

Folktro som kulturarv?

Björn Horgby

År 2002 publicerade Dag Lindström och jag debattartikeln ”Begreppet kulturarv – något för historievetenskapen?” i *Historisk Tidskrift*. I den diskuterade vi begreppet kulturarv; om det är något för historiker att syssla med; och i så fall hur historieforskningen kan ta itu med kulturarvet. Vi menade att vad som upphöjs till ett kulturarv är en konstruktion. Det är en följd av en kulturarvssdiskurs, som med vissa förändringar i princip har varit rådande sedan den senare delen av 1800-talet. Enligt denna är kulturarvet något som ”man” vill bevara inför framtiden, eftersom det anses ha ett värde – historiskt, ekonomiskt, kulturellt eller identitetsmässigt. Konstruktörerna tillhörde de samhällsbärande klasserna och i konstruktionen innefattade de adelns och högborgerlighetens kulturella arv. Samma konstruktörer vidgade så småningom begreppet till att även röra folkliga kulturella arv. Enligt diskursen inbegriper kulturarvet främst materiella arv, som byggnader och föremål. De ska inte bara vara värdefulla, utan helst unika och ursprungliga, vilket är det samma som att de ska vara ”oförstörda” och inte vara ”uppblandade”.

Om ett hantverks- eller jordbruksredskap ses som ett kulturarv, kan själva föremålet vara svårt att skilja från berättelser om hur det har använts och berättelser där redskapet förekommer. Det är ett av flera skäl till att begreppet kulturarv har fått en immateriell sida. Berättelser, minnen och annat som visar hur människor har tänkt och föreställt sig själva och omvärlden, inryms därför också i begreppet. I den här artikeln undersöker jag hur den magiska folktron har blivit en del av ett folkligt kulturarv – inte minst när folktron vävdes in i berättelser om hur den för- eller tidigindustriella tidens landsbygdsbefolkning tänkte. Astrid Lindgrens böcker om Emil i Lönneberga är populärkulturella exempel på detta.¹

¹ Se till exempel Astrid Lindgren, *Nya hyss av Emil i Lönneberga* (Stockholm 1966); David Lowenthal, *The heritage crusade and the spoils of history*, (Cambridge 1998); Björn Horgby & Dag Lindström, ”Begreppet kulturarv – något för historievetenskapen?”, i *Historisk Tidskrift* 2002:2. Jag använder här begreppen ”folklig” och ”folklig kultur” ur ett tidsbundet maktperspektiv, för en karaktärisering av för- och tidigindustriella agrara och urbana grupper såsom småbönder – men inte storbönder;

Begreppet kulturarv började användas under den senare delen av 1800-talet och då brukades det för:

ett konservativt uppehållande försvar. Emigrationen och industrialismen hotade bondekulturen. Institutioner som Nordiska muséet och Skansen tillsammans med den framväxande folklivsforskningen exoticerade det förgångna när man bland annat utsåg Dalarna till arketyper för 'det svenska'. Den romantiska konstruktionen av nationen och det fosterländska ingick i samma typ av kulturarvsvdiskurs. intresset för det svenska kulturarvet var mycket tydligt ideologiproducerande till sin karaktär.²

Kulturarvsvdiskursens bevarandeperspektiv betonar "det genuina" och "ursprungliga" i det förgångna samhälles kulturproduktion. Dessutom "exotifieras" och "trevligfieras" det förflutna. Kulturarvet används även för att legitimera, förhärliga och lägga tillrätta det förflutna. Om en nation, grupp eller rörelse – eller för den delen en idrottsförening – kan hänvisa till ett stolt förflutet stärker det identiteten och den kollektiva samhörigheten. Hänvisningen till kulturarvet kan också användas som försvar mot förändringar. Det är anledningen till att kulturarvet ingår i samhällets ideologiproduktion. Och dess värde ökar om det riskerar att gå förlorat. Det är därför nuet bestämmer vad som är ett kulturellt arv.

Kulturarvet bestäms av vem eller vilka som definierar det. Därför är kulturarvet maktordnat utifrån klass, genus och etnicitet. I artikeln hävdade vi att begreppet kulturarv ofta har en oprecis användning och att det inte enbart kan vara en strävan efter att bevara den traditionella finkulturen eller en förgången bondekultur. Smakkriterier bör inte avgränsa begreppet. Snarare bör det vara fruktbart att problematisera sådana smakkriterier när vi undersöker hur kulturarvet är konstruerat. Det är ju inte givet att kulturarvet innefattar allt, utan det har valts ut och fått sin utformning i en "kulturarvsprocess".³ Syftet med den här artikeln är att undersöka hur folktrons kulturarvsprocesser kan se ut.

