

uppmärksammas, och möjligtvis hade man vid ett sådant här tillfälle för grundläggande introduktion kunnat passa på att introducera fler perspektiv eller ingångar. Den kawamurianska definitionen är, precis som Fredriksson påpekar, knivskarp, men användningsområdet är också begränsat till en viss typ av tillämpning, nämligen just branshperspektivet, medan den inte är användbar för att förstå mode som kulturellt och socialt fenomen. Däremot presenteras förtjänstfullt flera nyckelbegrepp som är kopplade till mode, här får läsaren exempel på drivkrafter och egenskaper kopplade till modet. En av de saker som författaren lyfter fram är hur mode fungerar som en organisator av tid och rum. Det är då modets materiella manifestationer som kanaliseras sådant som ”tidsanda”, nationalitet eller genus, för att nämna några exempel.

Mode har länge varit utforskat och hunnit utveckla de mytiska sidor som det har förknippats med i flera hundra år. Mode är, som väldigt få saker, bara en sak. Som vetenskap betraktad sträcker den sig mellan flera andra vetenskapliga hemvister och kan studeras likaväl ur ekonomiska som humanistiska perspektiv. Cecilia Fredriksson håller upp dörren åt båda hållen, men framför allt är hennes gedigna genomgång en utmärkt och välbehövlig introduktion av mode som organiserat system.

*Lisa Svensson, Malmö*

Fredrik Skott: *Påskkäringar. Från troll-domstro till barnupptåg*. Institutet för språk och folkminnen, Göteborg 2013. 182 s., ill. ISBN978-91-86959-08-1.

”Först ska vi till Blåkulla” och ”Och sen ska vi till McDonald’s” är rubrikerna på de kapitel som inleder respektive avslutar en ny bok om påskkäringar. Boken är skriven av Fredrik Skott, forskningsarkivarie vid Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg (DAG), en del av Institutet för språk och folkminnen (ISOF). Studien är tillkommen inom ett av institutets s.k. fokusområden – Årets fester och livets högtider.

Påskkäringar är den första större etnologiska undersökningen av seden att klä ut sig vid påsken som gjorts i Sverige. Bokens fokus ligger på Västsverige och dess rika påsktraditioner, som i många stycken saknar motsvarigheter i övriga delar av Sverige. Jag tänker då närmast på påskeldar och påskbrev, vanliga i bl.a. Dalsland, Värmland, Västergötland och Bohuslän, men relativt sporadiskt om alls förekommande i exempelvis

Mälardalskapen. Skillnaderna i påskfirande har varit uppmärksammade och välbelagda ganska länge. Om jag inte missminner mig gjordes denna skillnad mellan påskfirandet i västra respektive östra Sverige tydlig via en numera misskänd etnologisk arbetsmetod, nämligen karteringen på 1930- och 1940-talen, då också den s.k. *Limes norrlandicus* ”upptäcktes”.

Påskkäringar är en mycket lärorik läsning. Dels därför att Skott samlat och analyserat ett delvis helt nytt empiriskt underlag, dels för att han – med hjälp av detta empiriska underlag – producerar väsentlig och ny kunskap om utklädningsleden, dess utövare och förändringar under 1800- och 1900-talen. Exempelvis visar han att utklädning till påsk har en lång historia. Han avfärdar därmed den ofta hävdade åsikten att utklädda påskkäringar skulle vara en sentida företeelse, som har sin upprinnelse i 1930-talets villaförorter i Stockholm. Skott kan övertygande visa att så inte är fallet och att utklädningen är känd sedan minst 200 år liksom att själva begreppet påskkäring är belagt redan 1771 i ett dalsländskt domstolsprotokoll.

Bokens inledande och avslutande kapitelrubriker summerar på ett utmärkt sätt den utveckling seden att klä ut sig till påsk, enligt författaren, genomgått: från att ha varit ett ungdomsupptåg regisserat av ungdomarna själva till att bli en föräldrastyrd barntradition (på lokal). Detta mönster känns igen från andra festtillfällen under året, ett fenomen som bl.a. Jonas Frykman talat om i termer av ”infantilisering”. Ett gott exempel är julen som från att ha varit hushållets fest med frosseri i mat blivit en barnens fest med Kalle Anka på TV och fokus på julklappar.

