

HENRIC BAGERIUS

I genusstrukturens spänningsfält

Om kön, genus och sexualitet i saga och samhälle¹

I den isländska *Flóamanna saga*, nedskriven runt sekelskiftet 1300, finns en liten episod om motsättningar i samlivet mellan två makar. Sagan berättar hur Helga motvilligt gifts bort med den betydligt äldre Þorgils. Den unga hustrun vantrivs i äktenskapet, och vid första bästa tillfälle återvänder hon till sina föräldrar. Det är emellertid något som Þorgils under inga villkor kan acceptera. Han reser efter Helga, stegar in i hennes föräldrahem iklädd full rustning, tar henne vid handen och leder henne ut ur huset. Helgas bror vill att huskarlarna skall sätta efter paret, men fadern konstaterar lugnt att Þorgils endast hämtat tillbaka det som är hans och därvid får saken bero. Förhållandet makarna emellan är fortsatt kyligt till dess följande drama utspelas:

Frá því er sagt eitthvert sinn, at þau Þorgils ok Helga sátu úti, ok hrein hænan við hananum, en haninn leggr at henni ok berr hana, þar til er hon mæðist. Þorgils mælti: "Sér þú, Helga, sameign þeira hana ok hænu?" Helga svarar: "Hvers er þat vert?" segir hon. "Svá má vera," segir Þorgils, "annarra viðeign." Gerast nú góðar samfarar þeira. Son áttu þau Þorgils ok Helga, er Grímr glömmuðr hét.²

Det berättats att Þorgils och Helga en gång satt ute och såg en höna kackla mot en tupp, men tuppen for på hönan och red henne tills hon var utmattad. Þorgils sade: "Ser du, Helga, vad tuppen och hönan har för sig?" Helga svarade: "Vad är det med det?" "Så kan det gå", sade Þorgils, "med samvaron mellan andra." Nu blev deras samliv bättre, och Þorgils och Helga fick en son som hette Grímr glömmuðr.³

¹ Författaren vill tacka Agneta Ney och Auður Magnúsdóttir som läst manus och givit värdefulla synpunkter.

² *Flóamanna saga*, kap. 31, s. 317.

³ Översättningarna från fornisländska till svenska i artikeln är artikelförfattarens egna.

Den korta berättelsen i *Flóamanna saga* beskriver en kraftmätning, ett slags strid om bestämmanderätten över sig själv och över den andre. Helga, som tvingats in i sitt äktenskap, försöker att frigöra sig från ett manligt herravälde genom sin flykt till föräldragården, men hemifrån är stödet svagt; i sitt svar på sonens begäran om maktaktioner ger Helgas far tydligt uttryck för en uppfattning om hustrun som mannens ägodel. Helga ger dock inte upp, och Þorgils lyckas kuva hennes motstånd först sedan han tillgripit ett av mannens vassaste vapen: hotet om sexuell våld. I slaget om makt och inflytande faller mannens fysiska överlägsenhet avgörandet, och följden blir enligt sagaberättaren ett bättre samliv.

Den teckning jag skisserar utifrån sagans berättelse om Þorgils och Helga får bilda utgångspunkt för en diskussion om förhållandet mellan män och kvinnor i islänningasagorna och det medeltida isländska samhället. En gängse uppfattning inom forskningen tycks vara den att sagorna företer ett fast könsrollsmönster, där de manliga och kvinnliga könsrollerna med varsina uppsättningar föreskrifter för beteende står i motsatsförhållande till varandra.⁴ Helgas kampvilja signalerar dock något annat, och hon är dessutom inte ensam att kämpa om makten över de egna levnadsvillkoren. Den isländska sagalitteraturen uppvisar många exempel på kvinnor som ställer krav och är beredda att strida för dem. Det finns därför anledning att fundera på om sagaforskningens beskrivning av ett närmast statistiskt könsrollstänkande med män som aktiva och kvinnor som passiva är i alla stycken riktig. Min bild är delvis en annan, och i föreliggande artikel vill jag visa på ett synsätt i vilket relationen mellan män och kvinnor i såväl saga som samhälle framstår som mer dynamisk och motsättningen mellan manliga och kvinnliga beteendenormer förlorar sin skärpa.

Jag tar avstamp i ett genusteoretiskt sammanhang, och min replikpunkt är distinktionen mellan kön och genus. Kön är en biologisk kategori som markeras i att män och kvinnor skiljer sig åt i anatomiskt och fysiologiskt hänseende. Kring könen utvecklas sedan en mängd föreställningar och handlingssätt som inte är fastlagda i biologin.⁵ De är uttryck för sociokulturella kön, genus, som ringar in vad som är giltigt för män och för kvinnor. Manlighet och kvinnlighet är således konstruktioner, ett slags överenskommelser i samhället om hur genustillhörighet skall uttryckas. En genuskonstruktion är inte en gång för alla given utan står under ständig förändring. I konfrontationen mellan olika synsätt och vär-

⁴ Se t.ex. Mundal 1982, s. 350, Sawyer 1992, s. 74, Meulengracht Sørensen 1993, s. 213 och 231, och Steinsland 1997, s. 70.

⁵ Gemzöe m.fl. 1989, s. 45.

deringar skapas nämligen utrymme för förhandlingar som kan omforma föreställningar om mäns och kvinnors genus.⁶ På så vis är genuskonstruktionerna förankrade i specifika historiska situationer.⁷

En central del av genuskaraktäristiken är maktförhållandet mellan män och kvinnor. Beträffande det medeltida Island har den isländska historikern Agnes S. Arnórsdóttir visat på en genusasymmetri på områden som ekonomi och politik, där lagen gav män möjligheter till maktutövning som vida översteg kvinnors. Hon höjer dock samtidigt ett varningens finger för att lägga alltför stor vikt vid kvinnoförtryck i sagaforskningen.⁸ Det faktum att endast män hade ekonomisk och politisk auktoritet utesluter ju inte att kvinnor kunde påverka såväl ekonomiska förhållanden som politiska skeden; maktbegreppet innefattar också informellt inflytande och sträcker sig dessutom till andra sfärer.⁹ Som Agnes S. Arnórsdóttir antyder har alltså ett rent strukturalistiskt perspektiv på den isländska genusordningen svårt att fånga kvinnors faktiska möjligheter att utöva makt. Snarare krävs ett synsätt som beaktar såväl strukturens tyngd som enskilda aktörers strävanden.¹⁰ Det övergripande patriarkaliska systemet var enligt min mening på flera sätt tvingande, men inom dess ramar utvecklade genusförhandlingarna en dynamisk kraft. Utrymmet för förändringar och omformuleringar av mäns och kvinnors genuskonstruktioner var begränsat men fanns där likväl.

* * *

Min diskussion kring genuskonstruktioner och genusförhandlingar i saga och samhälle förs huvudsakligen utifrån två typer av källmaterial: islänningasagorna och den isländska lagen. Det faktum att vi har att göra med rättsliga och i synnerhet litterära källor får naturligtvis konsekvenser för materialbearbetningen. Den isländska sagalitteraturen är på många sätt intressant och till följd av ett magert utbud av andra källskrifter nära nog nödvändig som historisk källa, men det finns en rad metodiska faror att parera. Framför allt krävs en del klargöranden från forskarens sida i frågor som rör giltighet och tillförlitlighet. Inte heller den isländska lagen bör passera den källkritiska granskningen utan närmare granskning.

⁶ Hagemann 1994, s. 31.

⁷ Arwill-Nordbladh 1998, s. 67.

⁸ Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 8–9.

⁹ Enligt den isländska lagen hade den gifta kvinnan full bestämmanderätt över hushållet (*Grágás Konungsbók*, II, 152).

¹⁰ Scott 1986, s. 1067.

Den typ av litterära källor som behandlas i artikeln brukar benämnas islänningasagor eller ättesagor, och de ger ett panorama över ett tidig-medeltida isländskt samhälle. Valet av material kan motiveras av att islänningasagorna i stora stycken skildrar realistiskt vardagsliv. Här möter läsaren människor i alla livets skeden, och här finns också en rik flora av relationer mellan män och kvinnor att botanisera i. Huvudskälet till mitt val av genre som underlag för diskussionen är emellertid ett annat; lejonparten av sagaforskningens undersökningar av könsrollsmönster grundar sig på just islänningasagornas vittnesmål, och jag ser det därför som naturligt att mina analyser och nyanseringar av tidigare forskningsresultat genomförs utifrån samma källskrifter.

Islänningasagorna är på intet sätt ett enhetligt material, även om de har en del gemensamma strukturella drag.¹¹ Skiftande motiv och tillkomstperiod till trots har jag valt att lägga ett helhetsperspektiv på sagorna, och jag följer därmed det tillvägagångssätt vid studiet av förhållandet mellan män och kvinnor som bland andra den norske historikern Sverre Bagge förespråkar. Sagornas sammantagna bild är enligt hans mening mer trovärdig än deras enskilda kommentarer. Det betyder att när flera sagor ger intryck av ett fast handlingsmönster så kan det berätta något om den sociala verkligheten på författarens tid, även om en del fakta är inkorrekt.¹² Den jämförande blicken mellan olika sagor är därför ständigt närvarande i min diskussion.

En helhetssyn kan dock inte lösa mer än ett fåtal av de metodiska problem som ett historiskt studium av islänningasagorna skapar. En allt överskuggande fråga i forskningen kring islänningasagorna — i synnerhet vid studiet av mentaliteter och värderingar — är vilket samhälle de egentligen beskriver.¹³ Sagorna behandlar främst perioden 930–1030, som härav brukar kallas sagatiden, men de är nedskrivna långt senare, och följande frågor infinner sig då: Skildrar berättelserna sagatiden, nedskrivningstiden, tiden där emellan eller kanske alla tre tidsperioderna? Är det rentav så att de tankar och idéer som uttrycks i islänningasagorna endast kan studeras som medeltida författares föreställningar om den hedniska tiden? I dagens sagaforskning, som kännetecknas av en bred uppslutning bakom nya tvärvetenskapliga metoder utvecklade inom filologi och historisk antropologi, ställs framför allt 1200-talets samhälle i brännpunkten.¹⁴ Det är därför få om någon forskare som idag

¹¹ Andersson 1967, passim.

¹² Bagge 1992, s. 9.

¹³ Jfr Clover 1985, s. 254.

¹⁴ Meulengracht Sørensen 1992, s. 27, och 1993, s. 322–325.

hävdar att islänningasagorna ger en i alla delar riktig bild av sagatiden. Islänningasagorna tycks snarare uppfattas som utsagor om normer och mentaliteter i det samhälle där texterna nedskrevs.¹⁵ Själv har jag valt att inta ett slags mellanposition; islänningasagornas samhälle kan som den svenska historikern Birgit Sawyer formulerar det ses som "en oundviklig blandning av flera samhällen (d.v.s. av olika stadier i det isländska samhällets utveckling) av hednisk, övergångs- och kristen karaktär, i sig innefattande flera lager av olika traditioner *samt* 1200-talsföreställningar om det förflutna".¹⁶ Jag vill härigenom undvika att isolera mina iakttagelser till 1200-talets Island. Det vidgade tidsperspektivet förefaller vara intressantare, i synnerhet som grundläggande uppfattningar om män och kvinnor, manligt och kvinnligt förmodligen är att betrakta som delar av ett trögrörigt värdesystem.

Så långt tidfästningen för sagornas bild av det isländska samhället. Vad gäller det historiska värdet, sanningshalten, i deras skildringar illustrerar innebörden i själva det fornisländska ordet *saga* problemets kärna, "Fortælling om en virkelig eller opdigtet Begivenhed".¹⁷ Frågan är central: I vilken utsträckning ger islänningasagorna uttryck för tankar och värderingar som var levande i det isländska samhället? Svaret kan tyckas vara omöjligt att vaska fram, men den amerikanska sagaforskaren Carol J. Clover gör oss uppmärksamma på två olika strategier som båda kan leda vetenskapsmannen ur detta metodiska Moment 22.¹⁸ I den första betonas vikten av jämförelser med ett mer samtida historiskt källmaterial, exempelvis lagar och samtids sagor.¹⁹ Det komparativa synsättet mellan olika källtyper är emellertid inte problemfritt, då liknande tvivel om beskrivningarnas förankring i verkligheten också kan riktas mot dessa texter. I det andra tillvägagångssätt som Clover redogör för behandlar forskaren islänningasagorna som kulturella dokument, förbigår frågan om deras historicitet och fokuserar istället deras betydelse för publiken. Utgångspunkten blir då att sagornas innehåll måste ha varit socialt och kulturellt begripligt för åhörarna och läsarna och således kan säga något om tillkomsttidens och nedskrivningstidens tänkesätt.²⁰ Men också här finns risker. För historikern lurar naturligtvis faran att hans analys inte är

¹⁵ Lönnroth 1996, s. 225.

¹⁶ Sawyer 1992, s. 68. Jochens (1996a, s. 9–10) intar en liknande ståndpunkt. Jfr också Miller 1990, s. 50.

¹⁷ Fritzner 1954, III, s. 157.

¹⁸ Clover 1985, s. 254–256.

¹⁹ Jfr Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 5, och Breisch 1994, s. 56.

²⁰ Jfr Meulengracht Sørensen 1980, s. 12–13, och Arwill-Nordblad 1998, s. 144.

gångbar utanför textens värld, att resultaten endast gäller sagorna och inte deras historiska sammanhang.

Jag gör ogärna ett val mellan dessa båda forskningsstrategier, även om mitt metodiska förhållningssätt onekligen ligger närmare den sist- än den förstnämnda. Den komparativa metoden har dock inte helt utelämnats; med återkommande hänvisningar till den isländska lagen har jag försökt att tydligare knyta mina slutsatser om kön, genus och sexualitet till ett medeltida isländskt samhälle.

Lagsamlingen *Grágás* finns bevarad för eftervärlden i två handskrifter, *Konungsbók* och *Staðarhólsbók*, båda nedtecknade under 1260- och 1270-talen.²¹ Deras inbördes relation är omtvistad, och här skall endast påpekas att forskare funnit såväl identiska formuleringar som tydliga avvikelser. Slutsatsen tycks dock oftast ha blivit den att texterna har en och samma förlaga.²²

Grágás har ofta anlitats för att ge sagorna en rättshistorisk infattning.²³ Det är emellertid en metod som kan kritiserars. Låt vara att *Grágás* uttalar en rättsuppfattning, men det betyder ju inte nödvändigtvis att den överensstämde med rättspraxis.²⁴ Bruket av *Grágás* som historisk källa kompliceras dessutom av att den inte är en kodifierad lagbok utan en privat lagsamling.²⁵ Det finns därför forskare som menar att islänningasagorna är att föredra framför lagarna i sökandet efter kunskap om sagatiden.²⁶ Det går för den skull inte att helt avfärda *Grágás* som historiskt källmaterial om det medeltida Island. Om inte annat så kan den ses som ett uttryck för maktens vilja och reaktioner på givna omständigheter i det egna samhället.

Här finns alltså olika ståndpunkter att välja mellan. Själv lutar jag åt det komparativa synsätt som förespråkas av bland andra den svenska historikern Agneta Breisch (numera Ney). Hon menar att det faktum att lagsamlingen innehåller stycken av varierande ålder förstärker behovet av ett jämförande perspektiv. Det är sannolikt den komparativa metoden och strävan efter förståelse för samhällsstrukturen i sin helhet som kan möjliggöra bruket av *Grágás* som historisk källa.²⁷ Ett liknande reso-

²¹ Foote 1987, s. 56. I fotnotstexten benämns de båda handskrifterna *Grágás Konungsbók* respektive *Grágás Stáðarhólsbók*.