Magiskt tänkande

1800-talets och det tidiga 1900-talets folkstro präglades av magiskt tänkande. Den var rationell utifrån tidens förståelsehorisonter, men befolkades av tomtar, troll, häxor, rån och spöken – magiska varelser som deltog i kampen mellan gott och ont; vilket enligt tidens tänkande var en kamp mellan Gud och djävulen. Magiska medel kunde användas för att bota sjukdomar. Framtiden var oviss och osäker, men gick på magisk väg att förstå och påverka. På magisk väg kunde man få

hantverkare och småföretagare – men inte industriföretagare; arbetare och landsbygdsproletariat; samt andra socialt underordnade grupper. Med industrialiseringsprocesserna utvecklades arbetarklassen under den senare delen av 1800-talet och tidiga 1900-talet och urskildes på så sätt ur folket, jfr Peter Burke, *Folklig kultur i Europa 1500–1800* (Malmö 1983).

² Horgby & Lindström (2002) s. 309 f.

³ Horgby & Lindström (2002).

”tur”, till exempel när man jagade, fiskade eller brukade jorden. Naturens tecken och andra former av varsel gick att tyda som varningar inför framtiden. Magiska föremål, ritualer eller ramsor skyddade mot framtida ondska, men överträdelser av magiska gränser eller relationer kunde få negativa konsekvenser.

Den magiska verkligheten innebar att kulturella praktiker behövde följa förutbestämda mönster – annars kunde det gå illa. Det rörde till exempel sociala relationer. Festen, gästbudet, skapade och vidmakthöll betydelsefulla sociala band. Om festen på något sätt stördes – som när en person av felaktiga skäl uteslöts ur samhörigheten – fanns det risk för att den magiska sociala gemenskapen och dess sociala band ruckades, vilket kunde få framtida följdverkningar. Som jag återkommer till nedan kunde utbytet av supar ha magisk karaktär. Den folkliga kulturen präglades även av ett jämviktstänkande. När denna ”naturliga” ordning stördes – till exempel när priserna inte längre var rättvisa eller när åldersskillnaden i ett äktenskap var alltför stor – måste onda makter vara inblandade. Då behövdes ordningen återställas och samhället ”renas”.⁴

Rädda ”bondekulturen”!

En utgångspunkt för min diskussion är det sena 1800-talets och tidiga 1900-talets vurm för bonde- eller allmogekulturen, som enligt det folkliga kulturarvets konstruktörer höll på att försvinna. Därför bildades institutioner som Nordiska muséet och Skansen. Dessutom spirade folklivsforskningen. Byggnadsskick och redskap var betydelsefulla delar av bondekulturen, men också det forna jordbrukssamhällets magiska folktro. Den samlades in av folklivsarkiven vid bland annat Nordiska muséet, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala (ULMA) och Folklivsarkivet i Lund (LUF). Tidens folklivsforskare reste runt om i landet och upptecknade berättelser. En av dem var Carl Segerstahl, som vid mitten av 1920-talet utförde fältarbeten i norrköpingstrakten. Dessutom sände institutionerna ut frågelistor till uppgiftslämnare, som i sin tur förmedlade berättelser till folklivsarkiven i form av ofta svårlästa lappar. Trädgårdsarbetare Gustav Adolf Johansson, född 1872, var under 1920-talet en mycket aktiv meddelare till LUF, Ulma och Nordiska muséet. Hans lappar innehöll ordstäv, sägner, gåtor och berättelser om trosuppfattningar. Trots att Johansson sände in en del material från Norrköping var stadens – liksom andra städers – folkliga kultur svagt upptecknad. Dessutom styrdes insamlingen av hur man vid insamlingstillfället uppfattade bonde- eller allmogekulturen.⁵

⁴ Se Björn Horgbys texter i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023); se även E P Thompson, *Herremakt och folklig kultur* (Stockholm 1983); jfr Jochum Stattin, *Näcken: Spelman eller gränsvakt?* (Stockholm 2008).

⁵ Björn Horgby, ”En myling, skrek lina” i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023a); se även E P Thompson, *Herremakt och folklig kultur* (Stockholm 1983).

Jordbrukssamhällets folktro spreds genom muntligt berättande – när gubbarna tog paus i arbetet eller när äldre berättare mörka kvällar samlade familjen i köket. I Astrid Lindgrens böcker om Emil i Lönneberga kom gumman Krösa-Maja ofta på besök. Hon berättade gärna spökhistorier, som hon piffade upp och broderade ut för att göra dem extra otäcka och fängslande. Pigan Lina tillhörde dem som lyssnade andäktigt på hennes berättelser om mylingar och annat oknytt. Så när Lina en mörk kväll råkade titta upp på taknocken och fick se en mörk barnfigur som satt där uppe, tolkade hon sin synförmåga som att en myling satt på taket. Ja, att det var Emil som satt där, det är en annan historia.⁶