Påskkäringstraditionen fogar in sig i kategorin festtillfällen med inslag av maskerat tiggeri, både äldre och nutida. Lussegubbarna, dvs. de ungdomar som på Lucianatten vandrade runt i byarna med skråpukansikten och ut-och-invända pälsar på sig, tiggande, supande, skrålande, störande och sjungande oanständiga visor tillhörde ett äldre samhälle. De försvann i samband med urbaniseringen av landet, då deras existens – som byggde på principen ”alla känner alla” – underminerades och de dessutom blev omoderna, utkonkurrerades av den nya (skol)seden Lucia med rumsren och värdigt vitklädd Lucia med ett hov av tärnor och stjärngossar. I motsats till lussegubbarna skulle dessutom Lucia vara vacker och (helst) blond.

De till spöken utklädda barnen på Halloween som vandrar runt i framför allt radhusområdena och ställer den provocerande frågan ”Trick or treat”? tillhör nutiden

(även om både Halloween och trick-or-treat är gamla företeelser). Såväl lussegubbar som Halloweenspöken visar formell släktskap med påskkäringarna och de ritualer de är en del av har den gemensamma funktionen att bekräfta sammanhållning i samhället och därmed tydliggöra, inskräpa och upprätthålla de normer och värderingar som samhället erkänner och bygger på. De människor som får besök av påskkäringar, Halloweenspöken eller tidigare av lussegubbar – om än under stökiga, krävande och provocativa förhållanden – kan känna sig inkluderade och tillhöriga. De som inte får besök får i stället ett slags kvitto på att de är exkluderade och befinner sig i samhällets marginalområde. Sederna har alltså en sorterande och förtydligande funktion. De ifrågasätter samtidigt som de cementerar rådande förhållanden.

Länge var det, visar författaren, framför allt ungdomar som klädde ut sig till påskkäringar och ställde till med ofog, både i byarna på landsbygden och i den offentliga miljön i staden. Idag är det mest småflickor som, utklädda till söta små gummor med huckle och fräknar, gör fridsamma besök hos sina grannar för att överlämna påskkort och få godsaker i gengäld. Detta kan jämföras med utvecklingen av Luciaseden. I båda fallen handlar det om domesticering.

Ny kunskap, åtminstone för mig, är nämligen att utklädningen tidigare inte minst uppbars av manlig ungdom och att firandet inte sällan ledde till ganska omfattande våld och skadegörelse, emellanåt så allvarlig att polis tvingades att ingripa. Exempelvis var det fallet i Åmål 1947, då ungdomar lade smällare under bilar eller kastade dem i trappuppgångar tills firandet urartade och Göteborgs-Posten kunde konstatera att ”Folket i staden, mestadels ungdomar, skrånhalsar, följde efter polisen och tillkastade dem glåpord och gliringar ... kastade påkskmällar av ganska stor kaliber mot ... poliskonstaplarna”. Att påskkäringarna för en begränsad tid tog gaturummet i besittning och straffade dem som innehar våldsmonopolet visar dock – våld och skadegörelse till trots – på sedens karnevaliska potential, något som Skott också framhåller.

Bakom utklädningen till påsk – den viktigaste kristna högtiden – låg traditionskomplex om att häxor på påskaftonens kväll smorde en kvast, for till Blåkulla och träffade djävulen för att äta, dricka och ha könsumgänge med honom. Ibland tog de med sig oskyldiga barn, ett populärt berättarmotiv t.ex. under de stora processerna på 1600-talet. Skott kan visa att påskkäringar, särskilt i äldre tid, oftast klädde ut sig till just häxor. Det äldsta belägget för det härrör från Husby i Uppland 1747. Skott

menar vidare att utklädningen iscensatte en levande tro på häxor, en tro som varit allmän och som sedan avtogs ju närmare den egna samtiden vi kommer. Detta hans devolutionistiska tankesätt blir tydligt av formuleringar som ”under en tid då tron på dem [häxor] var mer eller mindre allmän” (s. 72) via ”i en tid då tron på trolldom och häxor sannolikt var mer utbredd än under det sena 1800-talet” (s. 67) till ”då tron på häxor sannolikt var levande hos delar av befolkningen” (s. 70).

