

globalt etnokulturellt och etnopolitiskt problemområde och det hade framgått tydligare att de tre kategorierna representerar dilemman som idag är relevanta även för andra urfolk och etniska minoriteter. Med en sådan uppdatering hade det kanske också blivit möjligt att luckra upp den något statiska och avgränsade syn på identitet och kultur som smyger sig in, trots författarens strävan efter motsatsen. Det finns också en glidning i användningen av begrepp som "samer", som trots den heterogena ansatsen ibland får beteckna grupper och individer med tillgång till centrala symboler som renskötsel, språk och slöjd och som därmed besitter en hög grad av "ursprunglighet". Dessa sägs konstruera en kulturstege, där de själva placeras högst, medan andra samer döms ut som mindre värda. Det här fenomenet kallas i avhandlingen för "etnocentrism" och begreppet skulle kanske fungera om det tydligare knöts till grupperna ifråga och inte uppträdde i former som "etnocentrismen i det samiska samhället".

En annan reflektion när det gäller heterogeniteten är vilken roll det spelar att informanterna är sydsamer. I större delen av boken förefaller kategorin mest utgöra en geografisk bestämning, utan analytisk betydelse. Men i slutet ställs renskötande nordsamer mot sydsamiska "nysamer" – och då framträder det sydsamiska som en relevant analytisk intersektion, även om den inte utvecklas närmare. Sydsamerna är den svagaste länken, knutna till gränsområdet där konflikterna rörande vinterbetet är som starkast, där den historiska närvaron är mest ifrågasatt och där språket är som mest hotat. Det är också här som de livsavgörande konflikterna tar sig starkast uttryck, dock inte främst bland de identitets-sökande "nysamerna". Det har på senare år förekommit en rad självmord bland yngre renskötande män, särskilt i det sydsamiska området, en utväg som enligt bokens sista rader även någon eller några av informanterna har sökt sig till.

Avhandlingen ger en mångfasetterad bild av de existentiella villkoren för unga samer, med många goda iakttagelser och berörande exempel. Tyvärr brister den väl mycket vad gäller form, stringens, referenser och korrekturläsning. Den är inte riktigt färdig utan skulle ha behövt genomarbetas minst en gång till. Här har förmodligen inte bara Åhrén brustit, utan även handledarna och institutionen. Det är beklagligt eftersom det gör det svårt för läsaren att ta till sig det som är bra och viktigt i avhandlingen.

Renskötare, jakt- och fiskesamer, sydsamer och nordsamer representerar inte bara en trivsam mångfald inom

det samiska. Såvitt jag kan förstå är det här en modig avhandling, den berör skillnader och förhållanden inom gruppen samer på ett sätt som man inte alltid talar högt om. Här finns en bitvis hård, delvis underförstådd, kritik som också väcker frågor om villkoren för de samer som nu är med om att bygga upp ett nytt akademiskt forskningsfält, där sedan länge utforskade själva träder in i rollen som forskare.

Eva Silvén, Stockholm

Ritwa Herjulfsson: *Jungfru Maria möter ormen – om formlers tolkningar*. Ask & Embla hb, Göteborg 2008. 292 s. English summary. ISBN 978-91-974191-3-0.

Denne avhandlingen er et bidrag til et klassisk etnologisk og folkloristisk felt, nemlig studiet av den folkelige medisinen i det førmoderne samfunnet. Ritwa Herjulfsson bygger videre på tidligere forskning, både svensk og internasjonal. I det innledende kapitlet presenteres folkelige formler som fenomen og som forskningsområde, og avhandlingens tema åpnes: Formlene er mangetydige og kan inngå i mange ulike brukskontekster. Forfatteren ønsker å undersøke dette ved å se hvordan formler brukt mot orm og ormebitt også kan ha vært del av et større repertoar, der den kvinnelige kulturelle sfæren og fruktbarhet kan ha vært viktig.

Formelmaterialet representerer en kildekritisk utfordring ikke minst fordi opptegnelsene av dem har så få kontekstuelle opplysninger. Det gjelder både bruksområde, brukere og tradering. Sentrum i undersøkelsen er imidlertid opptegnelser av formler gjort i perioden 1880–1930 i Sverige og i det svensktalende Finland.