När uppgiftslämnarna sände in sina berättelser till folklivsarkiven försvann förmodligen en stor del av det frodiga och burleska berättandet. Berättelserna ”tvättades” eftersom det tidiga 1900-talets officiella samhälle var prytt, patriarkaliskt och hierarkiskt. Därför ville uppgiftslämnarna inte utmana. Med andra ord lade tidens ”sociala önskvärdhet” det förflutna till rätta. När uppgifterna om folktro samlades in höll samhället dessutom på att förvetenskapligas. Särskilt efter andra världskriget ursäktade man ”vidskepelserna” och återberättade de folkliga sägnerna snarare som goda historier än som uttryck för en folklig tradition.⁷

I vår artikel hävdade vi att kulturarvet uppstår i den dialogiska relationen mellan ”nu” och ”då”.⁸ Insamlingen av folktro präglades av tidens ”nu” och de forskningsfrågor och vetenskapliga perspektiv som användes för tillfället, till exempel om hur representativ en föreställning var eller om det fanns regionala skillnader. När man ställde frågor om bondekulturen berodde det på att man ville bevara forna tiders jordbrukssamhälle, som gärna framställdes som något stabilt och oföränderligt – en harmonisk sörgårdsidyll som ställdes i kontrast till det bullrande industrisamhällets osäkerhet och mekaniska, maskinella inställning till människor. Dessutom var tidens forskare män. Insamlingsarbetet var i stor utsträckning ett manligt projekt, där män samlade in och beforskade en förgången folkkultur.⁹

Dagens samhälle präglas av en övergripande rationalitet, som kan uppfattas vara problematisk. Efter att jag skrev merparten av Östergötlands museums bok *Det förtrollade Östergötland* (2023), som handlar om folktro i Östergötland, höll jag själv eller tillsammans med bokens redaktör och delförfattare Björn Lilieblad flera välbesökta föredrag och bokpresentationer. Vid dessa tillfällen var det uppenbart att många besökare hade ganska omfattande kunskaper om förgången folktro och i flera fall också var fascinerade av moderna exempel på magiskt tänkande.¹⁰ På så sätt kan forna tiders folktro uppfattas som något lockande och spännande.

Relationen mellan ”nu” och ”då” medför att kulturarvet är dynamiskt och ingår i identitetsskapande narrativ – berättelser som tar upp relationen mellan ”då” och

⁶ Horgby (2023a) s. 4; Lindgren (1966). Som Astrid Lindgren förklarade var mylingar spökande barn. Barn som inte var döpta kunde gå igen och bli mylingar.

⁷ Horgby (2023a) s. 8, 10.

⁸ Horgby & Lindström (2002).

⁹ Horgby (2023a) s. 8, 10.

¹⁰ Björn Lilieblad, ”Återförtrollning?”, i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023).

”nu”. Ett sådant narrativ är den utopiska från-mörkret-stiga-vi-mot-ljuset-berättelsen, som betonar att allt blir bättre och bättre. Motsatsen är förstås den dystopiska berättelsen om att allt blir sämre. Folktrons berättelser hamnar i skärningspunkten mellan dessa båda narrativ. Å ena sidan gestaltar de ett fattigt, förgånget samhälle, där man är rädd för det okända som man har liten kontroll över och som man tolkar magiskt. Världen är befolkad av mer eller mindre goda eller onda magiska varelser. I vardagen måste man följa magiska ritualer och särskild magi kan användas för att bota sjukdomar. Å andra sidan uppfattas dagens rationella samhälle som alltför ogripbart och svårt att förstå i ljuset av ett förgånget enklare liv där alla kände varandra. Även om man inte menar att Astrid Lindgrens sörgårdsidyll var en tidigare guldålder är det möjligt att exotisera denna tid.

Folktron hade sina rötter i landsbygdens folkliga kultur. Sett utifrån nutida rationellt tänkande, välutbildade medelklassögon bars den upp av magiskt tänkande, lågutbildade grupper med begränsade kunskaper om världen utanför närmiljön. Här ligger ett klassbundet impregnerat förakt. Hur kan det då vara möjligt att exotisera och idyllisera folktron? Den frågan är inte lätt att besvara, men det är möjligt att man inte enbart exoticerar själva tänkandet, utan också den sociala och kulturella miljö som tänkandet utformades i. Man kan se folktron som en biprodukt av livet-på-landet; livet nära naturen och det naturliga – i kontrast till dagens komplexa och ofta skrämmande samhälle. Som biprodukt verkar folktron ha varit ett ambivalent kulturarv.

I vår artikel från 2002 varnade Dag Lindström och jag för att forskare tar på sig rollen ”att skapa och forma kulturarv och kulturella identiteter”.¹¹ Det medför att forskarna riskerar att bli ideologiproducenter. Därför är det nödvändigt att problematisera kulturarvsprocessen och forskningens bidrag till att utforma kulturarvet. Forskningen behöver analysera och dekonstruera forskningsprodukten. Det gör vi främst genom att analysera kulturarvsprocesserna.