Här blir det svårt att dela författarens åsikt. Implicit föreslår han att människor ”förr” skulle ha trott mera på häxor än vad vi gör idag, dvs. att tron successivt minskar ju närmare nuet vi kommer. Varför inte i stället tänka sig att häxan aktualiseras när hon behövs, t.ex. vid svält och nöd, oroliga tider eller tider med otydliga köns- eller klassgränser? När ingen bättre förklaring finns till de olyckor och den otur som drabbar så urskillningslöst och orättvist, kan häxan duga. Det är häxan som ställer till det och inte andra människor. Ibland utrustas häxan då inte bara med magisk kraft och makt att använda den för att skada liv och egendom utan också med rent övermänskliga förmågor, som att kunna flyga på en kvast, något som var fallet under processernas tid. Att människor inte kan flyga visste man emellertid även då, men den kunskapen var inte relevant då något annars oförklarligt och djupt problematiskt behövde begripliggöras och hanteras. Förekomsten av häxor är med denna tolkning situationell och villkorad och därmed rationell. Och häxan tillhör ju inte endast ett äldre samhälle. I Sverige och västvärlden var häxan gångbar exempelvis under hysterin på 1980-talet rörande eventuella sexuella övergrepp på dagisbarn, en hysteri som visade många likheter med den som omgav häxan på 1600-talet. Enligt den här tolkningen försvinner häxan när det oproblematiske skingrats.

Även om häxtro kanske inte behöver sitta så djupt eller alls förekomma, finns ju väldigt många belägg i arkiven för tro på häxor och deras företag. Merparten av dessa belägg är insamlade under första hälften av 1900-talet. Det var en tid då insamlingen hade som uppgift att dokumentera ett äldre bondesamhälle som ansågs vara stött i hastig upplösning. Insamlingarna kan därför mycket väl särskilt ha efterfrågats och noterat spektakulära uppgifter om sådant de såg som speciellt hotat i den egna samtiden: folklig tro om det supranormala. De tog därför med förtjusning emot informanternas berättelser om tro och föreställningar, men strök ivrigt deras eventuella kommentarer om dem, kommentarer som kanske skulle ha visat att informanterna inte alls

”trodde” på berättelserna, i alla fall inte hela tiden utan bara då berättelserna behövde bli trodda, dvs. när de gav svar på annars olösbara problem. När det behövdes en häxa för att exempelvis lösa sociala spänningar i lokalsamhället, producerade man en sådan. Då blev ”tron” aktualiserad och möjlig att använda. Det är precis som med vandringssägner idag: motsvarar de våra behov av information eller bekräftelse ”tror” vi på dem, annars avfärdar vi dem. Hela tiden diktas nya sägner, så vi kan välja att ”tro” igen och igen. Jag känner mig mer bekväm med en sådan här tolkning av häxfenomen än med en devolutionistisk tanke om att häxtro är något som avtagit eller rent av försvunnit med tiden (och bättre upplysning?).

Minna invändningar till trots, menar jag att *Påskkäringar* är en synnerligen välgjord och användbar studie. Skott har inte bara samlat ett intressant nytt material, han har också presenterat det på ett tilltalande sätt och han har med valet av studieobjekt delgett läsarna mycken ny och användbar kunskap om en av våra största årshögtider. Förhoppningsvis hittar *Påskkäringar* sin väg till universitetens och högskolornas litteraturlistor, så att den blir läst och diskuterad, för det är den värd. Den kan med fördel användas i seminarier och sammanhang både på grundutbildningen och den avancerade nivån, då dess innehåll och budskap kan diskuteras på så många olika vis.