Egne kapitler er viet orm og ormebitt i eldre folkelig tradisjon og Jomfru Maria-skikkelsen fra middelalderen via reformasjonen og frem mot 1800-tallet både i folkelig og i kirkelig tradisjon. Det legges her vekt på at særlig den folkelige Maria-skikkelsen var formbar og anvendelig i svært ulike kulturelle kontekster. Hovedkapitlet er analysen av Maria-formlene. Her står formlenes symbolspråk sentralt, og særlig det som er knyttet til en viktig del av Jomfru Marias rolle når hun i formlene møter ormen: Hun binder den. Det argumenteres for at påfallende mange av de betegnelsene som anvendes i formlene også kan ha hatt konnotasjoner mot en kvinnelig erfarings- og bruksverden.

Når det gjelder hvilken *forskningstradisjon* avhandlingen skriver seg inn i, er ikke det uten videre klart. At

den er folkloristisk, er tydelig, og også at den trekker veksler på religionshistorisk forskning. Det kan imidlertid innvendes at den eldre folkloristiske forskningen bare meget overfladisk er presentert og diskutert, og da særlig som noe forfatteren ønsker å distansere seg fra. En som raskt blir bestemt som ganske uinteressant, er f.eks. den danske forskeren Ferdinand Ohrt, til tross for at han har levert flere grunnleggende studier nettopp av medisinsk formelmateriale. Ohrt gjorde også energiske forsøk på å forstå mening, betydning og bruk av slikt materiale – riktignok på dansk område. Det kan derfor virke som om det er flere likheter mellom Ohrts og Ritwa Herjulfsdotters prosjekt. Det kunne også vært trukket større veksler på internasjonal forskning på området.

Enda mer overraskende er det at avhandlingen ikke plasseres inn i et kjønnteoretisk eller feministisk perspektiv. Om det er noe forfatteren virkelig diskuterer og trekker inn i sine egne diskusjoner, så er det nettopp forfattere som mer eller mindre eksplisitt har arbeidet innenfor en slik forskningshorisont, f.eks. Yvonne Verdier, Inger Lövkrona, Satu Apo, Marja-Liisa Keinänen og Laura Stark(-Arola) eller Linda Oja. For leseren hadde det vært en betydelig fordel om avhandlingen hadde posisjonert seg selv og resonnet bredere rundt de tilnæringer som brukes til kildematerialet – og f.eks. formet det som en diskusjon om det feministiske perspektivet.

Når det gjelder *teoretiske og metodiske spørsmål* er avhandlingen ikke alltid like eksplisitt på sine posisjoner. Det mangler f.eks. helt en overgripende teoretisk diskusjon. Hvilken teori bygger den på? Leser man den nøye, virker det som om mange inspirasjoner er hentet fra Claude Lévi-Strauss og hans strukturalistiske tilnærming til "den primitive tenkemåten", der det som kalles "den assosiative tenkemåten" blir viktig for å forstå hvordan innhold og virkemåte for formlene har vært definert og forstått i det førmoderne samfunnet. Imidlertid er disse teoretiske referansene svært sparsomme og langt fra gjennomført, men de virker samtidig bestemmende på hele tolkningshorisonten: Den overgripende forståelsen som forfatteren mener kan ha ligget til grunn for formlenes bruk, henter hun argumenter nettopp ved å påstå at ord og uttrykk som dukker opp i formlene har andre og mer tvetydige konnotasjoner i språkbruken utenfor formlene.

Om det metodiske sies det atskillig mer. Det finnes en gruppering av metoder som må sies å bære hele det akademiske prosjektet og for så vidt ha omfattende – om enn problematiske – implikasjoner, nemlig

