

Mellan stuga och kolmila

Kolmilares religiösa fält mellan 1600-1950.

Erika Carlsson

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap

Religionshistoria

Självständigt arbete, 15 hp

Religionshistoria III kandidatkurs, 30 hp

Höstterminen 2022

Handledare: Andreas Nordberg

English title: Between cabin and coal mine, a study of the coal miner's religious fields, between 1600-1950.



Stockholms
universitet

Mellan stuga och kolmila

Kolmilares religiösa fält mellan 1600–1950.

Erika Carlsson

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Bakgrund.....	2
1.2 Syfte och frågeställningar	4
1.3 Metod och material	5
1.3.1 Metod.....	5
1.3.2 Memorat och sägner.....	6
1.3.3 Källkritisk analys.....	7
1.3.4 Avgränsningar	8
2. Teoretiska och metodologiska utgångspunkter	8
2.1 Folktro, folkreligion, religion	9
2.2 Folktron i ett kristet samhälle	10
2.3 Analytiskt ramverk.....	12
2.3.1 Religiösa fält	12
2.3.2 Rollteori.....	13
2.3.3 Transaktionella och profylaktiska riter.....	13
2.3.4 Lycka	14
2.3.5 Strukturella dikotomier och liminalitet.....	15
3. Undersökning	16
3.1 Gårdens religiösa fält	16
3.1.1 Skogsrådet och gårdslycka.....	16
3.1.2 Skogsrådet knackar på fönstret	17
3.2 Kolmilans religiösa fält.....	19
3.2.1 Normer kring kolmilan	19
3.2.2 Skogsrådet rår över milan.....	21
3.2.3 Skogsrådet och kolarnas lycka.....	23
3.3 Gränslandet	27
3.3.1 Kolmilaren som liminal individ.....	27
3.3.2 Skogsrådet som gränsöverskridare.....	29
4. Diskussion	32
5. Slutsatser	36
Litteraturförteckning	38

1. Inledning

"Det var en kolare, som höll på att kola vid norska gränsen. Han hade hört namnet sitt ropas i flera nätter. Till sist svor han till och frågade vem det var som ropade. Då skrattade det till i skogen och i detsamma fattade milan eld. Han skyndade upp för att släcka den. Då föll han i elden. Andra som voro i närheten skyndade till att dra upp honom, men han blev inte vid liv. Det fick han i straff för att han svurit på skogsrådet."¹

Skogsrådet är ett naturväsen omgärdat av otaliga memorat och sägner sedan långt tillbaka i historien. Ett väsen med mystiska egenskaper, krafter och intentioner, som inte enbart figurerat i skogen och kring kolmilan, utan ibland också på gårdar och i samhällen. Sägner som exemplet ovan där skogsrådet ansågs kunna påverka kolarens arbete kring kolmilan finns det gott om. Samtidigt beskriver andra memorat och sägner hennes närvaro kring hemmet och i samhället. Genom att dela upp och analysera skogsrådet vid kolmilan och hemmet kan de två religiösa fälten tydliggöras. Skogsrådet har tidigare studerats utifrån olika perspektiv och källmaterial av flera forskare, däribland Gunnar Granberg (1935), vars studie bygger på insamlade memorat och sägner under 1900-talets första hälft, och Mikael Häll (2013) som i sin studie istället primärt utgått från domslut från 1600–1700-talet. Skogsrådets karaktär är alltså väl dokumenterat, men vem skogsrådet var för kolmilaren vid milan jämfört med vid gården har ännu inte studerats lika utförligt.

Då forskning redan finns där religiösa fält beskrivs hos såväl sjömän på västkusten (Löfgren 1981), bambaras i Mali (Olsson 2010), shoshoner i Wyoming (Hultkrantz 1956), och järnålders- och vikingatida människor i Norden (Nordberg 2019), tycks det troligt att också andra grupper och individer skiftade mellan olika religiösa fält. Inte minst kolmilare måste ha genomgått sådana skiften när de lämnade byn och familjen för att under långa perioder stationeras vid kolmilorna i skogen. Skiftena i omgivning, rutiner och umgänge mellan stugan och kolkojan liknar på många sätt sjömännens skiften mellan land och hav, och borde därför potentiellt ha gett upphov till liknande variationer. Skiften mellan olika religiösa fält är alltså väl dokumenterade av tidigare forskare, gällande olika kulturer och tidsepoker, och utgör en bred teoretisk plattform. Studier tycks emellertid saknas gällande just kolmilares religiösa fält. Därför ämnar denna studie till att försöka fylla just den forskningsluckan genom att primärt allt studera kolmilares relation till skogsrådet i det religiösa fältet kring kolmilan, och sekundärt hemmets religiösa fält och gränslandet där emellan.

¹ C.J. Eckerman, f. 1861 i N. (Dalsl, Nössemark 1932. IFGH 2894, s. 29) i Granberg 1935: 101.

1.1 Bakgrund

Skogsrådet

Kärt barn har många namn brukar det heta, ett uttryck som gäller också skogsrådet som på olika platser i Sverige och Europa kallats bland annat råhanda, skogsfru, skogsnuva och hulder.² Då de olika namnen dock förkommer i snarlika sägner och memorat är det tydligt att de alla syftar till att berätta om samma väsen. För tydlighetens skull kommer denna studie i fortsättningen att sammanfatta alla dessa olika namn under begreppet skogsrå, med undantag för direkt transkriberade citat. Men vem var då skogsrådet?