²² Jón Viðar Sigurðsson 1993, s. 13.

²³ Se t.ex. Jochens 1993, s. 48.

²⁴ Clover 1985, s. 254–255.

²⁵ Jón Viðar Sigurðsson 1993, s. 13–14.

²⁶ Se t.ex. Jón Viðar Sigurðsson 1993, s. 276.

²⁷ Breisch 1994, s. 51–53.

nemang har tidigare förts av den ryske historikern Aron J. Gurevitj, som anser att frågan om förhållandet mellan rättsnormerna och människors beteenden endast kan besvaras genom jämförelser med andra källor. Gurevitj nämner islänningasagorna som ett i det avseendet helt unikt material.²⁸

* * *

I forskningen kring könsroller i isländsk saga och isländskt samhälle står den självägande bonden och hans hustru som portalfigurer. Endast ett fåtal studier relaterar frågan till olika åldersgrupper och sociala strata.²⁹ Skälet är förmodligen att sagalitteraturens persongalleri — åtminstone islänningasagornas — till största delen upptas av bönder och bondmoror. Könsrollsforskningen har följaktligen utgått från *Grágás* utsagor om arbetsfördelningen mellan just bonden och hans hustru:

Par er samfarar hiona ero oc scal hann ráða fyrir fe þeirra oc cavpom. Eigi er kono scyllt at eiga ibue nema hon vile. en ef hon á ibve með honom. þa á hon at ráða bv ráðom fyrir iNan stocc. ef hon vill oc smala nyt.³⁰

När en man och en kvinna lever i äktenskap skall han råda över deras egendom och handel. Kvinnan är inte skyldig att delta i gårdsbruket om hon inte vill. Men om hon deltar i bruket med honom skall hon råda över hushållet innanför dörrtröskeln (*fyrir innan stökk*), om hon vill, och över mjölkningen.

Lagen anvisar alltså olika arbetsuppgifter för män och kvinnor, och många forskare har använt uttrycket *fyrir innan stökk* för att särskilja den gifta kvinnans verksamhetsområden och maktsfär från hennes makes.³¹ Därmed vill man ha sagt att husets domäner stod under bondhustruns herravälde och att de dagliga arbetsysslor som utfördes inomhus vilade på hennes ansvar. Det inbegrep bland annat matberedning, vadmalsproduktion och barnuppfostran. Som symbol för hustruns auktoritet tjäna-

²⁸ Gurevitj 1979, s. 137–138.

²⁹ Se Meulengracht Sørensen 1993, som beskriver förändringen av mäns och kvinnors könspositioner över ålder, men även Karras 1992, som skildrar sexualiteten bland herrar och slavar, och Auður (G.) Magnúsdóttir 1996 och 1997, som kartlägger frilleväsendet på Island under fristatstiden.

³⁰ *Grágás Konungsbók*, II, 152, s. 44.

³¹ Meulengracht Sørensen 1980, s. 24; Gaunt 1983, s. 117; Ólafía Einarsdóttir 1983, s. 229; Damsholt 1984, s. 83; Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 182.; Meulengracht Sørensen & Steinsland 1990, s. 49; Sawyer 1992, s. 75; Jochens 1995, s. 117; Steinsland 1997, s. 71.

de nyckelknippan i hennes bälte.³² Mannen hade däremot till uppgift att verka *fyrir útan stökk*, utanför dörrtröskeln. Det innebar att han skulle sköta fiske och handel men också sådd, skörd, boskapsskötsel och annat gårdsarbete som utfördes utomhus.³³ Det ålåg också den självägande bonden att representera gården i samhällslivet. Hans var rätten och skyldigheten att delta i lagstiftning, rättskipning och annat beslutfattande som rörde landets eller gårdens angelägenheter. Det var mannen som förhandlade om giftermål för sina kvinnliga familjemedlemmars räkning, och det förväntades också att han skulle kunna försvara sig och sitt hushåll mot såväl verbala som fysiska angrepp.³⁴ Det fanns dock möjlighet för hustrun att överta hela gårdsstyret, exempelvis om maken befann sig på handelsresa eller tingsmöte, och hennes överenskommelser skulle då vara giltiga. Vid förhinder hade bonden också möjlighet att skicka sin hustru till tinget för att sluta ekonomiska avtal.³⁵

Utifrån lagens text om en strikt arbetsdelning mellan könen och de isländska sagornas mer eller mindre explicita uppgifter om mäns och kvinnors beteenden, har forskare försökt klarlägga manliga och kvinnliga könsroller. Vad beträffar det kvinnliga beteendemönstret måste den dansk-amerikanska historikern Jenny Jochens insats framhållas — en mängd analyser av sagalitteraturens kvinnor kommer från hennes penna. Jochens, som bland annat sökt ett förändringsperspektiv i studiet av isländska kvinnors ställning från hedendom till kristendom, menar att redan det förkristna samhället hade en patriarkalisk uppbyggnad men att diskrimineringen mot kvinnor ökade med den kristna kyrkans intåg i Norden.³⁶ De rent kvinnofientliga tongångarna blev allt tydligare när bibelns Eva, mannens fresterska, gjorde entré i islänningarnas föreställningsvärld.³⁷

Tolkningarna av sagalitteraturens kvinnoteckningar har annars varit många, och forskningen har enligt Sawyer tidigare löpt längs två olika linjer från en gemensam utgångspunkt: relationen mellan två skilda kvinnotyper i det isländska sagamaterialet.³⁸ I islänningasagorna och fornaldarsagorna, som nedskrevs på 1200- och 1300-talen men i huvudsak behandlar tiden före antagandet av kristendomen år 1000, möter

³² Meulengracht Sørensen 1980, s. 24; Gaunt 1983, s. 117; Ólafía Einarisdóttir 1985a, s. 77 och 79; Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 160; Sawyer 1992, s. 75; Jochens 1995, s. 125–140.

³³ Meulengracht Sørensen 1980, s. 24–25; Jochens 1995, s. 118–120.

³⁴ Meulengracht Sørensen 1980, s. 24–25.

³⁵ Meulengracht Sørensen 1993, s. 232.

³⁶ Jochens 1995, s. 162 och 165.

³⁷ Jochens 1995, s. 164.

³⁸ Sawyer 1992, s. 64–70. Se även Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 2.

läsaren en mängd självständiga och handlingskraftiga kvinnor som inte bara tar makten över sina egna levnadsvillkor utan också dominerar männen i sin omgivning, hetsar dem till hämnd och i vissa fall själva tar till vapen. I samtidssagorna, som finns samlade i manuskript från 1300-talet och beskriver det kristnade Island under 1100- och 1200-talen, står däremot kvinnorna längre bak i kulisserna och framstår ofta som skuggbilder av sina hedniska systrar. Man har alltså konstaterat en tydlig kontrast mellan hedniska och kristna kvinnor i litteraturen, och en vattendelare bland kvinnoforskare har varit ställningstagandet till huruvida denna avvikelse avspeglar en verklig förändring eller ej.³⁹

Somliga forskare har ställt sig tvivlande till autenticiteten i exempelvis islänningasagornas kvinnskildringar och uttryckt skepsis mot tanken att berättelser nedtecknade på 1200-talet skulle kunna beskriva faktiska förhållanden i 900-talets Island. De hedniska kvinnornas handlingskraft har istället betraktats som utslag för litterär konstnärlighet eller kyrklig propaganda.⁴⁰ Andra forskare har menat att det återkommande motivet med den rådiga kvinnan har en förankring i verkligheten, även om enskilda kvinnoporträtt mycket väl kan vara fiktiva. Diskrepanser mellan olika källmaterial — exempelvis lagtexterna och islänningasagorna — har förklarats som kollisioner mellan norm och verklighet, där lagen föreskriver ett visst beteende och sagorna beskriver ett annat.⁴¹ Meningsmotsättningarna om den hedniska kvinnans ställning tycks emellertid inte vara lika starka idag som under 1980-talet, och det beror möjligen på att textkritiska och antropologiska influenser i sagaforskningen förflyttat fokus från den hedniska sagatiden till det kristna samhälle i vilket sagorna nedtecknades och konsumerades.

Den manliga könsrollen har främst kartlagts av den danske litteraturvetaren Preben Meulengracht Sørensen, och han ser en militant maskulin moral som helt dominerande i det isländska samhället, där rätten och plikten att försvara sig låg hos varje enskild man.⁴² Sin åsikt söker han stöd för i den isländska litteraturen, där mycket riktigt den råa muskelstyrkan är ett av männens signa och det handgripliga våldet används som medel för att hämnas och nå uppsatta mål.

I ljuset av det manliga beteendemönstret har också den kraftfulla kvinnan givits en förklaring. Meulengracht Sørensen hävdar att den militanta maskulina moralen var så överskuggande att det kunde uppfattas

³⁹ Sawyer 1992, s. 64–65.

⁴⁰ Se t.ex. Heller 1958, s. 117, Jochens 1986, s. 49–50 och Jesch 1991, s. 190.

⁴¹ Se t.ex. Clover 1988, s. 182, och Sawyer 1992, s. 68–69.

⁴² Meulengracht Sørensen 1980, s. 25.

som en dygd för kvinnor att följa den.⁴³ Egenskaper som beslutsamhet, hårdhet och mod var därför goda även om en kvinna bar dem. På så sätt kunde bilden av en kvinna i mansroll få en positiv klang, men endast om hon hade överskridit gränsen till den manliga könsrollen för att mannen i hennes närhet inte kunde eller ville handla i enlighet med sin plikt.⁴⁴ Den norska filologen Else Mundal har framhållit övergångens komplexitet i det att de manliga och kvinnliga idealen i grunden var oförenliga. Den starka och självständiga kvinnan var visserligen attraktiv på äktenskapsmarknaden, då hon ansågs kunna vidarebefordra sina manliga egenskaper till eventuella barn i den biologiska reproduktionen, men de stridbara dragen i hennes karaktär fick inte komma till uttryck i äktenskapet. Mannen var därför tvungen, menar Mundal, att med kraft besegra sin hustru och återföra henne till det kvinnliga fält där hon hörde hemma.⁴⁵

Meulengracht Sørensen vill i likhet med Mundal göra gällande att det maskulina idealet definierades i motsättning till det feminina, vilket enligt hans mening avslöjas i den så kallade niddiktningen som finns insprängd i den isländska litteraturen och som också omtalas i lagtexter.⁴⁶ Nid (*níð*) är ett slags förolämpning, gärna uttryckt på vers och ofta med starka sexuella konnotationer.⁴⁷ Vi kan exemplifiera med en passus ur *Króka-Refs saga*, som handlar om islänningen Refrs bedrifter runt om i Norden. På Grönland hamnar han i konflikt med Þorgils Víkarskalli, som varnar sina söner för att ha något som helst samröre med Refr. Þorgils ger följande förklaring:

[...] þá er ek var á Íslandi, var hann ekki í æði sem aðrir karlar, heldr var hann kona ína niundu hverju nótt ok þurfti þá karlmanns, ok var han því kallaðr Refr inn ragi, og gengu ávallt sögur af hans fádæmum endimligar.⁴⁸

Då jag var på Island var han inte av samma natur som andra män, utan han var snarare kvinna var nionde natt och behövde då en man. Därför kallades han Refr den omanlige (*inn ragi*) och det gick alltid historier om hans makalösa egendomligheter.

⁴³ Meulengracht Sørensen 1980, s. 25, och 1993, s. 213.

⁴⁴ Meulengracht Sørensen 1993, s. 237–238.

⁴⁵ Mundal 1988, s. 24.

⁴⁶ Meulengracht Sørensen 1980, s. 24.

⁴⁷ Almqvist 1965, s. 82–83.

⁴⁸ *Króka-Refs saga*, kap. 7, s. 134.

Det svenska adjektivet *omanlig* är en översättning av fornisländskans *ragr*, som kräver en förklaring. *Ragr* eller *argr* är jämte substantivformen *ergi* starkt nedsättande ord med en sexuell grundbetydelse; den man som var *ragr* var intresserad av att spela den passiva rollen i ett homosexuellt förhållande.⁴⁹ Det var i första hand inte den homosexuella relationen i sig som väckte anstöt utan det att en man var villig att underordna sig en annan man.⁵⁰ Därmed har vi också närmast oss den betydelse av *ragr* som översatts med *omanlig*. I nidet kunde en man beskyllas för att ha utfört kvinnoarbete, låtit sig penetreras analt eller fött barn, men anklagelserna var nästan alltid symboliska och hade sällan att göra med faktiska förhållanden.⁵¹ Matlagning och barnafödande blev sinnebilder för beteenden i vilka mannen blottat egenskaper förknippade med underordning. Nid uttalades dock inte utan påföljd. Enligt den isländska lagen skulle förolämpningar som innehöll adjektivet *ragr* och participen *stroðinn* och *sorðinn* — båda med betydelserna 'impotent' eller 'analt penetrerad' — straffas med fredlöshet.⁵² Den förtalade hade även rätt att på stället döda sin belackare.⁵³

Nid kunde också riktas mot kvinnor men skall då ha haft en delvis annan betydelse. Nidforskare har hävdat att en kvinna anklagad för att vara *ørg* istället påstods vara otuktig, pervers och liderlig — egenskaper som föraktades hos kvinnor lika mycket som passivitet och feghet hos män.⁵⁴ De olika tolkningarna av manligt och kvinnligt nid är på sätt och vis illustrativa för uppfattningen att mäns och kvinnors könsroller var konträra i det isländska samhället. Meulengracht Sørensen skriver:

Vi har allerede i forbindelse med institutionen *nid* set, at en mands ære er afhængig af hans mandighed, og at mandighed kan defineres som det modsatte af kvindagtighed, altså det at en mand opfører sig som en kvinde. Forudsætningen for denne symbolik er et klart defineret skel mellem det mandlige og det kvindelige. De to køn tillægges hvert sit sæt af normer, og deres sociale anseelse afhænger af, om de opfylder disse normer. Ikke blot i biologisk og fysisk forstand skal en mand være mand og en

⁴⁹ Fritzner 1954, III, s. 27.

⁵⁰ Boswell 1980, s. 184.

⁵¹ Meulengracht Sørensen 1980, s. 24. Det finns dock vissa tecken på att våldtäkter användes mot män i det tidigskandinaviska samhället just i syfte att förödmjuka offren (Gade 1986, s. 133–134).

⁵² *Grágás Stáðarhólsbók*, 376; Fritzner 1954, III, s. 209 och 580.

⁵³ *Grágás Stáðarhólsbók*, 376.