Agneta Lilja, Flemingsberg

Gunilla Byrman & Tommy Olofsson: *Om kvinnligt och manligt och annat konstigt i medeltida skämtballader*. Atlantis, Stockholm 2011. 321 s. ISBN 978-91-7353-440-6.

I boken *Om kvinnligt och manligt och annat konstigt i medeltida skämtballader* tar Gunilla Byrman och Tommy Olofsson sig an ett länge styvmoderligt behandlat forskningsfält, skämtballaden. Samtidigt presenterar de också nyupptäckt material, George Stephens manuskriptsamling som legat undangömd i tre kapslar på Växjö stadsbibliotek. I ett appendix återges delar av uppteckningarna, liksom de skämtballader som publicerats i samlingsverket *Sveriges medeltida ballader*. Detta gör även boken till en källa för hugade skämtballadforskare.

I det första kapitlet ger Tommy Olofsson dels en forskningshistorisk översikt över balladforskningen i allmänhet och forskningen om skämtballader i synnerhet. Som han konstaterar, har det vetenskapliga intresset för det senare inte varit så stort, med enstaka undantag på

senare år. Skämtballaderna uppfattades länge som opas-sande forsknings- och uppteckningsobjekt. *Om kvinnligt och manligt* fyller därmed en lucka i forskningen. Dels argumenterar Olofsson för att skämtballaden ”Käringen på barnsöl” borde räknas som en äkta ballad, fastän den har en sexradig strof med balkvers, och inte den ortodoxa två- eller fyrradiga strofen. Han stödjer sig på danska balladforskare, som har kategoriserat den som en ballad, och menar att svenska balladforskare är mer formalistiska, medan de danska är mer historieriktade. Det må vara sant, men tyvärr undergrävs den förtjänstfulla historiska tolkning – med bachtinska förtecken – som Olofsson presenterar av det faktum att denna ensidigt fokuserar på en medeltida kontext. Likaså är alla paralleller han anför medeltida, exempelvis occitansk trubaduryrik och Trymskvädet, men senare skämtsagor och erotiska gåtor med liknande innehåll och stil berörs inte. Även om den första uppteckningen av ”Käringen på barnsöl” är gjord 1590, och det därmed vore fullt möjligt att balladen/visan faktiskt är av medeltida ursprung, har den ju också traderats i senare perioder och därmed varit relevant för människorna som levde då. Om dessa kontexter säger Olofsson ingenting. Det låter dessutom som om den grova folkliga humorn bara fanns under medeltiden, och jag tror inte att det var det intrycket han egentligen avsett att ge.

I det andra kapitlet analyserar Gunilla Byrman en pärla i George Stephens manuskriptsamling, den hittills okända balladen om den gåtfulla ”Osteknoppen”. I denna ballad får kungens kock i uppdrag att föra in kungens ”osteknopp”, ur vilken diverse djur och människor uppenbarar sig på ett förunderligt sätt. Byrman genomför en noggrann textanalys som avlockar balladtexten många viktiga nyanser, och hon pekar också på de många tolkningsmöjligheter som finns, inte minst beträffande vad en osteknopp är. Hon föreslår ett slags serveringsfat för ost, belagt i SAOB i formen ”ostknapp”, eller liten ost å ena sidan, och å den andra en symbol för ett dryckeslag med brännvin eller starkt öl, via en association med ”Oste-blomm”, ett dialektalt ord för rölleka, som både brännvin och öl spetsades med. I vilket fall som helst är osteknoppen ett ymnighetshorn, med tydlig koppling till mat och dryck i glada vänners lag. Byrman försöker sig också på ett intermedialt grepp, eftersom balladen i sig enligt henne innefattar fem medier: dans, musik, dikt, bild och samvarodimension. I praktiken faller dans och musik bort – den senare är inte dokumenterad – men tanken är spännande och hade gärna kunnat ges mer utrymme i texten.