vigda med detsamma. Men du får inte låta eller tala något, för då får de se dig." De gingo, som hon ville, till hemmet hans och blevo vigda, men då de skulle gå åt bordet och äta, så började fadern gråta och tala om pojken sin, som de aldrig hittade. Nu kunde inte pojken mera hålla sig, för han tyckte det var elakt för gubben, utan gick och började tala med honom. Då fingo de se honom. De frågade, var han hade varit, och han sade alltihop, vem han hade varit i lag med och att de ock hade gift sig samma dagen. Som prästen fick höra det, så lade han handen sin på huvudet åt honom och välsignade honom, men då försvann hon. Sedan började pojken längta

till skogs tillbaka och gick ock verkligen dit och började leta och hittade samma ställe, men där fanns inte något hus mera. Således gick han i flere veckor. Slutligen hittade de honom död på samma ställe i skogen. (R2. Nr 329, original i dialekt, här återgiven såsom i *Finlands svenska folkdiktning* 1931: 386–287)

I förlängningen längtar pojken tillbaka till skogen, det rum där vi kan tänka oss att han fick vara skev i fred, utan dömande blickar. I sitt skeva äktenskap i skogen blir pojken fri att vara den han vill vara, men han blir även märkt som skev i det samhälle han lämnat bakom sig. Han vill tillbaka inte bara till sin hustru utan även till det rum där han kunde leva dold från samhället men med den hustru han valt. Skogen blir här som en omvänd garderob för pojken, en garderob han vill tillbaka till trots att den begränsar hans spatiala handlingsutrymme. När en man drar sig från den roll som äkta man och familjefar som han förväntas axla i det heteronormativa samhället blir han marginaliserad, menar Ann-Sofie Lönnngren i sin analys av erotiska trianglar i sex olika verk av August Strindberg (Lönnngren 2007: 106). Pojken i sägnen landar mitt emellan två positioner: den som gift, och den som gift med ett väsen vars liv han delar på okänd plats i skogen. Den ena positionen är önskvärd och hedervärd, den andra är det inte. Han har gått från att vara en pojke, nästan-man, som sökte de värdefulla hästarna, en individ som arbetar och gör rätt för sig, till en i skogen irrande stackare som letar efter någonting han egentligen inte ska ha. Kontakten med "fel" sorts kroppar gör att vi hamnar ur linje, menar Ahmed (2006: 21, 107). Pojken har hamnat ur linje och behöver kunna orientera sig tillbaka till en önskvärd livslinje, tillbaka hem, men klarar inte av det utan hittas död i skogen.

Vi såg i föregående kapitel hur negativ kvinnlighet påverkade mötena. En negativ kvinnlighet kan även påverka äktenskapet som ingåtts mellan människa och väsen. Jag ska ta upp några exempel här.

En smed stod en gång vid sitt arbete i smedjan, då en ung, vacker fröken trädde in och ställde sig vid ässjan för att värma sig. Efter en stund gick hon bort, men förnyade sitt besök varje afton. Smeden, som länge undrat över hennes besök, frågade slutligen vad hon ville, och erhöll till svar, att hon önskade gifta sig med honom. Smeden, som tyckte att hon

var mycket täck, samtyckte till hennes förslag. Kort före bröllopet bad den fina fröken att smeden skulle följa henne till ett berg, där hon bodde. När de kommo till berget, sade hon: "Vänta här så länge jag är inne i berget, men så fort jag kommer upp igen, skall du kasta din kniv i öppningen, vilken genast skall sluta sig!" Smeden gjorde som hon sagt, och öppningen i berget tillslöt sig. De gifte sig sedan och blevo ett rikt och lyckligt par. Så förflöto många år. En dag skulle smeden sko en häst och bad sin hustru hålla i hästens fot, så att han lättare skulle kunna utföra arbetet. Han tyckte emellertid, att hustrun gjorde sin sak illa, varför han blev ond och började banna henne. Bedrövad utbrast hon då: "nu är det slut med vår lycka!" Därpå fattade hon skon, som smeden ämnat sätta under hästfoten, rätade ut den med sina händer och bröt den tvärt av, sägande: "på samma sätt skulle jag kunna göra med dig." Från den dagen var deras lycka förstörd, de blevo allt fattigare och fattigare och dogo slutligen i stort elände. (*Bygdeminnen* 1909: 38)

Här finns många motiv som redan behandlats: en ung, vacker fröken som tar initiativet till giftermål, stålet som skydd mot övernaturliga krafter, hästskon som böjs för att varna mannen om hans humör. Här leder dock varningen till att parets lycka tar slut och de dör slutligen utfattiga. Här fungerar sägnen som en tudelad varning: delvis för att ge sig i lag med väsen, och delvis för kvinnors subversiva beteende. Det kan även tolkas som en varning till mannen att tygla sitt humör. I föregående kapitel redogjorde jag för hur män förväntades kunna sansa sig men att det ibland ansågs befogat med våld och tillsägelser. Kvinnan ansågs enligt Nya testamentet vara såväl fysiskt och andligt svagare än mannen och det hörde till en makes plikter att vid behov tillrättvisa sin hustru (Liljequist 2001: 91). Mannen i sägnen tyckte att hustrun gjorde ett dåligt jobb då hon skulle hålla i hästens fot så han kunde sko den, och därför bannade han henne. Till saken hör att mannen är smed och torde således kunna vara ganska bra på att sko och överlag hantera hästar, detta djur som kvinnor inte hade att skaffa med. Att inte klara av det och ta hjälp av hustrun kan ses som ett tecken på svaghet, samtidigt som det tolkas som ett sätt att återta sin manlighet att skylla på hustrun. En man skulle styra sitt hem i samarbete med hustrun, dock inom den patriarkala strukturens ramar (Liljequist 2001: 93). Smeder ansågs därtill vara extra kunniga på många områden. Det var

smeden som tämjde det skyddande stålet och kontrollerade elden, som också var användbart mot det övernaturliga (Tillhagen 1977: 51). Smeden är alltså den som har makt över det som kan kuva väsen. Att inte kunna kontrollera sin väsenhustru får honom att framstå i extra dålig dager.

I materialet finns även en variant på sägnen med smeden och hans hustru. Där gifter sig en pojke med ett väsen och "förde hem henne, och det var nu bra en tid, men så blev han elak med henne. Hon skulle göra alla slarvssylor och samtidigt karla-arbete" (SLS 22: 13–16). När sedan hästen ska skos och hustrun tar skon och rätar ut den och uttalar sin varning, bättrar sig maken.

Jag framför ytterligare ett varnande exempel på samröre med väsen, där äktenskap nämns.

Om hafsfrun sålunda tycktes dra sig villigt tillbaka för den lagliga hustrun i de fall, då mannen såsom redan gift ingått "kompakt" med henne, ser hon däremot med allt annat än blida ögon, att hannes ogifte älskare ingår äktenskap med en människodotter. Ännu vid själfva vigseln söker hon då tränga sig mellan brud ock brudgum, ock endast Guds ord kan drifva henne på flykten. Men om hon också får lof att ge vika, hämnas hon ännu efter giftermålet på älskaren, som svikit henne. Hon kramar honom hårt om nätterna ock sänder honom – likasom älfvorna i folkvisan – sot och sjukdom för hela hans lifstid (Renvall 1890: 14b).

Här försöker sjörådet hindra äktenskap mellan mannen som hon själv velat äkta och en annan kvinna. Även om Guds ord får henne att lämna bröllopet hämnas hon sveket genom att störa hans nattsömn och plåga honom med sjukdom i resten av hans liv. Havsfrun visar sig här villig att ge upp sin mänskliga älskare om det framkommer att han är gift på annat håll. Havsfrun förstår alltså och respekterar det att han är upptagen; kanske respekterar hon den andra kvinnans rätt till sin man. Om hon däremot har en relation med en man och han under pågående relation gifter sig med någon annan kvinna, försöker havsfrun handgripligen skilja åt mannen och hans tillkommande. För att tala med Ahmeds termer skulle ett förhållande med ett väsen föra in mannen på skev livslinje, och då han försöker återgå till en heteronormativ linje där han gifter sig med en mänsklig kvin-

na, försöker havsfrun skära av och orientera tillbaka honom mot sig själv. Det lyckas inte, men hans hälsa förblir aldrig densamma och han lider i resten av sitt liv av den "sot och sjukdom" sjörået plågar honom med för hans brutna löfte. Sjøråets reaktion kan vid första anblicken tänkas bero på svartsjuka men jag menar att den snarare beror på det brutna löftet. Såsom vi kommer att se i nästa kapitel, där människor och väsen får barn tillsammans, var trolovning ett löfte om äktenskap, och sex före äktenskapet ansågs någorlunda acceptabelt av samhället (om än inte av kyrkan) så länge paret var trolovat. Denna sägen kan alltså tolkas inom ramarna för de normer och förfarande som ledde till äktenskap. Att mannen då gifter sig med en annan (mänsklig) kvinna kan kanske inom människornas värld ses som det enda rätta att göra, men sjörået följer de mänskliga lagarna som förbjuder månggifte eller giftermål med någon annan än den trolovade (Giftermålsbalken 3. Kap., Idestam 1909: 4–5). Mannen har betett sig opassande i lagens mening men det är kanske snarare i samhällets ögon han får sitt straff eftersom han dels givit efter för ett väsen och dels inte hållit sitt ord. Hans ära kan anses hotad om hans hederlighet ifrågasattes av en annan man eftersom konceptet om manlig ära var avgörande för en man bland andra män (Lövkröna 1999: 31).

4. "Barn af mänsklig säd"

- barn av människa och naturväsen

Detta kapitel, det sista i analysen förutom diskussionen, behandlar de sägner i materialet där människor och naturväsen får barn tillsammans, "barn av mänsklig säd" menas vara någonting trollen gärna ville ha (SLS 65: 44). Följer vi den önskvärda fördjupningen i en erotisk relation ska reproduktion komma sist, efter mötet, förförelsen/uppvaktningen och giftermålet. Barn blir ett resultat av erotik. Förloppet som leder fram till att barn föds skulle i en samhällelig kontext gärna föregå med äktenskap. Hur uppfylls detta villkor i sägenmaterialet?

Först och främst kan vi konstatera att det är ganska ovanligt i materialet att erotiska möten mellan människa och väsen leder till barn. Endast sju

sägner nämner barn mellan människa och väsen. Ibland är barnet i fokus, men oftast nämns det bara i en bisats. Fyra sägner innehåller liknande motiv, vilket vi kommer att se längre fram. De barn som nämns specifikt är alltid pojkar; detta är också en aspekt jag kommer att analysera i detta kapitel. I detta kapitel sker kontextualiseringen av sägnerna långt med hjälp av Carl-Herman Tillhagens bok *Barnet i folktron. Tillblivelse, födelse och fostran* (1983) som behandlar barnaskaffandets olika delar, från upp-vaktning till barnuppfostran i folklig tradition. Tillhagens material består av traditionsuppteckningar från olika delar av Sverige och således kan det som sagts i en del av landet vara en lokal sedvänja som inte varit gällande i hela landet. Jag strävar efter att återge endast de traditioner som enligt Tillhagen är mer utspridda.

Såsom tidigare redogjorts för (se Kapitel 3) innebär de avlagda äkten-skapslöftena en tanke om att bilda familj. Här ska påpekas att begreppet familj blev vanligt först i slutet av 1800-talet, men vid samma tid utgjordes ett hushåll på landsbygden av alla som bodde på en gård oavsett släktband (Lövkröna 2004: 21). Familj hade alltså inte samma innebörd förr som det har nu, men för enkelhetens skull talar jag om "familj" när jag avser konstellationen far, mor och barn. Det är ändå viktigt att komma ihåg att även om ett slags stabilt kärnfamiljsideal funnits länge så har det i praktiken ofta inte varit så enkelt. Det vi idag kallar nyfamiljer fanns också i bondesamhället: människor dog i svält och sjukdomar, mödrar dog i barnsäng, fäder i krig, olyckor skedde, och därmed var omgifte vanligare än vi kanske tänker oss (Marander-Eklund 2009: 28).

Barn anses höra äktenskapet till, de gör familjen, det vill säga ett barnlöst par kan ses som en ofullständig familj. Att leva utan barn kan ses som att leva ett ofullständigt liv. J. Halberstam (2005) kallar tanken om ett liv som levs utanför den önskvärda heteronormativa samhällsnormen queer temporalitet. Fanny Ambjörnsson beskriver idén på följande sätt: "Queer temporalitet – och de liv som levs på tvärs med krononormativiteten – framstår därigenom som en sorts ofruktsamhetens och misslyckandets tid." (Ambjörnsson 2019: 29) Att inte ha barn var en verklig sorg och skam för många par och speciellt kvinnan (Tillhagen 1983: 108). Det kunde också räcka med att "bara" ha ett eller två barn för att det skulle anses lite

onormalt (Ejdestam 1980: 95). Barn är en fortsättning av släktens led och tar över när föräldrarna inte längre klarar av sina arbetsuppgifter. En stor barnaskara var en försäkran om att åtminstone något av dem klarade sig till vuxen ålder och kunde ta hand om föräldrarna på deras ålders höst (Tillhagen 1983: 109). Antalet barn ett par fick ansågs vara bestämt av Gud och det tillstod inte människan att påverka det (Tillhagen 1983: 120). Enligt Stark-Arola fanns hos de finskkarelska kvinnorna inga magiska ritualer för att göra kvinnan fruktsam, eftersom barn ändå ansågs komma, vare sig en ville det eller inte. Magiska ritualer för prevention av graviditet förekom dock (Stark-Arola 1998a: 196). Preventivmedel såsom vi känner till dem idag fanns inte i bondesamhället. Att hindra graviditet var förbjudet i såväl världslig och som kyrklig lag (Tillhagen 1983: 59). Sätten att undvika graviditet var olika, varav det kanske vanligaste, avbrutet samlag, var ett som faktiskt nämndes i Bibeln (Tillhagen 1983: 60; Saari-mäki 2010: 52). Olika preparat kunde också användas; kemiska ämnen såsom kvicksilver, olika växter eller urin från djur (Tillhagen 1983: 61–63). Därtill fanns olika föreställningar om till exempel platsen för samlag som skyddande mot graviditet, till exempel i båset där en gallko (ko som inte blir dräktig) stått (Tillhagen 1983: 63). Därtill menades amning förhindra ny graviditet, vilket ledde till att många barn ammaden länge (Ibid, 125). Dessa metoder torde ha ha fungerat med varierande framgång.

Att inom äktenskapet försöka begränsa antalet barn hade främst ekonomiska orsaker. För en fattig familj var varje nytt barn en ny mun att mätta, och barnen hade inte heller några framtidsutsikter. För den del av befolkningen som hade det bättre ställt kunde barnen däremot vara efterlängta. Barnlöshet var en stor skam och synd och felet låg oftast hos kvinnan, samtidigt som det var en stor synd för henne att inte vilja ha barn alls (Ibid, 108–109, 127). Att inte vilja ha barn var en så avvikande åsikt att det finns en egen sagotyp för motivet. Bengt af Klintberg (2016) har undersökt legendsagan om kvinnan som inte ville ha barn (ATU 755 i sagokatalogen), dess spridning och utveckling i de nordiska länderna. Med en motivanalys har han diskuterat hur motivet, som allmänt kallas Synd och nåd, oftast går ut på att en kvinna, ofta en prästfru, som inte vill ha barn saknar skugga, och när hon går in i kyrkan om natten visar sig hennes

ofödda barn och förlåter henne, och hon får skuggan åter. Variationer brukar bestå av att kvinnan är gift eller ogift, att hon träffar sina ofödda barn i kyrkan, på en promenad eller på dödsbädden (af Klintberg 2016: 11, 12). Skuggan som kvinnan saknar är viktig för den kan på ett idéplan likställas med själen som alla människor har och ska värna om. Andeväsen menas sakna skugga (Ibid, 105). Varianter på motivet är exempelvis flickan som inte vill gifta sig för hon vill inte ha barn eller kvinnan som väntar med att gifta sig tills hon inte längre är fruktbar, vilket illustrerar förväntningen på barnafödande efter ingång av äktenskap (Ibid, 269). De ofödda barnen finns med i många olika motiv, såsom att de förlåter modern om de slapp födas till ett liv fullt av motgångar, eller inte förlåter henne för att deras liv hade varit framgångsrikt (Ibid, 270). Berättarnas ställningstaganden till den barnlösa kvinnans handlingar är i regel eniga i att hon anses vara en syndare för att hon inte vill ha barn, vare sig orsaken är fåfänga, ointresse av barn, oro över att inte kunna försörja dem, eller den vanligaste, rädsla för förlossningen (Ibid, 205). Motivets ingår i hela 27 finskspråkiga sagor i Finska litteratursällskapets arkiv, och intressant nog är de alla insamlade på orter som ligger nära svenskspråkiga områden i Finland, medan inga varianter samlats in i de områden där exempelvis stora delar av kalevalametrisk dikt samlats in, såsom Saxolax i östra delen av landet (af Klintberg 2016: 45). De finlandssvenska varianterna är åtta och majoriteten härstammar från kusttrakterna i södra delarna av landet; i till exempel J. O. I. Ranckens samling finns inga varianter upptecknade (Ibid, 78, 79).