⁵⁴ Ström 1974, s. 4; Meulengracht Sørensen 1980, s. 22.

kvinde kvinde; han og hun skal også efterleve de idealer, som kulturen sætter for deres køn.⁵⁵

I sin studie av ärebegreppet i islänningasagorna fastslår Meulengracht Sørensen att könen stod i ett komplementärt förhållande till varandra.⁵⁶ Positionerna var dock inte en gång för alla givna utan varierade beroende på i vilken fas i livet mannen och kvinnan befann sig. I relation till ära och heder gick mannen från en konkurrenssituation in i ett tillstånd kännetecknat av status quo. Som yngling var han tvingad till offensiv prestigejakt, som familjefar endast att försvara och upprätthålla det anseende som släkten redan åtnjöt. Kvinnan vandrade i motsatt riktning. Den ogifta kvinnans undergivenhet och passivitet står i skarp kontrast till den starka och viljefasta hustrun som hetsar sin make och sina söner till hämnd. Positionerna växlade sålunda, men motsatsförhållandet könen emellan bestod.⁵⁷

Forskningen kring könsrollsmönster är således praktiskt taget samstämmig; de manliga och kvinnliga könsrollerna stod i ett motsatt förhållande till varandra, samtidigt som det militanta mansidealet var så dominerande att det också kunde omfatta kvinnor. Det senare skall för övrigt ha varit förklaringen till de isländska sagornas starka kvinnoporträtt och kvinnors möjliga gränsöverskridanden från den kvinnliga könsrollen till den manliga. Övergångar i omvänd riktning tolererades dock inte. Den man som exempelvis sysselsatte sig med kvinnoarbete kunde anklagas för att vara *ragr* — omanlig i största allmänhet men kanske också villig till sexuell underordning.

* * *

Mot sagaforskningens i stort sett entydiga bild av motsatta könsroller står Clovers teori om genus i det tidigskandinaviska samhället. I artikeln *Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe* argumenterar hon för ett betraktelsesätt som väsentligt skiljer sig från den tidigare forskningens. Inledningsvis ifrågasätter Clover sina kollegers övertygelse om polariteten mellan könen. Synen på män och kvinnor

⁵⁵ Meulengracht Sørensen 1993, s. 213. Han påpekar dock att det fanns ett brett och viktigt fält inom vilket samma regler gällde för både män och kvinnor och nämner i sammanhanget hederlighet, lojalitet, klokhet, mod och gästfrihet (Meulengracht Sørensen 1993, s. 214).

⁵⁶ Meulengracht Sørensen 1993, s. 246.

⁵⁷ Meulengracht Sørensen 1993, s. 247–248.

som tillhöriga två vitt skilda kön är enligt hennes mening en modern uppfinning som inte passar in i sagornas samhällsbild. Den tidigskandinaviska människan präglades istället av ett slags enkönstänkande, där manskroppen och kvinnokroppen betraktades som varianter av en och samma biologi. 'Män' och 'kvinnor' var normativa kategorier men på in-
tet sätt biologiskt bindande.⁵⁸

Clover gör inte bara rent hus med sagaforskningens polära tvåkönsmodell. Hon tar också avstånd från tanken på specifikt manliga och kvinnliga beteendenormer. På det hela taget undviker hon att tala i termer av manlighet och kvinnlighet, då hon tror sig se att begreppen egentligen inte är knutna till mäns och kvinnors uppföranden.⁵⁹ Det fanns när allt kommer omkring inte någon utmärkande kvinnlig genusroll i det tidigskandinaviska samhället. Normen för mäns och kvinnors beteenden, genus, var densamma: "[...] there was finally just one 'gender,' one standard by which persons were judged adequate or inadequate, and it was something like masculine."⁶⁰

Clovers hypotes om en gemensam beteendenorm kan sägas vara en omtolkning av Meulengracht Sørensens analys av den isländska samhällsmoralen som militant maskulin och normgivande även för kvinnor, och just kombination mellan det maskulina idealet och den biologiska enkönsmodellen skapade enligt Clover en viss rörlighet i genussystemet:

More to the point, because the strong woman was not inhibited by a theoretical ceiling above which she could not rise and the weak man not protected by a theoretical floor below which he could not fall, the potential for sexual overlap in the social hierarchy was always present. The frantic machismo of Norse males, at least as they are portrayed in the literature, would seem on the face of it to suggest a society in which being born male precisely did *not* confer automatic superiority, a society in which distinction had to be acquired, and constantly reacquired, by wresting it away from others.⁶¹

Clover är nydanande i så måtto att hon avvisar det i stort sett statistiska könsrollsmönster som sagaforskningen hittills förfäktat. Förhandlingen om genus framstår i hennes teori som en dynamisk process, och Clovers resonemang sammanfaller på viktiga punkter med tankegångar som jag själv framfört i en artikel om sexuella relationer i en samling isländska

⁵⁸ Clover 1993, s. 63–64, 69 och 76.

⁵⁹ Clover 1993, s. 68.

⁶⁰ Clover 1993, s. 77.

⁶¹ Clover 1993, s. 78.

kungasagor.⁶² Genusförhandlingar i sagamaterialet kan på ett metaforiskt plan liknas vid strider mellan vikingar och sköldmör, dragkamper där kontrahenterna kämpar om makten och bestämmanderätten över sig själva och över den andre. Jag avser då inte i första hand makt på samhällsnivå — lagtexterna och sagorna är rörande eniga i sina uppgifter om formellt politiskt inflytande som ett rent manligt privilegium — utan den hierarkiska uppbyggnad som också tycks utmärka den mest intima relation.⁶³

En viktig förutsättning för ständigt pågående genusförhandlingar var som Clover antyder maktstrukturen i medeltidens Island, där en överordnad statsmakt saknades och mannens skicklighet i att hantera vapen var den yttersta garantin för släktens fortlevnad.⁶⁴ Maktförhållandena i det isländska samhället grundade sig ursprungligen på personliga band, och även om samhällsutvecklingen gick mot ökad social hierarkisering och maktkoncentration under 1100- och 1200-talen kom individbaserade maktrelationer att spela en viktig roll också i fortsättningen.⁶⁵ Ett belysande exempel på det aktiva idealets genomslagskraft och den enskilda människans betydelse i det isländska samhällssystemet är det faktum att en målsägare som lyckades utverka en fällande dom själv var tvungen att verkställa den.⁶⁶ Härigenom kom makt på ett mycket tydligt sätt att konstitueras på individnivå.

Också i islänningasagorna återkommer ett slags duala maktförhållanden och hierarkier som endast erbjuder två positioner: den överordnades och den underordnades. Det är framför allt uppenbart i niddiktning om män, där målet som regel är att just framställa sig själv som aktiv och överordnad och fienden som passiv och underställd.⁶⁷ Denna positionsbestämning förekommer dock inte enbart bland män. I *Brennu-Njáls saga* får läsaren följa striden mellan de två bondhustrurna Hallgerðr och Bergþóra, som båda vägrar att ge vika för den andra. Deras våldsamma konflikt blir fröet till en släktfejð som inte slutar förrän lejonparten av sagans huvudpersoner fått sätta livet till.⁶⁸ I *Svarfdæla saga* står maktspellet istället mellan en man och en kvinna. Där presenteras en närmast sadistisk kamp, i vilken Karl lyckas besegra Yngvildr först sedan han

⁶² Bagerius 1998.

⁶³ Bagerius 1998, s. 29–30.

⁶⁴ Jfr Meulengracht Sørensen 1980, s. 25.

⁶⁵ Jfr Jón Viðar Sigurðsson 1993, s. 184 och 282, och Breisch 1994, s. 30–33 och 159–160.

⁶⁶ Ólafía Einarsdóttir 1985b, s. 371 och 373; Breisch 1994, s. 29; Steinsland 1997, s. 71.

⁶⁷ Jfr Jochens 1996b, s. 388.

⁶⁸ *Brennu-Njáls saga*, kap. 35 och framåt.

avrättat hennes söner och två gånger sålt henne som slavinna.⁶⁹

Det finns förutom maktbegreppet ett annat inslag i Clovers resonemang som kan bidra till att fördjupa förståelsen för genusförhandlingar och genuskonstruktioner i litteraturen och samhället. Det är hennes förmodan om ett tidigskandinaviskt enkönstänkande. Clovers tankar kring könet bygger i huvudsak på den amerikanske historikern Thomas Laqueurs konstruktivistiska sexualitetsteorier. I boken *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* hävdar Laqueur att vår tids uppfattning om män och kvinnor som individer av två olika kön väckte genklang först under upplysningstiden och att västvärlden dessförinnan genomtyrades av en övertygelse om könet som ett.⁷⁰ Enkönsmodellen, som Laqueur kallar den, utvecklades under antiken och stipulerade att kvinnor egentligen var män som i avsaknad av kroppslig hetta behöll de manliga könsorganen inåtvända; slidan var en inre penis, livmodern en pung och äggstockarna identifierades som testiklar.⁷¹

Ur enkönstänkandet spirade synen på kvinnan som en ofullbordad man, som tillhörande en lägre kategori av samma kön, och med tron på en gemensam biologi följde också föreställningar om möjliga övergångar från en kategori till en annan. Flickor kunde förvandlas till pojkar, och män förlora hårdheten i sina kroppar.⁷² I syfte att stabilisera kategorierna upprättades därför enligt Laqueur genuslagar, det vill säga hårda regler för beteende som gjorde mannen till man och kvinnan till kvinna; maskulinitet och femininitet blev avgörande när människor skulle föras till en kategori inom könet.⁷³ Mäns supremati och kvinnors underordning kom därför att rättfärdigas i genus och inte i biologi.

Gäller då Laqueurs teorier för det isländska samhället? Eller mer korrekt: är de giltiga för vad Clover kallar det tidigskandinaviska samhället som förmodligen utöver Island också inbegriper de svenska, norska och danska rikena? Låt oss för ett ögonblick vidga synfältet och rikta uppmärksamheten mot *Gulatingslov*, en lagsamling som var i bruk i Norge till senare hälften av 1200-talet.⁷⁴ Där står apropå nid och förolämpningar:

⁶⁹ *Svarfdæla saga*, kap. 27. Jfr Waugh 1998, s. 162–163: "One cannot help but see her [Yngvildr's] story as a battle of the sexes, a battle of two individual wills for mere domination."

⁷⁰ Laqueur 1990, s. 25.

⁷¹ Laqueur 1990, s. 4.

⁷² Laqueur 1990, s. 7.

⁷³ Laqueur 1990, s. 124–125.

⁷⁴ Bøe 1966, spalt 231 och 233.

Engi skal gera yki um annan. æða fiolmæle. þat heiter yki ef maðr mæli um annan þat er eigi ma væra. ne verða oc eigi hever verit. kveðr hann væra kono niundu nott hveria. oc hever barn boret. oc kallar gylvin.⁷⁵

Ingen skall framföra *yki* [överdrift] om en annan, eller ärekränkning. Det kallas *yki* om en man säger om en annan det som inte kan vara eller bli och inte har varit: säger att han är kvinna var nionde natt och har fött barn och kallar honom varulv.

Härav skulle vi kunna sluta oss till att en företeelse som manligt barnafödande, vilket rimligen tar sin utgångspunkt i en föreställning om en gemensam biologi för män och kvinnor, sågs som en omöjlighet i medeltidens Skandinavien. Men det finns också källor som pekar i en annan riktning, mot ett slags outtalat och dunkelt enkönstänkande. Det kan nog sägas avvika från Laqueurs modell på somliga punkter, men jag vill ändå instämma i Clovers åsikt att delar av hans teorier har bärkraft i det tidigskandinaviska — och därmed också det isländska — samhället. Här nedan skall två motiv i den isländska litteraturen diskuteras som skulle kunna åberopas som stöd för en syn på mäns och kvinnors kroppar som i grunden lika: mannen som föder barn och mannen som ammar.

Som redan nämnts förekom det att en man beskylldes för att ha fött barn. Det förstår vi av lagtexten i *Grágás* som betingar hårda straff för en sådan tillvitelse, och niddiktning av samma slag finner vi även i islänningasagorna. Beskyllningarna är dock endast symboliska; trots att det annars figurerar en rad fantastiska gestalter som vederstyggliga troll och fasansfulla gengångare i islänningasagorna finns inga exempel på gravida män. Det hindrar å andra sidan inte att det bakom anklagelserna kan ha funnits föreställningar om att män verkligen kunde vara fertila. Vi behöver bara söka oss till beskrivningar av islänningarnas tidiga religiösa föreställningsvärld, den fornnordiska mytologin, för att finna exempel på män som antingen i egen kraft eller befruktade av en annan manlig varelse föder barn. En skapelsemyt i *Gylfaginning* berättar hur kosmos utformas med olika delar av jätten Ymirs kropp och hur han ger upphov till en barnaskara; ur svetten i hans vänstra armhåla växer en man och en kvinna fram, allt medan det ena benet avlar en son med det andra.⁷⁶ Ymir personifierar alltså den mytologiske mannen som på egen hand alstrar barn.

Ur myten i *Gylfaginning* har Mundal velat utläsa en föreställning om

⁷⁵ *Gulatingsslov*, 138, s. 57.

⁷⁶ *Gylfaginning*, kap. 5 (5).

ett urtillstånd i vilket det maskulina och det feminina ännu inte separerats från varandra. Ymirs graviditet är således en konsekvens av att han besitter såväl manliga som kvinnliga biologiska funktioner, en form av androgynitet.⁷⁷ Den kvinnliga biologin försvinner dock inte ur mannens kropp bara för att rena mans- och kvinnofigurer utmejslas. Det visar det faktum att män i mytologin fortsätter att föda barn även sedan kategorierna 'män' och 'kvinnor' uppstått. Loki är förmodligen det mest namnkunniga exemplet på en man som blir befruktad. I eddadikten *Hyndluljóð* berättas hur Loki nedkom med en son efter att ha ätit ett bränt kvinnohjärta.⁷⁸ Här synes alltså mannens och kvinnans funktioner i den biologiska reproduktionen vara omkastade. I samma dikt utpekas Loki som den åttabente hästen Sleipnirs mor.⁷⁹ Konceptionen skall ha gått till så att Loki i skepnad av ett sto lät sig betäckas av hingsten Svadilfari.⁸⁰ Vad vi ser i fallet Loki är i själva verket en mans kropp som innefattar en kvinnas biologiska funktioner. Hans tvåkönhet ger honom också möjlighet att uppträda ömsom som man, ömsom som kvinna. Han är ett slags pendlare som väljer mans- eller kvinnogestalt efter behag. Det framgår också av Oðinns smädande ord i eddadikten *Lokasenna*:

átta vetr
vartu fyr iðrð neðan
kýr mólkandi ok kona,
ok hefir þú þar <þörn of> borit,
ok hugða ek þat args aðal⁸¹

átta vintrar
var du under jorden,
mjólkade kor och var kvinna,
och där har du fött barn
och det menar jag är den omanliges (*args*) natur

Samma beskyllning — att tillhöra både mans- och kvinnokretsen — drabbar Þorgils i islänningasagan *Flóamanna saga*.⁸² Den händelse som anklagelsen grundar sig på utspelas i Grönlands ödemarker, dit Þorgils, hans hustru Þorey och deras följe tvingas ta sin tillflykt efter en vådlig resa till sjöss. Under Grönlandsvistelsen föder Þorey en son, och när hon strax

⁷⁷ Mundal 1998, s. 3.

⁷⁸ *Hyndluljóð*, strof 41.

⁷⁹ *Hyndluljóð*, strof 40.

⁸⁰ *Gylfaginning*, kap. 25 (42).

⁸¹ *Lokasenna*, strof 23.