kildepluralisme, indisiemetode og det som kalles "de sjeldne beleggenes" krav. Spesielt henter forfatteren her inspirasjon fra Janken Myrdal. Kildepluralismen er uproblematisk, men atskillig større vanskeligheter medfører de andre delene av metoder. Å bygge hele resonnementet i en avhandling på indisier og spredte belegg er risikabelt. Det er vanskelig for leseren å avgjøre når antallet spredte henvisninger går over til å bli en overbevisende rekke av indisier. Forfatteren legger vekt på at hun i første rekke er opptatt av sitt primære kildemateriale, og at hun bedriver "nærlesning" av det. En "nærlesning" av Maria-formlene gir som resultat at ingen av dem oppgir å være brukt til annet enn å kurere mot ormebitt. At alle de spredte beleggene på at enkelte ord og handlinger som forekommer i formlene, også kan ha hatt andre konnotasjoner mot det seksuelle og forplantningsmessige område, kan fort bli en "fjernlesning" av det samme formelmaterialet. Man ender som leser med å reise spørsmål om hva som egentlig er tekst og hva som er kontekst i denne analysen – hva som er det primære materialet og hva som er kontekstuelle opplysninger og forhold. I praksis får formlenes egne, tekstinterne utsagn om seg selv svært liten vekt, mens konteksten – som viser seg å være mer eller mindre sammenhengende rekker med indisier – nærmest invaderer formeltekstene og gir dem en annen mening enn den som *expressis verbis* kan leses ut av dem. Forfatteren argumenterer med at dersom man ikke kan bevege seg inn i fortolkningsmessig vanskelige områder som dette, så vil mye av kulturhistorien (for)bli glemt. Et slikt argument kan vendes i motsatt retning, og bety at det vi ikke kan vite noe om – bør forbli glemt.

Når det gjelder *materialutvalget* så virker det begrunnet ut fra det som er avhandlingens hensikt, nemlig å foreta en dypere analyse av et tematisk konsentrert utvalg av formler. Forfatteren fremhever at det er formlenes bruk og fortolkning i den perioden de ble samlet inn for tradisjonsarkivene som er fokus i analysen, dvs. perioden 1880–1930. Ser man nærmere etter, viser det seg imidlertid at katalogen og dermed også materialutvalget strekker seg atskillig videre enn dette. Den eldste oppteignelsen er fra 1722, den yngste fra 1972. Forfatteren beskriver inngående og overbevisende hvordan hun over lang tid arbeidet med å få oversikt over sitt kildemateriale, og ikke minst hvordan hun forsøkte å ordne det i håndterbare kategorier. Dette arbeidet har endt i et ganske komplisert typesystem for inndeling av slikt materiale – formler, formelgruppe, overordnet formeltype, formeltype og formelvariant. Det er mulig

dette fungerer når en katalog skal settes opp, men i den praktiske analysen kan jeg ikke se at avhandlingen overheadet gjør bruk av denne typeinndelingen, som virker både gammelmodig og egentlig temmelig unødvendig. Man fristes til å foreslå at andre inndelinger kunne være vel så relevante og f.eks. være basert på brukskontekster eller funksjoner for disse formlene.

Et viktig punkt i avhandlingen er å se nærmere på forholdet mellom *folkelig* og *kirkelig kultur*. Jomfru Maria er en skikkelse som teologi, prester og kirkelære har beskjeftiget seg med i ulike perioder av historien, samtidig som hun var svært viktig også i en folkelig religiøs kultur. Det virker som om avhandlingen i praksis gjør forskjellene mellom det folkelige og det kirkelige større enn nødvendig. I fremstillingen av Maria-skikkelsen gjøres det f.eks. et poeng av at flere av forestillingene om Jesu mor ikke kan belegges i Bibelen. Samtidig skjelnes det ganske klart mellom det "den offisielle kirken" eller "teologien" mente om Maria og det som kommer til syne i folkelige forestillinger. At begrepet "magi" også tas i bruk i denne sammenhengen, viser hvordan det blir etablert en eller annen form for kvalitativ og vesensmessig distinksjon mellom det folkelige og det kirkelige. Dette virker som en kombinasjon av en moderne og en protestantisk rasjonalisering.

Det de folkelige forestillingene er preget av, er selv sagt den rike kirkelige tradisjonen om Jomfru Maria som utviklet seg gjennom de første femten hundre årene av den kristne kirkens historie. For så vidt er dette perspektivet med i beskrivelsen av den mangfoldige Maria-skikkelsen, men det står ikke alene. Det var protestantismen som innførte det skarpe skillet mellom "Bibelen" og den kirkelige tradisjonen, og det var nok også først innenfor rammene av den protestantiske kulturen i Skandinavia at den folkelige religiøsiteten særlig fra 1700-tallet av ble bedømt som noe kvalitativt annet enn det teologien og kirkelæren kunne godta – den ble "overtro". Når avhandlingen trekker veksler på disse skillene gjør den samtidig ormformlenes Maria-bilder mer eksotiske og avvikende enn de egentlig har vært da de opprinnelig ble utformet. Et godt eksempel på dette er den godt forankrede teologiske oppfatningen av Jomfru Maria som "den nye Eva": Maria lot seg – i motsetning til den første Eva – ikke overliste av paradiset slange eller orm, men forble uten synd. Derfor er det helt konsekvensriktig at det er Maria som møter ormen i formlene, siden hun i den romersk-katolske kirkens tenkning hadde en posisjon som gjorde at hun hadde beseiret det onde i ormens skikkelse. Dette viktige