Den lantliga folktrons kulturarvsprocess

Under en stor del av 1800-talet tänkte merparten av de folkliga grupperna på landsbygden – och i städerna – magiskt. Det var inget konstigt att spädbarn smordes med illaluktande salvor för att de inte skulle bli sjuka. Varje person utvecklade ett tolkningsraster, som innebar att de precis som Lina i *Emil i Lönneberga* tolkade syn- och hörselförnimmelser på ett magiskt sätt. Den muntliga traderingen befäste och utvecklade tolkningsrastret. I den östgötska byn Fröjerum låg Domarkullen och Galgbacken mitt emot varandra. Galgbacken fick namn av att dödsdömda enligt folktron hängdes där. Där förekom förstås spökerier.

¹¹ Horgby & Lindström (2002) s. 317.

Tant Mia från Knillerbo, som ofta gick vägen mellan Knillerbo och Fröjerum på 1940-talet, skyndade sig alltid förbi Galgbacken. Särskilt om det började bli mörkt. För ibland kunde hon få se de dödsdömda, fastlåsta människorna kräla omkring på marken och försöka göra sig fria från stocken. Hon hörde också deras plågade, ångestfyllda röster. Och det var så hemskt att höra att blodet nästan frös till is.¹²

En smed som i slutet av 1800-talet under en tid arbetade vid Motala verkstad i Motala berättar att han vid ett tillfälle arbetade för sig själv – han tillverkade ett betsel – vilket han förstås inte fick göra på arbetstid och med material från företaget. När han var klar gick han en mörk kväll från arbetet för att sälja betset till en bonde. På vägen hörde han röster. Eftersom han inte fick arbeta för sig själv gömde han sig, men såg ändå sex huvudlösa män som bar ett lik.¹³ De huvudlösa männen var spöken. Tror man på spöken kan man tolka ett möte en mörk kväll som att man möter spöken. Det ingår i tolkningsrastret. Dessutom är det möjligt att den muntliga traderingen medförde att man skarvade lite.

Berättelserna om de dödsdömda på Galgbacken och smedens möte med de huvudlösa männen tecknades liksom många andra liknande berättelser ned och sändes till ett folklivsarkiv. Som blankett i ett arkiv blev den fundamentet till ett kulturarv. Men det räckte inte med detta. Berättelsen behövde tolkas, laddas med innehåll och sättas in i ett större sammanhang (kontextualiseras). Det innebar att den sågs som uttryck för magiskt tänkande och vad detta innebär. Slutligen skulle tidens forskningsfråga avgöra om och hur berättelsen skulle lyftas fram, kontextualiseras, tolkas och laddas med innehåll. Därför blev forskningens resultat om folktron ena vägen till skapande av ett kulturarv. Den andra vägen till att bli ett kulturarv är kortare och tar inte direkt omvägen via forskningen. I stället förmedlas – liksom tidigare – berättelse i muntlig tratering från generation till generation. På så sätt har förmodligen berättelser om häxors väg till Blåkulla överlevt. De tillhör ett allmänt kunskapsstoff. För att upphöjas till kulturarv behöver dock den senare formen av muntlig tratering sättas in i ett sammanhang som medför att den ses som en del av forna tiders folktro.

Den urbana folktrons kulturarvsprocess

Folktron i städerna har delvis tagit andra uttryck än på landsbygden. Det får följder för hur kulturarvsprocessen utformades. Här fungerade inte mönstret med ett tolkningsraster baserat på magiskt tänkande; nedteckning av berättelser och insändning till folklivsarkiv utifrån tidens föreställningar om hur berättelserna skulle se ut; tolkning, laddning och kontextualisering; och publicerad forskning. Innan jag går

¹² Sägenkartan. Institutet för språk och folkminnen; Björn Horgby, ”Den magiska världen” i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023c) s. 31.

¹³ Sägenkartan. Institutet för språk och folkminnen; Horgby (2023c) s. 28.

vidare ska jag bara nämna att jag har studerat den folkliga kulturen från och med mitten av 1800-talet i Norrköping. Utifrån detta generaliserar jag resultaten.

Näval, under andra världskriget uppmärksammades bristen på insamlade stadstraditioner. Därför började folklivsarkiven samla in folkminnen från städerna och arbetarminnen. Nu var insamlarna inte lika intresserade av magiskt tänkande som tidigare. Det bidrar till att den folkloristiska och etnologiska forskningen sällan har berört stadstraditioner som magiskt tänkande. Jag menar att städernas folktro har undervärderats som magiskt kulturarv och att även folktron i städerna präglades av magiskt tänkande fram till den tidiga industrialiseringen. Dessutom tog den urbana folktron delvis egna uttryck.¹⁴