⁸² *Flóamanna saga*, kap. 25.

efter nedkomsten dödas av familjens trälar finns ingen som kan amma den nyfödde pojken. Han ser ut att gå en säker död till mötes, vilket gör Þorgils bedrövad: "[. . .] þykki mér mikit, ef ek má eigi honum hjálpa; skal þat nú fyrst taka til bragða at skera á geirvörtuna."⁸³ ("Det gör mig ont om jag inte kan hjälpa honom. Men jag skall göra ett försök och skära av mig ena bröstvårtan.") Så sker också, varpå blodet forsar ur hans sår. Småningom övergår dock vätskan till blodblandad mjölk, och Þorgils ger inte tappat förrän en strid ström av ren mjölk som kan livnära pojken strömmar ur hans bröst.⁸⁴ Återigen omtalas en man — i det här fallet möjligen en historisk person — vars kropp kan utveckla kvinnliga funktioner.

Berättelsen om Þorgils bottnar måhända i antikens läror om varma och kalla vätskor, där bröstmjölk ansågs vara en vitnad variant av blod. Män kunde i likhet med kvinnor få mjölk i bröstet — Aristoteles menar att en könsmogen man kunde producera ansevärd mängder — men det var ovanligt eftersom mannen i motsats till kvinnan var varm och därför hettade upp sitt överflöd av blod till sädesvätska. Kvinnans överskott förblev dock nedkyllt och kunde omvandlas från menstruationsblod till bröstmjölk.⁸⁵ Central för produktionen av semen och mjölk var alltså graden av livsvärme och inte substansen, som i grund och botten var densamma. Polariteten mellan mannens varma och kvinnans kalla vätskor kommer också till uttryck i nämnda *Gylfaginning*, där urjätten Ymir är frukten av en förbindelse mellan elden från Múspellzheimr och en våldsamt isflod från Niflheimr, den senare möjligen en sinnebild för den kvinnliga menstruationen.⁸⁶

Ett annat indicium för uppfattningen om en gemensam biologi i islänningens föreställningsvärld är den snarlika benämningen av mannens anus och kvinnans vagina.⁸⁷ I det fornisländska språket och framför allt bildspråket är parallellen mellan dessa kroppsdelar tydlig; två ord som

⁸³ *Flóamanna saga*, kap. 23, s. 288–289.

⁸⁴ I sagan berättas senare att Þorgils mjölkproduktion inte var helt ringa (*Flóamanna saga*, kap. 24).

⁸⁵ Laqueur 1990, s. 35–37; Ekenvall 1992, s. 131.

⁸⁶ *Gylfaginning*, kap. 5 (5); Linke 1992, s. 271. Linke har velat analysera de kulturella konstruktionerna av genus i de fornordiska myterna — och även i den medeltida europeiska kulturen i stort — just utifrån en reproduktionsmodell med manlig hetta och kvinnlig kyla. I den figur över Ymirs födelse som Linke återger finns förutom elden och isen även andra motsatspar som beskriver manliga respektive kvinnliga element: ljus/mörker, torka/väta, söder/norr etc. (Linke 1992, s. 269). Jochens menar dock att de isländska texterna inte ger tillräckligt starka bevis för den uppdelning som Linke gör mellan hetta och kyla som manlig respektive kvinnlig reproduktionskraft (Jochens 1996a, s. 51 och s. 254, not 11).

⁸⁷ Clover 1993, s. 76.

används för mannens anus respektive kvinnans vagina är *baugr* och *hólkr* som båda kan översättas med svenskans *ring*.⁸⁸ En liknande relation mellan kroppsdelsbeteckningar finns i latinet, där just ordet *uagina* från början tycks ha varit en skämtsam beteckning för anus.⁸⁹ Den språkliga förbistringen kring könet passar också in i Laqueurs enkönsmodell. Han menar att vissa delar av de manliga och kvinnliga könsorganen bar gemensamma namn fram till 1700-talets övergång till ett tvåköns-tänkande då de skildes åt i språket.⁹⁰

Efter en observation och analys av den i våra ögon tvekönade manskroppen i isländsk litteratur framstår antagandet om ett enkönstänkande i det isländska samhället som på intet sätt orimligt. Vi kan för den skull inte fastslå att föreställningen om könet som ett var förhärskande i det medeltida Island, och det är osäkert om den enkönsmodell som Laqueur skisserar ens är möjlig att i alla stycken applicera. Min tolkning är att könet uppfattades som flytande såtillvida att de biologiska gränserna mellan kategorierna 'män' och 'kvinnor' sågs som tänjbara. Jag har därför svårt att se hur mäns och kvinnors kön kan ha betraktats som helt olika eller "sharply divided" för att tala med Mundals ord.⁹¹

Viktig för förståelsen av genusförhandlingar och genuskonstruktioner i de isländska sagorna och det isländska samhället är uppdelningen av makten på två olika arenor, *fyrir utan stökk* och *fyrir innan stökk*, något som Clover förbiser i sin artikel. Efter mitt förmenande är det likväl här vi har nyckeln till kunskap om det isländska genussystemets uppbyggnad eftersom de båda rummen blottlägger strukturens grundprincip: mäns och kvinnors isärhållande. Dörrtröskeln kom med andra ord att bilda ett skrank mellan män och kvinnor som möjliggjorde rangordning och asymmetriska styrkeförhållanden. Mäns och kvinnors rum kom likväl inte att stå i direkt motsatsställning till varandra. Min uppfattning är att de istället var sidoordnade och hade en i stora delar gemensam betedenorm, det aktiva idealet. Jag är därför tveksam till det sätt varpå flera sagaforskare velat särskilja den inre sfären från den yttre. Metoden tycks ha varit att framkalla motsatsparet kvinnlig passivitet och manlig aktivitet för att därigenom teckna kvinnors arena mot mäns. Med niddiktningens anklagelser om passivitet och feighet i tankarna skriver Mundal:

⁸⁸ Ross 1973, s. 80–81 och 84; Heggstad, Hødnebo & Simensen 1975, s. 45 och 196.

⁸⁹ Adams 1982, s. 20 och 114–115.

⁹⁰ Laqueur 1990, s. 149–150.

⁹¹ Mundal 1998, s. 8: "In Old Norse society, where the male and the female sex and gender roles were sharply divided, androgyny is an easily understood symbol of the opposite order in society, which is chaos."

Passivity and cowardice can hardly be taken as female virtues in Old Norse society, but the female sex and gender roles would allow women to live a much more passive life than men, and they were not expected to meet the same exacting demands for action. Compared to the male sphere the female sphere can therefore be characterized as passive. Consequently, any symbol connected with the role and nature of women could symbolize passivity, which can be characterized as a neutral quality in the female sphere, but which became profoundly negative in the world of men.⁹²

Karaktäriseringen av kvinnors rum som passivt i förhållande till mäns är enligt min mening en grov förenkling som möjligen bottnar i senare tiders dikotomiska uppställning av manlig aktivitet mot kvinnlig passivitet.⁹³ Det är tvivelaktigt om det faktum att kvinnor inte tilläts delta i politik och samhällsliv kan tas till intäkt för att den inre sfären, hushållet, genomsyrades av inaktivitet eller ens betraktades som passiv. Tvärtom finns ett otal exempel på det aktiva idealets genomslagskraft bland kvinnor och dessutom en form av kvinnlig maktkamp och positionering, vilket motsäger Mundals tes om att passivitet skulle vara en neutral egenskap i kvinnorummet.

Det är med andra ord så att den inre arenan sjuder av aktivitet. Här om vittnar lagen som gav den gifta kvinnan möjlighet att om hon så önskade överta vissa delar av gårdsstyret med full bestämmanderätt.⁹⁴ Med samma stämman talar sagamaterialet. I både islänningasagorna och samtidssagorna visar hustrur prov på stor myndighet i hemmet.⁹⁵ I *Laxdæla saga* möter läsaren den kraftfulla Vigdís, som trotsar sin make Þórðrs vilja när deras intressen kommer på kollisionskurs. Hon blir en kväll uppsökt av en avlägsen släkting som huggit ihjäl en man och därför är på flykt. Vigdís lovar att hjälpa sin frände och är listig nog att låsa in honom i ett av gårdens uthus innan hon vidtalar sin make. Þórðr blir förbittrad över hustruns tilltag och menar att det kommer att dra olycka över dem. Han kan likväl inte kasta ut den objudne gästen när "hafa hurðir verit loknar eptir þessum manni" ("dörrar har varit låsta om den här mannen") som Þórðr själv uttrycker det i sagan.⁹⁶ Den symboliska nyckelknippan, bondhustruns attribut, visar sig här vara ett reellt maktredskap. Kvinnan råder *fyrir innan*

⁹² Mundal 1998, s. 4.

⁹³ Jfr Clover 1993, s. 63–64.

⁹⁴ *Grágás Konungsbók*, II, 152.

⁹⁵ Breisch 1994, s. 86. Jfr Pencak 1995, s. 53–79.

⁹⁶ *Laxdæla saga*, kap. 14, s. 32.

stokk, och mannen har att rätta sig efter hennes beslut.⁹⁷

En annan synnerligen aktiv kvinna är Þórdís, som griper till vapen i den inre sfären.⁹⁸ I *Gísla saga Súrssonar* berättas hur hon välkomnar sin brors baneman Eyjólfur vid matbordet. När Þórdís böjer sig ned för att ta upp ett skedtråg hon tappat, ser hon sin brors svärd som Eyjólfur lagt ifrån sig på golvet. Hon tar tag om fästet och sticker svärdet mot Eyjólfurs mage men råkar stöta emot bordskanten så klingan träffar honom i låret. Þórdís make Þorkr rycker genast ifrån henne svärdet och erbjuder Eyjólfur att själv bestämma böter för såret. Han tar med andra ord den sårades parti, vilket i sin tur driver Þórdís till att på stående fot begära skilsmässa. Sagan berättar också att hon aldrig mer lade sig i samma säng som Þorkr.⁹⁹

Det finns också kvinnor i sagorna som sannskyldigt träder in och age-rar i den yttre sfären. Auðr i *Laxdœla saga* har blivit förskjutet av sin make Þórðr, som genom falsk ryktesspridning påstått att hon går klädd i manskläder. När hennes bröder inte vill hämnas kränkningen tar Auðr saken i egna händer, klär sig i byxor och beger sig till Þórðrs boplat. Väl framme söker hon upp sin före detta make där han lagt sig att sova och attackerar honom med ett svärd. Skadorna blir allvarliga men Þórðr vägrar att straffa henne. Hans kommentar är att hon gjorde vad hon var tvungen att göra.¹⁰⁰

Berättelsen om Auðr är belysande för de restriktioner som följde i spåren av en rumslig uppdelning. I det isländska samhället fanns förutom regler om arbets- och maktfördelning mellan män och kvinnor också förbehåll om klädsel och utseende som av allt att döma syftade till att stabilisera kategorierna 'män' och 'kvinnor' samt att binda dem till varsina sfärer. Kvinnor tilläts exempelvis inte att gå i manskläder, bära vapen och klippa håret, och motsvarande för män var det förbjudet att klä sig i kvinnokläder. Dessa företeelser skulle enligt *Grágás* straffas med landsförvisning.¹⁰¹

Vad kan då förklara att en kvinna som Auðr kan bryta mot lagen och ge sig in på den yttre arenan utan att vare sig fördömas eller straffas? Det tycks ju istället som om hennes handling väcker offrets förståelse. Jag vill tro att Auðrs gränsöverskridande legitimeras av ett tomrum i den yttre

⁹⁷ Gaunt 1983, s. 117–118.

⁹⁸ Jfr Hildir i *Vatnsdœla saga*, kap. 44.

⁹⁹ *Gísla saga Súrssonar*, kap. 37.

¹⁰⁰ *Laxdœla saga*, kap. 35. Freydis i islänningasagan *Grœnlandinga saga*, kap. 8, är ett annat exempel på en mansklädd kvinna (se vidare Wolf 1996, s. 479).

¹⁰¹ *Grágás Konungsbók*, II, 254.

sfären, att brödernas vägran till hämnd gör hennes inträde i det mansdominerade rummet möjligt. Generellt sett tycks det vara så att kvinnan själv har möjlighet att hävda sin rätt först när mannen i hennes närhet inte kan eller vill handla efter sin plikt. Förklaringen skulle vara att en kvinnas entré i annat fall riskerar att degradera den man som är satt att värna henne.¹⁰² I belysning av det villkorliga gränsöverskridandet måste också Þórðrs försonliga kommentar förstås. Ingen skugga skall falla över Auðr, möjligen över hennes bröder som inte lyckats leva upp till det aktiva idealet på den yttre arenan och över Þórdr som attackerats av en kvinna och inte kunnat försvara sig.

Jag vill alltså påstå att både män och kvinnor i det isländska samhället ställdes mot en och samma mall av en aktiv och handlingskraftig människa. Det kan därför vara befogat att som Clover tala om ett slags "one-gender model", men det skall samtidigt framhållas att män och kvinnor placerades och agerade inom varsina verksamhetsfält.¹⁰³ Idealet och genuskonstruktionernas essens var densamma, men förutsättningen för en gemensam beteendenorm var att män och kvinnor tilldelades strikt skilda kompetensområden, det vill säga handlade på olika arenor. Däri kunde status quo upprätthållas i genusstrukturen. Som jag ser det uppstod dock en genusdynamik när begreppen *fyrir innan stökk* och *fyrir utan stökk* visade sin begränsning, när uppdelningen i en inre och en yttre arena inte räckte till för att bestämma maktpositioner och inflytande. Det bör därför ha varit just företeelser som saknade direkt koppling till någon av sfärerna som gav utrymme för genusförhandlingar mellan män och kvinnor, ett slags strider om den aktiva och maktutövande positionen. Den svenska arkeologen Elisabeth Arwill-Nordbladh menar att

det fanns arenor inom vilka kvinnor respektive män kunde differentiera sig, positionera sig och definiera sig inom den egna genuskonstruktionen, t.ex. inom textil sfär för kvinnor och stridssfär för män. Vidare kan vi anta att det fanns *friktionsytor*, där kvinnliga och manliga arenor möttes. Både vid sådana genus specifika och genusmötande arenor bör det ha funnits tillfälle för att ringa in vad som skulle vara giltigt för kvinnor och

¹⁰² Meulengracht Sørensen 1993, s. 237–238. Kvinnors rumsbyten kan också vara ett resultat av att de tvingas anta rollen av företrädare för familjen eller ätten. Deras auktoritet betingas då av den egna släktgruppens. Så är fallet i den isländska fornaldarsagan *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, där Hervör i egenskap av ensam arvinge iförd manskläder och med antaget mansnamn ger sig ut i strid (Clover 1986, s. 36–40; Breisch 1997, passim).

¹⁰³ Clover 1993, s. 84: "What I am suggesting is that there are one-sex systems and one-sex systems; that early northern Europe 'lived' a one-sex social logic, a one-gender model, to a degree unparalleled elsewhere in the west."

män. Därvid kunde man bekräfta överenskommelser, positionsbestämningar och positionsförändringar, tänjning och/ eller överskridande av gränser.¹⁰⁴

Genusförhandlingar tycks alltså ha varit något som också försiggick inom mans- och kvinnogrupperna, vilket även niddiktningen om män indicerar. Vad jag fortsättningsvis vill fokusera är dock friktionsytornas betydelse för genusdynamiken mellan män och kvinnor. Genom kartläggningar av de mötesplatser utanför lagens maktuppdelning där aktiva män och aktiva kvinnor rangordnade sig i samförstånd eller konfrontation, kan förhoppningsvis bilden av ett tämligen statiskt könsrollsmönster i isländsk saga och isländskt samhälle nyanseras. I det följande skall därför strålkastaren riktas mot genusförhandlingar på ett spänningsfält som visserligen saknade klart uttalade regler för maktfördelning men som ofta användes som scen för patriarkaliska styrkedemonstrationer: sexualiteten. Härigenom får vi möjlighet att studera genusformering och genuskonstruktioner ur ett aktörsperspektiv och för ett ögonblick lämna den generella diskussionen kring mäns och kvinnors genus där kategorierna 'män' och 'kvinnor' ibland kan framstå som alltför grova.¹⁰⁵ I studiet av sexualiteten som friktionsyta möter vi istället man och kvinna, två individer placerade i en förhandlingssituation där rollfördelningen inte var i förväg given.