Barn skulle det alltså bli, men de skulle inte komma förrän äktenskap ingåtts. Beroende på omständigheterna sågs barn som en Guds gåva, en plikt eller lönen för synd (Helsti 2000: 58). Att inleda de sexuella relationerna innan äktenskapets ingång sågs mellan fingrarna, om trolovning redan fanns och paret så att säga var etablerat (Frykman & Löfgren 1979: 176; Saarimäki 2010: 49). Detta overseende var socialt, inte religiöst: kyrkan accepterade under 1800-talet inte sex före äktenskapet, ens i de fall där paret var trolovat (Saarimäki 2010: 122). Den folkliga inställningen kan, enligt Kirsi Pohjola-Vilkuna, spåras tillbaka till 1686 års kyrkolag, enligt vilken en kvinna som blivit förförd med löfte om äktenskap hade samma rättigheter som en fästmö, men detta var naturligtvis svårt att bevisa i praktiken (Pohjola-Vil-

kuna 1995: 67). Enligt Giftermålsbalken 1734, den svenska lag som gällde i Finland ända fram tills landet fick sin första egna äktenskapslag 1929, var de barn som avlats under trolovning äkta barn, förutsatt att äktenskap faktiskt ingicks (Giftermålsbalk 5. Kap. §1, Idestam 1909: 8). Ett barn som fötts utom äktenskapet var faderlöst såvida inte fadern erkände sin synd eller modern lyckades bevisa hans skuld, vilket var svårt. Mannen kunde neka till samlaget, erkänna samlaget men neka till faderskapet eller skylla ifrån sig på andra män (Saarimäki 2010: 107). De socioekonomiska omständigheterna påverkade också hur utomäktenskapliga barn emottogs: landägande bönders döttrars oskuld vaktades i regel noggrannare än döttrarna hos de egendomslösa, och om dessa fick barn före äktenskapet var det inte en lika stor skandal som om det hade hänt storbondens dotter. Den egendomslösa, ogifta modern kunde ändå bli gift, antingen med barnets far eller någon annan man (Stark-Arola 1998a: 93).

Sexualitet utanför äktenskapet var straffbart och togs till rätten. Såväl pigor som bonddöttrar kunde bli ställda inför ting för osedlighet, visar Kirsi Pohjola-Vilkuna (1995) som undersökt olovlig sexualitet på den finländska landsbygden 1890–1910, men retoriken i de tingsrättsprotokoll från Saarijärvi socken hon studerat visar att döttrarna beskrivs som förledda, och deras talan fördes av deras fäder. Bonddöttrarna reducerades i sina fäders försvarstal till objekt, ägodelar vars ära reflekterar faderns ära (Pohjola-Vilkuna 1995: 52, 54). Pigor hade däremot ingen som talade för dem utan ansågs ha aktivt valt att begå brotten. Pasi Saarimäkis avhandling *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit. Esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla* (2010) (ung. "Giftandets normer, praktiker och konflikter. Föräktenskaplig och äktenskaplig sexualitet på mellersta Finlands landsbygd i slutet av 1800-talet") visar att männen som ställdes inför ting ifråga om underhållsbetalningar för de oäkta barn de avlat ställdes inför stor social press att erkänna sin otukt. De förväntades göra det rätta som män, det vill säga ta hand om den avkomma de satt till världen. En del erkände villigt sitt faderskap men hade däremot svårt att förlikas med den summa den ogifta modern krävde i underhåll (Saarimäki 2010: 158). Saarimäki hävdar att om modern och fadern utan juridisk inblandning nådde överenskommelse om underhållet, kom mannen

oftast undan billigare än han gjorde om summan bestämdes av tingsrätten. Samtidigt behöll han också sitt sociala anseende eftersom han tog sitt ansvar (Saarimäki 2010: 159). För männen var det alltså lättare att komma undan med hedern i behåll, däremot kunde de gå med ekonomisk förlust. Pohjola-Vilkuna menar också att eftersom det krävdes ögonvittne till det utomäktenskapliga samlaget kunde män skryta om sina erövringar utan att det skadade dem i rätten (Pohjola-Vilkuna 1995: 105–106). Maskulinitet innefattar förökningsförmåga vilket leder till att manlig sexualitetskultur är en skrytarkultur (Pohjola-Vilkuna 1995: 105).

Löndahoran, den unga ogifta kvinna vars synder inte var bevisade, utgjorde en fara för sin omgivning, speciellt barn (Frykman 1982: 37). För män kunde hon däremot anses lyckobringande (Frykman 1982: 17). Män som gjort kvinnor gravida utom äktenskapet kom lättare undan eftersom de inte kunde ställas till svars för den största skammen, det vill säga att föda barn utanför äktenskapet. En man kunde däremot rädda kvinnan från skammen genom att gifta sig med henne och göra barnet äkta. Det var förväntat att en man skulle ta sitt ansvar och ingå äktenskap för att på det viset sörja för såväl kvinnan som barnet (Frykman 1982: 174; Saarimäki 2010: 107ff). Dessa omständigheter är goda att hålla i åtanke då vi tar oss an sägnerna om familjebildande och barn.

Skapandet av en skev familj

I Kapitel 3 diskuterade jag hur en trollflicka, som gifte sig med en pojke, iscensatte sin mänsklighet och kvinnlighet genom att konvertera och gifta sig (SLS 280: 391–392). I sägnen får paret även barn, en son som uppvisar övermänsklig styrka och klarar av att bära en mjölsäck under vardera armen som om de vore små påsar. Genom att få barn stärker trollet sitt kvinnoskap. Som mor upptas hon i en specifik gemenskap: kvinnor som fött barn. Enligt Halberstam (2005: 4) innehåller ett straight liv specifika attribut och för kvinnor är ett av dessa att få barn. Genom att avvika från den linjen skevas, med Ahmeds ord, livet och blir svårt att greppa för den heteronormativa omgivningen. En informant som Michelle Göransson intervjuat i sin avhandling konstaterar att ”man är ju inte kvinna om man inte har

barn” och det framgår att kvinnor påverkas av normen om barn vare sig de lever enligt den önskvärda livslinjen eller aktivt gör motstånd mot den (Göransson 2012: 123). Här vill jag återkoppla till analysen i Kapitel 1 där mötet med en åldrig ungmö sågs som den värsta sortens möte eftersom en kvinna som aldrig varit gift eller fått äkta barn är en skev kvinna, mer misslyckad än en gift kvinna som fått barn men som ändå är halv i det att hon inte är en man.

Barn kan alltså ses som obligatoriska i görandet av kvinnoskap, men även familjeskapet, för utan barn är ett par inte en familj. I dessa sägner, där föräldrarna är av olika arter, är förutsättningarna för familjeprojektet skevt. Trots att föräldrarna är ett (möjligtvis) gift, heterosexuellt par, är det fortfarande någonting med dem som inte faller inom det normalas ramar. Huruvida barn blir det av en sådan förening, och hurudana familjer?

Barnen i sägnerna kommer alltså från familjer som inte passar in i det heteronormativt uppbyggda idealet och som sådana kan de ses som avvikande. Det intressanta är att de sällan beskrivs som annorlunda på något sätt – förutom pojken som var så stark att han klarade av att bära tunga mjölsäckar till kvarnen (SLS 280: 391–392). Ett annat gossebarn vars mor var skogsrået och vars far var en bonde som träffade henne medan han höll till i en kolmila i skogen beskrivs som stor i maten (SLS 1550: 479), men i övrigt tillskrivs barnen inte några divergerande egenskaper. Däremot är de, om könet nämns, alltid pojkar, vilket kan läsas som en förstärkning av bilden av mannen som arketyper för människan. Det kan även ses som ett sätt på vilket kulturen (mannen, fadern) segrat över naturen (kvinnan, modern) eftersom barnet kunde feminiseras om deras övernaturliga mammors inflytande ansetts vara för stort. Då barnen är pojkar är det faderns inflytande som regerat. Sonen blir faderns orientering framåt, in i framtiden, och fadern blir sonens orientering bort från modern, väsendet. Genom att orientera sig mot fadern rör sig sonen mot ett önskvärt, konventionellt liv hos en far som erkänner sitt faderskap såsom han förväntas göra. Sonen rör sig mot normalitet och bort från den skeva tid han kan sägas ha levt i med sin mor skogsrået: från ett skevt liv ute i skogen till en rät livslinje i samhället, som erkänd son till en bonde. Detta går jag närmare in på i avsnittet *Det materiella som bevis på faderskap*.

I föregående kapitel diskuterade jag hur fysisk styrka hos ett kvinnligt troll som konverterat och gift sig med en människa är en dålig egenskap. Parets son ärver denna styrka, som framträder i ung ålder:

[...] när pojken gick till kvärnen, så tog han en säck full under vardera armen. När han kom fram frågade han mjölnaren, om han sku få mala någon påse mjöl. Mjölnaren trodde, att det var någon liten påse och bad an ta in den då, och pojken smällde ”påsen” i bänken, så det brakade. (SLS 280: 391–392)

Pojkens styrka ter sig här inte som någonting negativt, förutom att ordet ”braka”, som annars avser ett högt ljud, på olika österbottniska dialekter betyder spricka, rämna, bräcka (Ordbok över Finlands svenska folkmål, 2019). Pojken kan ha haft sönder bänken, men snarare genom oförsiktighet än illvilja, som om han inte riktigt kände till sin egen styrka.

I sin bok *De ovanligas betydelse* skriver etnologen Lynn Åkesson om by-aoriginal, det vill säga personer som vågar leva liv som avviker från normen, eller som tillhörde en viss social grupp, till exempel luffare eller romer (Åkesson 1991: 19). Det handlar alltså om en andrafiering och till gruppen de andra kan oäkta barn räknas. Saarimäki skriver att i hans avhandlingsmaterial, domböcker från ting där utomäktenskaplig sexualitet stått i fokus, i Keuru i mellersta Finland på 1880-talet, inte uttrycker hur de oäkta barnen betraktades. Han menar dock att eftersom sexualitet utanför äktenskapet ansågs fel och barnen var en följd av detta fel ansågs barnen antagligen också som fel och behandlades möjligtvis sämre än de äkta barnen på samma ort (Saarimäki 2010: 100). Det kan alltså anses ha skett en andrafiering av utomäktenskapliga barn. Två sådana barn, som andrafieras inte genom egna handlingar utan genom sitt ursprung, kan vi se i följande två exempel:

En skräddare i Björkö, Johan Erik Svedberg, nyligen död vid 83 års ålder, ansågs allmänt som en avkomling av ett bergtroll. Hans moder hade en gång i sin ungdom träffat en man vid ett berg i skogen. De möttes sedan flere gånger, och en tid efteråt födde hon ett gossebarn. Men mannen i skogen visade sig aldrig mer (SLS 215: 80a).

En kvinna från Kvevlaks säges ha varit gift med ett bergtroll. De levde

samman i sju år och kvinnan hade ett gossebarn med trollet. När de sju åren voro gångna, försvann trollet utan att sedan låta höra av sig (SLS 215: 80b).

Sägnera kommer från samma samling och är båda upptecknade i Björkö, Österbotten 1912. De uppvisar stora likheter och kunde sägas beskriva avvikande människor eftersom dessa kvinnor med sina gossebarn kunde sägas leva annorlunda liv. Skillnaden är att de inte valt sina annorlunda liv utan snarare blivit tvungna till det. De kan rentav ha varit utstötta. I första exemplet berättas ingenting om varför skraddaren i det första exemplet ansågs vara barn till ett bergtroll, annat än att hans mor hade träffat en man ute i skogen. Upprepade möten sägs ha ägt rum och hon blir gravid. I det andra exemplet är det en kvinna som sägs ha varit gift med ett bergtroll som står i fokus. Hon har en son med trollet och är gift i sju år innan trollet försvinner. Det är kvinnan som uppges ha barn med trollet, inte trollet och kvinnan som har barn tillsammans. Eftersom trollet försvann efter sju år finns det här en tanke om att modern och barnet därefter levt på tu man hand. Det är i praktiken frågan om två ogifta mödrar i dessa två sägner. Som vi sett var det svårt för en kvinna att få en man att ta ansvar för det utomäktenskapliga barn han givit upphov till. Konceptet "ogift far" fanns överlag inte i bondesamhället, det utomäktenskapliga barnet var kvinnans problem (Lövkrona 2004: 132). Att då skylla sin utomäktenskapliga graviditet på väsen istället för att peka ut en man kan ha varit mycket lättare än att gå igenom en lång och tung process med att få laga upprättelse. De här kvinnorna kan ha valt att gå ut med att deras barn blivit till genom relationer med väsen.

En splittrad familj för tankarna främst till skilsmässa. För att få skilsmässa krävs idag inga specifika juridiska orsaker. Tidigare har det inte varit så enkelt. Det skulle föreligga speciella orsaker för att äktenskapet skulle kunna upplösas, varav hor, det vill säga otrohet, var den främsta (Giftermålsbalken, 13. Kap §1). Otrohet var ett allvarligt brott i moraliskt och kristet hänseende men hade även rättsliga påföljer, i synnerhet om det var hustrun som befunnits skyldig till hor eftersom det då gick att ifrågasätta avkommors legitimitet vilket i sin tur påverkade arvsfrågor. Hor var skadligt för anseendet men hustruns otrohet kränkte dessutom makens

ensamrätt till hennes kropp (Saarimäki 2010: 174). Äktenskapsbrott var därtill förbjudet enligt ett av de tio budorden enligt Andra Mosebokens tjugonde kapitel, vers 13, så att begå äktenskapsbrott var även en kränkning mot Guds lag (Svenska Folkbibeln 2019).

De flesta av barnen i materialet blev till genom en tillfällig relation, inte som en del av ett investerat familjebildande. Det mest förekommande scenariot är att ett väsen får barn med en man som under en kort tid arbetat i skogen. Exempel på detta kommer att framföras längre fram.

Att få eller skaffa barn

Förr i världen såg man ofta såna där sjöjungfrur vid åar och bäckar och träsk i skogarna och de narrade ofta karlfolket till sig och hade dem att laga barn åt sig: så såg en man en gång när Klemittforsen stora kvinnor, som tvättade sig, och bröstet var så långa, att de bara kastade dem över axlarna när de tvättade sig under armarna, och allt folk stod på laggen och såg på (SLS 85: 24, egen översättning från dialekt).

Barn förekommer i materialet som någonting som i synnerhet väsendena vill ha och därmed skaffar sig, på ett sätt eller annat. De beskrivs "narra" (lura) människor för att få dem att "laga barn åt sig", eller erbjuda betalning. Ett spännande exempel ser vi här:

Kvinnor bland trollen hafva stundom också velat locka män bland människor att ligga med sig för att få barn af mänsklig säd. Mårtis Joss på Svarfvar backen i Pörtom råkad en gång i skogen ett kvinnligt troll, som på allt vis försökte förmå honom att ligga med sig och lofvade gifva honom så mycket penningar han ville hafva, bara han gjorde henne till viljes, Men han hade hört, att manslemmen skulle förtäras liksom af hetta vid ett sådant samlag, och därför vågade han icke villfara hennes önskan (SLS 65: 44).

Det senare exemplet kan även ses som ett uttryck av oro för det kvinnliga könets inneboende kraft som kunde både skada och skydda (Apo 1995, Stark-Arola 1998a, Tarkka 1998). Detta har diskuterats tidigare men ovanstående exempel är det enda i materialet som uttryckligen nämner

att samlag med väsen kan skada. Det betyder inte att det nödvändigtvis är just könet som orsakar skadan men eftersom det är mannens penis som förtärs och penis är i kontakt med vagina, kan det tolkas som att det är ju den fysiska kontakten mellan könsorganen som orsakar skadan.

Att få barn med människor ses som så angeläget att betalning till och med erbjuds. Svaret är ändå nej då Mårtis Joss hört att det manliga könsorganet skadas vid samlag med ett väsen. Förlusten av könsorganet hade orienterat bort honom från linjen som begriplig man (Ahmed 2006: 157). Vad det kvinnliga trollet gjort i exemplet med Mårtis Joss är att se honom som ett medel i målet att få barn med människor. Hon har reducerat hans kropp till en funktion, och om hon hade fått sin vilja igenom, hade hon dessutom lämnat efter sig en kropp som inte längre gick att kategorisera som man. Att reducera kroppen till endast en funktion är ett maktmedel, enligt Foucault (2003: 66). Kvinnan har ofta reducerats till sin biologiska kropp och den reproduktiva förmågan (Hirdman 2001: 37) men här vänder det kvinnliga väsendet mannens föreställning mot honom och behandlar honom som någon vars kropp kan köpas för pengar. Säggen fungerar här som en varning om fysisk smärta men även förlorad maskulinitet.