En skillnad mellan den lantliga magin och städernas magi är att den förstnämnda i huvudsak byggde på berättelser om vad personer sett eller hört – med magiska varelser i centrum – samt berättelser om hur man skulle undvika ondska, liksom magiska ritualer för att påverka framtiden och bota sjuka. I Norrköping var de magiska traditionerna delvis av annan karaktär än på landsbygden. De handlade inte enbart om det ovanstående, utan också om hur folkliga grupper handlade utifrån sitt kollektiva tänkande; i sina magiska ritualer och sociala gemenskaper; och i sin strävan efter att återupprätta den kulturella jämvikten i samhället.¹⁵

I de återkommande stora festerna – skördefester, bröllop, begravningar och andra gästbud, som både hölls på landsbygden och i städerna – ingick ett gävo-utbyte, där givare och mottagare förenades. Den som höll festen gav deltagarna en gåva. Genom att ge och ta emot gåvor visade man att man tillhörde gemenskapen. Gåvan skapade därmed sociala band mellan givare och mottagare – det vill säga band samman släkt, vänner, grannskap och arbets- och yrkeskamrater i en magisk samhörighet, som inte fick brytas.¹⁶ Magiska ritualer kringgärdade festerna och angav vilka som borde delta; hur de skulle delta; hur de skulle handla vid festen; samt vad som kunde hända om ritualerna inte följdes. Ett exempel var att man inte fick ”gå ut med julen”. Därför måste besökare undfågnas något – exempelvis en sup eller en pepparkaka. Något illavarslande kunde hända om den magiska samhörigheten bröts, om en person som borde ha fått delta i festligheten hade utesluts.¹⁷

¹⁴ Björn Horgby, ”Gästbud, charivari och upplopp - magiska stadstraditioner” i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023d); se även Bo G Nilsson, *Folkhemmets arbetarminnen: En undersökning av de historiska och diskursiva villkoren för svenska arbetares levnadsskildringar* (Stockholm 1996). Bristen på insamlat material om arbetarkulturen i Norrköping medförde att Christer Dominder och jag tog initiativ till en insamling av arbetarminnen åren 1986–89, som sedan efterföljdes av en minnesinsamling vid Holmens bruk åren 1990–91. Sammanlagt intervjuades ungefär etthundrafemtio äldre textil-, pappers-, metall- och hamnarbetare i Norrköping. I det materialet ingår även en del uppgifter av folktrokaraktär.

¹⁵ Horgby (2023d) s. 75 ff; Björn Horgby, *Egensinne och skötsambet: Arbetarkulturen i Norrköping 1850–1940* (Stockholm 1993), särskilt kapitel 8.

¹⁶ Marcel Mauss, *Gåvan* (Uppsala 1977); Horgby (2023d) s. 76.

¹⁷ Björn Horgby, ”Den magiskt folkliga kalendern” i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023b) s. 17.

Inom hantverket förekom särskilda magiska ritualer. Under skråtiden behövde hantverkens lärlingar göra ett gesällarbete för att bli godkänd som gesäll. Vid en ceremoni präglad av ritualer invigdes lärlingen i hantverkets mysterier och gesällskapets broderskap. Invigningen markerade den nyvunna sociala ställningen i yrket och i samhället. När gesällen blev medlem i hantverkets gemenskap innebar det ett utvidgat ansvar, inte bara för sig själv, utan också för hela hantverkets heder. Därför behövdes magiska ritualer som bekräftade tillhörigheten och att hedersbanden inte fick brytas, i så fall kunde onda makter drabba inte bara individen utan den kollektiva gemenskapen. Senare i livet kunde gesällen bekräfta och förstärka sin samhörighet med skråets gemenskap med hjälp av särskilda hälsningar; gemensamma klädeskoder, och regler för umgänget med likar på krogen. I den sociala samvaron både inom skrået och i samhället spelade dryckesceremonierna en särskilt stor roll. År 1846 upplöstes skråsystemet. Också senare behövde lärlingen göra gesällprov och genomgå invigningsriter för att accepteras som gesäll. Och gesällernas gemenskap förstärktes på krogen av alkoholkulturen – där utbringandet av skålar till varandra spelade stor roll.¹⁸

I det tidigindustriella samhället omgavs supen av magiskt tänkande – inte bara för hantverksarbetare, utan också i andra sociala sammanhang, där man med supen som symbol stärkte sociala band och handlade enligt gåvoekonomins oskrivna lagar. När bönderna kom till staden för att sälja sina varor på marknaden befastes försäljningen och köpet av mer påkostade varor med en sup. Så var det ofta också när hantverkaren sålde sina varor till en kund och när ett avtal skrevs under. Försäljningen blev en magisk symbolhandling, där män av heder visade att de var hederliga. Supen var en manlig företeelse, när kvinnor sålde och köpte varor avslutades inte försäljningen med en sup.¹⁹

I den för- och tidigindustriella kulturen betonades den sociala och kulturell jämvikt mellan människor. När jämvikten rubbades allt för mycket behövde samhället och individerna ”renas” för att ”det goda förhållandet” skulle återupprättas. Föreställningen om orenhet var i det här sammanhanget uttryck för magiskt tänkande. Jämviktstänkandet rörde flera områden. Ett var föreställningen om det rättvisa priset, som låg till grund för den mycket negativa inställningen till ocker och girighet. Ocker sågs som försök att manipulera det rättvisa priset och ansågs vara ohederligt. När priserna steg utöver det acceptabla hände det ofta under 1700- och 1800-talen att folkliga grupper protesterade genom att göra upplopp.