* * *

Att studera sexualitet i islänningasagorna är inte problemfritt, då explicita skildringar av sagapersonernas sexualliv är sällsynta. Det är i stort sett endast i eufemismer som läsaren får glimtar av det erotiska spelet mellan män och kvinnor. Således måste ett studium av genusförhandlingar i sexuella relationer ackompanjeras av textanalyser och texttolkningar. Det saknas för den skull inte sexualskildringar i källorna. Under ett flor av symboler och beslöjade uttryck behandlar många islänningasagor ämnet på ett eller annat sätt. Den sexuella kraften friläggs exempelvis i sagornas återkommande släktfejder om man får tro den danske litteraturvetaren Thomas Bredsdorff. Bakom de blodiga och tragiska konflikterna ser han förutom prestationsbehov och egendomsbegär också

¹⁰⁴ Arwill-Nordbladh 1998, s. 170–171.

¹⁰⁵ Jfr Bagge 1992, s. 26.

et andet mønster af erotisk art, spontane driftsudfoldelser eller forhindringer af dem, der sætter katastrofale følger til verden for det lille samfund hvori de finder sted, sammenstød mellem regler — såvel love som sædvaner — og individuelle tilskyndelser, der går på tværs af reglerne.¹⁰⁶

Sexualiteten skall därför inte ses som en isolerad friktionsyta i relationen mellan man och kvinna. Dess återverkningar kunde sträcka sig långt utanför det intima förhållandet.

Det har framhållits att sexualiteten var ett område på vilket lagtexter i det medeltida Norden gav män och kvinnor skilda moralkodexar.¹⁰⁷ Om inte annat skall så ha varit fallet med den norska *Gulatingslov*. I dess förteckning över straffbara beskylningar mot kvinnor finns falska anklagelser om sexuell lössläppthet — att kalla en kvinna hora — medan promiskuitet saknas bland motsvarande tillvitelser mot män.¹⁰⁸ Härav kan vi enligt Bagge dra slutsatsen att män hade större möjlighet än kvinnor att ge utlopp åt sin sexuella lust. Bagge, som studerat könsförhållanden i Snorri Sturlusons *Heimskringla*, menar också att de isländska kungasagorna ger uttryck för en ideologi som påminner om det tänkande vi finner i Medelhavsländerna:

Menn skal være aktive, modige og aggressive, både på det seksuelle og andre områder, mens kvinner skal være passive, ærbare og dydige, i en grad som gjør at selv den minste antydning til erotisk oppmuntring blir gjenstand for streng straff, hvis den blir offentlig kjent.¹⁰⁹

Samma vittnesmål ger islänningasagorna, anser Meulengracht Sørensen; på den sexuella spelplanen måste såväl gifta som ogifta kvinnor förhålla sig passiva.¹¹⁰ Det skall med andra ord ha varit så att kvinnor i sexuella förhållanden förväntades avvika från den gemensamma normen av aktivitet och inta den underordnades plats. Att denna plötsliga positionsförändring i så fall genomfördes utan protester är föga troligt. Det var snarare upplagt för genuskonflikter, i synnerhet som sexualiteten skall ha varit det enda område som fordrade den gifta kvinnans passivitet.¹¹¹

Alla sexuella relationer i islänningasagorna har emellertid inte karak-

¹⁰⁶ Bredsdorff 1971, s. 124.

¹⁰⁷ Bagge 1992, s. 12–14.

¹⁰⁸ *Gulatingslov*, 196.

¹⁰⁹ Bagge 1992, s. 13.

¹¹⁰ Meulengracht Sørensen 1993, s. 235. Under kristen tid kom också ansvarsbördan för att sexuella kontakter skapades att överföras från männen till kvinnorna i det isländska samhället (Jochens 1995, s. 77).

¹¹¹ Jfr Meulengracht Sørensen 1993, s. 235.

tären av envig om makt och inflytande. I flera fall konstateras endast att en sexuell förbindelse pågår eller har pågått. Ibland värderas också förhållandet. Det kan exempelvis heta att "Samfarar þeira Høllu ok Brodd-Helga váru góðar" ("Samlivet mellan Halla och Brodd-Helgi var gott") och av det kan vi nog sluta oss till att det sexuella umgänget löpte friktionsfritt.¹¹² Men det finns flera tillfällen då det sexuella spelet skapar en strid mellan män och kvinnor. Utgången är som regel densamma — männen triumferar. Deras sexualdrift tycks härska över kvinnornas, särskilt när den manliga sexualiteten tar sig uttryck som röjer ett behov av att dominera. Vi kan i sammanhanget erinra oss Þorgils och Helgas äktenskapliga tvist som finns återgiven i artikelns inledning. Där lyckas Þorgils kuva sin hustrus motstånd sedan han hotat henne med sexuellt våld.

Det finns också andra episoder i sagamaterialet som visar hur mannen dikterar sexualitetens villkor. Hallfreðr vandræðaskáld i *Hallfreðar saga* uppsöker sin ungdomskärlek Kolfinna på fåbodvallen, där hon arbetar tillsammans med andra kvinnor. Hon är gift med bonden Gríss, vilket inte hindrar Hallfreðr från att uppvakta henne. Kolfinna ber honom söka sig nattkvarter någon annanstans, men Hallfreðr är orubblig; han och hans följe tänker stanna på vallen över natten:

Nú stiga þeir af hestum sínum, ok um kveldit, er þeir váru mettir, sagði Hallfreðr: "Þat ætla ek mér, at liggja hjá Kolfinnu, en ek lofa félögum mínum at breyta sem þeir vilja." Þar váru fleiri sel, ok er svá sagt, at hverr þeira fengi sér konu um nóttina. En er þau kómu í sæng, Hallfreðr ok Kolfinna, spyrr hann, hversu mart væri um ástir þeira Gríss. Hon kvað vel vera.¹¹³

Nu stiger de av sina hästar, och om kvällen när de var mätta sade Hallfreðr: "Jag tänker ligga hos Kolfinna och jag har lovat mina män att göra som de vill." Där fanns många fåbodar, och så är berättat att var och en av männen fick en kvinna den natten. När Hallfreðr och Kolfinna kom i säng, frågade han hur mycket kärlek det var mellan henne och Gríss. Hon sade att det stod väl till med den saken.

Kvinnans vga protester hjälper således inte. Hallfreðr har bestämt sig, och inte ens Kolfinnas försäkran om att det står väl till med kärleken mellan henne och hennes make rubbar hans beslut, snarare tvärtom. Motivet bakom hans handling förefaller nämligen vara dubbelt. Hans åtrå för Kolfinna ger en del av förklaringen, men hatet till hennes make

¹¹² *Vápnfirðinga saga*, kap. 3, s. 28.

¹¹³ *Hallfreðar saga*, kap. 9, s. 180–181.

spelar också en viktig roll. Det ser vi av ett antal nidvisor om Griss som han kväder under nattens lopp.¹¹⁴ I könsakten kan Hallfredr därför uppnå två mål; dels stillar han sitt sexuella begär, dels förnedrar han sin fiende genom att utnyttja dennes hustru. Ur denna synvinkel får den erotiska kampen mellan Hallfredr och Kolfinna ytterligare en dimension. Kvinnan blir en bricka i maktspelet mellan två män, och det sexuella övergreppet syftar till att demonstrera förövarens överlägsenhet och hans makt över den andres egendom, kvinnan.¹¹⁵

Det faktum att sexuella relationer i islänningasagorna ofta innehåller ett stort mått av manlig dominans kan förklaras av mäns rädsla att bli betraktade som passiva och därmed omanliga. Det skall dock framhållas att den manliga sexualitetens supremati inte är absolut, även om det sexuella inflytandet ofta vilar hos män. Lagstiftningens antydningar om sexuell passivitet för kvinnor till trots, omtalar islänningasagorna ett flertal kvinnor som lyckas behärska och styra män genom ett sexuellt maktövertag. Det gäller inte minst i hot om uteblivet sexuellt umgänge, som är en vanlig maktstrategi för sagornas kvinnor.¹¹⁶

Förutsättningen för maktdemonstrationer och kraftmätningar av det här slaget var som jag ser det genuskonstruktioner som föreskrev handlingskraft för både män och kvinnor och en genusstruktur som tillät förhandlingar och positionsbestämningar på områden som inte klart kunde sorteras under mansfären eller kvinnosfären. Det kunde i sin tur leda till att rådslagen om sexuellt inflytande utvecklades till regelrätta sammandrabbningar, strider om makten över den egna och den andres sexualitet. Det förstår vi av bland andra två episoder i *Brennu-Njáls saga* respektive *Svarfdœla saga* där såväl kvinnan som mannen aktivt deltar i förhandlingen om genus.

Paradexemplet på en kamp om det sexuella inflytandet finns i *Brennu-Njáls saga*. Där utspelas ett triangeldrama som brukar uppmärksammas i sagaforskningens sexualitetsanalyser, inte minst på grund av berättelsens detaljbeskrivningar.¹¹⁷ Den manliga huvudrollen spelas av islänningen Hrútr, och handlingen kretsar kring hans relationer till den norska änkedrottningen Gunnhildr och den blivande hustrun Unnr.

¹¹⁴ *Hallfredar saga*, kap. 9.

¹¹⁵ Också i samtidssagorna och fornaldarsagorna förekommer hämnd och ärekränkning genom våldtäkt av fiendens hustru (Agnes S. Arnórsdóttir 1990, s. 153; Hamer 1996, s. 62).

¹¹⁶ Se t.ex. Þorgerdr i *Eyrbyggja saga*, kap. 46, Þórhildr i *Bjarnar saga Híttdœlakappa*, kap. 18 och Helga in fagra i *Gunnlaugs saga ormstungu*, kap. 11.

¹¹⁷ *Brennu-Njáls saga*, kap. 2–8. Den sexuella förbindelsen mellan Hrútr och Gunnhildr diskuteras i bl.a. Dronke 1981, s. 5–11, och Jochens 1995, s. 73–75 och 1996b, s. 376–378.

Den märkliga historien tar sin början med Hrútrs och Unnr's förloving på Island. Deras bröllop måste dock skjutas på framtiden, då Hrútr tvingas resa till Norge för att utkräva ett arv. Väl där inbjuds han till gästning av änkedrottning Gunnhildr, som bestämt sig för att ta sig an hans sak. Redan här får vi en vink om hur förhållandet mellan Hrútr och Gunnhildr kommer att gestalta sig. Initiativet tas av änkedrottningen, och skall vi tro Hrútrs reskamrat Qzurr tolererar hon inga invändningar. När Gunnhildrs sändebud framfört inbjudan säger Qzurr till Hrútr:

Svá lizk mér, frændi, sem nú muni vit hafa gørt ráð okkat, þvi at ek kann skapi Gunnhildar: jafnaskjótt sem vit viljum eigi fara til hennar, mun hon reka okkr ör landi, en taka fé okkat allt með ráni; en ef vit fòrum til hennar, þá mun hon gera okkr slíka soemð sem hon hefir heitit.¹¹⁸

Nu, frände, ser det ut som om vårt beslut redan vore fattat, för jag känner Gunnhildrs sinnelag. I samma stund som vi vägrar att fara till henne kommer hon att driva oss ut ur landet och beröva oss all vår egendom. Men om vi far till henne kommer hon att visa oss den heder som hon har lovat.

Hrútr och hans följe uppsöker därför änkedrottningen i Konungahella och får ett varmt mottagande. Gunnhildr förser Hrútr med vackra kläder och uppmanar honom att träda inför kung Haraldr gráfeldr och begära en plats i hirden. Så gör han också och tack vare hennes rekommendationer blir han upptagen i kungens följe. Efter utnämningen ber Gunnhildr en tjänare att ledsaga islänningarna till hennes hem och bjuda dem på festmåltid, och när sällskapet träder in i änkedrottningens vackert smyckade stensal anvisas Hrútr plats i högsätet. Då Gunnhildr senare anländer vill han resa sig och hälsa henne, men hon hejdar honom med orden: "Sit þú, [...] ok skalt þú jafnan þessu sæti halda, þá er þú ert í boði mínu."¹¹⁹ ("Sitt du, [...] den här platsen skall alltid vara din, så länge du gästar mitt hem.") Sedan sätter hon sig ned och dricker tillsammans med Hrútr. Vad som händer därefter beskriver sagan som följer:

Ok um kveldit mælti hon: "Þú skalt liggja í lopti hjá mér í nótt, ok vit tvau saman." "Þér skuluð slíku ráða," sagði hann. Síðan gengu þau til svefns, ok læsti hon þegar loptinu innan; ok sváfu þau þar um nóttina. En um morguninn fóru þau til drykkju, ok allan hálfan mánuð lágu þau þar tvau ein í loptinu. Þá mælti Gunnhildr við þá menn, er þar vóru: "Þér

¹¹⁸ *Brennu-Njáls saga*, kap. 3, s. 12–13.

¹¹⁹ *Brennu-Njáls saga*, kap. 3, s. 15.

skuluð engu fyrir týna nema lifinu, ef þér segið nokkurum frá um hagi
vára Hrúts.¹²⁰

Och om kvällen sade hon: "Du skall ligga i loftet hos mig i natt, vi två
tillsammans." "Ni bestämmer om sådant", sade han. Sedan gick de till
sängs och hon låste genast loftet inifrån. Där sov de om natten. Morgo-
nen därpå fortsatte de att dricka, och halva månaden låg de två för sig
själva i loftet. Gunnhildr sade då till de män som befann sig i närheten:
"Ni skall inte mista något mindre än livet om ni berättar för någon om
Hrúts och mitt förhållande."

Att Gunnhildr ikläder sig rollen av initiativtagare råder det inget tvivel
om. Hon tar kontroll över Hrúts rättsliga ärende, hans kläder, hans be-
sök hos kungen och slutligen också hans kropp.¹²¹ En trolig förklaring till
hennes dominans är att hon i egenskap av änkedrottning står över Hrútr i
rang och dessutom överglänsar honom i politiskt och ekonomiskt in-
flytande. Gunnhildrs maktövertag markeras också i hennes sätt att tala;
ett yttrande som "Du skall ligga i loftet hos mig i natt" har karaktären av
ett militärt kommando som kräver fullständig lydnad. Men hon und-
viker väl att märka att styra sin kärlekspartner inför öppen ridå. Hon
tycks istället introducera ett slags skenspel, i vilket Hrútr skall framstå
som den överordnade. Han tilldelas hennes plats i högsätet — en i högsta
grad symbolisk placering — och när änkedrottningen senare anländer till
gästabudet uppmanar hon honom att förbli sittande. Hon sätter sig själv
vid Hrúts sida men låter honom av allt att döma behålla den förnämsta
platsen.