Vi har sett att orsaken till att tidelag (mellan man och djur) var ett så förskräckligt brott var just för att det förelåg en risk för en demonisk avkomma, och om en sådan avkomma skulle födas skulle den vara ett hån mot Guds ordning. Att bli av med sin lem kanske kan tänkas vara ett rimligt straff för en man som genom sin insats bidragit till en sådan varelses tillblivelse. Kanske är det även ett rimligt straff för någon som ens tar risken och idkar sexuellt umgänge med ett väsen.

Trollet som försökte förföra Mårtis Joss beskrivs som "kvinnligt" och inget annat. Vad som avsetts kan vi naturligtvis inte veta men det kunde tolkas som att trollets utseende präglades av feminina attribut: hennes kropp var kvinnlig det vill säga hon hade bröst (och antagligen, vilket inte syns under kläderna, vagina), hon bar kläder som kodades som kvinnliga, och hon förde sig som en kvinna – bortsett från det sexuella initiativtagandet. Har adjektivet "kvinnligt" framför ordet troll valts för att understryka att det är frågan om ett heterosexuellt närmande från en kvinnligt kodad var-

else mot en manligt kodad dito? Betyder dessutom "kvinnlig" att trollet hade en kvinnas könsorgan eller att hon betedde sig på ett sätt som kodas kvinnligt? Det är en tankeväckande fråga, i synnerhet som trollet betedde sig på ett sätt som inte förknippas med traditionellt önskvärt kvinnligt beteende, det vill säga hon påvisade sexuellt initiativtagande. Att hon ville ha mannens säd för att få ett barn tyder på att hon skulle vara utrustad med kvinnliga könsorgan. Enligt medeltida demonologi kunde människan sexuellt anfäktas av demoner och djävlar som tog en kvinnas form då män skulle lockas och vice versa. De demoner som troddes idka sexuellt umgänge med människor kallades incubi (manlig demon) och succubi (kvinnlig demon). Kyrkliga lärda menade att eftersom demoner inte själva kan producera sädesvätska så samlade de ihop den genom att i form av succubi ha sexuellt umgänge med män för att därefter förvandla sig till incubi och föra sädesvätskan vidare till de kvinnor de hade sex med (Häll 2013: 176). Jag påstår inte att sägnernas troll menades göra detsamma utan vill med denna jämförelse påpeka att äldre tiders människor inte var främmande för tanken på könsbyte då det kom till övernaturliga väsen. Medeltidens kyrkliga lärda är naturligtvis en lång väg ifrån 1800-talets finlandssvenska allmoge, men tanken om väsen som skevande på olika sätt kvarstår – till och med i modern skönlitteratur, som till exempel i John Ajvide Lindqvists novell *Gräns* som handlar om en kvinna som får reda på att hon är ett troll (Ajvide Lindqvist 2006/2018). Kvinnan möter ett annat troll och får veta att anledningen till att hon aldrig kunnat njuta av sex är att hon helt enkelt är felkonstruerad för att ha sex med människor. Trollens sexuella handlingar baserar sig i Ajvide Lindqvists novell nämligen på att kvinnan penetrerar mannen. Här knyts den folkliga föreställningen om sexuellt initiativtagande kvinnliga väsen ihop med en nutida skönlitterär bild av en aktiv, penetrerande kvinna.

Ett annat sätt för troll att få mänskliga barn var att byta sina egna barn mot människornas. Bortbytingar i vaggan är ett vanligt folkligt motiv vid skötsel av småbarn. Genom att lägga en sax eller psalmbok i vaggan var barnet tryggt (Hagberg 1949: 18). En bortbyting var ett väsens barn som väsendet, oftast troll, jätte eller vätte, lämnade kvar när det istället tog ett människobarn. Föreställningen om bortbytingar, som ofta var fula och

betedde sig besvärligt, var antagligen ett sätt att förklara olika åkommor eller funktionsnedsättningar hos barn (Schön 2004: 41). Att få barnet döpt så snabbt som möjligt var också viktigt, just för att upptagningen i den kristna gemenskapen gav skydd från övernaturliga makter (Tillhagen 1983: 269).

Bergtagning, har vi redan sett, var också ett vanligt sätt för troll att få såväl barn som boskap av människan. I materialet finns en sägen som uttrycker en förening mellan bergtagna kvinnor och vilsegångna barn. Eftersom exemplet är det enda av sitt slag i materialet så kan det inte sägas representera en tradition, men jag vill ändå framföra det här:

Särskilt skola bärgsråen vilja bemäktiga sig qvinnor, som gått vilse i skogen, hålla dem såsom sina hustrur och afla barn med dem. Dylika qvinnor visa stor hjälpsamhet mot vilsegångna barn och skaffa dem ofta tillbaka till hemmet (Rancken 1879: 18).

Det vid det här laget bekanta motivet bergtagning för avlandet av barn framkommer här, men även att dessa bergtagna kvinnor ofta försöker hjälpa vilsegångna barn hem. Här visar kvinnorna solidaritet gentemot de vilsna barnen, kanske för att de själva aldrig kan återvända hem men de kan i alla fall hjälpa hem barnen.

För omkring 100 år sedan kvarhölls ett barn, en flicka på 3 år, på Härrskär av skogsjungfrun. Hon hade gått från sitt hem vilse i skogen och blivit förd av skogsjungfrun till ett berg bakpå Härrskärslandet. Föräldrarna sökte henne i två dagar och tänkte, att hon fallit i sjön och drunknat. På tredje dagen hittade de henne invid berget och tog hem henne. Hon berättade då att hon hade blivit förd av byamoster¹⁵ till ett mycket grant ställe, där hon hade fått mat, smörgåsar och mycket mjölk, samt fått sova på en mjuk bädd. Hon upplevde en ganska hög ålder (SLS 374: 5–6).

I Kapitel 2 skrev jag om solidaritet mellan kvinnor som ett sätt att hantera den förtryckta ställningen kvinnor hade i det patriarkala bondesamhäl-

15 Jag har inte kunnat finna något belägg för att "byamoster" skulle vara ett annat sätt att benämna skogsrådet, men eftersom skogsrådet de facto hade många olika lokala namn och eftersom hon nämns tidigare i sägnen som den som förde bort flickan, utgår jag ifrån att det är skogsrådet som är byamoster.

let. Denna solidaritet sträcker sig här till barn, som också, på sitt sätt, är förtryckta i ett samhälle där ett barn inte räknas som fullvärdig människa i samma betydelse som en vuxen man. Anmärkningsvärt är även att materialet påstår att de barn som förs bort av väsen talar om väsendena som beskedliga (SLS 554: 19) och, som vi ser i exemplet ovan, givmilda. Väsen används ofta för att skrämma barn från olika platser, såsom exempelvis näcken använts för att hålla barn bort från farliga vattendrag (SLS 588: 66; SLS 581: 36; SLS 560: 161; SLS 581: 285; SLS 581: 309; SLS 581: 410; SLS 582: 106; SLS 723: 3) men det sexuella hotet går dem förbi och därmed kan det tänkas att de saknar den förförståelse som vuxna har om väsens erotiska dragningskraft. När kvinnor och barn inte ser väsen med manlig, erotiserad blick blir väsendena beskedliga och snälla. De tänker sig istället att de fått vara på ett vackert ställe där de serverats rikligt med god mat. I synnerhet för barnen kunde detta vara en trevlig omväxling från en ofta ganska hård uppväxt. Den allmänna hållningen i barnuppfostran var nämligen att barn inte skulle klemas bort utan fick ofta i unga år börja utföra de sysslor de klarade av och därtill smaka på riset om de inte skötte sig (Tillhagen 1983: 333). Väsendena blir då istället lekkamrater och välgörare för barn som kanske inte tillåts särdeles mycket av någondera i vardagen.

Det materiella som bevis på faderskap

Det klart vanligaste motivet bland sägner om barn som resultat av ett erotiskt möte mellan människa och väsen är de där mannen inte varit medveten om väsendets havandeskap utan presenteras med ett barn nästa gång de ses. Detta förekommer i hela fem sägner av sju (*Bygdeminnen* 1910: 34–35; R 149/135; R 149/190; SLS 35, 18–19; SLS 1550, 479). Då en ogift kvinna får barn och pekar ut en man som barnafader, står ord mot ord. Faderskapet måste bevisas på något sätt, och skogsrådet vet råd och förbereder sig i följande sägen på förhand:

En kolare önskade sig någon som skulle hjälpa honom, och en fin fru eller mamsell kom därvid till honom och ville ha en pojke med honom; då skulle han få hjälp av henne. Gubben lovade göra henne till viljes,

bara hon skulle riva ned kolmilan. Detta åtog hon sig, men han skulle därunder ej få se ut på henne genom fönstret i kåtan. Han gjorde så emellertid och varseblev då, att hon hade fingrar som greptinnar samt en lång svans baktill, vilken hon vätte i ett vattenämbare och släckte milan med. Då svor gubben och sade: "Ryk o drag tidan du ha komi!" Hon måste begiva sig av "så bara skojin vädra undan". – Enligt en annan version uppfyllde gubben hennes önskan, och när hon sedan begav sig av, tog hon hans handskar. En tid efteråt infann sig frun hos honom med ett litet barn, lämnade tillbaka hans handskar och sade: "Jär har du handskan din, fød pojttjin din!" (R 149/190, originalet på dialekt, här återgiven enligt *Finlands svenska folkdiktning* 1919: 637–638)

Som man är det hart när omöjligt att veta om en är far till ett barn eller inte men skogsrådet tar listigt nog kolarens handskar för att bevisa faderskapet för honom. Ytterplagg för händerna är inte någonting ovanligt på nordiska breddgrader och det mesta tillverkades hemma, men vackert broderade handskar och vantar, som köptes av yrkesmän, var en vanlig friargåva (Nylén 1979: 398). Eftersom handskarna ifråga använts i arbete med kolmila kan det antas att de inte varit de mest utsmyckade, men de kan mycket väl ha varit dyrbara läderhandskar som alla inte haft råd med. Handsken är ett plagg som formas av kroppen och slutligen blir så präglad av bärarens hand att den sitter illa på andra. Därför kan handskarna mycket väl identifieras av deras rätta ägare som vet med sig att han glömt kvar dem vid kolmilan.

I två andra sägner är det mannens yxa som får bevisa faderskapet:

En man, sysselsatt med timmerhygge, sov om nätterna i en skogsbastu. När han efter slutat dagsarbete infann sig i bastun, brukade han ställa yxan i förstugan. En kväll, kort efter det han gått till vila på laven, infann sig en fin fröken och begärde nattkvarter. Mannen svarade, att han ej hade någon säng att bjuda henne, men tillade på skämt: "Vill ni ligga med mig på laven, får Ni kanske rum." Den främmande svarade: "detta var just min mening", varpå hon lade sig vid mannens sida. På morgonen avlägsnade hon sig, tackande för den gästfrihet, hon fått njuta. När mannen efter en stund skulle begiva sig till arbetet, kunde han ej finna yxan, som han föregående afton lämnat i farstun invid dörren. Då han nu ej kunde arbeta, begav han sig hem. Ett år hade ej hunnit förflyta,

då mannen en söndag begav sig till kyrkan. Medan han nu vandrade omkring på kyrkogården, varsnade han en yxa, som stod upprest mot stengärdet. Då yxan föreföll honom bekant, tog han den i sin hand, betraktade den noga och utbrast förvånad: "detta måste vara min yxa!" Knappt hade han yttrat dessa ord, innan en kvinna stod framför honom. I sin famn höll hon ett litet barn. "Är denna yxa din, så är även detta barn ditt", sade kvinnan, lade barnet på mannens arm och försvann. (*Bygdeminnen* 1910: 34–35)

Det var en bonde som var i skogen och kolade och började hålla till med skogsjungfrun. Hon blev med barn. Men bonden hade flyttat upp till byn och hon visste inte vem han var. När barnet som var en gosse växte upp blev det svårt för henne att hålla honom i maten. Hon tog då bondens yxa som han glömt i kolarkojan och bad gossen ställa sig vid kyrkdörren med den. Gossen gjorde så. Då allt folket strömmade förbi kom också bonden och utbrast: "Hur har du pojke fått tag i min yxa?" – "Är det så att yxan är din, så är du min far", sa pojken. Det kunde bonden inte neka till. (SLS 1550: 479)

Yxans betydelse har redan tidigare diskuterats. Den var ett viktigt arbetsredskap och ett manligt attribut (Hirdman 2001: 72), och här ges den ytterligare en dimension: den fungerar som en identifierande länk mellan far och son. Samtidigt ger yxan skogsrådet makten att hävda faderskapet, genom att skicka sonen att återlämna den till fadern. Här är yxan en symbol för mannens könsordnade makt över skogsrådet, men hon tar makten ifrån honom. Då yxan lämnas kvar och senare används för att etablera faderskapet, är det skogsrådet och hennes son som har makten att hävda släktskap och därmed ge pojken en plats vid mannens bord. I karelska kvinnors magiska läsningar vid barnsängen uppmanas det ännu inte födda barnet att komma bärande på en yxa om det är en pojke (Stark-Arola 1998: 149). På det sättet stärks och reproduceras barnets genus och det genusbestämde arbete som väntar barnet. Dessa sägner kan ses som en varning för att slarva med sina dyrbara ägodelar och verktyg.

Att konfrontera barnafadern vid kyrkan, antingen på kyrkbacken eller vid kyrkdörren, är anmärkningsvärt. Söndagens gudstjänst var en viktig del av veckans program och efter att församlingen fått sin dos av Guds ord var det dags för socialt umgänge, vilket skedde utanför kyrkan. Där utbyt-

tes nyheter och diskuterades samarbete (Pettersson 2000: 19). Då skogsrådet, eller hennes son, dyker upp utanför kyrkan med yxan, och mannen känner igen sin ägodel och därigenom medger sitt faderskap, gör han det inför hela församlingen. Genom att han erkänner sitt faderskap och tar ansvar för det barn han satt till världen vinner han i aktning och potens det han förlorat i självbehärskning (jfr Saarimäki 2010: 158). I exemplet med handskarna är mannen på ett byaråd då den fina fru som hjälpt honom vid kolmilan dyker upp med den pojke han i utbyte "gjorde åt henne" (R 149/190).

Det ter sig som ett medvetet drag av skogsrådet att konfrontera sin forne älskare inför andra människor, och att göra det med hjälp av ett materiellt objekt. Ahmed skriver att kroppen formas genom kontakt med andra och med objekt (Ahmed 2006: 67). Genom att skogsrådet har med sig kolarens handskar, och pojken har med sig bondens yxa, formas de av föremålen. Sonen blir sin faders, orienterar sig mot fadern och hans arv och plats i samhället (Ahmed 2006: 85). Magnus Öhrn (2016) menar i sin artikel om pojkdomens livslinje i äldre svensk barnlitteratur att de oregerliga pojkarna i litteraturen måste gå emot sina mödrars uppmaningar för att kunna bli män, och att fäderna då står bakom deras uppror mot mödrarna (Öhrn 2016: 193). Öhrns analys står mot en bakgrund av en borgerlig klass där barn, oavsett kön, växte upp i "mammans kjolar" inom hemmets fyra väggar medan fäderna arbetade ute i samhället, ett samhälle som pojkarna en dag förväntades erövra (Öhrn 2016: 183–184). På samma sätt kan det tolkas som att skogsrådets son tar sig loss från moderns kjolar och går till sin far för att ta efter honom och bli man. Han väljer att gå in i samhället och eventuellt avsäga sig sin mor väsendet.

Här blir inga barn gjorda

Med tanke på källmaterialets omfång kan det konstateras att ganska få erotiska möten mellan människa och väsen leder till att barn föds. Här blir alltså inga, eller i varje fall väldigt få, barn gjorda. Analysen har byggts upp som en fördjupning från möte genom förförelse/uppvaktning och giftermål till barn och familjebildande, och jag kan nu konstatera att mycket få

möten följer detta socialt önskvärda händelseförlopp – om vi utgår ifrån att familjebildande mellan människa och väsen är någonting önskvärt, vilket det kanske inte är. Om barn är meningen med livet så innebär barn ett lyckligt slut för de(t) skeva, och dessa lyckliga slut är få. Till och med i sägner där det förekommer barn mellan människor och väsen, är det sällan som familjen hålls ihop. Det är här som händelseförloppet senast fallerar: det går inte att skapa en familj på skeva premisser – eller kanske snarare bör det inte försökas. Ett exempel där äktenskap och familjebildning inte verkar ha varit aktuella uppvisar starkt varnande drag mot lösa förhållanden drivna av begär:

En fiskare, som engång var ensam på sitt vackra fiskeläge, fick oförmådat ett besök af en skön sjöjungfro. Hon visade honom då sina skönaste delar, och han blef helt betagen i henne. Sjöjungfron bad då fiskaren komma på ett besök till hennes rike. Huru skulle jag kunna det, sade fiskaren. Blott du gör, som jag säger, får du tillträde till mitt rike och se mina dyrbara skatter. Mannen gjorde efter hennes anvisning samt följde så med henne. Då han kom till hennes rike, fick han se vackra gyllene salar och kände ett särdeles välbefinnande. Han stannade öfver natten hos den sköna och sof godt hos henne. På morgonen gjorde han igen efter hennes anvisning och kom så lyckligen tillbaka. Frukten af hans vistelse i sjöjungfrons rike blef emellertid en arfinge. När fiskaren följande sommar återkom till sitt fiskeläger, kom sjöjungfron för att uppenbara sig för honom. Då fiskaren såg henne stående framför sig med barnet på armen, föll han död ner till marken (SLS 35: 18–19).