Enligt Mikael Häll (2013) är skogsrådet Sveriges mest beryktade kvinnliga erotiska väsen,³ samtidigt som hon långt ifrån alltid beskrivs i erotiska sammanhang. Hon beskrivs i memorat och sägner insamlade sedan slutet på 1800-talet ofta som en vacker ung kvinna till utseendet, samtidigt som det alltid finns en inblandning av något slags djuriskt eller groteskt drag, vanligtvis genom att hennes rygg eller baksida beskrivs som tom, som en trädstam, urgröpt som ett baktråg eller svansprytt.⁴ Fram och baksida utgör alltså två totala kontraster, där framsidan med sitt oftast vackra mänskliga utseende lätt lurar människor till att falla för hennes skönhet eller charm, i kontrast till hennes baksida, som avslöjar skogsrådets omänsklighet och sanna natur. Det finns dock också exempel på sägner och memorat där hon inte beskrivs som vacker framifrån utan som en ful gammal gumma⁵. På liknande sätt menar Häll att skogsrådet också beskrivits i flera tidigare källor från 1600- och 1700-talet, i vilka hon också ansågs råda över skogens växter och djur. Djuren ansågs skogsrådet också ibland själv dia med sina väldigt långa bröst, vilka hon sen kastade över axlarna för att lättare kunna springa iväg.⁶ Både tidiga källor använda av Häll (2013) och senare insamlat material diskuterat av Granberg (1935) beskriver hur skogsrådet delade med sig av just skogens djur och växter till människor som gav henne offer eller andra tjänster.⁷ Genom att hålla sig på god fot med skogsrådet kunde människor alltså öka sin jakt och fångstlycka. Denna uppfattning menar Granberg (1935) inte på något vis är unik kring just skogsrådet, utan gällde likväl för sjörådet och andra övernaturliga väsen. Just sjörådet och skogsrådet har mycket gemensamt, och tycks på många sätt ta över varandras sägner och memorat vid gränserna där skogen tar slut och slätter och hav tar vid.⁸ Ett exempel på en trosutsaga, alltså en kortare beskrivning av väsendena rån från Värmland, Lundsund 1928 beskriver: ”Ser du, rår dert finns det över allt. De kan

² Granberg 1935: 6.

³ Häll 2013: 113.

⁴ Granberg 1935: 32, 39, 41, 80.

⁵ Granberg 1935: 54.

⁶ Häll 2013: 116.

⁷ Häll 2013: 113, Granberg 1935: 46.

⁸ Granberg 1935: 40.

vara både i skogen och på sjön.”⁹ Som trossäggen beskriver fanns det enligt folktron rån överallt, både i skogen, i bergen, i gruvan, i sjön, på gården, eller i stallet. Granberg (1935) menar emellertid att just rån kring gården och stallet inte bör jämföras med de rån som existerar i naturen då föreställningsvärlden skiljer dem åt för mycket.¹⁰ Skillnaderna mellan hur skogsrået uppfattas i sammanhangen kring skogen och kolmilan jämfört med gården och samhället kommer studien att återkomma till i själva analysen.

Kolmilan

Att jobba vid kolmilan innebar ett hårt fysiskt arbete under långa mörka dagar och nätter i skogen. Arbetet gav emellertid relativt god avkastning och fungerade därför som en viktig extrainkomst för jordbrukare. Arbetet på gården pågick framför allt under sommarhalvåret, medan kolmilan blev arbetsplats under vinterhalvåret. Kolet har haft en viktig funktion i metallframställning genom historien, då kolets värmespridning möjliggjort bearbetning av metall. Den första kolningen i Sverige skedde ca år 200–300 f.v.t, denna tidiga kolning tillverkades i kolgropar vilka var ca två meter djupa och en och en halv meter i diameter. Groparna fylldes med ved som tändes på, när elden uppnått en viss temperatur täcktes den över med jord och grästov, vilket begränsade eldens syretillförsel. På grund av begränsningen till syre bröts veden aldrig helt ned, istället blir den torrdestillerad, då vattnet i veden avdunstade. Kvar blev alltså det uttorkade kolet. Tekniken utvecklades dock med tiden och istället för kolgrop började man använda sig av milor. Den första miltekniken var liggmilan, där kolveden placerades liggandes i en hög på ett lager av slonor. Denna teknik användes ända fram till slutet av medeltiden då istället ståmilor kom att bli mer populära, i vilka veden placeras vertikalt istället för horisontellt. Under 1000-talet ökade järnproduktionen i Sverige, vilket avspeglade sig i kolproduktionen. Då de flesta järnbruken då fanns i Bergslagen och Värmland var det också där majoriteten av kolningen kom att äga rum.¹¹ Kolmilarna bodde under milningen i kolarkojor i skogen, vilka de tillverkade själva av klentimmer, mossa och granris. Jord eller rester från milan kunde också placeras över granriset för att skydda kojan från regn och blåst. Golvet i kojan bestod av stampad jord, med en eldplats omringad av sovplatser av granris. Kolkojan placerades 10–15 m från själva milan för att undvika kolmonoxidförgiftning, men samtidigt ge uppsikt över milan. På kojans väggar placerades sedan hyllor där kolarnas mat och saker förvarades.¹²

Att producera kol med hjälp av kolmilan är alltså en mycket gammal praktik, vilken många människor har lagt stora mängder tid på genom sina liv. Kolmilning med milor har pågått ända sedan 1000-talet, men ökade i omfattning under mitten på 1800-talet då bergsbruket expanderade. Man

⁹ Anders Pettersson (*Vrml, Lundsund 1928. IFGH 1343, s. 3*) i Granberg 1935: 68.

¹⁰ Granberg 1935: 67–68.

¹¹ Gessler 1997: 62.

¹² Gessler 1997: 64.

behövde alltså mer kol för att kunna bearbeta allt mer järn.¹³ Trots träkolets långa historia kom dess absolut största expansion och centrala samhällseliga position först under andra världskriget (1939–1945). Under kriget användes nämligen kolet för att fylla Sveriges energibehov. Behovet av kol var så stort att man till och med byggde kolmilor av virke från gamla lador och timmerhus. Kolmilans syfte ersattes dock en tid efter krigets slut. Då man från mitten av 1950-talet istället började importera effektivare stenkolsprodukter till stålbruken. Stenkolets intåg ledde givetvis till stora konsekvenser hos de tidigare svenska kolmilarna och skogsägarna som levt på inkomsten från sin kolproduktion. Många tvingades byta livsstil och flytta in till städer för att försörja sig på nya sätt, då kolmilans guldålder var över.¹⁴