Möjligen skall också Gunnhildrs hot om repressalier mot den som
yppar något om det sexuella förhållandet betraktas som en strategi i hen-
nes bedrägliga underordning. Den engelska litteraturvetaren Ursula
Dronke menar att ett sådant tabubeläggande var nödvändigt för en
kvinna i Gunnhildrs position.¹²² Jag håller det för troligt att änkedrott-
ningens försök till mörkläggnings — liksom hennes vilja till skenbar
underkastelse i stort — kan tolkas så att det i förstör sker i omsorg om
Hrútr och hans ställning som man. Som vi tidigare konstaterat var den
isländska maktstrukturen dual såtillvida att den endast erbjöd två posi-

¹²⁰ *Brennu-Njáls saga*, kap. 3, s. 15.

¹²¹ Jfr Dronke 1981, s. 6. En annan änkedrottning som på ett liknande sätt söker sexuell
kontroll över en man är svenskan Sigríðr in stórráða i kungasagan *Óláfs saga Tryggvasonar*
(Bagerius 1998, s. 30–31).

¹²² Dronke 1981, s. 7. På den punkten är dock inte hela sagalitteraturen samstämmig. I
kungasagorna förekommer flera änkor, däribland två drottningar, som uppmanligen
åtnjuter viss sexuell frihet (Bagge 1992, s. 13; Bagerius 1998, s. 34–35).

tioner, en överordnad och en underordnad. Det fanns alltså en uppenbar risk att Hrútr skulle bli betraktad som omanlig om hans vilja till underordning och hans beroendeställning till änkedrottningen blev kända. Betydelsen av omgivningens bedömningar och åsikter skall inte underskattas i ett samhälle som utgjordes av små enheter med stark social kontroll som följd.¹²³ Vad beträffar Gunnhildr kunde hon däremot tillåta sig att i hänsyn till sin älskare för syns skull spela den passives roll, så länge hon hade det verkliga inflytandet och styrde leken.

Vilken den bakomliggande orsaken till änkedrottningens skenbara underordning än må vara så misslyckas spelet på den punkten att rykten om Gunnhildrs och Hrútrs asymmetriska förhållande kommer i svang. När Hrútr under ett sjöslag hugger ihjäl en fiende, faller en av hans egna stridskämpar följande kommentar: "Bæði er nú, Hrútr, at þú høggr stórt, enda átt þú mikit at launa Gunnhildi."¹²⁴ ("Du ger nu stora hugg, Hrútr, men du har också mycket att tacka Gunnhildr för.") Orden kan tyckas vara oskyldiga, men under ytan ligger säkerligen ett ifrågasättande av Hrútrs manlighet och självständighet. Att som Hrútr kapitulera inför Gunnhildr och låta henne diktera sexualitetens villkor — han säger ju själv att hon får bestämma över deras sexuella samliv — måste också ha inneburit att han vandrade farligt nära gränsen till *ergi*, omanlighet. Insatsen i deras sexuella spel var med andra ord hög, vilken dock skulle vägas mot de fördelar han kunde utvinna av förhållandet.

Hrútr lever en tid hos kung Haraldr gráfeldr i högönsklig välmåga men blir efterhand alltmer tystlåten. På Gunnhildrs direkta fråga om vad som tynger honom svarar han att han längtar hem, men änkedrottningen nöjer sig inte med det svaret. Hon tror att Hrútr har en kvinna på Island, något som på sätt och vis är sant — han är fortfarande förlovad med Unnr — men som han själv förnekar. Det är egentligen först i det läget som Hrútrs och Gunnhildrs genusförhandling övergår i en sexuell kamp. Dittills har änkedrottningen helt dominerat i deras relation, och Hrútr har accepterat att stå under hennes inflytande. Nu ser vi dock tendenser till uppror och strid; Hrútr vill dra sig ur förhållandet samtidigt som Gunnhildr vägrar att ge upp makten över honom.¹²⁵ Hon låter honom visserligen resa, men vid deras avsked avtäcker hon också ett vapen i kampen om inflytandet och bestämmanderätten över Hrútrs sexualitet — *magin*:

¹²³ Meulengracht Sørensen 1993, s. 208.

¹²⁴ *Brennu-Njáls saga*, kap. 5, s. 18.

¹²⁵ Den utlevande kvinnliga sexualiteten tycks ofta framkalla rädsla och obehagskänslor hos män i de isländska sagorna (Jochens 1995, s. 164; Waugh 1998, s. 172).

Hon leiddi hann á einmæli ok mælti til hans: "Hér er gullhringr, er ek vil gefa þér" — ok spennti á hönd honum. "Marga gjöf góða hefi ek af þér begit," segir Hrútr. Hon tók hendinni um háls honum ok kyssti hann ok mælti: "Ef ek á svá mikit vald á þér sem ek ætla, þá legg ek þat á við þik, at þú megir engri munúð fram koma við konu þá, er þú ætlar þér á Íslandi, en fremja skalt þú mega vilja þinn við aðrar konur. Ok hefir nú hvárki okkat vel: þú trúðir mér eigi til málsins," Hrútr hló at ok gekk í braut.¹²⁶

Hon ledde honom till enskilt samtal och sade till honom: "Här är en guldring som jag vill ge dig" — och drog den på hans arm. "Mången god gåva har jag tagit emot av dig", sade Hrútr. Hon lade armen om hans hals, kysste honom och sade: "Om jag har så stor makt över dig som jag tror, så lägger jag det på dig att du inte skall kunna tillfredsställa din lust med den kvinna som du har valt åt dig på Island. Men hos andra kvinnor skall du kunna få din vilja fram. Och nu har ingen av oss varit god: du ville inte anförtro dig åt mig." Hrútr skrattade och gick därifrån.

Svartkonstens makt över sexualiteten är ett återkommande tema i flera av de isländska sagagenrerna, och att utläsa av islänningasagorna utfördes den huvudsakligen av kvinnor.¹²⁷ Gunnhildrs förbannelse skall därför inte ses som unik, även om dess följder kan förefalla underliga.¹²⁸ När Hrútr återvänt till Island gifter han sig med Unnr, men "fått var um með þeim Hrúti um samfarar" ("det blev inte mycket med samlivet mellan Hrútr och henne") som sagan uttrycker det.¹²⁹ Slutligen uppsöker Unnr sin far Mjörðr och först då blottas problemet:

"Ek vilda segja skilit við Hrút, ok má ek segja þér, hverja sök ek má helzt gefa honum. Hann má ekki hjúskaparfar eiga við mik, svá at ek mega njóta hans, en hann er at allri náttúru sinni annarri sem inir vöskustu menn." "Hversu má svá vera?" segir Mjörðr, "ok seg enn gørr." Hon svarar: "Þegar hann kemr við mik, þá er hórund hans sva mikit, at hann má

¹²⁶ *Brennu-Njáls saga*, kap. 6, s. 20–21.

¹²⁷ Jfr Ross 1973, s. 92. Föreställningar om ett samspel mellan kvinnlig trolldom och sexuella handlingar var också levande i det övriga Nordeuropa under medeltiden (Morris 1991, s. 175).

¹²⁸ En liknande episod finner vi i *Kormáks saga*, kap. 6, där Þórveigs förbannelse gör Kormákr sexuellt likgiltig. *Eyrbyggja saga* berättar om den trollkunniga och svartsjuka änkan Katlas begär efter den unge Gunnlaugr. När hennes sexuella inviter gång efter annan avvisas lyckas hon få ynglingen halvt ihjälslagen med hjälp av magiska konster (*Eyrbyggja saga*, kap. 16; se även Jochens 1996b, s. 378–379). Ett undantag i den kvinnliga dominansen utgör en friare till den unga Helga som försöker vinna hennes kärlek genom att rista kärleksrunor. Han saknar dock den rätta kunskapen och orsakar istället sjukdom (*Egils saga Skalla-Grimssonar*, kap. 72).

¹²⁹ *Brennu-Njáls saga*, kap. 6, s. 22.

ekki eptirlæti hafa við mik, en þó höfum vit bæði breytni til þess á alla vegu, at vit mættim njótask, en þat verðr ekki. En þó áðr vit skilim, sýnir hann þat af sér, at hann er í œði sínu rétt sem aðrir menn.”¹³⁰

”Jag vill skilja mig från Hrútr och jag skall berätta för dig vad jag mest har emot honom. Han kan inte älska med mig så jag kan njuta av honom, även om han är skapt som den tappreste av män.” ”Hur kan det komma sig?” säger Mjörðr. ”Säg rent ut.” Hon svarar: ”Så fort han rör vid mig sväller hans lem så mycket att han inte kan tillfredsställa sin lust hos mig, fastän vi båda försöker på alla sätt att ha samlag — men det blir inte något. Och innan vi skiljs åt visar han likväl att han är likadant skapad som andra män.”

Genom sin förbannelse fortsätter alltså Gunnhildr att utöva den sexuella makten över Hrútr även efter det att en annan kvinna tagit hennes plats. Vi kan se vissa likheter med förhållandet mellan Hallfredr vandræðaskáld och Kolfinna. Där är det sexuella inflytandet en markör för en mans övermakt över en annan, och på samma sätt visar Gunnhildr genom sina ord en stridsvillighet mot den för henne okända kvinnan på Island. Hon vägrar att se sig besegrad och brädad av ”den andra”, och hennes attack riktar sig därför specifikt mot Hrútrs och Unnr's sexuella relation, dock inte mot vare sig hans eller hennes sexualliv i stort. Därför kan också änkedrottningens förutsägelser om att Hrútr skall ha framgång hos andra kvinnor besannas; enligt *Laxdæla saga* blev han senare far till inte mindre än sexton söner och tio döttrar.¹³¹

Hrútrs oförmåga till samlag har också givits en annan förklaring, som flyttar blicken från kvinnans makt till mannens maktlöshet. Dronke menar att Gunnhildr's erotiska inflytande över honom snarare har att göra med psykologi än magi: ”The power she has over him is not that of an external magic; it operates through his physical nature and his memory.”¹³² Liknande tankegångar har framförts av Bredsdorff, som menar att man inte behöver vara magiker för att förstå resultatet av änkedrottningens förbannelse. Potens i olovliga och impotens i lovliga förhållanden existerar även utanför magins värld.¹³³

Hur det än må vara med det magiska inslaget i Hrútrs fysiska tillstånd så får problemen i makarnas äktenskapliga samliv fatala konsekvenser. De leder inte bara till skilsmässa mellan Hrútr och Unnr utan också till

¹³⁰ *Brennu-Njáls saga*, kap. 7, s. 24.

¹³¹ *Laxdæla saga*, kap. 19

¹³² Dronke 1981, s. 9.

¹³³ Bredsdorff 1971, s. 85.

egendomstvister och i förlängningen en räckta blodiga mansdråp. I dess upphov, Hrútr och Gunnhildrs sexuella strid, ser vi med andra ord något av det Bredsdorff kallar "et andet mønster af erotisk art" som får svåra verkningar på det lilla samhället. Följden blir också att Hrútr anklagas för omanlighet. Hans oförmåga att tillfredsställa sin hustru sexuellt degraderar honom som aktiv man.

De våldsamma och destruktiva inslagen i sexualiteten finner vi också i förbindelsen mellan Klaufi och Yngvildr fagrkinn som omtalas i *Svarfdæla saga*.¹³⁴ Där triumferar till en början mannens lust över kvinnans. Det är på det hela taget inte ovanligt att islänningasagornas sexuella relationer uppstår till följd av olika mäns behov av sexuell tillfredsställelse och dominans, och Bagge menar att kopplingen mellan manligt våld och sexualitet var mer direkt och explicit i det isländska samhället än den är i vår tid.¹³⁵ Det som gör Klaufis och Yngvildrs förhållande intressant för studiet av genusförhandlingar i sexuella relationer är dock inte främst mannens maktutövning utan kvinnans svar på det förtryck som hon ser sig leva under. Jag vill därför rikta fokus mot det sexuella dramats peripeti, vändpunkten när kvinnan inträder i aktiv position och söker det sexuella herraväldet. Men låt oss börja i förbindelsens utgångspunkt, i kampen mellan två män.

Dramat utspelas i Svarfærdalen på Island där strider om mark rasar mellan olika bosättare som vill slå sig ned inom samma område. I en sådan konflikt möts bärsärken Klaufi och den mäktige bonden Ljótólfr, och under en bröllopsfest avger Klaufi löftet att han mot Ljótólfrs vilja skall ha samlag med dennes frilla Yngvildr fagrkinn. Uppmuntrad och understödd av de manliga bröllopgästerna försöker Klaufi uppfylla sitt löfte redan samma dag, men han misslyckas sedan Ljótólfr och hans manfolk kommit Yngvildr till undsättning på hennes föräldrars gård Brekka. När Klaufis följe utan framgång försöker att ta sig in i det låsta boningshuset hörs hänskratt inifrån byggnaden; det är bland andra Yngvildr som i triumf får man förmoda skrattar åt Klaufis nederlag. Slaget är dock inte förlorat för Klaufis del. Den listige Karl inn rauði får senare Yngvildrs far att under dödshot trolova sin dotter med bärsärken, och därefter "færir Karl þau í eina sæng Klaufa ok Yngvildi fagrkinn" ("lägger Karl Klaufi och Yngvildr fagrkinn i samma säng").¹³⁶

¹³⁴ *Svarfdæla saga*, kap. 16–18. Sagans erotiska dimensioner diskuteras i Bergljót S. Kristjánsdóttir 1992, s. 142–147, och Waugh 1998, passim.

¹³⁵ Bagge 1990, s. 60 och 62; Jfr också Bagge 1992, s. 11, och Jochens 1996b, s. 370–371.

¹³⁶ *Svarfdæla saga*, kap. 16, s. 169.

Kampen Klaufi och Ljótólfr emellan och sättet på vilket Yngvildr reduceras till ett erotiskt objekt för åter tankarna till Hallfreðr vandræðaskáld och Kolfinnas förbindelse, där kvinnan är en sexuell erövring, ett redskap i en rent manlig strid. Bruket av kvinnor som maktmedel förekommer också i andra isländska sagor, och den amerikanska historikern Ruth Mazo Karras skriver beträffande Yngvildr: "She is emblematic of the way men in the sagas use sex to exercise power over each other."¹³⁷

Så långt i berättelsen finns inga tydliga tecken på motstånd från Yngvildrs sida, undantaget hennes skallande skratt vid det misslyckade kvinnorovet.¹³⁸ En vändning kommer dock i samband med att en konflikt mellan Klaufi och Yngvildrs bröder seglar upp. Vid ett tillfälle skickas bröderna ut av sin mor för att samla gräs och på hemvägen passar de på att besöka sin syster. Klaufi gläder sig dock föga åt sina svågrars visit, och han visar sin avoghet genom att slå sönder deras säckar med gräs som ligger utanför huset. Bröderna blir därför tvungna att återvända hem tomhänta, men den ene brodern svär att Klaufis levnadsbana skall få ett snabbt slut. Det är först i detta skede som Yngvildr går till attack. I lojalitet mot sina bröder och i hat till förövaren/maken iscensätter hon ett uppror där hennes erotiska inflytande över Klaufi är nödvändigt för en lyckad utgång. Det vapen hon har att tillgå i striden om den sexuella makten över sig själv och den andre är sin kropp, och den fysiska beröringen använder hon också på ett mycket effektivt sätt; vid två tillfällen sätter sig Yngvildr i sin makes knä och uppträder kärvänligt ("var við hann allblið") för att uppnå sina syften.¹³⁹ I det första fallet ber hon honom om lov att besöka sina släktingar på Brekka, troligen för att delge bröderna sin plan. Hon får Klaufis tillåtelse och hennes strategi ser ut att lyckas. Väl hemkommen från Brekka fortsätter hon på den inslagna vägen. Sagan berättar:

En er hon kom heim, settist hon i kné honum ok var blið við hann ok mælti: "Eigi ætla ek, at þunnur kona sé betr gefin en ek; en þat líkar mér

¹³⁷ Karras 1992, s. 300–301, not 13. Förutom kampen mellan Hallfreðr vandræðaskáld och Griss kan också nämnas en episod ur *Víglundar saga*, där Einarr inför ett planerat sexuellt övergrepp på sin fiendes hustru hävdar: "[...] mundi þá vera annathvært, at han mundi leita at hefna eða metnaðr hans mundi lægjast." ("I så fall måste han antingen försöka få hämnd eller också mister han sin heder.") *Víglundar saga*, kap. 8, s. 77.