Avvikande begär och handlingar, såsom att inte gifta sig med en ”normal” partner, är oönskade. Denna sensmoral kan te sig deprimerande och kan tolkas som en varning för oönskad familjebildning. Vilka strukturer är det som upprätthåller denna möjlighet, eller snarare brist på möjligheter?

Det sägs att väsen, i synnerhet trollen, vill ha barn med människor (SLS 65: 44). Denna önskan kan ses som ett sätt att försöka räta ut den skeva livslinjen mot ett rakare spår: att orientera sig mot det mänskliga. Barnet blir en uträtande anordning som ska fungera som en normaliserande åtgärd (Ahmed 2006: 137). Försöken till normaliseringen med hjälp av familjebildandet fungerar dock inte förutom i något enstaka sällsynt fall. Bristen på sägner om familjebildning mellan människa och väsen kan ock-

så tolkas som att det inte var någonting som ansågs önskvärt. De exempel som finns kan ofta ses som varningar mot att försöka leva ett liv tvärtemot vad som ansågs vara normalt. Samtidigt kan bristen på varnande sägner om hur dåligt det kan gå tyda på att detta kanske var ett icke-problem: normbrytande människor kanske inte var så vanliga, eller så utgjorde inte brytandet mot normer ett så stort hot mot samhällsordningen att omfattande propaganda i sägenform hade behövts.

5. "Även kristna människor hafva stundom kommit i beröring med bergsrån" - artmöten i naturkulturen

I detta analysens sista kapitel kommer jag att diskutera resultaten och reflektera vidare kring de heteronormativa konstruktioner som jag hittat i sägnernas erotiska möten ur ett posthumanistiskt perspektiv.

Det skeva uttrycks i källmaterialets möten främst i form av en viss sorts handlingar eller ett specifikt utseende som avviker från det normativa och önskvärda. När ett skevande sker, möts det ofta av oro eller rädsla eftersom det inte går att bemöta skevande på något fastslaget sätt. Att vara rädd framträder i en del av sägnerna som ett inlärt beteende; du förväntas vara rädd för väsen och vad de representerar, vilket kunde sägas vara möjligheten att leva ett liv utanför det normalas ramar. Dessa ramar kan summeras med Halberstams livslinjer (2005) och Ahmeds orienteringar (2006).

Motstridig normalitet

Mikael Häll skriver om kvinnors möten med manliga väsen att väsendena ofta var klädda i fina, dyrbara kläder; ett sätt att uttrycka drömmen om rikedom. Kvinnorna kanske närde förhoppningar om att få gifta sig med de rika männen de träffade och slippa armodet (Häll 2013: 449). Att kvinnor föll för frestelsen blir då ytterligare ett bevis på kvinnans svaga natur,

då girighet och högmod var dödssynder som människan förväntades kunna stå emot. Dödssynderna finns inte i den reformerta kyrkan men levde länge kvar i det folkliga minnet, menar Jan Wall som undersökt folkliga katolska inslag i form av väckelserörelser i Sverige på 1600-talet (Wall 1994: 1–2). Han visar även på att naturväsen redan på 1500-talet föreställts ha burit vackra, dyrbara kläder, vilket ses även i mitt material (Wall 1994: 2). Väsendenas fina kläder blir ett sätt att understryka deras icke-mänsklighet, men samtidigt reflekterar och imiterar de människan eftersom de har kläder på sig. Kvinnor med så fina kläder som väsendena beskrivs ha skulle normalt inte påträffas i skogen (Schön 2008: 36–37). I Svenskfinland beskrivs kläder i rött, vitt och svart ha varit viktiga för trollen (Schön 2008: 40) och den snabbaste genombläddring av *Finlandssvenska dräktboken* (2008) visar att dessa färger är de vanligast förekommande i de finlandssvenska bygdedräkterna. Trollen föreställs alltså ha klätt sig i de färger som oftast sågs i människornas helgdagskläder. Kläder tolkas utgående från deras färg och form, vad de döljer, framhäver och antyder (Qvarsell 2012: 11ff). De definierar kroppen under och hur den förväntas passa in i samhället. Att avvika på den här punkten påverkar hur, om alls, klädernas bärare kan placeras in i den sociala kontexten. De könade klädernas inverkan på uppfattningar om sexualitet ses även i finskkarelsk tradition där män och kvinnor som klätt sig könsöverskridande kunnat tolkas som hermafroditiska (Löfström 1995). Även om ”fel” klädsel inte nödvändigtvis var negativt i sig kan den ändå sägas orsaka en oro och rädsla för vad mer som kan tänkas vara ”onormalt”.

”Även kristna menniskor”, stod det i en folkloristisk skrivelse som publicerades i dagstidningen *Morgonbladet* i folkbildande syfte år 1872, kunde möta bergsrån (*Morgonbladet* 1872: no. 234, s. 3) och (tvingas) gifta sig med dem, vilket inte sågs som särdeles önskvärt. Väsen skulle respekteras och helst förväntades en känna en viss skräck för dem. Såväl män som kvinnor har berättats reagera med rädsla vid möten med kvinnliga väsen. I dessa fall kan det tolkas handla om en rädsla för det som inte kan kontrolleras, begripas eller identifieras med. Vi har sett exemplet med Mårtis Joss, som var rädd för att idka samlag med ett troll för att producera ett barn, eftersom han hört att sådant kunde leda till att penis brann upp (SLS

65: 44). För män utmålades mötet som en risk att avmaskuliniseras, antingen konkret genom ett slags kastrering, men även genom att ge upp sin vilja för väsendet. Därtill kunde de äventyra sin plats i himmelen genom att ge efter för ett väsen. Kvinnor löpte risken också att påverkas negativt av det kvinnliga väsendet. Frykman skriver i sin avhandling *Horan i bondesamhället* (1977) att det inte var horans lösaktighet i sig som sågs som ett hot mot kvinnor och deras liv, utan att horan snarare representerade olika samhälleliga faror som inga kvinnor ville drabbas av. Horans livslinje var oroväckande för att hon inte följde det fastslagna spåret människor förväntades följa (jfr Ahmed 2006) och därmed fick hon stå som symbol för de olyckor kvinnor kunde drabbas av. Jag menar att kvinnors möte med kvinnliga väsen kunde tolkas likadant.

Men kvinnor kunde även ha goda relationer till kvinnliga väsen, eftersom "alla kvinnor äro vänner" (SLS 220: 204). Kvinnlig solidaritet förekommer i materialet, och därtill finns det även enstaka exempel där kvinnor och kvinnliga väsen hjälper barn som gått vilse i skogen. Att väsen hjälpte människor var inte ovanligt (Tillhagen 1985: 90) och hjälpen var ofta kopplad till olika näringsgrenar såsom jakt, fiske, kolning och tjärbränning. Ibland avkrävdes människan på någon vänlighet eller rentav sexuell favör för hjälpen, men långt ifrån alla gånger. Det finns även exempel på väsen som är hjälpsamma utan att kräva någon gentjänst, såsom sjörået som sade åt fiskaren att ta upp sin bragd, vilket han gjorde just innan det kom en stor storm (SLS 280: 332). Asplund Ingemark har visat att kvinnors och mäns möten med troll fungerade olika baserat på just könet men även på ålder och civilstånd (Asplund Ingemark 2004: 90–91). Jag har tolkat mitt material som att kön har stor påverkan på mötet, åldern knappt någon och civilstånd nämns knappt, annat än i sägnen om mannen som blev tagen av trollen och som var gift från förr (SLS 280: 136). Det kan tänkas att unga ogifta människor i högre grad berättades råka ut för erotiska möten med väsen, men i så fall är inte någonting som nämns specifikt och jag har inte heller fokuserat på den aspekten. Det vore intressant att jämföra informanternas kön och ålder i relation till sägnernas huvudpersoners kön och ålder och se om det finns några mönster i vem som berättar om vad, och hur.

En beståndsdel i naturväsendenas annorlundaskap är deras okristlighet. I ett samhälle djupt präglad av kristendomen är avsaknaden av religion subversivt. Häll skriver att tillvaron i den tidigmoderna världen var som att befinna sig i ett "spänningsfält mellan Gud och Djävulen" (Häll 2013: 72). Hans studie skildrar svenska förhållanden ett par hundra år före tiden då mitt material samlats in, men kärnan i samhället är fortfarande densamma: religionen är närvarande i det dagliga livet. Djävulen prövade, med Guds tillåtelse, människan, och ju fler som föll för frestelsen, desto mer makt fick djävulen i världen. Mitt emellan ansågs ligga den av kyrkan önskad folkliga magin som var oerhört svår att helt och hållet bli av med. Fragment av katolicismen levde kvar länge i de folkliga föreställningarna, vilket förargade den reformerta lutherska kyrkan. Under den katolska tiden hade dessutom delar av den gamla hednatron blandats med den nya kristna religionen (Häll 2013: 73) och den katolska kyrkan var i regel ganska tolerant mot folktron (Granberg 1973: 218). År 1873 grundades Lutherska evangeliföreningen i Finland, som introducerade kolportörer, kringvandrande distributörer av religiös litteratur. Dessa bidrog till att sprida det tryckta religiösa ordet ute på landsbygden, där vägen till kyrkan kunde vara lång (Asplund Ingemark 2004: 81). Katekesen var en viktig del av den reformerta kyrkans kamp mot folktron och det hörde till prästens uppgifter att undervisa sin församling i dess läror (Granberg 1973: 225). Religionen genomsyrade alltså samhället från födsel till död och att inte höra till denna gemenskap var omstörtande och oroande. Att vara kristen och synda ansågs naturligt om än inte välkommet, men att inte vara kristen alls var svårhanterbart för omgivningen. En okristen saknar inte endast tron på Gud utan även tron på de kristna normer och värderingar som i stort genomsyrar samhället. Att vara okristen är att distansera sig från det civiliserade samhället. Att konvertera är att aktivt välja att ingå i gemenskapen, att acceptera tingens ordning och, vilket är viktigt för de kvinnliga väsendena som konverterar för sina mänskliga brudgummar: att underkasta sig mannen och erkänna honom som sitt överhuvud. Vi ser detta i två olika exempel (SLS 22: 13–16 och SLS 280: 391–392) där en pojke gifter sig med ett kvinnligt väsen som konverterar till kristendom.

En kristen symbol kan bryta makten väsendena har över den bergtagna,

som till exempel prästens kappa i exemplen med bergtagna männen (SLS 280: 136; SLS 212: 174; *Bygdeminnen* 1910: 35–36). Motivet med prästkappan avhandlas även i Asplund Ingemarks studie om troll i finlandssvenska sägner och sagor. Prästen som en slags "Guds mellanhand" är ett inte alltför ovanligt motiv i berättandet om troll, och han får ofta, direkt eller indirekt, hjälpa människor att ta sig ur trollens våld. Det verkar också som att män mer aktivt söker sig till prästen medan prästen snarare får söka upp och hjälpa kvinnorna, som passiva väntar på att bli räddade (Asplund Ingemark 2004: 123–124). I mina två exempel är det också männen som aktivt söker sig till en präst, men de gör det i sitt skeva tillstånd där de är gifta med väsen och osynliga för människorna; det är inte prästen som kommer till den tänkta gränsen.

Luthers hustavla, som jag presenterat tidigare, beskriver hur ett hushåll består av såväl den biologiska familjen som drängar och pigor. Den struktur som genomsyrar människans samhälle föreställdes även prägla trollens. Trollen menades leva i likadana familjekonstellationer som människan och deras liv och leverne påminde om människans (Schön 2008: 20). Trollen kan alltså anses "göra" mänsklighet i ett försök att bli människan lik. Butler menar att det performativa könet bildas genom handlingar och språk (Butler 2007: 78–89). På samma sätt kan mänsklighet, den för trollen så eftertraktansvärda normen, göras genom upprepade handlingar och genom ett visst språk, till exempel genom rituella handlingar såsom äktenskapsceremonin med sina specifika ord, eller konverteringen till kristendom. Handlingarna och språket skapar en illusion av begriplighet (jfr Franck 2012: 243). I sin artikel "Trolls!! Folklore, Literature and 'Othering' in the Nordic Countries" (2015a) skriver Lönngren om trollfiguren i modern nordisk skönlitteratur. Dessa troll, menar hon, må vara baserade på en gammal nordisk föreställning men utgör i skönlitteraturen en del av den diskursiva produktionen av "den andra" (Lönngren 2015a: 205). I Charlotte Weitzes roman *Skifting*, där den kvinnliga huvudkaraktären som alltid känt sig "fel" – klumpig, oskön, oanpassningsbar – får veta att hon är ett troll, visar Lönngren på hur trollet *nästan* passerar som människa. Det är bara några fysiska egenskaper som inte anses kvinnliga nog (Lönngren 2015a: 211). På samma sätt är väsendena i mitt material avvikande från

den normativa mänskligheten: de ser ut som människor, betar sig (för det mesta) som människor, men någonting skaver i deras mänsklighet för de är helt enkelt inte människor, de är "de andra". De passerar inte (Bremer 2011). Väsendena, som försöker iscensätta mänsklighet, lyckas inte alla gånger, men det spelar inte heller alltid någon roll: de accepteras ändå. Människans behov av att relatera till andra varelser går före behovet av att relatera till artfränder.

De exempel som finns på giftermål mellan människa och väsen slutar sällan väl; en påminnelse om att det inte är en bra idé. Enligt en heteronormativ livslinje borde äktenskapet vara ett gott slut på mötet, men detta goda slut är inte möjligt eftersom människa och väsen inte alls borde gifta sig med varandra (jfr Bremer 2011: 89). Lika barn leka bäst, heter det ju, och genom att visa hur dåligt det kan gå tillskrivs sägnerna en varnande, pedagogisk funktion. Samtidigt uppstår ett gap mellan människor och väsen: människans behov av att framstå som den ursprungliga, äkta och fullkomliga arten, vilken väsendet enbart är en blåkopie på. Detta gap försöker ändå överbyggas genom människans beskrivningar av väsendena som människolika. Därtill försöker väsendena framstå som människor. De för sig och klär sig som människor, imiterar originalet performativt, men lyckas inte riktigt. Övertramp kan bestå av avlöjanden om deras övernaturliga styrka, eller genom att de försvinner spårlöst, eller inte förstår att underordna sig. Och ändå – eller kanske på grund av – är människan fascinerad av väsendena. De förkroppsligar drömmar om rikedom, skönhet och en fri sexualitet.

Det kan hävdas att kvinnors och mäns sexualitet inte nödvändigtvis sågs som två motsatta poler, dvs passiv och aktiv (jfr Lofström 1995, Stark-Arola 1998a) utan kvinnor ansågs inneha egen, aktiv sexualitet. Jag håller med om att det speciellt i finsk-karelsk folklore framträder en syn på kvinnlig sexualitet som mycket aktiv och betydelsefull. Däremot påstår jag att i konstellationen människa-väsen framträder ett problem, och det är väsendenas samband med naturen och deras artskildhet från människan. Förutsättningarna för väsendenas existens är annorlunda än de för människan.

Franck skriver i sin artikel "Vampyrens makeover – tystnad som normbrott i vampyrfiktion" att vampyren, genom att vara en levande död icke-människa, framhäver människans mänsklighet (Franck 2012: 227). Det är vad naturväsendena också gör när de försöker vara människor. Samtidigt håller de upp en spegel för människan i vilken de avslöjar människans tillkortakommanden och det orimliga i normer. Jag påminner om ett av första kapitlets exempel, där en fröken i skogen gick jäm-sides med en karl, vilket orsakade oro hos karln (SLS 280: 639). Skogsrådets beteende i exemplet är utmanande i ett samhälle som stipulerade att en kvinna skulle gå bakom en man, inte bredvid. En sådan norm ter sig absurd i våra ögon idag, och även om förfarandet eventuellt sågs som en självklarhet av allmogens kvinnor, betyder det inte att de såg det som befogat och rättvist. Exemplet är upptecknat 1917 av V. E. V. Wessman i Vörå i Österbotten, och informanten var en man. Om sägnen berättats av en kvinna, hade vi sett annorlunda på sägnens innehåll? Hade vi tolkat den som ett subtilt försök till att vara subversiv, en liten protest mot de patriarkala strukturer kvinnor levde och fortfarande lever i? Häll menar att patriarkala normers förväntningar på ett förhållande mellan man och kvinna bröts i de berättade mötena mellan män och kvinnliga väsen eftersom dessa hade makt över männen (Häll 2013: 535). Väsendena kan således se som oroväckande i en patriarkal kontext eftersom det fanns en risk för att de inte frivilligt underordnade sig mannen.