1.2 Syfte och frågeställningar

Religionshistorisk forskning är i hög grad baserad på textanalyser, i vilka olika religiösa texter jämförs för att utröna mönster och samband. Denna filologiska inställning har också färgats av en protestantisk bild om hur tro skulle vara fröet från vilket religiösa praktiker grov ur, och inte tvärt om. Analyser av detta slag har således i hög grad kommit att utgå ifrån enbart texten och tron, istället för det religiösa livet och individers ofta komplicerade och ständigt föränderliga föreställningsvärldar.¹⁵ Föreställningsvärldar vilka inte alltid följer ett bestämt mönster från vilket religiös praktik grov ur tro, utan likväl kan tron komma ur och kopplas till en viss praktik.¹⁶ Bilden som framträder av individers religiösa praktiker och trosuppfattningar i realiteten, står därför ofta i kontrast till den religiösa organisationens eller textens bild av dess religiösa medlemmar. McGuire (2008) och Olsson (2000) har därför argumenterat för att religionshistorisk forskning istället borde fokusera på det emiska perspektivet, för att synliggöra och ta den levda religionen på allvar.¹⁷ För att undersöka just religiösa föreställningsvärldar utifrån det emiska perspektivet menar Olsson (2000) att forskning i vilken fältarbetarens insamlade information granskas behövs. Genom fältarbetet får nämligen forskare möjlighet att ta del av just individers personliga religiösa praktiker, trosuppfattningar och tankar.¹⁸

Just sådant fältarbete genomfördes i stor omfattning under 1900-talets första hälft, för att samla in information om nordisk folktro. Vilket gör det möjligt att idag utföra just analyser om historiska religiösa praktiker och trosuppfattningar från tidigare i historien. Som Olsson (2000) beskriver lever vi

¹³ Gessler 1997: 62.

¹⁴ Gessler 1997: 63.

¹⁵ Olsson 2000: 9-10.

¹⁶ McGuire 2008: 15.

¹⁷ McGuire 2008: 5. & Olsson 2000: 11.

¹⁸ Olsson 2000: 13.

i en skriftkultur¹⁹ vilket innebär att också denna studie syftar till att analysera just texter, men till skillnad från många andra studier kommer denna att utgå ifrån de insamlade memorat och sägner vilka förmedlar det emiska perspektivet. Detta i syftet att undersöka om belägg går att finna för att kolmilare skiftade mellan olika religiösa fält (föreställningsvärldar) då de flyttade mellan hemmet och kolmilan, och i synnerhet vad för roll skogsrådet hade i dessa fält. Studiens forskningsfrågor är därför följande:

1. **Går skiftet mellan de religiösa fälten gård/bondesamhälle och kolmila att observera i insamlade memorat, sägner och domslut?**
2. **Var skedde dessa skiften geografiskt?**
3. **Vad kännetecknar de religiösa fälten?**

1.3 Metod och material

I följande del (1.3.1) kommer studiens metod att presenteras, följt av dess material (1.3.2).

Avslutningsvis följer den källkritiska analysen (1.3.3) och studiens avgränsningar (1.3.4).

1.3.1 Metod

Studien består av en kvalitativ analys av utvalda sägner, memorat och domslut från Gunnar Granbergs (1935) och Mikael Hälls (2013) avhandlingar, vilka delger det emiska perspektivet av folktron kring skogsrådet. Sägner och memoraten vilka kommer att analyseras i den här studien har alltså valts ut från Granbergs (1935) avhandling, vilken sammanfattar en stor mängd adresserat arkivmaterial i ett och samma dokument. Memoraten och sägner är alltså i grunden insamlade i olika arkiv i Sverige, bland annat ULMA (Uppsala dialekt och folkminnesarkiv), och IFGH (Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs universitet), men sammanställda och kategoriserade i Granbergs (1935) avhandling. Genom att utgå ifrån Granbergs (1935) avhandling i valet av material för följande analys har urvalet varit brett och omfattande samtidigt som den är avgränsad till att enbart avhandla material som omfattar skogsrådet. Hälls (2013) avhandling kommer i sin tur att användas som källa till historiska rättsfall där skogsrådet omnämns. Detta för att ge studien ytterligare en källa till såväl en annan tidsepok (1600–1700-tal) som emiska perspektiv insamlade i andra syften än för att bevara folktron.

De utvalda memoraten, sägner och rättsfallen kommer att analyseras komparativt för att urskilja om de två religiösa fälten om gård och mila går att urskilja, jämföra och dela upp. Den kvalitativa analysen kommer bygga primärt på Löfgrens (1981) och Olssons (2010) teoretiska ramverk. Studien

¹⁹ Olsson 2000: 15.

kommer även applicera Honkos (1973) rollteori på de olika religiösa fältens bild av skogsrådet, och Anttonens (2000) teori om liminalitet.

1.3.2 Memorat och sägner

Ett memorat är berättelsen om ett övernaturligt möte, beskrivet av den utsatta individen, eller någon i dess direkta närhet, tex familj eller vänner. Memoratet är viktigt av två anledningar, för det första då det tillhandahåller direkt information om var och när mötet med ett väsen äger rum, samt varför personen tror att den mötte just detta väsen just då, och hur mötet i efterhand har påverkat personen. För det andra ger memoratet information om den lokala kulturens trosuppfattning. Trosuppfattningen i vilken individen lever i formar dess förståelse av världen, och förklarar på så vis vilka väsen en kan förväntas att möta vid vilket tillfälle eller plats. Kulturens stereotypa traditioner om ett väsen influerar alltså personen till tolkningen av sin egen upplevelse.²⁰

Ett memorat kan med tiden istället bli till en sägen. Detta då memoratet traderas vidare utöver personens familj och vänner. Vad som dock sker vid övergången från memorat till sägen är en schematisering av innehållet, samt ett eventuellt utbyte av innehåll för anpassning till sägnens nya platser. Schematiseringen innebär att memoratet ändras i sin struktur för att passa in i kulturens tidigare berättarscheman, detta för att den enklare ska kunna ihågkommas av såväl tradenten som åhöraren. Om en individ berättar en sägen innebär det inte att den tror på dess innehåll, till skillnad från en trossägen, vilken för individen antas och tros vara sann. För att trossäggen ska anses sann på nya platser brukar en del av innehållet ändras, för att istället innehålla lokala platser och ting. En trossägen och sägen kan alltså skilja sig från det ursprungliga memoratet, men bottenar samtidigt i en gemensam folketro, om än med lokala variationer. Om man önskar förstå just människors individuella tro är memoratet att betrakta som en primär källa då det är en återgivning av ett individuellt övernaturligt möte. Till skillnad från sägner som istället då är att betrakta som sekundära källor, i och med att de är återberättelser av ett memorat vilket har knådats om mer eller mindre för att passa in i nya lokala traditioner.²¹

I följande studie undersöks både memorat, sägner och trossägner. Detta med inspiration av Granberg (1935), som menar att de insamlade skogsrådetraditionerna mellan slutet på 1800-talet till 1900-talets mitt är så pass homogent att de gemensamt kan samlas under paraplybegreppet ”berättelser”.²² Till skillnad från Granberg (1935) kommer emellertid denna studie att hållas isär begreppen, då det kan finnas en poäng för läsaren i att förstå från vilket perspektiv arkivens material speglar.