Ett annat område rörde föreställningen om hur ett äktenskap borde se ut. Om äktenskapet betraktades som ”onaturligt” behövdes renande

¹⁸ Horgby (2023d) s. 76–77; Åke Abrahamsson berörde invigningsritualernas magiska karaktär närmare i *Ljus och frihet till näringsfång: Om tidningsväsendet, arbetarrörelsen och det sociala medvetandets ekologi – exemplet Stockholm 1838–1869* (Stockholm 1990); jfr även Lars Edgren, *Lärling, gesäll, mästare: Hantverk och hantverkare i Malmö 1750–1847* (Lund 1987); och William H Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge 1980) som går att tolka i samma riktning. Om hantverksarbetarnas alkoholkultur, se till exempel Björn Horgby, *Den disciplinerade arbetaren* (Stockholm 1986) s. 153–62.

¹⁹ Horgby (2023d) s. 77.

balansrubbingar för att återställa den goda ordningen. Det kunde bland annat leda till charivariaktioner. Charivarin var en sorts socialt skådespel med magiska förtecken som förekom i många västerländska för- och tidigindustriella samhällen. När en alltför gammal brud eller brudgum gifte sig med en ung person rubbades jämvikten. Det skedde också när en homosexuell relation blev mer eller mindre offentlig, när ena parten i ett äktenskap var otrogen, eller när mannen misshandlade sin hustru. I dessa fall kunde de inblandade utsättas för charivari. Den var en offentlig skamstämpling där en grupp människor på ett gycklande sätt larmade, gjorde upptåg eller tog till våld för att återupprätta jämvikten och rena samhället. Gycklet fungerade som en magisk besvärjelse, som ett försök att driva ut och avtvå sig det orena och onda och återetablera ”den goda ordningen”. Larmgycklet kallas också katzenjammermusik. Associationerna till katter som jamar på natten var nog inte tillfälliga.²⁰

Den här typen av reaktioner är i allmänhet svåra att upptäcka i folkklivsuppteckningarna. De förekommer i annat källmaterial, som i rättegångsmaterial och i minnesberättelser. För att kunna säga något om magisk jämvikt och försöken att ”rena” samhället, behöver man göra en historisk analys och dra slutsatsen av källmaterialet att det handlar om att återskapa magisk jämvikt. Kulturarvet är i det här fallet inte ett empiriskt fenomen, utan förutsätter en teoretiskt knuten kulturanalys. Därför ser kulturarvsprocessen lite annorlunda ut än i det vanliga folktromaterialet. Den här typen av magiska kulturarv kan dessutom vara svåra att bestämma analytiskt – inte minst för att forskningen inte är helt enig om tolkningarna.

Som jag nämnt förekom i städerna återkommande upplopp i samband med matbrist, höjda priser eller mot de styrandes vanskötsel.²¹ Var dessa aktioner magiska eller präglades de av rationellt handlande? Den brittiske socialhistorikern E P Thompson hävdade att matupploppen hade rötter i den moraliska ekonomin. De berodde, enligt Thompson, på att de upproriska använde upploppen som medel för att återställa ”den goda ordningen” som rubbats av matbrist eller prisökningar. Han betonade alltså jämviktstänkandet, men menade inte att det präglades av magiskt tänkande. I stället hävdade han att upploppen i stort sett var rationella när de upproriska vände sig mot handlare som höjt priset eller köpt upp spannmål för att sälja med vinst.²² Thompsons tes om den moraliska ekonomin är idag accepterad av den moderna historieforskningen. Däremot är det inte givet att upploppen var så rationellt utförda som Thompson menade.

I många upplopp förekom fönsterkrossningar. Historikern Åke Abrahamsson tolkade de återkommande stenkastningarna och fönsterkrossningen under 1700- och 1800-talets upplopp som utslag av magiska reningsprocesser. Vid denna tid var fönsterkrossningen symboliska angrepp på husets och husägarens ögon. Deltagarna försökte alltså inte bara skrämmas, utan hade ett vidare syfte när de sökte återställa ”den goda ordningen”. Över upploppen skimrade en magisk värld, som

²⁰ Horgby (2023d) s. 77.

²¹ För en svensk översikt se Rolf Karlbom, *Hungerupplopp och strejker 1797–1867* (Lund 1967).