Kvistiga kontakter

Förhållandet mellan människor och väsen har jag valt att se genom post-humanistiska glasögon, som ett förhållande mellan sällskapsarter (Haraway 2003 och 2006). Detta förhållande är intrikat, komplicerat och sällan friktionsfritt, men baserar sig ändå på ett slags samförstånd och respektbaserad samexistens. Människan, menar Haraway, är en art som formats genom en process som andra arter varit delaktiga i. Jag betraktar därmed berättandet om naturväsen som ett sätt för människan att skapa en bild av sig själv och sin omvärld. De normbrytande väsendena finns för att illustrera normerna och således reproducera normativitet och normalitet. I relation till dem framstår människan som norm, men vi ser också hur även människorna inte klarar av att leva upp till normerna. Det skeva

och icke-normativa påverkar i vad jag ser som ett sällskapsartsförhållande där påverkan sker åt båda hållen och relation eftersträvas. Förhållandet är inte alltid trevligt, som Haraway påpekar (Haraway 2003:12) utan snarare dynamiskt och föränderligt.

Att möta väsen ansikte mot ansikte ges ytterligare mening då Donna Haraways tankar om ansikten beaktas. Haraway skriver om möten ansikte mot ansikte som det ultimata sättet att bemöta och bekräfta en sällskapsart (Haraway 2008). I människans möte med väsen talar vi alltså om ett konkret möte ansikte mot ansikte, medan Haraways avsikt är något mer filosofisk. Erika Fudge, i sin artikel om djurhållning i 1600-talets England, skriver: "Lack of reason means lack of face, means lack of individuality, lack of home, which in turn means that these beings [böndernas produktionsdjur] are outside of full ethical consideration" (Fudge 2013: 180). Väsendena i materialet saknar inte förnuft. De har sina egna liv, intressen och viljor. Just skogsrået berättas inte vilja bli sedd bakifrån eftersom hon ofta beskrivs som vacker sedd framifrån och ful bakifrån. Att bli sedd bakifrån kan tolkas som att skogsrået "tappat ansiktet" och inte längre kan eftersträva jämlikhet. Det blir ett maktmedel för människan att bruka mot väsendet, ett sätt att hävda normen och understryka väsendets avvikelse. Men väsendena saknar inte eget liv, intresse eller vilja. Att människan inte bara ser väsendets vackra framsida utan även den fula baksida kan också vara ett sätt att uttrycka ett komplext varande, en kropp som inte bara finns till för att behaga utan för att göra allt det som kroppar gör: existera, arbeta, sova, leka, leva.

Jag menar att människor och väsen kan ses som sällskapsarter på två nivåer: i berättelsen och utanför den. I berättelsen, i det här fallet i avhandlingens sägenmaterial, är det mellanartsliga mötet omgärdat av diskurser, normer och förväntningar. Det är slingrigt och besvärligt, men även respektfullt och hjälpsamt. En del av sägnerna kan förstås som att det finns en viss medvetenhet om att lyckade möten kräver ömsesidig hänsyn. Väsendena tolkas som människolika och innehavare av agens och egen vilja. Definitiva skiljelinjer mellan människa och icke-människa blir instabila. Haraway menar i sitt cyborgmanifest att det inte finns några skarpa linjer mellan social erfarenhet och science fiction längre eftersom

de påverkar och förändrar varandra konstant (Haraway 2000: 291). Cyborgen är exemplet på detta, människan är redan cyborg, i synnerhet i medicinskt hänseende. Nu påstår jag inte att dagens människor är avkommor av människor och väsen men jag menar att vår kultur kan betraktas som en sammanblandning av det verkliga och det diktade eftersom det diktade påverkar hur vi uppfattar vår verklighet och vår verklighet har verkan på vad och hur vi diktar.

I berättarperspektivet kan väsendena på sätt och vis fortsättningsvis sägas vara en sällskapsart till människan även idag. De förekommer i skönlitteratur och på film. Ajvide Lindqvists novell har redan nämnts och filmatiserades 2018, 2010 utkom en film betitlad *Trolljegeren* där ett norskt dokumentärteam upptäcker att troll inte bara existerar ute i vildmarken, utan den norska staten vet om det och aktivt hemlighåller deras existens. Trollen har även flyttat ut på internet, om än i lite annan form än tidigare. Nytolkningar förekommer i riklig mängd på nätet, som till exempel danska The Animations Workshops animation *Bäckanäcken* (2016). De lämnar fortfarande avtryck i vår kultur. Henriksson har i artikeln "När man talar om trollen – berättelser om det okända" (2016) diskuterat hur folksägens troll för människan representerade det okända och skrämmande, och hur detta inte har förändrats. Vi är fortfarande rädda för det vi upplever som främmande eller störande, det som ser ut som vi gör men ändå inte upplevs riktigt som samma sak som oss, såsom romska tiggare, asylsökanden, människor med avvikande funktionsvariationer och så vidare (Henriksson 2016: 85–86, 88). De mellanmänskliga relationerna har alltid varit svåra och de mellanartsliga ännu mer så. De folkliga föreställningsväsendena kan sägas uttrycka dessa svårigheter, men även fascinationen för det okända och skrämmande.

Inom queer posthumanism ses behovet av att skapa relationer som den yttersta formen av ett queert liv (MacCormack 2013: 113). Behovet av att möta och skapa relation till de icke-normativa väsendena kan då ses som ett sätt att vilja förstå och förenas med väsendena trots en samhällslig, främst kristen, syn på dem som avvikande och icke-önskvärda. I en kontext där väsendena står för det icke-linjära och bråkande kan de ses som en symbol för frihet och möjligheten att själv välja vilka vägar en vill

gå i livet. Genom kontakten med väsendet och genom att följa det till dess värld kan en människa komma ifrån inte bara fattigdom och misär utan även ett samhällssystem som bygger på en hierarki där kvinnor är underordnade och män tvingas anta specifika manlighetsroller för att kunna hävda sig (jfr Connell 2005).

Jag har använt queerteoretiska ansatser i min analys, men jag har inte beskrivit samkönad kärlek, av den enkla orsaken att den inte finns i materialet. Hur det förhåller sig med den saken i övrigt finlandssvensk traditionsmaterial kan jag naturligtvis inte uttala mig om, men i det material som använts i denna avhandling är homoerotiken frånvarande. Däremot vill jag påstå att sägnerna kan fungera som ett sätt att uttrycka förbjudna begär, såsom exempelvis samkönat begär eller begär till djur. I synnerhet berättelser om skogsrådet figurerade kring lägerelden vid olika arbeten ute i skogen, där män arbetade långa perioder utan något av samhället och religionen sanktionerat sätt att få utlopp för sina sexuella begär. Skogen var ett paradoxalt rum som såväl utgjorde en fara som erbjöd frihet. I skogen kunde förbjuden sexualitet utövas ostört. Frykman och Löfgren skriver om det sexuella samlivet i bondesamhället och skildrar en intressant kontrast till Rubins modell för tillåten och otillåten skådeplats för sexuellt umgänge. Trångboddheten och den efterlängttade nattvilan som behövdes så väl gjorde att samlag idkades dagtid, utomhus där arbetet utfördes, om det fanns en stund över och lusten föll på. Särskilt våren och sommaren var en tid då det ansågs fördelaktigt att producera barn. Tysta samlag i skydd av mörker och täcken, med flertalet barn och kanske även inhysingar i samma rum och rentav samma säng, menar de hör till vår föreställning om det pryda och gudsfruktiga bondefolket (Frykman & Löfgren 1979: 174). Skogen kunde alltså utgöra arenan för såväl otillåten som tillåten sexualitet. Skogen fungerade som en plats dit övervakande ögon inte nådde och där samhällets regler kanske gick att tumma på. I naturen är du ensam och markeras inte av andra, menar en av Göransson's intervjupersoner som talar om dels naturen och dels storstaden som ett ställe där en queer människa kan anonymiseras (Göransson 2012: 68). Tanken återfinns i Katri Kaunistos artikel om skogsarbetare och maskulinitetsbilder, där arbetet ute i skogen ofta innebär en viss frihet (Kaunisto 2009: 145). Just

uttrycket "ute i skogen" är träffande eftersom det kan tolkas som att den individ som rör sig i skogen inte bara är ute i friska luften utan även ute ur någon sorts garderob, vilket ger en känsla av frihet.

Samtidigt är skogen en plats där väsendena finns, och de har en övervakande funktion, vilket framkommer i materialet där till exempel ett skogsrå frågar en kvinna varför hon tar björkris från annan mans skog (SLS 582: 228). Således är skogen ändå inte en plats där vad som helst är tillåtet. Mötet med ett väsen kan också ske i vilken stund som helst och innan det sker kan väsendet ha iakttagit människan. I materialet nämns inte känslan av att vara iakttagen men de flesta av oss vet hur det känns att röra sig på en plats där ingen annan finns men ändå känna ett par ögon på sig.

Homosexualitet som någonting urbant är en seglivad föreställning. Den amerikanske sexforskaren Alfred Kinseys stora undersökning om amerikaners sexliv avslöjade att en del yrkesgrupper, som till exempel skogshuggare, under 1800-talet kunde ägna sig åt sexuella handlingar med varandra under den tid de tillbringade långt in i de djupa skogarna och att det rentav kunde förekomma mer samkönad manlig sexualitet ute i skogarna än inne i städerna. När homosexualitet började ses som biologisk identitet började den även betraktas som någonting dåligt och i takt med det började städerna, dit många homosexuella (män) flyttade för känslan av anonymitet, associeras med möjligheten till anonyma homosexuella möten (Mortimer-Sandilands 2005: 13–15). Då två eller fler män, isolerade från omvärlden, arbetar och sover tillsammans är det teoretiskt möjligt att en tillfällig sexuell förbindelse uppstår. Att homosexuella teman inte framgår tydligt i traditionsmaterial betyder inte att homosexuella handlingar inte skulle ha funnits i bondesamhället. Däremot saknades kanske ord för att begripliggöra företeelsen, eller så tegs den ihjäl (jfr Löfström 1995). Att uttrycka samkönat begär upplevs fortfarande idag som komplicerat och har knappast varit lättare förr. Då kan sägner om andra former av icke-normativt begär, såsom sexuella handlingar med naturväsen, ha kunnat fungera som ett sätt att ge uttryck för det begäret. Ett annat förbjudet begär var tidelag, som utgjorde en reell risk i ett samhälle där människan förlitade sig på produktionsdjur för sitt uppehälle. Tidlag, däremot, saknade inte benämning och var omtalat, eftersom tidlag mellan

män och djur ansågs kunna resultera i demoniska avkommor, vilket inte var fallet med manligt eller kvinnligt samkönat sex.

Materialet har i analysen delats upp enligt en förebild om önskvärt händelseförlopp i relationen mellan två parter av olika kön. Idealet var att två unga människor mötte varandra, kurtiserade inom vissa sociala och moraliska gränser, därefter gifte sig, hade samlag och fick barn. Jag har valt att se på materialet genom olika delar av förloppet: möte, förförelse, äktenskap och barn. Det framkom väldigt tidigt att detta förlopp, hur samhällsligt önskvärt det än var, inte följs i sägnerna om möten mellan människa och väsen: sällsкаpsartsrelationen kan placeras var som helst på spektrumet mellan möte och barn, även om de tekniskt sett alla kan sägas ha börjat med ett möte. Men äktenskap eller mer fasta förhållanden mellan människor och väsen finns anmärkningsvärt få exempel på. Barn mellan människa och väsen är ännu ovanligare. En rimlig förklaring är att sägner om sexuella relationer med naturväsen utgjort en kittlande möjlighet till frestelse och fantasi men att tanken på att faktiskt gifta sig och bilda familj med ett väsen inte ingår i den heteronormativa föreställningsvärlden. Ett väsen duger så att säga till amorösa eskapader men när det väl kommer till giftermål duger det inte längre utan då väljs någonting mer stabilt och socialt accepterat. Avhandlingens titel anspelar på en dans. Relationer kan liknas vid en dans, koreograferad eller spontan. Där finns rörelser mot, ifrån och kring varandra. Väsen kan erbjuda eller tvinga fram alternativa orienteringar (Ahmed 2006) men begränsar samtidigt kroppens rörelse i rummet genom att det står gränsvakt till det otillåtna och den gränsöverskridande riskerar att själv förvandlas till ett monster (Cohen 1996: 12). Händelseförloppet möte-förförelse-äktenskap-barn går dock inte att koreografera utan rörelserna tar sina egna uttryck och går sina egna vägar. "All the dancers are redone through the patterns they enact" skriver Donna Haraway (2008: 25) och det ser vi i många av mötenas efterdyningar, speciellt de möten som leder till äktenskap och barn.

Att råväsendenas främsta funktion var just rådandet om skog och vatten har jag tagit upp flera gånger men jag vill ännu återkomma till det. I västvärlden har den binära uppdelningen natur och kultur ofta inbegripit tanken om naturen som någonting orört och jungfruligt, och ju mer sådan

den är, desto mer öppen är den för att penetreras, erövrats och kultiveras av (vita) män (Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2007: 28; Mies 1998: 75). Denna syn på naturen är inte helt närvarande i avhandlingens sägenmaterial men såsom förlängningar av naturen kan väsendena tolkas mot en bakgrund av en otämjd natur i behov av kontroll. Samtidigt finns det i materialet en medvetenhet om att det naturen ger, kan den även ta tillbaka. Väsendena är en del av detta: de vaktade naturen, såg till att människorna som rörde sig i skog och vid vatten gjorde det på tillbörligt sätt, och de hade makten över bytesdjuren människorna traktade efter. Väsendena kan ses som ett uttryck för människans förståelse för den ekologiska balansen. Det är lätt att romantisera över bondesamhällets förhållande till naturen och tänka sig att det före industrialiseringen fanns en större respekt för jorden än vad vi idag har. Riktigt så enkelt är det förstås inte men den enskilda människan var på ett annat sätt beroende av det som kunde odlas, fångas och jagas. Det var alltså viktigt att påverka resultatet på alla sätt en kunde och kände till, och väsendena var en del av denna vilja att påverka.

Jag återkommer här till frågan jag ställde i Kapitel 3, om huruvida mannen-människan och kvinnan-väsendet kan passa ihop i en helhet som finner sin plats i det samhälle de lever i. Sedd som en förening mellan två sällskapsarter och en kunskap om balans kan det sägas fungera. Anledningen till att det så sällan faktiskt fungerar handlar snarare om de strukturer som dikterar villkoren för kroppslig existens, än om individuella handlingar. Samhället är ett system gjort för att det skeva ska misslyckas. Det finns ändå något enstaka par i materialet som behärskar dansen, men inte utan att ha offrat någonting avsevärt, såsom till exempel trollflickan som lät sig kristnas. Inte i någon sägen sägs det heller vilka åsikter omgivningen har. Det närmaste vi kommer är sägnen där en skräddare "ansågs allmänt som en avkomling av ett bergtroll" (SLS 215: 80). Det säger i sig ingenting om *vad* det sades om skräddaren, bara att det sades någonting om honom. Löfström har diskuterat hur könsöverskridande beteende och klädsel inte nödvändigtvis var ett problem i bondesamhället eller sågs som tecken på homosexualitet utan bara kvitterades med "hen är nu sådan" (Löfström 1995). Möjligheten finns naturligtvis att annat tal om skeva inte dokumenterats men i den finska folklöre Löfström undersökt

ses det inte som speciellt bråkigt för könskategorierna eller -hierarkierna att det fanns människor som var "såna". Kanske detsamma kunde gälla för de människor som berättades vara erotiskt involverade med väsen, eller de som ansågs vara avkommor av människor eller väsen? Det skulle innebära att omgivningarna var relativt toleranta. Kanske en duktig dräng eller kompetent piga som klarade av alla sorters arbete var så pass uppskattad att det inte spelade någon roll om hen var lite eljest i sitt könsuttryck. Eller kanske sägnerna ansågs vara fantasier berättade för att underhålla och chocka? Då kvarstår ändå frågan varför just en viss namngiven individ inspirerat till en viss sorts berättelse. Några definitiva svar finns inte på dessa frågor men sannolikt är att det knappast existerade ett enda sätt att förhålla sig till skevhet.

V. UPPBROTT

Den här avhandlingen har fokuserat på förbindelser mellan möten, normalitet, sexualitet och natur. Syftet har varit att granska konstruktionen av det så kallat normala i de föreställningar om sexualitet, kön och genus som uttrycks i sägnerna. Utöver det har jag även relaterat dessa konstruktioner till föreställningar om natur och kultur.