²⁰ Honko 1971: 191.

²¹ Honko 1971: 193.

²² Granberg 1935: 4 & 6.

1.3.3 Källkritisk analys

Många av de sägner och memorat vilka denna studie och många andra bygger på finns bevarade på grund av omfattande politiska och samhällseliga intressen under sekelskiftet kring år 1900. Det finns anledning att förhålla sig kritisk till såväl innehållet som själva insamlingen av sägner och memorat från denna tid. Detta då syftet till stor del var att bevara en del av kulturen vilken man ansåg var på väg att dö ut.²³ Denna åsikt delades mellan såväl politiker som antikvarier, som tillsammans utifrån olika motioner möjliggjorde och genomförde insamlingen av denna påstått utdöende kulturs olika delar. Det var inte enbart politiker och antikvarier som under 1900-talets början intresserade sig för folkkulturen. Också i samhället i stort höll inställningen mot folktron på att förändras, vilket syns i statistik kring hur de kulturhistoriska föreningarna ökade i antal. Under 1910-talet ökade mängden kulturhistoriska föreningar med 150%, och under 1920-talet kom dessa föreningar att öka med ytterligare 160%. Allmänhetens intresse var grundstenen för traditionsarkivens utveckling, vilka i sin tur skapade ytterligare intresse hos just allmänheten. Detta spridda intresse hos allmänheten speglades också i politiken, där en ökad mängd motioner för just bevaring av kulturminnen arrangerades.²⁴

Att det var bråttom att hinna samla in all information om den svenska historiska folkkulturen var en allmänt delad åsikt bland såväl politiker, arkivarier och lekmän. Folktrons utövare ansågs vara de gamla invånarna vilka bodde utanför de moderna samhällena, människor vilkas kunskap och minnen det alltså var bråttom att ta till vara innan det var för sent.²⁵ Stressen om insamlingens prioritet ledde till att stora resurser tilldelades antikvarier och folkminnesforskare, för att främja insamlingen av folkkulturen. Dessa fick emellertid en väldigt stor frihet i exakt hur och vilket materialet skulle samlas in. Denna frihet ledde sedermera till att formulären starkt influerades av antikvariernas egna intressen och personliga bild av vad som var viktigt att bevara och inte.²⁶ Anledning finns därför att förhålla sig kritisk till fältarbetarnas beskrivningar och transkriberingar av informanternas information. Detta då informantens ord och beskrivningar i nedskrivna form kan ha färgats av fältarbetarens ordval och personliga syn på situationen.²⁷ I denna studies analys av insamlade memorat och sägner syns tydligt hur fältarbetaren i vissa fall försökt bevara såväl informantens dialekt som direkta ordval, medan andra saknar dessa inslag.

Den andra vanliga källan om folktro är historiska rättsfall, vilka till skillnad från arkivens stora insamlingar aldrig hade som självändamål att bevara någon typ av kultur. Istället var dess syfte att dokumentera just rättsfall inför domar. Rättsfallens misstänkta och skribenten delade troligtvis också världsuppfattning till en större grad än 1900-talets insamlare och intervjuade individer, vilket kan ha

²³ Skott 2008: 69.

²⁴ Skott 2008: 37.

²⁵ Skott 2008: 69.

²⁶ Skott 2008: 6 & Lilja 1996: 237.

²⁷ Olsson 2000: 13.

påverkat vad för detaljer de olika källorna valde att fokusera på. Samtidigt finns det anledning att förhålla sig kritiskt också till de dokumenterade rättsfallen då den anhållna kan ha valt att enbart presentera vissa delar av sitt memorat för domaren.²⁸ Samma kritik kan emellertid också tilldelas de senare insamlade memoraten, eftersom den intervjuade personen inte nödvändigtvis berättade allt hen visste för den utsände insamlaren under 1900-talet heller. Vad som uteslutits från memoraten från 1600-talet och framåt är omöjligt att svara på, samtidigt som en potentiell avsaknad av sägner och memorat framstår som troligt.

1.3.4 Avgränsningar

I syfte att avgränsa materialet kommer studien primärt fokusera på ett väsen, skogsrådet, och jämföra dess närvaro och roll i de två religiösa fälten bondesamhälle och kolmila under 1600–1950-talet. I och med att just skogsrådet ofta förekommer i kolmilares sägner och memorat kom de att figurera som en lämplig grupp för denna studie. Kolmilarna arbetade ofta inte enbart med just kolning, utan också som bönder och jordbrukare. Således avgränsas undersökningen till hur memorat, sägner och domslut beskriver skogsrådet kring just de två religiösa fälten kolmilan och jordbruket.

På grund av det stora antalet memorat, sägner, och domslut där skogsrådet omnämns, har denna studie valt att fokusera på två redan befintliga studier i vilka forskare har samlat en mer begränsad mängd information än vad arkiven i helhet erbjuder. De två studierna är Gunnar Granbergs *Skogsrådet i yngre nordisk folktradition* (1935), och Mikael Hälls *Skogsrådet, näcken och djävulen* (2013). En ytterligare avgränsning i vilket material denna studie tillämpar från dessa två källorna tillkommer också. En urvalsprocess vilken det kommer att finnas anledning att återkomma till i den avslutande diskussionen, då valen givetvis kan påverka studiens resultat.