poenget berøres ikke i avhandlingen. I stedet skapes det et skille mellom de folkelige formlenes bilde- og symbolverden og den "kirkelige" kulturen som ikke er særlig fruktbar.

Fokus for analysen er som nevnt ormformlenes innhold og betydning i den perioden de ble samlet inn, dvs. i svensktalende områder i perioden 1880–1930. Dermed er et viktig prinsipp i all historisk forskning, prinsippet om *tidens og rommens enhet*, ivaretatt. I praksis viser det seg at dette prinsippet ikke er konsekvent gjennomført. Dette kunne kanskje være en innvending på detaljnivå, men ser man nærmere etter, virker det som om det nettopp er belegg og indisier fra andre steder og perioder som gjør det mulig for forfatteren å legge nye og alternative tolkninger inn i sitt kildemateriale. Særlig viktige er de mange referansene til forholdene i den finsktalende delen av Finland. Herfra henter forfatteren ganske mange substansielle og bærende argumenter for sine alternative tolkninger av det svenske materialet. Når dette ikke baserer seg på forfatterens egen forskning, men på finske forskeres tolkninger av et materiale som tross alt virker ganske fremmedartet i forhold til en svensk kulturell virkelighet, blir et slikt grep ganske problematisk. Hvor langt ville avhandlingen kommet i sitt forsøk på å legge alternative fortolkninger inn i Maria-formlene om det bare var indisier fra svensktalende områder i perioden 1880–1930 det skulle legges vekt på?

Forfatteren har sikkert rett i at mange av de symboliske og visuelle elementene i Maria-formlene er hentet fra en kvinnelig erfaringssfære. Noe av dette har antagelig sin rimelige forklaring i at det dreier seg om en kvinnelig religiøs heltinne, altså at det er mer eller mindre forvanskede Maria-attributter fra den kirkelige ikonografien som opptrer i formlene. Forfatteren går imidlertid lenger, og legger stor vekt på at både bruken og traderingen av Maria-formlene særlig var typisk for kvinner. Uttrykk som at det "huvudsakligen är kvinnliga brukare" (s. 69) som kan knyttes til tekstene, at det "företrädesvis" var kvinnelig kunnskap som kom til uttrykk i formlene (s. 74), at det var de som særlig identifiserte seg med Maria-skikkelsen (s. 98) eller at lesning av formler i det hele tatt var et særkjenne for kvinner (s. 172) og at det "huvudsakligen" var kvinner som skapte og brukte disse formlene (s. 176) – alle skaper de et ganske entydig inntrykk. Ser man nærmere etter, blir forholdene mindre entydige. Av de 246 formelbeleggene som utgjør kildematerialet er det faktisk bare 51 som kan knyttes til en konkret bruker. Av disse var 1/3

menn (17) mens 2/3 var kvinner. Å bruke tendensen i 20 % av materialet til en generell konklusjon kan ha sine problemer, men uansett er det vanskelig å se at forholdet mellom mannlige og kvinnelige brukere skulle tilsi så sterke konklusjoner som avhandlingen legger opp til når det gjelder forholdet mellom kjønnene. Hva slags identifikasjoner og brukskontekster var det de mange mannlige brukerne av disse formlene appliserte? Det får vi ikke noe svar på.