Genom queerteoretiska och posthumanistiska perspektiv har jag kritiskt granskat konstruktion av det "normala" i finlandssvenska folksånger om erotiska möten mellan människa och naturväsen. Källmaterialet har bestått av 116 folksånger, insamlade i Svenskfinland, det vill säga de delar av Österbotten, Nyland, Åboland och Åland där svenska talats, mellan 1860-tal och 1950-tal. Jag har samlat materialet från Traditions- och språksamlingen på Svenska litteratursällskapet i Finland arkiv, samt från J. O. I. Ranckens folkloristiska samling som finns i kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi. Några tryckta källor från förra sekelskiftet har tillhandahållit ett litet antal sånger. Ungefär hälften av materialet utgörs av sånger där det erotiska uttrycks i mötets stämning, resten innehåller olika grader av erotiska handlingar eller resultatet av dessa (barn). Hela materialet har inte exemplifierats i analysen utan en del har fungerat för att skapa en förståelseram för min egen analysprocess.

Genom en queer och kontextuell närläsning har jag tolkat sågnernas möten enligt en samhälleligt önskvärd fördjupning i relationsstatus, som börjar med ett möte och fortsätter med uppvaktning, giftermål och slutligen familjebildande. Närläsningen innebär här ett sätt att läsa mellan raderna för att se det som inte sägs, och samtidigt placera det lästa i en historisk kontext.

Att strukturera analysen med hjälp av en av samhället sanktionerad fördjupning i den erotiska relationen har möjliggjort en klarare bild av materialets sånger i relation till normen om en viss väg från möte till barnskaffande. Analysen föreslår att denna norm, enligt vilken ett gott liv ska levas med specifika händelser i bestämd ordning, kan ses som ostabil. Vä-

sendena och människorna bildar sällan ett "normalt" par som klarar av att leva tillsammans. Snarare verkar mötet mellan människa och väsen framstå som en maktkamp där normer om kvinnlighet och manlighet fäktas med begär. Samtidigt görs försök till samlevnad och ibland fungerar det faktiskt. Det är främst i de få exempel där människa och väsen gifter sig som slutet verkar gott. De är inte många och de kräver uppoffringar. Att gifta sig med ett väsen tycks inte vara någonting en gör, men genom giftermålet kan en normaliseringsprocess startas där det skeva eventuellt kan rätas ut. På samma sätt kan ett homosexuellt förhållande idag assimileras i heterokulturen genom lagstadgad rätt att ingå äktenskap. Det är genom att passa in i den monogama tvåsamhetsnormen som det skeva kan göras begripligt och icke-hotfullt.

Att väsendena existerar i en erotisk berättartradition ser jag som en spricka i den konstruktion som utgår ifrån att normalitet är baserad på "rätt" sorts begär och livslopp, det vill säga pojke möter flicka, pojke äktar flicka, flicka föder barn. I ett önskvärt, normativt händelseförlopp får inte det skeva begäret i form av sex med väsen plats. Men väsendena finns där, i en tradition där de har sexuella möten med människor och till och med bildar familjer. Dessa sägner är dock inte många i jämförelse med de stora sägensamlingar som finns i arkiven. Jag tolkar ändå dessa få sägner som ett sätt att uttrycka en önskan om att få leva enligt de individuella begär och önskemål var och en kan ha, om det så handlar om att leva tillsammans med någon "opassande", leva ensam eller leva utanför äktenskapets ramar. Historiskt sett har människor ändå levt utanför dessa normer eller i varje fall berättat om liv utanför normerna, vilket Lövkrona diskuterat i sina studier om erotisk folklore (1991 och 1996). Även Löfström (1995) menar att det i finskt traditionsmaterial förekommer utsagor om manliga kvinnor och kvinnliga män som inte passade in i samhällsnormen men som inte betraktades som subversiva rent sexuellt. Samhället var inte homogent men det betyder inte att skeva liv alltid var möjliga eller lätta att leva. En meningsfull kontakt med andra kan ses som eftersträvansvärd, om den så söks hos andra människor eller andra levande varelser. Här kommer vi in på sällskapsarter och hur sägnernas människor och väsen interagerar över artgränserna.

Ett sidosyfte i avhandlingen var att presentera människa och väsen som sällskapsarter enligt Haraways definition (2003 och 2008), det vill säga att arterna påverkar varandra, i dåtid, nutid och framtid, och att deras öde är ohjälpligt ihoptvinnade, på gott och ont. Enligt Haraway är människan en sällskapsart bland alla andra biologiska varelser men menar att sällskapsarter även kan innefatta teknologi, såsom cyborger. Om en mobiltelefon eller laptop som namnges och vårdas ömt kan vara en sällskapsart, varför då inte ett folktroväsen?

Mötet mellan sällskapsarter kräver ett erkännande av den andra som ett kännande subjekt. I mötet mellan människa och väsen samverkar många olika föreställningar och förståelser och gör mötet komplext och stundvis svårt. Naturväsen uppfattades som en förlängning eller personifikation av naturen och därför såg jag det som givande att även utreda hur föreställningar om sexualitet och kön kopplats till föreställningar om natur och kultur. Det kvinnliga symboliserar en lössläppt och okontrollerbar sexualitet, nära sammanbunden med naturen. De kvinnliga väsendenas agens, speciellt på erotikens område, kan ses som en yttring av deras djuriskhet och obehärskning. Mannen, symbolen för kulturen, för det kontrollerade och civiliserade, försätts i en situation där han såväl hotas som måste återta kontrollen över väsendet, men också behärska sig själv. Paradoxen med de kvinnliga väsendena är att de förväntas bete sig sexuellt aggressivt samtidigt som de kan tolkas falla under kategorin kvinna, det vill säga person som förväntas bete sig på ett visst sätt utifrån sitt kön för att kunna respekteras. De får överskrida kvinnlighetens normer till en viss gräns men straffas samtidigt för det. Den kvinnliga sexualiteten betraktas med misstänksamhet och fascination och upplevs som i behov av manlig kontroll. Ibland går den att kontrollera, ibland inte. Detta kan tolkas som att det skeva, om det inte går att undvikas, måste utrotas eller bemästras, tämjas, *normaliserar* genom ritualer såsom äktenskapet.

De ständigt flytande gränserna mellan natur och kultur gör att jag istället anammat begreppet naturkultur (Haraway 2003) vilket innebär idén om natur och kultur som så starkt påverkade av varandra och tätt sammanbundna att de inte längre går att skilja åt. Jag har tolkat begreppet som att det som kallas natur är inte terra incognita eller en tom duk utan snarare

konceptuella rum som människan tilldelat olika värden, liksom det som kallas kultur också består av olika rum med olika laddningar. Att tillämpa detta förhållningssätt på materialet kändes givet. De geografiska rum som uttrycktes i sägnerna föreföll inte strängt uppdelade i natur och kultur, vilket jag förväntade mig att de skulle vara. Jag anser att det går att göra tolkningen att natur och kultur inte var separata motpoler i sägnernas världsåskådning. Det kunde vidare tänkas att människan var medveten om att världen delades med andra varelser, på gott och ont. Jag tror att det i posthumanistiska teoribildningar finns många möjligheter till intressanta nyläsningar av traditionsmaterial där det som hittills ansetts självklart ifrågasätts.

Det finns en tidlöshet i att studera traditionsmaterial trots att det vid första anblicken kan tyckas gammalmodigt och inte längre aktuellt i vårt samhälle idag annat än som exotisk kuriositet om svunna tider. Men det är i mötet vi kan finna ett sammanhang och en mening i traditionsmaterial som gör det relevant i vårt samhälle idag, år 2020. Jag menar att möten är någonting vi kan solidarisera oss med i alla tider. Möten är allmänmänskliga och det är i möten med andra, med *De Andra*, som vi kan se vilka vi är i förhållande till andra levande varelser. Det är i mötet med traditionsmaterial, med sägnerna och de folkliga föreställningarna, vi idag kan finna vår plats från vilken vi kan kasta ut våra nät i försök att skapa förbindelser med andra. Anknytningen finns i att existera i sin kropp och relatera till andra kroppar, att skapa förbindelser och att känna begär – och att förhålla sig till normalitet. I *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (1999) använder sig Carolyn Dinshaw av väldigt varierande exempel (från manliga prostituerade i 1400-talets England till filmen *Pulp Fiction*) för att visa på hur känslomässiga kopplingar skapas över tid. "Touching across time" är hennes uttryck för att söka sammanhang och solidaritet genom tid och rum (Dinshaw 1999: 40). Avförtrollning och återförtrollning är begrepp som också kan användas här för att illustrera hur folketro och det fantastiska i och med en intellektualisering fått ge vika för rationalisering. Denna rationalisering får nu igen stå tillbaka för antingen en vilja om att gå ifrån logiken och det vetenskapliga, eller en önskan om att öppna upp för möjligheten att det fantastiska finns

där (Kingsepp 2008: 52–53). Återförtrollningen, den kittlande tanken på att det övernaturliga ändå kanske finns, bortglömt och undansopat av det moderna samhället, är ett gott skäl till att undersöka traditionsmaterial.

Det är i dessa förbindelser, i vårt möte med tidigare föreställningsvärldar, som en kan förmå sig att betrakta omvärlden med nya ögon. Det "normala" är inte och har aldrig varit någonting homogent och medfött utan är ett resultat av olika diskurser som resulterat i en heteronormativ konstruktion som inte lyckats omfatta olika sorters levda eller berättade erfarenheter. Här har queerteorins ifrågasättande av det normala varit som mest givande. Genom att granska och konfrontera normativa konstruktioner såväl i det förgångna som i nuet kan förståelse nås att det normala aldrig funnits på riktigt utan är en orimlig och ganska rubbad fantasi, kanske mer rubbad än att drömma om sex med ett skogsrå.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Arkivmaterial

Helsingfors:

Svenska litteratursällskapet i Finland, Traditions- och språksamlingen

SLS 10, SLS 22, SLS 33, SLS 35, SLS 35, SLS 65, SLS 72, SLS 80, SLS 85, SLS 91, SLS 166f, SLS 181, SLS 192, SLS 198, SLS 199, SLS 203, SLS 208, SLS 212, SLS 215, SLS 217, SLS 220, SLS 255, SLS 260, SLS 273, SLS 280, SLS 324, SLS 333, SLS 354, SLS 374, SLS 527, SLS 554, SLS 560, SLS 563, SLS 581, SLS 582, SLS 588, SLS 723, SLS 891, SLS 892, SLS 892 III, SLS 1550

Åbo:

Åbo Akademi, Kulturvetenskapliga arkivet Cultura

R 149/135

R 149/190

R 149: 271

R2. Nr 328

R2. Nr 329

Tryckt material

Budkavlen 1923, Årgång II, s. 85

Bygdeminnen: [1]. 1909. Vasa: [Närpes Folkhögskolas Elevförbund].

Bygdeminnen [3]. 1912. Vasa: [Närpes Folkhögskolas Elevförbund].

Bygdeminnen. [2]. 1910. Vasa: [Närpes Folkhögskolas Elevförbund].

Hembygden, nr 7, 1913, s. 107

Morgonbladet 1872: no. 234, s. 3

Nyland. VI. Nyländska folksagor och -sägner. 1896. Helsingfors: Nyländska afdelningen.

Rancken, J. O. I. 1879. *Några åkerbruksplägseder bland svenskarne i Finland. Till W. Mannhardts forskning*. Vasa: F. W. Unggrens boktryckeri.

Renvall, Lennart T. 1890. *Åländsk folktro, skrock och trolldom*. Stockholm: [s. n.]

Litteratur

Ahlbeck-Rehn, Jutta. 2006. *Diagnostisering och disciplinering: Medicinsk diskurs och kvinnligt vansinne på Själo hospital 1889–1944*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Ahlbäck, Ragna. 1983. *Bonden i svenska Finland. Teori och praktik inom åkerbruk och boskapsskötsel*. Hfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.

Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Ajvide Lindqvist, John. 2018. *Gräns*. Stockholm: Ordfront.

Alver, Brynjulf. 1973. Historiska sägner och historisk sanning. I Bengt af Klintberg (red.). *Tro, sanning, sägen: tre bidrag till en folkloristisk metodik*. Stockholm: Pan/Norstedt, 114–134.

Ambjörnsson, Fanny. 2006. *Vad är queer*. Stockholm: Bokförlaget Natur och kultur.

Anderberg, Bengt., af Klintberg, Bengt. och Mattsson, Christina. 1977. *Fula visboken*. Stockholm: FIB:s lyrikklubb.

- Andersson, Catrine. 2011. *Hundra år av tvåsamhet. Äktenskapet i svenska statliga utredningar 1909–2009*. Diss. Lund: Arkiv.
- Andersson, Otto. 1967. *Finländsk folklöre. Tidig kalevalaforskning. Tidig finlandssvensk insamlingsverksamhet*. Åbo: Åttas.
- Apo, Satu. 1995. "Ex cunno väki tulee." Fyysiseen naiseuteen liittyvä ajattelu suomalais-karjalaisessa perinteessä. I Satu Apo. *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää, 11–49.
- Apo, Satu. 2001. *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Appelgren, K., Bäckman, G., Nurmi, S., Schulman, M., Grönlund, K. & Brages sektion för bygdedräkter. 2008. *Finlandssvenska dräktboken*. Helsingfors: Schildts.
- Arvidsson, Alf. 1999. *Folklorens former*. Lund: Studentlitteratur.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth och Tiffin, Helen. 2007. *Post-colonial Studies. The Key Concepts*. 2nd ed. London: Taylor and Francis Routledge, E-bok.
- Asplund Ingemark, Camilla. 2004. *The Genre of Trolls*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Asplund Ingemark, Camila & Wassholm, Johanna. 2009. *Historiska sägner om 1808–09 års krig*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Austin, J. L. 1962. *How To Do Things With Words*. London: Oxford University Press.
- Beauvoir, Simone de. 2006. *Det andra könet*. [Ny utg.] Stockholm: Norstedts pocket.
- Bell, David. 2010. Queernaturecultures. . I Catriona Mortimer-Sandilands & Bruce Erickson. (red.). *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington: Indiana University Press, 134–145.

Bengs, Josefina. Skillnaden i klädedräkt mellan gifta och ogifta kvinnor. *Hembygden. Tidskrift för svensk folkkunskap och hembygdsforskning i Finland*. 01.01.1910 (nr 1-2), 20-22. DOI: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/920733?page=26> (Hämtad 2018-11-05).

Bennet, Gillian. 1999. *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan: Utah State University Press. E-bok.

Björkholm, Johanna. 2011. *Immateriellt kulturarv som begrepp och process. Folkloristiska perspektiv på kulturarv i Finlands svenskbygder med folkmusik som exempel*. Åbo : Pargas: Åbo Akademis förlag ; Tibo-trading [jakaja].

Bregenhøj, Carsten. 2001. Inledning. I Carsten Bregenhøj (red.). Oskar Rancken. *Pedagog och samlare, folklivsvetare och historiker*. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland, 7-8.

Bremer, Signe. 2011. *Kroppslinjer. Kön, transsexualism och kropp i berättelser om könskorrigering*. Göteborg: Makadam.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London/New York: Routledge.

Butler, Judith 2005. *Könet brinner! Texter i urval av Tiina Rosenberg*. Stockholm: Natur och kultur.

Butler, Judith 2007. *Genustrubbel. Feminism och identitetens subversion*. Göteborg: Daidalos.

Connell, Raewyn. 2005. *Masculinities*. 2. ed. Berkeley: University of California Press.

Dégh, Linda & Vázsonyi, Andrew. 1973. Sägen och tro. I Bengt af Klintberg (red.). *Tro, sanning, sägen: tre bidrag till en folkloristisk metodik*. Stockholm: Pan/Norstedt, 83-113.

Dinshaw, Carolyn. 1999. *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham, NC: Durham University Press.

Douglas, Mary. 1997. *Renhet och fara. En analys av begreppen orenande och tabu*. Nora: Nya Doxa.

- Dundes, Alan. 1974. *Den devolutionistiska premissen i folkloristisk teori*. Stockholm: Institutet för folklivsforskning.
- Ehn, Billy och Löfgren, Orvar. 1982. *Kulturanalys*. Stockholm: Liber förlag.
- Ehn, Billy och Löfgren, Orvar. 2012. *Kulturanalytiska verktyg*. Malmö: Gleerups.
- Eilberg-Schwartz, Howard. 1995. Introduction. I Howard Eilberg-Schwartz & Wendy Doniger (red.). *Off with her head! The denial of women's identity in myth, religion and culture*. Berkley: Univ. of California Press.
- Ejdestam, Julius. 1980. *Mannen och kvinnan i svensk folktradition*. Stockholm: Liber.
- Ekenstam, Claes. 1993. *Kroppens idéhistoria. Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*. Hedemora: Gidlunds bokförlag.
- Eklund, Anders. 2018. Jessica, 25, förmedlar ren energi genom änglar och enhörningar. *Vasabladet*. 18 november. <https://www.vasabladet.fi/Artikel/Visa/225495> (Hämtad 2018-11-20)
- Ekrem, Carola. 2014. "Belysandet af vår allmoges andliga lif". Traditionsinsamlingen inom Svenska litteratursällskapet. I Carola Ekrem, Pamela Gustavsson, Petra Hakala, Mikael Korhonen (red.). *Arkiv, minne, glömska. Arkiven vid Svenska litteratursällskapet i Finland 1885–2010*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 22–197. <https://www.sls.fi/sv/utgivning/arkiv-minne-glomska> (Hämtad 2019-12-17).
- Emtö, Jenna. 2018. *Dammen brister. #metoo*. Helsingfors: Förlaget.
- Enges, Pasi. 2012. *Minä melkein uskoin. Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turku: Turun yliopisto. <https://www.utupub.fi/handle/10024/76830> (Hämtad 2019-08-22).
- Eriksson, Manne. 1961. *Svensk ljudskrift 1878-1960: en översikt över det svenska landsmålsalfabetets utveckling och användning huvudsakligen i tidskriften Svenska landsmål = Swedish phonetic transcription 1878-1960 : a synopsis of the use and development of the Swedish dialect alphabet mainly in the review Svenska landsmål*. Stockholm: [x].