2. Teoretiska och metodologiska utgångspunkter

I följande del kommer studiens teoretiska utgångspunkter att beskrivas och tydliggöras. Till att börja med kommer del 2.1 reda ut skillnaderna mellan begreppen folketro, folkreligion och religion.

²⁸ Häll 2013: 36–37.

Därefter kommer del 2.2 att redogöra för hur dynamiken mellan kristendomen och folktron som levde religion sett ut mellan år 1600–1950. I del 2.3 presenteras studiens teoretiska ramverk utefter dess olika kategorier.

2.1 Folktro, folkreligion, religion

Vad som särskiljer folktro, folkreligion och religion är inte helt självklart. För att tydliggöra vad denna studie menar med de olika begreppen behöver begreppen definieras. Edsman (1971) menar att begreppet folktro har sitt ursprung i 1800-talets början, och syftar då på en tro som skulle vara både folklig och ursprunglig. I dagens språkbruk syftar folktro emellertid mer på någonting i kontrast till modern vetenskap, och inte sällan till övertro eller vidskepelse. Inte minst bibliotekens kategorisering om ämnet skvallrar om allmänhetens attityd mot folktron, då böcker om ämnet placerats under ”fördomar och vidskepelse”.²⁹ Om folktron i sig syftar till vad man inom folkreligionen trodde på, kan folktro och folkreligion tolkas som mer eller mindre synonyma, vilket denna studie också gör.

Att man över huvud taget delar upp folkreligion och religion har sin botten i upplysningstiden under 1700-talet, då den protestantiska tidigare bilden av folktron som direkt kopplad till enbart djävulen och förkristen tro nyanserades. Istället tillskrevs den tidigare ”förkristna tron” med ”folktro” eller ”folkreligion”. Denna förändring i språkbruket menar Rydving (2004) låg till grund för en växande acceptans mot nya variationer av kristendom.³⁰ Samtidigt kom denna uppdelning av ”religion” och ”folkreligion” att ligga till grund för kategoriseringar av religioner, vilka i sig egentligen inte så enkelt kan kategoriseras. Detta då individerna som stämplades som del i en folkreligion ofta inte själva delade upp sin tro och praktik i folkreligion och religion. Istället är det i jämförelsen mellan den institutionaliserade, dominanta, officiella och ofta textbaserade religionen som andra trosuppfattningar och föreställningsvärldar stämplas som just folkreligion. Det är alltså inte individerna som levde med inslag av folktro i livet som utnämnde sin egen religion som en ”folkreligion”, utan andra officiella institutioner som under upplysningstiden skapade och laddade begreppen ”folktro” och ”folkreligion”.³¹ I och med att den levda religionen har utforskats, och förståelsen för det emiska perspektivet under senare tid har förbättrats, menar Rydving (2004) att begreppet ”folkreligion” inte längre behövs. Detta då religion och folkreligion enligt Rydving (2004) är synonyma.³² Rydving (2004) kan ha rätt i sin analys om begreppens synonymitet, och kanske kan istället begrepp som ”levd religion” eller ”individuell föreställningsvärld” användas för att beskriva motsatsen till den institutionaliserade bilden av religion.³³ Normativ religion, som i relation till den levda religionen enligt McGuire (2008) istället speglar den institutionaliserade bilden av hur religionen idealiskt bör

²⁹ Edsman C.M 1971: 162.

³⁰ Rydving 2004: 143.

³¹ Rydving 2004: 144.

³² Rydving 2004: 149.

³³ McGuire 2008: 15.

utövas och efterlevas.³⁴ I den aktuella studien används ändå begreppen religion och folktro/folkreligion. Där religion är att tolka som den kristna protestantiska konstitutionaliserade bilden av kristendom, medan folktro / folkreligion istället tillskrivs betydelsen av den levda religionen, i vilken kristna föreställningsvärldar kom att blandas med tidigare världsuppfattningar på olika sätt.

2.2 Folktron i ett kristet samhälle

Från reformationen år 1524 fram till industrialiseringen under 1800-talets andra hälft var den protestantiska kristendomen och dess inflytande över gemeneman omfattande. Under 1600-talet kom exempelvis Svebelius katekes ut, och blev ett viktigt verktyg i kyrkans och prästernas försök att utrota folktron, vilket hade ett visst inflytande över människors praktiker och tro. För att få gifta sig krävdes det till exempel att man kunde katekesen, och präster kom regelbundet på hembesök i stugorna för att kontrollera detta. På så vis fungerade katekesen som en gemensam kristen morallära³⁵ som kolmilarna bör ha utsatts för under sin uppväxt och under perioderna de vistades i samhället. Den protestantiska katekesens första budord behandlade just folktron, på så vis att den fördömde all typ av trolldom och vidskepelse som okristligt och straffbart.³⁶ Ett skifte skedde också i domkapitelprotokollen mellan 1600–1700-talet, vilken innebar en skärpt ton mot folktrons empiriska väsen, i vilken de alla kom att kopplas direkt till djävulen och hans olika skepnader. Att se ett väsen och följa det innebar från och med nu att träffa på djävulen och följa honom, vilket ansågs som heresi.³⁷ Förklaringen till hur djävulen fick människor att följa honom var att han kunde förblinda dem om de på något vis ägnade sig åt magi eller trolldom. Djävulen kunde också manipulera naturens element, eller ta skepnaden av någon man kände igen eller attraherades av och på så vis lura personer att följa honom. Att djävulen tilläts till alla dessa otyg förklarades med hur Gud genom djävulen testade människans tro. Mötet med ett till synes övernaturligt väsen var alltså Guds test av den personliga kristna tron, vilket rättfärdigade kyrkans hårda straff för dem som inte motsatt sig djävulens påfrestningar.³⁸ Fram till slutet på 1700-talet var det inte ovanligt att kyrkans straff innebar en dödsdom. Så sent som mellan år 1751–78 avrättades hela 175 personer som ansetts ha mött något naturväsen vilket kopplades till djävulen.³⁹

Folktron levde emellertid kvar trots kyrkans många försök att utplåna den, och Svebelius katekes tolkades av vissa till och med som bevis på övernaturliga väsens existens. Folktron omnämndes i katekesen som något kristna inte skulle tro på, men att övernaturliga väsen omnämndes alls tolkades

³⁴ McGuire 2008: 4-5.