²² E P Thompson, *Herremaket och folklig kultur: socialhistoriska uppsatser* (Stockholm 1983).

behövde återetableras. Det bör tilläggas att fönsterkrossningen inte hade magisk karaktär i andra sammanhang eller under andra tider, då den inte utgjorde en del av försöken att återetablera ”den goda ordningen”.

För Thompsons perspektiv talar upploppens karaktär. I samband med 1867 års brödupplopp i Norrköping gick folkmassan först till borgmästaren för att denne i god patriarkalisk ordning skulle ställa allt till rätta. När han hävdade att han inte kunde göra något vände sig den upprörda folkmassan mot handlarna, ”syndabockarna”, som var skyldiga till att matpriserna stigit utöver det tolererbara. Då hotade man och skrämde dem samt krossade en del fönsterrutor och släckte på vägen gaslyktorna. Så såg för övrigt många upplopp ut.²³

Vad som talar för Abrahamssons tolkning är att verkligheten även i städerna fram till den senare delen av 1800-talet uppfattades vara magisk. Eftersom så var fallet betraktades överträdelser mot vardagens levnadsvillkor som hot mot identitet och föreställningsvärld. Därför var det nödvändigt att återställa ”den goda ordningen” och ”rena” samhället – annars hade de onda krafterna vunnit. Efter 1870-talet höll delar av den magiska världen på att försvinna. 1867 års matupplopp var det sista som innehöll inslag av fönsterkrossningar och släckning av gaslyktor.²⁴ Jaha, så kan även upplopp bli en del av kulturarvet.

För att sammanfatta hur den urbana kulturarvsprocessen kunde se ut byggde även detta mönster på föreställningar och kulturella praktiker. De återfanns i en lång rad källmaterial, men behövde en vetenskaplig tolkning och publicering för att bli kulturarv.

Problematisering av tidsskikten ”nu” och ”då”

I diskussionen om kulturarv berörs sällan relationen mellan ”nu” och ”då”. För att problematisera relationen och sätta in kulturarvet i ett förändringsperspektiv ska jag avslutningsvis ta upp ”avförtrollningsprocessen”, det vill säga när det magiska tänkandet slutade vara ett allmänt folkligt tänkande och i stället blev en kulturell ”underström” i samhället, som omfattades av en mindre grupp, men även tillhörde ett kunskapsstoff som många kände till. Ungefär samtidigt som detta skedde började folktron bli ett kulturarv – värt att bevara – vilket medförde att den genomgick kulturarvsprocesser.

Den magiska världen började ”avförtrollas” under den senare delen av 1800-talet – först i städerna och så småningom också på landsbygden. Det visar kvalitativa uppgifter om när sedvänjor och föreställningar började försvinna. I viss mån har det därefter skett en ”nyförtrollning”, som innebär att magiskt tänkande tar nya uttryck.²⁵

²³ Björn Horgby, *Surbullestan* (Stockholm 1989), s. 82 ff; Thompson (1983); Abrahamsson (1990); även Karl bom (1967).

²⁴ Horgby (2023d) s. 78.

²⁵ Björn Horgbys texter i Blomsten et al. (red.); Lilieblad (2023)

Kulturarvsprocesserna inleddes faktiskt lite tidigare. Folketro – särskilt i form av folksagor – började samlas in och tecknas ned lite mer systematiskt från och med slutet av 1700-talet och i början av 1800-talet, när intellektuella grupper i Västeuropa i nationalistisk och nationsbyggande anda började intressera sig för den folkliga kulturen. De tyska bröderna Grimm tillhörde insamlarna. Bröderna levde i en nationalromantisk tid under det tidiga 1800-talet då starka krafter sökte skapa ett enat Tyskland av många små riken. De letade efter en tysk "folksjäl", som förenade och präglade det tyska folket.²⁶ På motsvarande sätt samlade den så kallade Ydredrotten Leonhard Fredrik Rääf (1786–1872) in muntligt berättande i sin hembygd. Han publicerade berättelserna i sex volymer. Den djupt konservativa Rääf sökte också efter folksjälen, som behövde bevaras i sin autentiska form innan den förstördes av det tidiga industrisamhällets skadeverkningar.²⁷ Mer omfattande insamlingar startade som jag nämner ovan i slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet, men även denna var en reaktion mot samhällsförändringarna.

Sociologen Max Weber menar att det västerländska samhället i samband med industrialiseringsprocesserna genomgick en rationaliseringsprocess, som påverkade tänkande och handlande. Avförtrollningsprocessen bör ses utifrån det perspektivet. När det industrikapitalistiska samhället växte fram behövde samhället ställas om. Till exempel utvecklades de nya folkrorelserna som svar på de förändrade maktordningarna och ett folkligt behov av att organisera sitt tänkande och handlande, utbilda sig och använda sin kollektiva styrka till att sträva efter demokratisk makt. Likaså förändrades statsapparaten – med folkskola, social omsorg och polisiär kontroll.