Fine, Elizabeth. 1984. *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington: Indiana University Press.

Finlands nationalbibliografi Fennica, Morgonbladet. Tidskrift för politik, ekonomi och litteratur. <https://fennica.linneanet.fi/vwebv/holdingsInfo?searchId=1225&recCount=10&recPointer=5&bibId=364443> (Hämtad 2019-02-11).

Forslin, Alfild. 1970. Andreas Palearius Svensson och hans visor. *Budkavlen, 1* (1969-1970), 32–79.

Foucault, Michel. 2003. *Övervakning och straff*. Lund: Arkiv förlag.

Foucault, Michel. 2002. *Sexualitetens historia. Bd 1. Viljan att veta*. Ny utg. Göteborg: Daidalos.

Franck, Mia. 2009. *Frigjord oskuld. Heterosexuellt mognadsimperativ i svensk ungdomsroman*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Franck, Mia. 2012. Vampyrens makeover – tystnad som normbrott i vampyrfiktion. I Katri Kivilaakso, Ann-Sofie Lönnngren & Rita Paqvalén (red.). 2012. *Queera läsningar. [Litteraturvetenskap möter queerteori]*. Hägersten: Rosenlarv, 226–251.

Frazer, James G. 1925. *Den gyllene grenen. Studier i magi och religion. Del 1*. Stockholm: Natur och Kultur.

Frykman, Jonas. 1977. *Horan i bondesamhället*. Stockholm: Carlsson.

Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar. 1979. *Den kultiverade människan*. Lund, Stockholm: Liber.

Frykman, Jonas. 1991. Bröstmjölknig i byahemmet. Kvinnovärld och fruktan för förgöring. I Jochum Stattin (red.). *Det farliga livet. Om avund, rädsla, rykten och fördomar*. Stockholm: Natur och Kultur, 20–39.

Fudge, Erica. 2013. "The Animal Face of Early Modern England." *Theory, Culture & Society*. 30 (7/8): 177–198.

Förhandlingar och uppsatser 2. 1887–1888. 1888. Helsingfors: Tidnings- & tryckeri-aktiebolagets tryckeri.

Förhandlingar och uppsatser 3. 1899. 1900. Helsingfors: Tidnings- & tryckeri-aktiebolagets tryckeri.

Förhandlingar och uppsatser 22. 1908. 1909. Helsingfors: Tidnings- & tryckeri-aktiebolagets tryckeri.

Gaard, Greta. 1997. *Toward a Queer Ecofeminism. Hypatia.* 12 (1): 137–155.

Ginsberg, Elaine K. 1996. Introduction: The Politics of Passing. I Elaine K. Ginsberg (red.). *Passing and the Fictions of Identity.* Durham, NC, Duke Univ. Press, 1–18.

Gosine, Andil. 2010. Non-white Reproduction and Same-Sex Eroticism. Queer acts against Nature. I Catriona Mortimer-Sandilands & Bruce Erickson. (red.). *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire.* Bloomington: Indiana University Press, 149–172.

Granberg, Gunnar. 1935. *Skogsrået i yngre nordisk folktradition.* Uppsala: Lundequistska bokhandeln

Granberg, Gunnar. 1973. Kyrkan och folktron. I Anna Birgitta Rooth (red.). *Folkdikt och folktro.* Lund: Gleerups, 215-237.

Greer, Germaine. 1970. *Den kvinnliga eunucken.* Stockholm: Kungl. Boktryckeriet P. A. Norstedt & Söner.

Grenander-Nyberg, Gertrud. 1979. Textilberedning. I Nils-Arvid Bringéus (red.). *Arbete och redskap. Materiell folkkultur på svensk landsbygd före industrialismen.* Lund: LiberLäromedel, 357–380.

Gudmundsson, Magnus & Eva Silvé. 2006. Tjugofem år i fält. I Eva Silvé & Magnus Gudmundsson(red.). *Samtiden som kulturarv. Svenska museers samtidsdokumentation 1975–2000.* Stockholm: Nordiska museet, s. 5–15.

Gustafsson, Berndt. 1956. *Manligt – kvinnligt - kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Gustavsson, Anders. 1972. *Kyrktagningsseden i Sverige*. Lund: Folklivsarkivet.

Gustavsson, Karin. 2017. Kunskap ur tomrum. Närläsning som etnologisk metod. I Lars-Eric Jönsson & Fredrik Nilsson (red.). *Kulturhistoria. En etnologisk metodbok*. Lund: Lunds universitet, institutionen för kulturvetenskaper, etnologi, 121–136. <https://lup.lub.lu.se/search/publication/97af2335-280c-47c5-b7ab-eb1dcb4e6d54> (Hämtad 2018-03-09).

Göransson, Michelle. 2012. *Materialiserade sexualiteter*. Göteborg: Makadam förlag.

Hagberg, Louise. 1949. Seder och tro vid märkestillfällena i barnets liv. I Wikman, K. Rob. V. *Livets högtider*. Stockholm: Bonnier, 14–40.

Halberstam, Judith. 2005. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.

Halperin, David M. 1995. *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna. 2000. A Cyborg Manifesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century. I David Bell & Barbara M. Kennedy (red.). *The Cybercultures Reader*. London: Routledge, 291–324.

Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harrison, Robert Pogue. 1992. *Forests. The Shadow of Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Heggestad, Eva, Karlsson, Maria och Williams, Anna. 2005. Inledning. *Tidskrift för litteraturvetenskap* 3/2005, 3–6.

Henriksson, Blanka. 2012. *Trollen och vi. Folkliga föreställningar i Svenskfinland*. Vasa: Förlagsaktiebolaget Scriptum.

Henriksson, Blanka. 2016. När man talar om trollen – berättelser om det okända. *Rig*. 2–3 (98), 81–91. <https://journals.lub.lu.se/rig/issue/view/2372> (Hämtad 2019-12-16).

Herjulfsdotter, Ritwa. 2008. *Jungfru Maria möter ormen. Om formlers tolkningar*. Diss. Göteborg : Göteborgs universitet.

Hines, Sally. 2010. Introduction. I Sally Hines & Tam Sanger. *Transgender Identities. Towards a Social Analysis of Gender Diversity*. New York & Oxon: Taylor & Francis, 1–22. <http://oapen.org/search?identifier=645098;keyword=transgender%20identities> (Hämtad 2020-03-31).

Hirdman, Yvonne, 1988. Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* nr 3, s. 49–63.

Hirdman, Yvonne. 2001. *Genus. Om det stabila föränderliga former*. Malmö: Liber.

Ho, Petula Sik Ying. 2001. The (Charmed) Circle Game: Reflections on Sexual Hierarchy Through Multiple Sexual Relationships. *Sexualities*. 9 (5): 547-564. DOI: 10.1177/1363460706069966

Hughes, Simon Roy. 2017. *Erotic Folktales From Norway*. [CreateSpace Independent Publishing Platform.]

Honko, Lauri. 1968. Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, 3, 48–66.

Honko, Lauri. 1980. Upptäcken av folkdiktning och nationell identitet i Finland. I Lauri Honko (red.). *Folklore och nationsbyggande i Norden*. Åbo: Nordiska institutet för folkdiktning, 33–51.

Honko, Lauri. 1981. Forskningsmetoderna inom prosatraditionen och deras framtid. I Lauri Honko (red.). *Folkloristikens aktuella paradig*. Åbo:

Nordiska institutet för folkdiktning, 15–54.

Hoppu, Petri. 2006. Erotiikka ja kansantanssi. Pukkitantsusta Freangiin. *Musiikin suunta* 28 (4): 48–55. DOI: <https://www.doria.fi/handle/10024/24578>.

Hydén, Håkan. 2002. *Normvetenskap*. Series: Lund Studies in Sociology of Law. <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=630794&fileId=1166781> [Hämtad 2020-03-26].

Häll, Mikael. 2013. *Skogsrådet, Näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*. Stockholm: Malört förlag.

Högnäs, Hugo. 1938. *Sytning och arvlösen i den folkliga sedvänjan uti Pedersöre- och Nykarlebybygden 1810–1914*. Åbo.

Idestam, Richard. 1909. *I storfurstendömet Finland gällande delar af Sveriges rikets lag: Gillad och antagen på riksdagen åhr 1734. Med tillägg af stadganden som utkommit intill den 1 juli 1909 jemte bihang*. 2. uppl. Helsingfors: Weilin & Göös.

Institutet för de inhemska språken:

Braka. (2019). Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=braka:s.1&fo_id=FO_c349144d4d768d944c48db0e71158f17 (Hämtad 2020-05-19).

Lulla. (2019) Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=lulla:v.1&fo_id=FO_d263a2d2e8e25767c08c69f5887331e7 (Hämtad 2020-05-19).

Lulla v. 2. (2019). Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=lulla:v.2&fo_id=FO_8bad893683306ecf2936e8b27673c45f (Hämtad 2020-05-19).

Lulla v. 3. Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=lulla:v.3&fo_id=FO_958b24d2d04ec35b2ccbb1611ee09866 (Hämtad 2020-05-19).

Mannas. (2019) Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=mannas&fo_id=FO_f93b5020b776308747bca495cc4928d3 (Hämtad 2020-05-19).

Padda. (2019) Ordbok över Finlands svenska folkmål. http://kaino.kotus.fi/fo/?p=article&word=padda:s.&fo_id=FO_ec1c1ba9f9920ae28357b1e816c257ec (Hämtad 2020-05-19).

Jansson, Sören. 1999. Det svenska paret. En historisk betraktelse över ett modernt projekt. I B. Meurling & B. Lundgren & I. Lövkrona (red.). *Familj och kön. Etnologiska perspektiv*. Lund: Studentlitteratur, 40–57.

Johannisson, Karin. 2013 [1994]. *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedts.

Kaunisto, Katri. 2009. Men at work. Forestry work and masculinities. I Pia Olsson & Helena Ruotsala (red.). *Gendered rural spaces*. Helsinki: Finnish Literature Society, 137–154.

Kingsepp, Eva. 2008. *Nazityskland i populärkulturen. Minne, myt, medier*. Diss. Stockholm : Stockholms universitet.

Klintberg, Bengt af. 1977. *Svenska folksägner*. Stockholm: Pan/Norstedts.

Klintberg, Bengt af. 1981. Skall vi behålla våra genresystem? I Lauri Honko (red.). *Folkloristikens aktuella paradig*. Åbo: Nordiska institutet för folkdiktning, 75–95.

Klintberg, Bengt af. 1986. Vår tids sägner som vetenskapligt studieobjekt. I Per Peterson (red.). *De talade och de sade. Provföreläsningar för professuren i etnologi i Uppsala 3. sept 1986*. Uppsala: Uppsala universitet, 60–70.

Klintberg, Bengt af. 2016. *Kvinnan som inte ville ha barn. Sagotypen ATU 755, "Sin And Grace", i muntlig tradition och litterära verk*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs akademien för svensk folkkultur.

Kohler, Allison M, Olson, Erik R, Martin, Jonathan G, Spaeth Anich, Paula. 2019. "Ultraviolet fluorescence discovered in New World flying squirrels (*Glaucomys*)". *Journal of Mammalogy*, 100(1), 21–30. <https://doi.org/10.1093/jmammal/gyy177> (Hämtad 2020-05-09).

Lampinen, Petra, Eero Enqvist, Pinja Hahtola, Jaakko Leino, and Senni Timonen. 2015. *Tupa ryskyi, parret paukkui. Suomen kansan rivot runot*. Helsinki: WSOY.

Landtman, Gunnar (red.). 1919. VI. Folketro och troll. 1. Övernaturliga väsen. *Finlands svenska folkdiktning*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.

Laskar, Pia. 2005. *Ett bidrag till heterosexualitetens historia. Kön, sexualitet och njutningsnormer i sexhandböcker 1800–1920*. Stockholm: Modernista.

Laqueur, Thomas. 1999. *Om könsens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium AB.

Lennartsson, Rebecka. 2016. ”Kårfvar och kåddor och lort’. Hordikter, äckel och avsky i 1700-talets Stockholm.” *Rig*, 98 (4), 1–19. DOI: <https://journals.lub.lu.se/rig/article/view/16067> (Hämtad 2020-05-31)

Lilieqvist, Jonas. 1992. *Brott, synd och straff. Tidelagsbrottet i Sverige under 1600- och 1700-talet*. Diss. Umeå: Univ.

Lilieqvist, Jonas 2001. Mannens våld och välde inom äktenskapet. En studie av kulturella stereotyper från reformationstiden till 1800-talets början. I Inger Lövkrona (red.). *Mord, misshandel och sexuella övergrepp. Historiska och kulturella perspektiv på kön och våld*. Lund: Nordic Academic Press, 88–123.

Lindberg, Johan. 2010. Brage. *Uppslagsverket Finland*. <https://www.uppslagsverket.fi/sv/sok/view-103684-Brage> (hämtad 2018-11-30)

Lithell, Ulla-Britt. *Breast-feeding and reproduction : studies in marital fertility and infant mortality in 19th century Finland and Sweden*. Uppsala: Univ.

Ljungberg, Gert, A:son-Ljungberg, Inger & Hall, Lars-Göran. 1997. *Näver, tamp och fläta*. Västerås: Ica.

Lundahl, Pia. 2001. *Intimitetens villkor. Kön, sexualitet och berättelser om jaget*. Lund: Lunds universitet.

Löfström, Jan. 1995. Homoseksuaalisuus suomalaisessa suullisessa perinteessä ja muistitiedossa. *Elektroloristi* 2 (2), [s. 1–14]. DOI: http://www.elore.fi/arkisto/2_95/lof295.html (Hämtad 2019-08-28).

Lönnngren, Ann-Sofi. 2007. *Att röra en värld. En queerteoretisk analys av erotiska trianglar i sex verk av August Strindberg*. Lund: Ellerströms förlag.

Lönnngren, Ann-Sofi. 2012. Queer ekokritik – exemplet Strindberg. I Katri Kivilaakso, Ann-Sofie Lönnngren & Rita Paqvalén (red.). 2012. *Queera läsningar. [Litteraturvetenskap möter queerteori]*. Hägersten: Rosenlarv, 202–225.

Lönnngren, Ann-Sofi. 2015a. Trolls!! Folklore, Literature and "Othering" in the Nordic Countries. I Ann-Sofi Lönnngren, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith (red.). *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 205–230.

Lönnngren, Ann-Sofi. 2015b. *Following the Animal: Power, Agency and Human-animal Transformations in Modern, Northern-European Literature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Lönnqvist, Bo. 1972. *Dräkt och mode i ett landsbygdssamhälle 1870–1920*. Helsingfors: Weilin + Göös.

Lövkrona, Inger. 1982. *Det bortrövade dryckeskärlet. En sägenstudie*. Diss. Lund: Univ.

Lövkrona, Inger. 1991. "Dä river å ravlar unner kvinnornas navlar..." Gåtor och erotik i bondesamhället. I Jonas Frykman och Orvar Löfgren (red.). *Svenska vanor och ovanor*. Stockholm: Natur och kultur, 266–295.

Lövkrona, Inger. 1996. Suktande pigor och finurliga drängar. Erotisk folklore och konstruktionen av kön i det förindustriella Sverige. I Britta Lundgren, Inger Lövkrona, Lena Martinsson (red.). *Åtskilja och förena. Etnologisk forskning om betydelser av kön*. Stockholm: Carlsson bokförlag, 87–182.

Lövkrona, Inger. 1999. Hierarki och makt. Den förmoderna familjen som genusrelation. I B. Meurling & B. Lundgren & I. Lövkrona (red.). *Familj och kön. Etnologiska perspektiv*. Lund: Studentlitteratur, 87–182.

Lövkrona, Inger. 2002. Feministisk forskningsetik: vad är det? *Kulturella perspektiv*. (11):1, 21–28.

Lövkrona, Inger. 2004. *Annika Larsdotter barnamörderska. Kön, makt och sexualitet i 1700-talets Sverige*. Lund: Historiska Media.

MacCormack, Patricia. 2009. Queer Posthumanism. Cyborgs, Animals, Monsters, Perverts. In Noreen Giffney & Michael O'Rourke. (ed). *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. New York: Routledge, 109–126.

Marander-Eklund, Lena. 2006. Bröllop på 50-talet. Konstruktion av kvinnligheter i ett frågelistsvar. *Budkavlen*, s 70–83.