¹³⁸ Jfr Waugh 1998, s. 153.

¹³⁹ *Svarfdæla saga*, kap. 18, s. 172. Bruket av kvinnokroppen som vapen i striden om det sexuella inflytandet förekommer annars inte särskilt ofta i islänningasagorna, åtminstone inte kvinnligt sexuellt initiativ som bottenar i list och svekfullhet som i skildringen av Yngvildrs frigörelsekamp (Jochens 1996b, s. 373 och 393, not 24). I stort sett tycks kvinnokroppen vara frånvarande i den isländska sagalitteraturen (Jochens 1991, passim).

illa við bræðr mína, er þeir hafa drepit yxni mitt, er mest gersimi var, ok vilda ek gjarna, Klaufi minn, at þú létir þér þetta mislika ok sæktir yxnit, þar sem þat liggir til gert í húðinni gegnt dyrum í Brekku niðr." Klaufi svaraði: "Hvat mun þat varða? Eigi mun þik hér mat skorta." Hon svarar: "Eigi varði mik þess, at þú mundir vilja vera ræningi bræðra minna."¹⁴⁰

Och när hon kom hem satte hon sig i hans knä och var blid mot honom och sade: "Inte tror jag det finns någon kvinna som är bättre gift än jag. Men jag är ond på mina bröder för att de dräpt min ox, som var en stor dyrbarhet, och jag vill gärna, Klaufi min, att du tar mitt parti och hämtar oxkroppen, där den ligger slaktad i sin hud nära dörren nere på Brekka." Klaufi svarade: "Vad spelar det för roll? Här saknar du inte mat." Hon svarade: "Det hade jag aldrig anat, att du skulle finna dig i att bli rånad av mina bröder."

Yngvildr försöker alltså ånyo att behärska Klaufi med hjälp av sin kropp. Den här gången måste dock hennes ansträngningar kompletteras med ett väl beprövat tillvägagångssätt för att krönas med framgång: hets. Kvinnor som eggat männen i sin närhet till handling är talrika i isländningasagorna.¹⁴¹ Genom att beskylla mannen för omanlighet lyckas kvinnan ofta få honom att agera på ett för henne önskvärt sätt. Det är en metod som också fungerar på Klaufi. Först sedan hans manlighet ifrågasatts — närmare bestämt förmågan att försvara familjens egendom — gör han Yngvildr till viljes men förmodligen enbart för att bevisa sin handlingskraft. Ursinnig beger sig Klaufi till Brekka och finner den slaktade djurkroppen innanför dörren. Han lägger den över sina axlar, tågar i vredesmod ut ur huset och vandrar sedan långt in på natten under ihållande snöfall till dess han slutligen når den egna gården:

Þá kom Yngvildr í mót honum ok var allblið við hann, ok svá rann Klaufa þá reiðin, at hann gat þá þeim bagga eigi valdit, sem han hafði áðr lengi borit. Hann laut mjök í dyrunum, er hon fagnaði honum, ok renndi sverðit Atlanaut[r] fram ór sliðrunum, ok tók hon þat ok kastaði út í snjóbyrgit ok mælti: "Neyti sá, sem neyta þorir." Hon dvaldi fyrir Klaufa, þar til at hann var laginn í gegnum, svá at hann fekk þegar bana. Þessu verki ollu þeir Ásgeirssynir, ok tóku þeir Klaufa ok drógu undir heygard at húsbaki.¹⁴²

¹⁴⁰ *Svarfidæla saga*, kap. 18, s. 173.

¹⁴¹ Hetsmotivet i de isländska sagorna diskuteras ingående i bl. a. Heller 1958, s. 98–122, och Jochens 1987, passim, och 1996a, s. 174–203. Meulengracht Sørensen (1993, s. 239–240, not 73) ger en snabb orientering bland olika ståndpunkter i frågan om dess förekomst utanför litteraturen.

¹⁴² *Svarfidæla saga*, kap. 18, s. 173–174.

Då kom Yngvildr emot honom och var mycket vänlig, och på det sättet rann vreden av Klaufi så att han inte längre orkade den börda som han länge burit. Han lutade sig utmattad mot dörren medan hon välkomnade honom så att hans svärd Atlanaut[r] åkte upp ur sin slida. Hon tog det, kastade ut det i snövalLEN och sade: "Använd det den som använda törs." Därefter uppehöll hon Klaufi tills han blev så genomstucken att han genast dog. Detta då utfördes av Åsgeirs söner, och de tog Klaufis lik och drog in det under höstacken bakom husen.

Av texten förstår vi att Yngvildrs sexuella invit bringar Klaufi helt ur fattningen. Inte nog med att hennes kärleksfulla sätt dämpar hans vrede, det avtvingar honom också bärsärkens väldiga styrka. Vidare tar hon ifrån honom hans kanske främsta manlighetsymbol, svärdet.¹⁴³ Vad vi ser är med andra ord ett händelseförlopp i vilket kvinnan bit för bit berövar mannen uttrycken för hans manlighet: raseriet, styrkan och svärdet. I det sistnämnda fallet får omanliggörandet också metaforisk betydelse; *sverð* kunde nämligen användas som omskrivning för det manliga könsorganet i det fornisländska språkbruket.¹⁴⁴

I Klaufis och Yngvildrs sexuella relation ser vi hur kvinnan aktivt söker makten över mannen, men det sexuella herraväldet verkar i hennes fall inte vara ett självändamål. Det är snarare ett medel i en mer omfattande maktkamp, där släktskapslojaliteter är kärnpunkten.¹⁴⁵ Vi kan säga att sexualitetens friktionsyta här är länkad till ett annat spänningsfält som också tillåter förhandlingar och positionsbestämningar mellan män och kvinnor. Att utläsa av *Svarfdæla saga* visar nämligen Yngvildrs upproriskhet sin verkan först sedan Klaufi demonstrerat sin ovilja gentemot hennes bröder, och det är i samband med deras träta som Yngvildr inleder kampen om det sexuella inflytandet. Därav kan vi dra slutsatsen att det knappast rådde vattentäta skott mellan olika friktionsytor. Det finns tvärtom anledning att tro att flytande gränser mellan olika konfliktområden bidrog till att upprätthålla en genusdynamik vid sidan av den fastlagda maktfördelningen mellan män och kvinnor.

* * *

¹⁴³ Att svärdet var tänkt som en enbart manlig attiralj förstår vi av *Grágás* förbud för kvinnor att bära vapen (se *Grágás Konungsbók*, II, 254).

¹⁴⁴ Fritzner 1954, III, s. 619. Se också Helga Kress 1996, passim.

¹⁴⁵ Arwill-Nordbladh frilägger den bilaterala släktskapsstrukturen som friktionsyta i två episoder ur *Gisla saga Súrssonar* (Arwill-Nordbladh 1998, s. 162–164). Vi kan också påminna oss Vigdis i *Laxdæla saga* och Þórdis i *Gisla saga Súrssonar*, som båda handlar i lojalitet med egna släktingar mot sina makars vilja.

Beträffande manliga och kvinnliga könsroller i den isländska litteraturen och medeltidens isländska samhälle har den tidigare sagaforskningen i det närmaste varit enig. Flera forskare har anammat Meulengracht Sørensens teori om en militant maskulin moral som var så dominerande att den även kunde omfatta kvinnor. Likväl har man velat hålla fast vid uppfattningen att manlighet och kvinnlighet stod i ett motsatsförhållande till varandra och att män och kvinnor hade varsina uppsättningar normer för beteende. Det framstår för mig som två svärförenliga positioner, eftersom det skulle innebära att kvinnor levde efter både ett manligt och ett kvinnligt ideal samtidigt som de övergripande begreppen 'manlighet' och 'kvinnlighet' var polära. Jag har i föreliggande artikel velat visa på ett annat sätt att betrakta relationen mellan män och kvinnor, ett synsätt som fokuserar genuskonstruktionerna, de sociokulturella könsrollerna, som resultat av en dynamisk process i vilken män och kvinnor förhandlade om inflytande och ställning.

Det fanns som jag ser det flera förutsättningar i det medeltida Island för att ett slags genusdynamik kunde utvecklas. Viktig var inte minst maktstrukturen. Avsaknaden av en statsmakt lämnade åt varje enskild individ att bevaka sin ställning, och det var därför av största vikt att spela en aktiv roll i alla slags relationer, såväl inom mans- och kvinnogrupperna som mellan dem. Det är nog också i ljuset av det isländska samhällets maktstruktur som vi skall betrakta de återkommande konfliktmomenten i islänningasagornas genusförhandlingar mellan män och kvinnor men också själva möjligheten till förhandlingar och omförhandlingar om maktpositioner och inflytande.

En annan grund för genusstrukturens elasticitet låg i det faktum att den hierarkiska ordningen mellan män och kvinnor synbarligen inte var fastlagd i biologin. I könsuppfattningen tycks den biologiska gränsdragningen ha varit alltför diffus för att upprätthålla ett system i vilket män överordnades kvinnor. Det verkar inte ha funnits något i den kvinnliga kroppen som motiverade att kvinnan skulle hållas borta från vissa områden. Tvärtom uppvisar sagalitteraturen — i synnerhet fornaldarsagorna — flera kvinnor som med framgång beträder den manligaste av arenor: den väpnade striden. Det förefaller som om kvinnor hade möjlighet att leva och agera i manskretsen såvitt de endast intog redan tomma platser och inte erövrade dem från män. Biologin var på så vis inte bindande för kvinnlig underordning.

Slutligen måste också betydelsen av mäns och kvinnors isärhållande i både saga och samhälle framhållas. Jag avser då inte en åtskillnad med separata beteendemönster där dikotomin manlighet/kvinnlighet var

den springande punkten. Essensen i mäns och kvinnors normsystem förefaller nämligen ha varit densamma; beslutsamhet, handlingskraft och auktoritet var egenskaper som krediterade såväl man som kvinna, och Meulengracht Sørensens allomfattande militanta maskulina moral skulle därför kunna omformuleras till ett gemensamt ideal för män och kvinnor som snarare skall benämnas aktivt än manligt. Den distinktion som islänningasagorna och lagtexterna vittnar om är istället rumslig, och den innebar förenklat att män skulle verka utanför gårdens dörrtröskel och kvinnor innanför. Bonden ansvarade för fiske, jakt, handel och representerade också gården i samhällslivet, medan bondhustrun rådde över de dagliga hushållssysslorna, däribland matberedning och tillverkning av kläder. Det var med andra ord inte en dikotomisk uppställning av manlighet och kvinnlighet som upprätthöll det patriarkaliska systemet utan det gemensamma aktiva idealets förverkligande i två olika maktsfärer, *fyrir utan stökk* och *fyrir innan stökk*. Det asymmetriska genusförhållandet på samhällsnivå med mäns politiska och ekonomiska makt över kvinnor vilade således i den rumsliga åtskillnadens princip. Den fysiska uppdelningen i mans- och kvinnorum kan nog också kasta ljus över genuskonstituerande regler om vapenbruk, utseende och skick. Förbud för kvinnor mot att exempelvis bära vapen och manskläder kan troligen ses som ett sätt att tydligt avgränsa den inre arenan från den yttre. Auðr i *Laxdæla saga* markerar sin övergång från kvinnorummet till mansrummet just genom att greppa ett svärd och ikläda sig byxor.

Den föreskrivna ordning som utskiftade makt och arbetsuppgifter i skilda sfärer var av förklarliga skäl inte heltäckande; självklart fanns frågor som inte kunde hänföras till vare sig manskretsen eller kvinnokretsen. Här bildades ett slags friktionsytor på vilka maktpositionerna inte var i förväg givna och som följaktligen erbjöd män och kvinnor en möjlighet till kraftmätning och aktiv genusformering. En sådan friktionsyta var sexualiteten, som i egenskap av genusmötande arena skapade ett utrymme för förhandlingar om makt och genus mellan män och kvinnor. Ett studium av heterosexuella förbindelser i islänningasagorna ger vid handen att män så gott som alltid söker den aktives position. Det är föga förvånande med tanke på att anklagelser om sexuell passivitet var något av det värsta som en man kunde drabbas av. Det går dessutom att tolka vissa av de tidigskandinaviska lagtexterna så att män till skillnad från kvinnor skulle visa ett slags sexuell initiativförmåga, just som Þorgils i *Flóamanna saga* och Hallfreðr vandræðaskáld i *Hallfreðar saga*.

Den sexuella makten, bestämmanderätten över den egna och den

andres sexualitet, utövades som regel av män, men det tycks ha funnits sprickor i vad man annars skulle kunna tro var ett grundmurat manligt sexualstyre. Det ser vi inte minst i Hrútrs och Gunnhildrs sexuella relation i *Brennu-Njáls saga*. Förhållandet dem emellan går på tvärs mot en traditionell bild av manlig aktivitet och kvinnlig passivitet. Deras genusförhandling initieras av änkedrottning Gunnhildr, som snabbt gör Hrútr till sin protegé och därigenom med lätthet kan manövrera spelet. Hon är härskarinnan — han är slaven, hon befäller — han lyder. Hennes vapen i kampen för sexuellt initiativ är dels hennes sociala ställning, dels hennes trolldomskunskaper. Mot de senare bryts allt vad manlighet heter; verkan av Gunnhildrs förbannelse får Hrútr att i sin sexuella oförmåga framstå som i högsta grad omanlig. I berättelsen om Hrútr och Gunnhildr har alltså den erotiska makten ett egenvärde, men så tycks inte vara fallet i *Svarfdæla saga*, där Klaufis och Yngvildr fagrkinns äktenskapliga samliv skildras. I deras förhållande är sexualiteten ett maktmedel som först Klaufi använder för att besegra sin fiende Ljótólfr och sedan Yngvildr tar till för att skicka Klaufi i döden. Sexualitetens friktionsyta är här bara ett hörn av ett långt större konfliktområde, släkt- och vänskapslojaliteternas.

Sagornas skildringar av relationen mellan man och kvinna ger oss ingen anledning att avfärda uppfattningen om Islands medeltid som ett människens primat. Däremot kan vi se att den isländska genusordningen utvecklade en viss dynamik i de spänningsfält som uppstod mellan mans- och kvinnorummen. I synnerhet den duala maktstrukturen och det gemensamma aktiva idealet bidrog starkt till att både män och kvinnor var villiga att ikläda sig rustning när ett möte på en friktionsyta möjliggjorde genusförhandlingar. Det var i dessa fall, när lagens fastställda indelning i manliga och kvinnliga maktsfärer inte räckte till, som en kvinna kunde gå i strid med en man om bestämmanderätten över sig själv men också över honom.