³⁵ Granberg 1971: 232.

³⁶ Granberg 1971: 225.

³⁷ Granberg 1971: 234.

³⁸ Häll 2013: 171–172.

³⁹ Granberg 1971: 234.

således som bevis för deras existens.⁴⁰ Folktron levde därför vidare, men i en mer konserverad form, då den kom att traderas vidare i skymundan. Varje familj lärde ut sina traditioner mellan generationerna, utan att nödvändigtvis sprida dem till utomstående på grund av risken för att bli straffade av kyrkan.⁴¹ Protestantismens syn på folktron var alltså allt annat än positiv, och försöken att utrota den var omfattande men inte helt framgångsrika.

Folktrons starka närvaro parallellt med den protestantiska kyrkans existens kan förklaras utifrån M.B. McGuires (2008) teori om levd religion. Enligt McGuire (2008) står den levda religionen i kontrast till bilden av en religion utifrån dess institutionella organisation. Alltså är det skillnad på hur till exempel den protestantiska kyrkan ser på hur kristendomen bör utövas, och hur människor genom alla tider egentligen har följt dessa principer. Till skillnad från den institutionaliserade religionen är den levda religionen i ständig förändring, och innehåller i många fall motsägelsefulla föreställningsvärldar och uttryck.⁴² Den institutionaliserade religionen har också i realiteten alltid haft ett begränsat inflytande över människors vardagsliv, då dess ritualer i de flesta fall varit knutna till speciella dagar, tider och till kyrkan. Den protestantiska kyrkan försökte sedan 1500-talet öka sitt inflytande över hemmets sfär med hjälp av till exempel katekesen och husförhör i vilka människor förhördes på dess innehåll. Utöver dessa hembesök dominerades människors vardag istället av praktiska rutiner, alltså olika göranden som att gå, mjölka, laga mat, städa, prata, sitta mm vilka inte hade någon direkt kristen koppling. Alla dessa vardagliga praktiker kan dock enligt McGuire (2008) laddas med religiös innebörd, vilken kan vara olika mellan individer och utvecklas över tid, exempelvis med innebörder kopplade till övernaturliga väsen.⁴³

Denna levda religion kan i många fall av andra uppfattas som irrationell och ologisk, men vara fylld av betydelse och mening för den praktiserande. Exempelvis kan skörden av potatis före ett visst datum, eller ordningen i vilken man sår kålrot på laddas med en religiös betydelse. På så vis får dessa praktiker en mening och funktion i individens livs-logik.⁴⁴ Utifrån McGuires (2008) teori kan folktrons fortlevnad kopplas till människors levda religion, som alltså laddade vardagens praktiker med mening och orsaksförklaringar, samtidigt som kristendomens inslag existerade parallellt. Vad individerna själva identifierade sig med för religion behöver heller inte stå i samband med hur de faktiskt praktiserar och tror.⁴⁵ En individ från 1780-talet kan alltså ha identifierat sig själv som kristen, samtidigt som hans vardagliga praktiker och trosuppfattningar kan ha haft inslag av både folkreligion och andra religiösa trosuppfattningar.

⁴⁰ Granberg 1971: 236.

⁴¹ Nilidin-Wall & Wall 1996: 32.

⁴² McGuire 2008: 4.

⁴³ McGuire 2008: 13.

⁴⁴ McGuire 2008: 15.

⁴⁵ McGuire 2008: 5.

Religiösa uppfattningar är alltså under ständig förändring, och under mitten av 1800-talet kom denna förändring att synas i ökningen av kristna frikyrkor och väckelserörelser. Dessa förstärkte bilden av djävulen och hans koppling till synden, och hur djävulen var densamma som de väsen som kopplats till vardagens praktiker. Vardagens bestyr förändrades också för många i grunden av industrialiseringen och urbaniseringen.⁴⁶ De omfattande samhällsförändringarna vilka ägde rum under slutet på 1800-talet och under 1900-talets början förändrade människors vardagsmönster i grunden. Vilket också förändrade relationen till dess religiösa kopplingar, både till kristendomen och folktron. Dessa förändringar kom i sin tur att ligga bakom det politiska och folkliga intresset för att samla in och arkivera så mycket som möjligt av folktron som möjligt innan det var för sent.⁴⁷

2.3 Analytiskt ramverk

2.3.1 Religiösa fält

Löfgren (1981) och Olsson (2010) har båda byggt sina studier på religionsetnologiska studier av olika kulturella grupper. Löfgren (1981) studerade fiskare i Skåne för att undersöka hur olika fiskars ekologiska och ekonomiska särpräglings påverkar fiskarnas rituella beteenden och trosuppfattningar. Olsson (2010) studerade bambarafolket i Mali, och deras olika religiösa fält, det vill säga deras trosuppfattning om hur olika väsen närvarar och uppträder i olika kretsar och sammanhang. Andra forskare, exempelvis Hultkrantz (2010) och Nordberg (2019) har också studerat fenomenet om skiftande religiösa föreställningsvärldar och trosuppfattningar. Också dessa forskare har uppmärksammat hur religiösa uppfattningar under såväl vikingatiden,⁴⁸ som 1900-talet i Wyoming, USA,⁴⁹ innehållit interna motsägelsefulla uppfattningar och beteenden, alltså vad denna studie kallar religiösa fält.

Löfgrens (1981) studie har störst relevans för den aktuella studien. Framförallt beskrivningarna om hur fiskare på västkusten skiftade mellan en kristen trosuppfattning på land och en tro på naturväsen till havs. Detta skifte kopplar han till hur fisket i allmänhet och sillfisket i synnerhet står i ekonomisk och ekologisk särpräglings från livet på land, vilket frammanar andra rituella och religiösa beteenden än vad som ansågs behövas på land.⁵⁰ Löfgren beskriver hur fiskarnas förmåga att skifta mellan olika trosuppfattningar beror på människans motsägelsefulla erfarenhetsvärld, i vilken en kan skifta mellan olika kulturella repertoarer beroende på vilket sammanhang eller situation en befinner sig i. Utifrån denna teori kan alltså både Jesus och sjörået existera parallellt och aktiveras beroende på situation och

⁴⁶ Granberg 1971: 237.