Dette problematiske forholdet bør vektlegges også når rimeligheten i lesningen av kildematerialet diskuteres. Den største energien i avhandlingen finnes rimelig nok i selve fortolkningen av Maria-formlene. Her brukes særlig paralleller fra annen folkemedisin og ord og uttrykk fra ulike eldre og yngre svenske dialekter som argumentasjonsgrunnlag for at symboler og formuleringer kan ha blitt brukt til annet enn å kurere eller diagnostisere ormbitt: "Orm" kan f.eks. bety både ufødt barn og mannlige kjønnsorgan, "å binde" er et sentralt begrep i folkelig fødselshjelp, prevensjon og abortering, "sprekk" og "tuva" kan også referere til kvinnelige kjønnsorganer osv. Av dette og ut fra en tanke om en folkelig assosiasjonstankegang (jf. Lévi-Strauss) vil forfatteren sannsynliggjøre sine tolkninger. Hun er imidlertid helt klar i sin reservasjon: Hun har ikke funnet ett eneste positivt belegg i Maria-formlene for at hennes tolkninger kan være hverken helt eller delvis riktige (s. 177). Forfatteren viser imidlertid her til at det i så fall dreier seg om en hemmeligholdt, kvinnelig fortolkningstradisjon som per definisjon ikke kunne omtales åpent. Det kan godt være riktig, men det blir i så fall det ultimate argumentet *e silentio*: Fordi ingen har sagt noe eksplisitt om det, er det sant eller i det minste sannsynlig!

Jeg har gitt såpass stort rom til kritiske kommentarer i denne anmeldelsen fordi jeg mener at avhandlingen har sine problematiske sider. Avhandlingen viser kanskje ikke minst den såkalte "nærlesningens" styrke og svakhet: Detaljene kan bli for store og de store forholdene for små. Dette skal imidlertid ikke skygge for alle de positive og ikke minst inspirerende aspekter ved denne avhandlingen. Den bidrar til en sårt tiltrengt fornyelse av et klassisk felt innenfor folkloristikken og etnologien, nemlig studiet av formler og folkelig medisin i det førmoderne samfunnet. Denne fornyelsen går i avhandlingen parallelt med at den åpner dette studiefeltet for betydelig bredere perspektiver enn det som tidligere har vært vanlig. Undersøkelsen av Maria-formlene bidrar til (etno)medisinen, antropologien, kulturhistorien,

tekststudiene, kirkehistorien – og ikke minst til kvinnehistorien.

Avhandlingen representerer et gjennomført og ikke minst energisk og materialorientert forsøk på både å nærlese og å kontekstualisere et omfattende, komplisert og spennende materiale. Selv om det ikke alltid er lett å slutte seg til de konkrete lesemetodene, viser avhandlingen meget overbevisende at formelmaterialet faktisk er tvetydig og har vært åpent for flere mulige anvendelsesområder, og ikke minst at et genusperspektiv på dette materialet er relevant.

Forfatteren har selv gitt uttrykk for at hun gjerne vil arbeide videre med denne typen kildemateriale. Jeg håper virkelig at hun får mulighet til det.

Arne Bugge Amundsen, Oslo

Gunnar Nordanskog: *Föreställd hedendom. Tidigmedeltida skandinaviska kyrkportar i forskning och historia*. Vägar till Midgård 9. Nordic Academic Press, Lund 2006. 414 s., ill. English summary. ISBN 91-89116-85-2.

De flertaliga uppenbart ickekristna bilder som återfinns i medeltida kyrkor har länge väckt forskarnas intresse. Varför har man valt att placera dessa hedniska motiv i en kristen byggnad? Och hur har de uppfattats av den samtida befolkningen? Gunnar Nordanskog tar i avhandlingen *Föreställd hedendom* ett nytt grepp på dessa frågor utgående från en undersökning av kyrkornas ingångar. Avhandlingen ingår i *Vägar till Midgård*, ett tvärvetenskapligt projekt med underrubriken "Nordisk hedendom i långtidsperspektiv". Författaren är medeltidsarkeolog, men särskilt mycket traditionell utgrävningsarkeologi ryms inte inom ramen för denna studie. I stället använder han sig av ett tvärvetenskapligt angreppssätt där bl.a. konstvetenskap, historia, filologi och etnologi är representerade.

Det är inget nytt material författaren tar sig an, men han strävar mot att se det i ett nytt ljus och går i debatt med den långa forskningstradition som velat se de förkristna inslagen som representanter för en kvarlevande folkelig formtradition i perifera och kulturellt eftersläpande områden. Framför allt vill han undersöka i vilken mån förförståelsen av det kristna kontra det hedniska har påverkat de tidigare tolkningarna och problematisera begreppet "hedendom". Som objekt för studien har Nordanskog valt ett antal tidigmedeltida kyrkdör-