Käll- och litteraturförteckning

Källor

- Bjarnar saga Hitdælakappa* i *Borgfirðinga sögur*. Utg. Sigurður Nordal & Guðni Jónsson. (Íslenzk fornrit 3.) Reykjavík 1938, s. 109–211.
- Brennu-Njáls saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson. (Íslenzk fornrit 12.) Reykjavík 1954.
- Egils saga Skalla-Grimssonar*. Utg. Sigurður Nordal. (Íslenzk fornrit 2.) Reykjavík 1933.
- Eyrbyggja saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson. (Íslenzk fornrit 4.) Reykjavík 1935, s. 1–184.
- Flóamanna saga* i *Harðar saga*. Utg. Þórhallur Vilmundarson & Bjarni Vilhjálmsson. (Íslenzk fornrit 13.) Reykjavík 1991, s. 229–327.
- Gísla saga Súrssonar* i *Vestfirðinga sögur*. Utg. Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson (Íslenzk fornrit 6.) Reykjavík 1943, s. 1–118.
- Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det konglige Bibliotheks Haandskrift*. Del I–II. Utg. Vilhjálmur Finsen. København 1852. (*Grágás Konungsbók*)
- Grágás, efter det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334. fol., Staðarhólsbók, udgivet af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat*. København 1879. (*Grágás Staðarhólsbók*)
- Grœnlendinga saga* i *Eyrbyggja saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson. (Íslenzk fornrit 4.) Reykjavík 1935, s. 239–269.
- Gulatingslov i Norges gamle love indtil 1387*. I. Utg. R. Keyser & P. A. Munch. Christiania 1846, s. 1–118.
- Gunnlaugs saga ormstungu* i *Borgfirðinga sögur*. Utg. Sigurður Nordal & Guðni Jónsson. (Íslenzk fornrit 3.) Reykjavík 1938, s. 49–107.
- Gylfaginning* i *Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter Håndskrifterne af Kommissionen for det Arnamagnæanske Legat*. Utg. Finnur Jónsson. København 1931, s. 8–77.
- Hallfredar saga* i *Vatnsdæla saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson. (Íslenzk fornrit 8.) Reykjavík 1939, s. 133–200.
- Hyndluljóð* i *Eddadigte. II. Gudedigte*. 2. gennemsete udgave. Utg. Jón Helgason. (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster. Bd. VII.) København, Oslo & Stockholm 1952, s. 80–88.
- Kormáks saga* i *Vatnsdæla saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson. (Íslenzk fornrit 8.) Reykjavík 1939, s. 201–302.
- Kröka-Refs saga* i *Kjalnesinga saga*. Utg. Jóhannes Halldórsson. (Íslenzk fornrit 14.) Reykjavík 1959, s. 117–160.
- Laxdæla saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson. (Íslenzk fornrit 5.) Reykjavík 1934, s. 1–248.
- Lokasenna* i *Eddadigte. II. Gudedigte*. 2. gennemsete udgave. Utg. Jón Helgason. (Nordisk Filologi. Tekster og lærebøger til universitetsbrug. A. Tekster. Bd. VII.) København, Oslo & Stockholm 1952, s. 47–57.

- Svarfdæla saga* i *Eyfirðinga sögur*. Utg. Jónas Kristjánsson. (Íslenzk fornrit 9.) Reykjavík 1956, s. 127–211.
- Vápnfirðinga saga* i *Austfirðinga sögur*. Utg. Jón Jóhannesson. (Íslenzk fornrit 11.) Reykjavík 1940, s. 21–65.
- Vatnsdæla saga*. Utg. Einar Ól. Sveinsson. (Íslenzk fornrit 8.) Reykjavík 1939, s. 1–131.
- Víglundar saga* i *Kjalnesinga saga*. Utg. Jóhannes Halldórsson. (Íslenzk fornrit 14.) Reykjavík 1959, s. 61–116.

Litteratur

- Adams, J. N. 1982: *The Latin Sexual Vocabulary*. London.
- Agnes S. Arnórsdóttir 1990: *Kvinner og "krigsmenn". Kjønnesstilling i det islandske samfunnet på 1100- og 1200-tallet*. Opubl. hovedfagsoppgave i historie. Bergen.
- Almqvist, Bo 1965: *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi*. I: *Nid mot furstar* (Nordiska texter och undersökningar 21.) Stockholm, Göteborg & Uppsala.
- Andersson, Theodore M. 1967: *The Icelandic Family Saga. An Analytic Reading*. (Harvard Studies in Comparative Literature 28.) Cambridge, Massachusetts.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth 1998: *Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid. Förr och nu*. (GOTARC. Gothenburg Archaeological Theses Series B No 9.) Göteborg.
- Auður G. Magnúsdóttir 1996: "Hövdingar, hustrur och frillor. Frilloväsendet på Island under fristatstiden". Nanna Damsholt, Grethe Jacobsen & Niels Henrik Holmqvist-Larsen (red.), *Kirkehistorier. Rapport fra et middelaldersymposium*. København, s. 93–113.
- Auður Magnúsdóttir 1997: "Rik mans frilla eller fattig mans fru? Frillan och politiken i det medeltida Island". *Kvinder, køn og forskning* 6:3, s. 53–65.
- Bagerius, Henric 1998: "Vita vikingar och svarta sköldmör. Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor". *Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok* 48/1997, s. 13–38.
- Bagge, Sverre 1990: "Det primitive middelaldermenneske? Kropp, vold og seksualitet". Ingvild Øye (red.), *Middelalderens mentalitet*. (Onsdagskvelder i Bryggens Museum V.) [Bergen], s. 41–67.
- Bagge, Sverre 1992: "Mann og kvinne i Heimskringla". Berit Jansen Sellevold, Else Mundal & Gro Steinsland (red.), *Fokus på kvinner i middelalderkilder. Rapport fra symposiet "Kilder til kvinnehistoriske studier i nordisk middelalder," Isegran, september 1990*. Skara, s. 8–31.
- Bergljót S. Kristjánsdóttir 1992: "Skarðið í vör Skiða: Um hjónabönd og samfarir í Íslendingasögum". *Skáldskaparmál. Timarit um íslenskar bókmenntir fyrri alda*. 2, s. 135–147.
- Boswell, John 1980: *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People*

- in *Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago & London.
- Bredsdorff, Thomas 1971: *Kaos og kærlighed. En studie i islændingesagaers livsbillede*. København.
- Breisch, Agneta 1994: *Frid och fredlöshet. Sociala band och utanförskap på Island under äldre medeltid*. (Studia Historica Upsaliensia 174.) Uppsala.
- Breisch, Agneta 1997: "Hervor — en kvinna på svärdssidan. Om genusidentitet och gränsöverskridande i äldre nordisk historia". Janne Backlund m.fl. (red.), *Historiska etyder. En vänbok till Stellan Dahlgren*. Uppsala, s. 55–63.
- Bøe, Arne 1966, "Magnus Lagabøtes landslov". John Granlund (sv. red.), *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. XI. Malmö, spalt 231–237.
- Clover, Carol J. 1985: "Icelandic Family Sagas (*Íslendingasögur*)". Carol J. Clover & John Lindow (red.), *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. (Islandica 45.) Ithaca, s. 239–315.
- Clover, Carol J. 1986: "Maiden Warriors and other Sons". *Journal of English and Germanic Philology* 85, s. 35–49.
- Clover, Carol J. 1988: "The Politics of Scarcity: Notes on the Sex Ratio in Early Scandinavia". *Scandinavian Studies* 60, s. 147–188.
- Clover, Carol J. 1993: "Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe". Nancy F. Partner (red.), *Studying Medieval Women. Sex, Gender, Feminism*. Cambridge, s. 61–85.
- Damsholt, Nanna 1984: "The Role of Icelandic Women in the Sagas and in the Production of Homespun Cloth". *Scandinavian Journal of History* 9, s. 75–90.
- Dronke, Ursula 1981: *The Role of Sexual Themes in Njáls Saga*. (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London 27 May 1980.) London.
- Ekenvall, Asta 1992: *Manligt och kvinnligt. Idéhistoriska studier*. Andra upplagan. Skara.
- Foote, Peter 1987: "Reflections on *Landabrigðisþáttur* and *Rekubáttur* in *Grágás*". Kirsten Hastrup & Preben Meulengracht Sørensen (red.), *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie*. (Acta Jutlandica LXIII:2. Humanistisk Serie 61.) Århus, s. 53–64.
- Fritzner, Johan 1954: *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. I–III. Nytt uforandret opptrykk av 2. udgave (1883–1896). Oslo.
- Gade, Kari Ellen 1986: "Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature". *Scandinavian Studies* 58, s. 124–141.
- Gaunt, David 1983: *Familjeliv i Norden*. Stockholm.
- Gemzöe, Lena m.fl. 1989: "Sex, genus och makt i antropologiskt perspektiv". *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 10:1, s. 44–52.
- Gurevitj, Aron J. 1979 [1970]: *Feodalismens uppkomst i Västeuropa*. Övers. Marie-Anne Sahlin. Stockholm.
- Hagemann, Gro 1994: "Postmodernismen en användbar men opålitlig bundsförvant". *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 15:3, s. 19–34.

- Hamer, Andrew 1996: "Mágus saga jarls: Invisible Spouses and Saga Relations". Helga Kress (red.), *Litteratur och kjønn i Norden. Foredrag på den XX. studiekonferanse i International Association for Scandinavian Studies (IASS), arrangert av Institutt for litteraturvitenskap, Islands universitet, i Reykjavik 7. – 12. august 1994*. Reykjavik, s. 59–66.
- Heggstad, Leiv, Hødnebo, Finn & Simensen, Erik 1975: *Norrøn ordbok*. 3. utgåva av *Gamalnorsk ordbok*. Oslo.
- Helga Kress 1996: "Kastrasjon eller halshogging — sagalitteraturens drivkraft". Helga Kress (red.), *Litteratur och kjønn i Norden. Foredrag på den XX. studiekonferanse i International Association for Scandinavian Studies (IASS), arrangert av Institutt for litteraturvitenskap, Islands universitet, i Reykjavik 7. – 12. august 1994*. Reykjavik, s. 75–80.
- Heller, Rolf 1958: *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*. (SAGA. Untersuchungen zur nordischen Literatur- und Sprachgeschichte. Heft 2.) Halle (Saale).
- Jesch, Judith 1991: *Women in the Viking Age*. Woodbridge.
- Jochens, Jenny M. 1986: "The Medieval Icelandic Heroine: Fact or Fiction?". *Viator* 17, s. 35–50.
- Jochens, Jenny M. 1987: "The Female Inciter in the Kings' Sagas". *Arkiv för nordisk filologi* 102, s. 100–119.
- Jochens, Jenny 1991: "Before the Male Gaze: The Absence of the Female Body in Old Norse". Joyce E. Salisbury (red.), *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays*. (Garland Medieval Casebooks 3.) New York & London, s. 3–29.
- Jochens, Jenny 1993: "Gender symmetry in law?: The case of medieval Iceland". *Arkiv för nordisk filologi* 108, s. 46–67.
- Jochens, Jenny 1995: *Women in Old Norse Society*. Ithaca & London.
- Jochens, Jenny 1996a: *Old Norse Images of Women*. Philadelphia.
- Jochens, Jenny 1996b: "Old Norse Sexuality: Men, Women, and Beasts". Vern L. Bullough & James A. Brundage (red.), *Handbook of Medieval Sexuality*. New York & London, s. 369–400.
- Jón Viðar Sigurðsson 1993: *Goder og maktforhold på Island i fristatstiden*. Bergen.
- Karras, Ruth Mazo 1992: "Servitude and sexuality in medieval Iceland". Gisli Pálsson (red.), *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Enfield Lock, s. 289–304.
- Laqueur, Thomas 1990: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Massachusetts, & London.
- Linke, Uli 1992: "The theft of blood: the birth of men: cultural constructions of gender in medieval Iceland". Gisli Pálsson (red.), *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Enfield Lock, s. 265–288.
- Lönnroth, Lars 1996: *Skaldemjödjet i berget. Essayer om fornisländsk ordkonst och dess återanvändning i nutiden*. Stockholm.
- Meulengracht Sørensen, Preben 1980: *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense.
- Meulengracht Sørensen, Preben 1992: "Some methodological considerations in

- connection with the study of the sagas". Gisli Pálsson (red.), *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Enfield Lock, s. 27–41.
- Meulengracht Sørensen, Preben 1993: *Fortællinge og ære. Studier i islændingesagaerne*. Århus.
- Meulengracht Sørensen, Preben & Steinsland, Gro 1990: *Før Kristendommen. Digtning og liussyn i vikingetiden*. Copenhagen.
- Miller, William Ian 1990: *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland*. Chicago & London.
- Morris, Katherine 1991: *Sorceress or Witch? The Image of Gender in Medieval Iceland and Northern Europe*. Lanham, Maryland & London.
- Mundal, Else 1982: "Kvinnebletet i nokre mellomaldergertrar. Eit opposisjonelt kvinnesyn?". *Edda. Nordisk tidskrift for litteraturforskning* 1982:6, s. 341–371.
- Mundal, Else 1988: "Forholdet mellom born og foreldre i det norrøne kjeldematerialet". *Collegium Medievale* 1, s. 9–26.
- Mundal, Else 1998: "Androgyny as an image of chaos in Old Norse mythology". *Maal og minne* 1998:1, s. 1–9.
- Ólafía Einarsdóttir 1983: "Kvindens stilling i Fristatstidens Island. Sociale og økonomiske betragtninger". *Studia Historica Jyväskyläensia* 27, s. 227–238.
- Ólafía Einarsdóttir 1985a: "Om húsfreyamyndighed i det gamle Island". Ebba Waaben (red.), *Festskrift til Thelma Jexlev: fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance*. Odense, s. 77–85.
- Ólafía Einarsdóttir 1985b: "The Republic of Iceland 930–1262. Power and Authority in an Ancient Representative Democracy". August Nitschke (red.), *Rapports 1. Grand Themes, Methodologie, Sections Chronologiques (I)*. (XVI^e Congrès International des Sciences Historiques.) Stuttgart, s. 371–373.
- Pencak, William 1995: *The Conflict of Law and Justice in the Icelandic Sagas*. (Value Inquiry Book Series 21.) Amsterdam & Atlanta.
- Ross, Margaret Clunies 1973: "Hildir's Ring: a Problem in the Ragnarsdrápa, strophes 8–12". *Mediaeval Scandinavia* 6, s. 75–92.
- Sawyer, Birgit 1992: *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien*. (Occasional Papers on Medieval Topics 6.) Skara.
- Scott, Joan W. 1986: "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *American Historical Review* 91:5, s. 1053–1075.
- Steinsland, Gro 1997: *Eros og død i norrøne myter*. Oslo.
- Ström, Folke 1974: *Nid, ergi and Old Norse moral attitudes*. (The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered 10 May 1973 at University College London.) London.
- Waugh, Robin 1998: "Misogyny, Women's Language, and Love-Language: Yngvildr fagrkinn in *Svarfðæla saga*". *Scandinavian Studies* 70:2, s. 151–194.
- Wolf, Kirsten 1996: "Amazons in Vinland". *Journal of English and Germanic Philology* 95, s. 469–485.