Marander-Eklund, Lena. 2009. Familjen och jag. Familjen i förändring. *Budkavlen*, s. 24–43.

Martinsson, Lena och Reimers, Eva. 2014. *Inledning*. I Lena Martinsson och Eva Reimers (red.). *Skola i normer*. Malmö: Gleerups, 9–32.

Melby, Kari, Pylkkänen, Anu, Rosenbeck, Bente & Carlsson Wetterberg, Christina. 2006. *Inte ett ord om kärlek. Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*. Göteborg: Makadam i samarbete med Centrum för Danmarksstudier vid Lunds universitet.

Mies, Maria. 1998. *Patriarchy and Accumulation On a World Scale. Women in the International Division of Labour*. New ed. London: Zed.

Mortimer-Sandilands, Catriona. 2005. "Unnatural Passions? Notes Toward a Queer Ecology." *Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Studies*. Issue 9, Fall 2005. Visual & Cultural Studies Program, University of Rochester, DOI: <https://urresearch.rochester.edu/institutionalPublicationPublicView.action;jsessionid=405C70DAF54F2BF8E9428820E2A56106?institutionalItemId=3431&versionNumber=1>.

Mortimer-Sandilands, Catriona & Erickson, Bruce. 2010. Introduction: A Genealogy of Queer Ecologies. I Catriona Mortimer-Sandilands & Bruce Erickson. (red.). *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington: Indiana University Press, 1–47.

Mulvey, Laura. 1999. Visual Pleasure and Narrative Cinema. I Leo Braudy & Marshall Cohen (red.). *Film Theory and Criticism. Introductory Readings*. New York: Oxford UP, 833–844.

Nationalencyklopedin, erotik. <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/enkel/erotik> (hämtad 2019-01-08)

Nationalencyklopedin, kråma. <http://www.ne.se/uppslagsverk/ordbok/svensk/kråma> (hämtad 2018-06-26)

Nordbäck, Carola. 2009. *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Norrhem, Svante, Rydström, Jens & Winkvist, Hanna. 2008. *Undantagsmänniskor: En svensk HBT-historia*. 1. uppl. Stockholm: Norstedts akademiska förlag.

Nylén, Anna-Maja. 1979. Kläder. I Nils-Arvid Bringéus (red.). *Arbete och redskap. Materiell folkkultur på svensk landsbygd före industrialismen*. Lund: LiberLäromedel, 382–404.

Nyman, Anders. 1963. Hur man levde i fäbodarna. I Hans Lidman (red.). *Fäbodar*. Kristianstad: LTs förlag, 51–114.

Nyman, Åsa. 1963. Trolska väsen och vardagsvidskepelse. I Hans Lidman (red.). *Fäbodar*. Kristianstad: LTs förlag, 154–171.

Nyqvist, Niklas. Brage och Otto Andersson. I Bo Lönnqvist, Anne Bergman, Yrsa Lindqvist (red.). *Brage 100 år. Arv – Förmedling – Förvandling*. Helsingfors: Föreningen Brage, 23–47.

Olsson, Pia. 2009. The domesticated woman as an ideal. Women's place in rural Finland. I Pia Olsson & Helena Ruotsala (red.). *Gendered rural spaces*.

Helsinki: Finnish Literature Society, 33–50.

Paasio, Marja & Vuori, Pekka. 1976. *Synnyt*. Helsinki: SKS.

Paasio, Marja. 1985. *Pilvihin on piian nännit. Kansan seksiperinnettä*. Helsingissä [Hki]: Otava.

Palmenfelt, Ulf. 2002. *Osedliga historier*. 2. Oavkortade uppl. Stockholm: Carlsson Bokförlag.

Palmenfelt, Ulf. 2008. Flotta Sixten och Villiga Vera. Dramaturgiska aspekter på herrtidningarnas vitssidor. I Bengt af Klintberg och Ulf Palmfelt (red.). *Vår tids folkkultur*. Stockholm: Carlsson Bokförlag. Sid. 53–68.

Pettersson, Per. 2000. *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer: Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv*. Stockholm: Verbum.

Pleijel, Hilding. 1970. *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum.

Pohjola-Vilkuna, Kirsi. 1995. *Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa*. Helsingfors: SKS.

Qvarsell, Roger. 2012. Kläder, kropp och kulturhistoria. En inledning. I Riger Qvarsell & Birgitta Svensson (red.). *Markeringar och maskeringar. Att visa eller dölja sin kropp*. Stockholm: Nordiska museets förlag, 7–33.

Regeringens proposition till Riksdagen med förslag till revidering av stadgandena om brott mot rättskipning, myndigheter och allmän ordning samt om sexualbrott. 1997. RP 6/1997 rd. <https://www.finlex.fi/sv/esitykset/he/1997/19970006> (Hämtad 2019-08-26)

Rich, Adrienne. 1980. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, Vol. 5, No. 4, Women: Sex and Sexuality, 631–660.

Riksförbundet för homosexuellas, bisexuellas, transpersoners och queeras rättigheter. 2015. *Begreppsordlista*. <https://www.rfsl.se/hbtq-fakta/hbtq/begreppsordlista/> (Hämtad 2017-02-14)

- Rodenborg, Erik. 2015. Sexualitet mellan människor och skogsrån. 5 maj 2015. <https://folktrovasen.blogspot.com/2015/05/sexualitet-mellan-manniskor-och-skogsran.html> (Hämtad 2019-11-12)
- Rooth, Anna Birgitta. 1971. *Inledning*. I Anna Birgitta Rooth (red.). *Folkdikt och folktro*. Lund: Gleerups, 9–17.
- Rosenberg, Tiina. 2002. *Queerfeministisk agenda*. Stockholm: Atlas.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex. I Rayna R. Reiter (red.). *Toward An Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rubin, Gayle. 1984 [1999]. Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. I Richard Parker och Peter Aggleton (red.). *Culture, Society and Sexuality. A Reader*. London: UCL Press, 143–178.
- Saarikoski, Helena. 2001. *Mistä ovat huonot tytöt tehty?* Helsingfors: Tammi.
- Saarimäki, Pasi. 2010. *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit. Esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/23241> (Hämtad 2019-09-02)
- Slippa. [u. å.] *Finlandssvensk ordbok*. http://kaino.kotus.fi/fsob/?p=article&word=slippa&fsob_id=FSOB_56e778c29c37b3b8e3214d62d2e2530c (Hämtad 2019-09-09).
- Simons, Patricia. 1995. Inramade kvinnor. Blicken, ögat och profilen i renässansens porträttkonst. I Anna Lena Lindberg (red.). *Konst, kön och blick. Feministiska bildanalyser från renässans till postmodernism*. Stockholm: Norstedts förlag, 53–87.
- Spjut, Stefan. 2017. *Stalpi*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Schön, Ebbe. 2004. *Folktrons ABC*. Stockholm: Carlssons bokförlag.

Schön, Ebbe. 2008. *Troll och människa. Gammal svensk folktro*. Stockholm: Hjalmarson & Högberg.

Schön, Ebbe. 2010. *Erotiska väsen*. Stockholm: Carlssons.

Seta r.f. *Milstolpar i Regnbågsfinland*. <http://seta.fi/seta-rf/milstolpar-i-regnbagsfinland/> (Hämtad 2018-02-15)

Singer, Barry. 1984. Conceptualizing Sexual Arousal and Attraction. *Journal of Sex Research*. 20 (3): 230–240.

Skeggs, Beverly. 2002. *Theory, Culture & Society: Formations of class and gender: Becoming respectable*. London: SAGE Publications Ltd DOI: 10.4135/9781446217597

Skjelbred, Ann Helene Bolstad. 1998. *Fortellinger om huldra. Fortellinger om oss*. Oslo: Tano Aschehoug

Skott, Fredrik. 2008. *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919-1964*. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen i samarbete med Göteborgs universitet.

Stark-Arola, Laura. 1998a. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark-Arola, Laura. 1998b. Gender, Magic and Social Order: Pairing, Boundaries, and the Female Body in Finnish-Karelian Folklore. I Satu Apo, Aili Nenola, Laura Stark-Arola (red.). *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki: Finnish Literature Society, 31–62.

Stattin, Jochum. 1990. *Från gastkramning till gatuvåld. En etnologisk studie av svenska rädslor*. Stockholm: Carlsson.

Stattin, Jochum. 2008. *Näcken*. Stockholm: Carlssons.

Steinby, Torsten. 1985. *Forskning och vitterhet. Svenska litteratursällskapet i Finland 1885-1985. D. 1, det första halvseket*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.

Stigsdotter, Margareta. Maran och fölhamnen. I Jochum Stattin (red.). *Det farliga livet. Om avund, rädsla, rykten och fördomar*. Stockholm: Natur och Kultur, 40–59.

Stoltenberg, John. 2009. Toward Gender Justice. In Peter F. Murphy (red.). *Feminism and Masculinities*. Oxford University Press: Oxford, 41–49.

Strafflagen 1889. <https://www.finlex.fi/fi/laki/alk-up/1889/18890039001> (Hämtad 2019-08-29)

Suomen Kirjallisuuden Seura. 2019. Keruut 2019. Suomen kirjallisuuden seura. <https://www.finlit.fi/fi/arkisto-ja-kirjastopalvelut/kokoelmat-ja-tiedonlahteet/kirjallisuuden-ja-kulttuurihistorian-2?sort=Vuodet&luettelo=keruut#.XWYdMigzZEY> (Hämtad 2019-12-03).

Svenska Folkbibeln. 2019. <https://folkbibeln.it/?book=matt&chapter=28&verse=1> (Hämtad 2019-11-12).

Svenska Folkbibeln. 2019. <http://www.folkbibeln.it/?book=2mos&chapter=20&verse=1&toChapter=20&toVerse=1> (Hämtad 2019-12-11).

Svensson Sigfrid. 1929. Jungfrukrans och hustruduk. I Sigurd Erixon och Sigurd Wallin (red.). *Svenska kulturbilder. Första bandet. Del I och II*. Stockholm: Aktiebolaget Skoglund's bokförlag, 207–302.

Sydow, Carl Wilhelm von. 1936. Folklig dit-tradition. *Folkminnen och folk-tankar*. 23: 216–232.

Sydow, Carl Wilhelm von. 1971. Prosa-folkdiktningens kategorier. I Anna Birgitta Rooth (red.). *Folkdikt och folktro*. Lund: Gleerups, 110–127.

Tarkka, Lotte. 1998. Sense of the Forest. Nature and Gender in Karelian Oral Poetry. I Satu Apo, Aili Nenola, Laura Stark-Arola (red.). *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki: Finnish Literature Society, 92–142.

Tervonen, Miika. 2015. Vagabonder och gränsöverskridare. Romer i den framväxande nationalstaten. I Panu Pulma (red.). *De finska romernas historia från svenska tiden till 2000-talet*. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland, 83–139.

Thomas, Tracy. 2017. Why You Should Stop Calling Women "Females". *Gender and the Law Prof Blog*. [Blogg]. 28 november. https://lawprofessors.typepad.com/gender_law/2017/11/why-you-should-stop-using-the-word-female-.html (Hämtad 2019-08-10).

Tillhagen, Carl-Herman. 1962. *Folklig läkekonst*. Stockholm: LTs förlag.

Tillhagen, Carl-Herman. 1982. *Vardagsskrock*. Stockholm: Lts förlag.

Tillhagen, Carl-Herman. 1985. *Jaktskrock*. Stockholm: LT.

Tillhagen, Carl-Herman. 1995. *Skogarna och träden*. Stockholm: Carlsson bokförlag.

Tillhagen, Carl-Herman. 1996. *Vattnets folklore*. Stockholm: Carlsson.

Tritonia. 2019. *Samlingar: Vasa svenska lyceums bibliotek med Oskar Ranckens samling*. Tritonia. <https://uva.libguides.com/samlingar/vasa-svenskalyceum> (Hämtad 2018-11-21)

Tuan, Yi-Fu. 1979. Space and Place. Humanistic Perspective. I Stephen Gale & Gunnar Olsson (red.). *Philosophy in Geography*. Dordrecht: [x], 387–427.

Ulvros, Eva Helen. 2004. *Dansens och tidens virvlar. Om dans och lek i Sveriges historia*. Lund: Historiska media.

University of Missouri. 2018. Folk Tale and Folk Motif Indexes. Curators of the University of Missouri. <https://libraryguides.missouri.edu/c.php?g=651166> (hämtad 2019-12-17).

Uppslagsverket Finland. Helsingfors Morgonbladet. <https://www.uppslagsverket.fi/sv/sok/view-103684-HelsingforsMorgonblad> (hämtad 2019-02-11)

Wall, Jan-Inge. 1978. *Tjuvmjölkande väsen 2 Yngre nordisk tradition*. Uppsala: Univ.

Wessman, V. E. V. (red.) 1931. II. Sägner. 3.2. Mytiska sägner. *Finlands svenska folkdiktning*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.

Wikman, K. Rob. V. 1917a. Katalog över Svenska litteratursällskapetets i

Finland folkloristiska arkiv. I Väinö Solstrand (red.). *Folkloristiska och etnografiska studie 2*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 198–224.

Wikman, K. Rob. V. 1917b. Tabu- och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro om könen. I Väinö Solstrand (red.). *Folkloristiska och etnografiska studie 2*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 198–224.

Wikman, K. Rob. V. 1935. Finlands svenska folkdiktning. I *Svenska litteratursällskapet i Finland 1885–1935. Minnesskrift den 5 februari 1935*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 233–244.

Wikman, K. Rob. V. 1937. *Die Einleitung der Ehe. Eine vergleichend ethno-soziologische Untersuchung über die Vorstufe der Ehe in den Sitten des schwedischen Volkstums*. Åbo: [K. Rob. V. Wikman].

Wikman, K. Rob. V. 1945. Finlands svenska folkdiktning. En översikt av samlingsverkets utveckling, särskilt under året 1917–1944. *Budkavlen* (24), 129–140.

Wikman, K. Rob. V. 1968. Institutet för nordisk etnologi vid Åbo Akademi 1927–1968. Återblick, målsättning och eftermäle. *Budkavlen*. 5–18.

Wikman, K. Rob. V. 1970. Ett monument över svenska folkminnen i Finland. Utgivningsverksamheten, dess planering, problem och metoder under åren 1918–1970. *Budkavlen*. 48–49: 20–31.

Viljanen, Anna Maria. 2015. Den romska kulturens föränderliga former och permanenta strukturer. I Panu Pulma (red.). *De finska romernas historia från svenska tiden till 2000-talet*. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland, 380–425.

Virtanen, Leea. 1999. *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.

Wolf-Knuts, Ulrika. 1991. *Människan och djävulen. En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Wolf-Knuts, Ulrika. 2000. Receptionen A. P. Svenssons visor. I Anna-Maria Nordman (red.). *Upptecknat och inspelat. Nio folklorister på upptäcktsfärd i arkivens gömmor*. Vasa: Finlands svenska folkmusikinstitut, 9–27.

Wolf-Knuts, Ulrika. 2001. Johan Oskar Immanuel Rancken – den finlands-svenska folkloristikens fader. I Carsten Bregenhøj (red.). *Oskar Rancken. Pedagog och samlare, folklivsvetare och historiker*. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland, 9–23.

Åkesson, Lynn. 1991. *De ovanligas betydelse*. Lund: Carlssons.

Åström, Anna-Maria. 2006. Budkavlar och laboratorier. Brages gamla och nya sektion för folklivsforskning. I Bo Lönnqvist, Anne Bergman, Yrsa Lindqvist (red.). *Brage 100 år. Arv – Förmedling – Förvandling*. Helsingfors: Föreningen Brage, 184–193.

Äktenskapslag 1929. <https://finlex.fi/sv/laki/alkup/1929/19290234> (Hämtad 219-09-10)

Öhman, Berit. 2008. Ett stort bibliotek i en liten värld. Bokhistoriska nedslag i Vasa svenska lyceums bibliotek. I Tage Jarolf (red.). *När jag får lite pengar så köper jag böcker*. Helsingfors: Sällskapet Bokvännerna i Finland, 217–237.

Östman, Ann-Catrin. 2000. *Mjölk och jord. Om kvinnlighet, manlighet och arbete i ett österbottniskt jordbrukssamhälle ca 1870–1940*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Catarina Harjunen

Att dansa med de(t) skeva

Avhandlingen undersöker hur normalt och onormalt konstrueras i erotiska möten mellan människa och naturväsen i finlandssvensk sägentradition. Genom queerteoretiska och posthumanistiska perspektiv diskuteras genus, sexualitet, manligt, kvinnligt, mänskligt och omänskligt i förhållande till normalitet i sägnernas erotiska möten. Det normala konstrueras och upprätthålls genom att det upplevt onormala och skeva misstänkliggörs och avfärdas som någonting oönskvärt och rentav skadligt för omgivningen. Det förekommer ändå tillfällen där ansatser görs att omvända det skeva, assimilera och normalisera det i ett försök att göra det acceptabelt.