⁴⁷ Granberg 1971: 237.

⁴⁸ Nordberg 2019

⁴⁹ Hultkrantz 2010

⁵⁰ Löfgren 1981: 70.

sammanhang.⁵¹ Teorin om parallellt existerande föreställningsvärldar delas av Olssons (2010). Likt hur Löfgren beskriver hur fiskare ute till havs trodde sig leva i en värld där övernaturliga väsen existerade, beskriver Olsson hur bambarafolkets världsbild präglas av uppfattningen att människor och väsen ständigt lever sida vid sida. Enligt Olssons (2010) studie är bambaras värld fylld av personer som inte enbart behöver ta formen av en människa, utan också som väsen, växter eller ting.⁵²

2.3.2 Rollteori

De kulturella förväntningarna på de olika väsendena i Olssons (2010) och Löfgrens (1981) studier kan kopplas till Lauri Honkos (1973) rollteori, som beskriver hur både människor och väsen förväntas uppehålla olika roller beroende på vilket socialt sammanhang de befinner sig i.⁵³ Enligt rollteorin är ett samhälle att jämföra med ett socialt system, i vilket invånarna strävar efter ett gemensamt mål. Ett mål i vilket olika individer fyller olika roller, eller positioner. Dessa är emellertid inte statiska utan skiftar under olika sociala sammanhang. Dock kan en individ enbart spela en roll åt gången, samtidigt som då alla dess andra roller vilar. Varje individuell roll medför olika plikter, rättigheter, beteenden, normer, och värden, och olika förväntningar på en mötande individs reaktioner och beteenden.⁵⁴ Honko menar att människor lär sig om de olika rollerna från sin kulturella omgivning, och den första rollen man möter är modern. När ett barn lärt sig prata öppnas möjligheten till fler roller, och så fortsätter inlärningen under hela livet, i olika nya kulturella sammanhang och situationer. Det finns dock inte enbart mänskliga roller utan också övernaturliga, vilka lärs ut genom sägner och myter. Dessa beskriver olika väsens och gudars olika normer, rättigheter och plikter, och hur de ska bemötas. Således speglas kunskapen om ett visst väsens roll i hur personen upplever den i ett supernormalt möte eller dröm, där väsenet uppträder enligt kulturens inlärd normer.⁵⁵

2.3.3 Transaktionella och profylaktiska riter

Att olika väsen och individer innehar olika roller och omges av olika normer och förväntningar är tydligt gällande både Olssons (2010) och Löfgrens (1981) studier, till exempel genom hur de beskriver olika profylaktiska och transaktionella riter. Profylaktiska riter innebär olika beteenden som genomförs för att förebygga framtida olyckor. Löfgren (1981) beskriver hur fiskarna inför sillfisket, som ansågs extra oförutsägbart och farligt, använde myror i den vanliga färgningen av garnen för att öka på sin fiskelycka. Det var även vanligt att fiskare använde silver, eld och stål för att öka på

⁵¹ Löfgren 1981: 82.

⁵² Olsson 2010: 117.

⁵³ Honko 1973: 34.

⁵⁴ Honko 1973: 35.

⁵⁵ Honko 1973: 36.

fiskelyckan optimalt inför sillfisket.⁵⁶ Olsson (2010) använder inte begreppen profylaktiska- eller transaktionella ritualer, men beskriver ändå exempel vilka påminner om Löfgrens (1981). Ett sådant exempel är hur bambaras bär med sig fetischer, lyckobringande små ting vilka anses bebodda av andar som ger sin ägare tur. Dessa behöver emellertid ofta strykas med blod från ett djuroffer för att de inte ska bli inaktiva.⁵⁷ Samma ritual, alltså den om att stryka fetischen med blod kan också ses som en transaktionell ritual, då just ett djur behöver offras för att dess kraft ska kunna överföras till anden i fetischen och ge dess ägare skydd och tur genom blodet. Även fiskarna på västkusten genomförde transaktionella ritualer för att få ökad fiskelycka, ofta genom att offra mynt i vattenbrynet till sjörået som då förväntades ge en god fångst tillbaka.⁵⁸

2.3.4 Lycka

En viktig uppfattning inom svensk folktro är att den om lyckan. Lyckan handlar inte i detta fall enbart om att vara lycklig som person, utan har en bredare mening. Enligt Nildin-Wall och Wall (1996) var lyckan en del av ett kollektivt tänkande kring samhället, i vilket det ansågs finnas en gemensam pott lycka som alla delade på. Delningen var emellertid inte rättvis utan en högst dynamisk företeelse. Att ha god lycka ansågs viktigt då det innebar god skörd, god hälsa, god jakt mm. För att upprätthålla sin goda lycka skulle man följa äldre seder och bruk.⁵⁹ Lyckan ansågs alltså komma från en gemensam pott, samtidigt som varje individ också föddes med olika mycket lycka in i livet. Trots att lyckan kunde manipuleras hade alltså vissa individer en sämre medfödd utgångspunkt gällande sin lycka än andra.⁶⁰ Vem som ansågs ha god eller mindre god lycka var samtidigt en högst subjektiv fråga, vilket också Löfgren (1981) belyser i sina studier om fiskarna på västkusten. Fiskarna mätte sin egen lycka i jämförelse med hur bra fisketuren hade gått för de andra fiskarna. Den som hade fått mest fisk hade således alltså mest fiskelycka den dagen.⁶¹

Olika platser eller arbetsuppgifter innebar olika lycko-kategorier, det fanns därför många olika kategorier av lycka med exempel som jaktlycka, boskapslycka, kärlekslycka, stallycka, kolarlycka, smörlycka mm. Normer kring vem som ansvarade över olika lyckor var också i många fall stark, och uppdelningen var vanligtvis mellan de två könen. Kvinnan hade till exempel ansvar över smörlyckan och bolyckan, medan mannen ansvarade över stallyckan, kolarlyckan och jaktlyckan.⁶²

⁵⁶ Löfgren 1981: 76-78.

⁵⁷ Olsson 2010: 126.

⁵⁸ Löfgren 1981: 76-78.

⁵⁹ Nildin-Wall och Wall 1996: 19.

⁶⁰ Nildin-Wall och Wall 1996: 31.