En del av rationaliseringsprocessen var att tidsuppfattningen successivt förändrades från att i huvudsak vara cirkulär till att bli mer linjär. Den ena tiden var linjär, kunde mätas med klocka och passade det nya industrisamhällets behov. Den cirkulära tiden följde jordbrukets rytm med födsel, död och pånyttfödelse. Det vetenskapliga tänkandets framväxt rationaliserade också tänkandet. Till exempel ersattes den magiska läkekonsten successivt av den moderna sjukvården.

Stadens magiska traditioner försvagades. I och med den växande kontrollen av alkoholförbrukningen avförtrollades supandet. Det var inte längre lika viktigt att befästa avtal med en sup eller för den delen förstärka den sociala gemenskapen på så sätt. Folkrorelsernas gemenskap baserades inte på supande – tvärtom. I den magiska världen behövdes jämviktstänkandet för att återställa den "goda ordningen", vilket även var uttryck för en mer cirkulär tidsuppfattning. När industrisamhällets kapitalistiska ekonomi slog igenom kunde inte längre de tidigare moraliska gränsdragningarna upprätthållas. Då gick det inte att tala om ett rättvist pris; då var det fullt legitimt att göra vinst, och då såg den folkliga oron i form av upplopp och liknande annorlunda ut än tidigare.²⁸

²⁶ Burke (1983) s. 17–37, 313–18. Se även Horgby & Lindström (2002) s. 312–13.

²⁷ Tore Wretö, *Ydrekungen: En bok om Leonhard Fredrik Rääf* (Hedemora 1990).

²⁸ Björn Horgby, "Stigar till avförtrollning" i Caroline Morgansdotter Blomsten, Emelie Domini & Björn Lilieblad (red.), *Det förtrollade Östergötland: Folketro och sägner då och nu* (Linköping 2023e); Max Weber, *Kapitalismens uppkomst* (Stockholm 1986).

Det moderna samhällets upplevda avigsidor bidrog till framhävandet av ett folkligt kulturarv och därmed en kulturarvsprocess. Med folktrons berättelser som karta var det möjligt att se en förgången social samhällelig ordning baserad på ”fasta värden”. Det gällde inte minst genusordningen. Flertalet berättelser har sina rötter i 1800-talets samhälle och har meddelats av män. Därför är det ingen tillfällighet att skogs- och sjörån var fälska kvinnor som lockade lättleda män med sin sexualitet. Även i övrigt går det i flertalet berättelser att se ett ganska tydligt manligt, lantligt perspektiv på tillvaron. När de traderas vidare förmedlar de en förgången tids föreställningsvärld – i en tid då det moderna industrisamhället uppfattas som något hotande och instängande.²⁹

Folktron i kulturarvets backspegel

Här har jag argumenterat för att det för- och tidigindustriella samhällets magiska folktro är ett kulturarv och jag har diskuterat hur olika kulturarvsprocesser ser ut. I viss utsträckning har folktron bevarats i det kollektiva minnet. Därutöver går den att återfinna i folklivsarkivens och forskningens insamlingar, där den har blivit källmaterial till folkloristisk, etnologisk och historisk forskning, varefter den blivit ett kulturarv. Den är ibland sammanknuten med bevarandet av ”bondekulturen”, till exempel i berättelser om bruket av materiellt kulturarv. I kulturarvsdiskursen betonas det genuina och ursprungliga, det vill säga i det här fallet uttryck för föreställningar om en ”äkt” folklig kultur. Det sentida intresset för folktron tyder på exotisering av det förflutna, vilket är ett vanligt perspektiv knutet till kulturarvsdiskursen. Det går dock att se det förflutna på ett ambivalent sätt, eftersom det för- och tidigindustriella samhället knappast var något att återvända till. Folkliga grupper levde fattigt och osäkert med hög dödlighet.³⁰ Därför kan den här typen av kulturarv knappast användas för att legitimera, förhålliga eller lägga tillräkta det förflutna. I materialet klingar dock röster från ett konservativt patriarkaliskt och främlingsfientligt förflutet.

Som kultur i bruk användes det muntliga berättandet till att underhålla, men också till att varna för faror och för att förstå omvärlden. När denna och förutsättningarna för att förstå den förändrades, påverkades förutsättningarna för folktron.³¹ Samtidigt fanns en konservativt, nostalgisk längtan tillbaka till naturen och till bondekulturen, som bidrog till att folktron blev en del av det moderna samhällets kulturarv. Mötet mellan då och nu har medverkat till att kulturarvet var och har förblivit ambivalent. Vi talar lite föraktfullt om ”skrock” samtidigt som berättelserna om den förflutna magin förtrollar och fantasy som spel, litteratur och film blomstrar.

²⁹ Horgby (2023c).

³⁰ Se till exempel Jan Sundin, *Den ojämlika döden: Landsbygden i Östergötland 1750–1860* (Linköping 2023.)

³¹ Björn Horgbys texter i Blomsten et al. (red.).