⁶¹ Löfgren 1980: 74-75.

⁶² Nildin-Wall och Wall 1996: 32.

Att ett samhälles totala lycka var dynamisk innebar således att den kunde stjälas eller manipuleras. Detta var ett ständigt orosmoln och någonting människor var snabba att beskylla varandra med om det gick bättre för någon annan eller om man själv upplevde en minskning i till exempel sin kosmjölmängd eller mängden fångst i nätet. För att skydda sig mot lyckostöld kunde man använda sig av till exempel det kristna korset som symbol eller fysiskt ting. Också stål, silver, salt och eld ansågs kunna skydda mot möjliga lyckostölder.⁶³

Lyckan ansågs inte bara kunna manipuleras av andra människor, utan också av övernaturliga väsen vilka enligt folktron fanns överallt. För denna studie är emellertid just skogsråets förmåga att påverka människors lycka primär och kommer att analyseras i större utsträckning i kommande undersökning.

2.3.5 Strukturella dikotomier och liminalitet

Enligt Löfgren (1981) är strukturella dikotomier viktiga att uppmärksamma och undersöka. Exempel på sådana är hav/land och manligt/kvinnligt eller båt/hem. Inför avsegling behövde, enligt Löfgren (1981), flera mer eller mindre triviala ritualer genomföras för att upprätthålla normer eller skapa god fiskelycka. Särskilt intressant är emellertid attityden mot gränsöverskridande beteenden, till exempel om fiskaren på väg till sin båt möter en kvinna eller katt som enligt dikotomierna hör till hemmet. Att nämna sitt hem eller sin huskatt ute på havet i fiskarens religiösa fält innebär alltså ett tabubrott som för fiskaren kunde innebära otur och sämre fiskelycka. Det är emellertid inte sant att det alltid skulle innebära otur för sjömannen att möta eller tala om kvinnan, eftersom det enbart gällde kvinnan i hemmasfären. I kontrast till hemmasfärens kvinnobild kunde en idé av kvinnan som en sexuell fertil lyckofigur istället tolkas som turingivande och ökad fiskelycka.⁶⁴

Gränser, alltså liminala stadier, har enligt Anttonen (2000) haft en viktig funktion i kristendomen, men framför allt i förkristna religioner. I kontrast till hur kristendomen kom att koppla all typ av helighet till kyrkans mark, bönen och synden, fanns i de förkristna religionerna istället en starkare anknytning till just liminala stadier i och utanför människokroppen. Människans födsel och död är exempel på liminala stadier mellan liv och död, samtidigt som också kroppscykler som mens eller barnafödelse skulle ha uppmärksammats som liminala stadier i människans liv. Under sådana liminala stadier kunde personen exempelvis hållas avskild eller på andra sätt behandlades annorlunda. Anttonen (2000) uppmärksammar också hur fysiska platser kunde kopplas till liminalitet. Exempelvis gränsen mellan skog och by, eller björnjakten, i vilken jägarna både korsade den liminala gränsen in i skogen, och sedan åter överträdde gränsen med björnen med sig från sin plats i skogen till samhällets sfär.⁶⁵

⁶³ Nildin-Wall och Wall 1996: 32.

⁶⁴ Löfgren 1981: 90.

⁶⁵ Anttonen 2000: 200.

3. Undersökning

I följande undersökning kommer studiens frågeställningar att undersökas. Frågorna kommer att undersökas utifrån delvis gårdens religiösa fält (3.1) och primärt kolmilans religiösa fält (3.2). Del 3.3 kommer sedan att undersöka gränslandet, alltså vart gränsen mellan de två tidigare nämnda religiösa fälten kan ha ägt rum, samt om de innehöll några interna gränsdragningar eller dikotomier. Syftet med denna undersökning är således att komma fram till svaren på studiens frågeställningar.

I undersökningen presenteras flera olika exempel, som delvis presenteras i citatform, och i den löpande texten. Exempel vilka presenteras i citatform är direkt transkriberade från Granbergs (1935) avhandling, och speglar således insamlarens ordval. De exempel som presenteras i den löpande texten härstammar från Hälls (2013) avhandling, i vilka de presenteras i beskrivande form och i Hälls (2013) ordval. Därför är de även i denna undersökning beskrivna utifrån moderna ordval och i beskrivande form. **Exempel** utskrivet i fetstil indikerar att ett nytt exempel presenteras, och [x] klamrarna i exemplen numrerar exemplens meningar för smidigare hänvisning.

3.1 Gårdens religiösa fält

3.1.1 Skogsrådet och gårdslycka

Hemmets sfär var innan industrialiseringen oftast till stor del självhushållande och bestod därför av många olika sysslor. De olika delarna av gården och de olika arbetsmomenten de krävde ansågs vara laddade med delar av gårdens lycka, vilka alla krävde såväl skydd från hotande lyckostölder och profylaktiska riter som skulle skydda lyckan från att försvinna. Ansvaret för gårdens olika lyckor var uppdelad mellan könen (se vidare 2.3.4). Kvinnan tycks till synes ha tillskrivits ett större totalt lyckoansvar kring hemmet än mannen. Också Löfgren (1981) beskriver en liknande uppdelning där kvinnan kopplas till hemmet, i vilket hon också bär det yttersta ansvaret för upprätthållandet av dess lycka.⁶⁶ I bondesamhället hade alltså kvinnan hand om hela bondnyttan, vilket innefattade det mesta på gården med undantag för stallycka som var tillskriven mannen. Vad hade då skogsrådet för påverkan på gården och dess lycka?

⁶⁶ Löfgren 1981: 76-78.

I memorat och sägner benämns ibland stallrået eller gårdsrået, och hur de till exempel väcker människorna om en ko ska kalva.⁶⁷ Granberg menar dock att dessa råen inte direkt går att jämföra vid skogsrået, utan har mer gemensamt med föreställningen om underjordiska väsen, vilka ansågs vara miniatyrmänniskor med övernaturliga krafter vilka levde likt människorna fast under jorden. Dessa ansågs kunna ha såväl boskap som barn och kom ibland upp till människorna i olika sammanhang. Enligt Granberg kan sägner i vilka rået nämns i stall och på gårdar därför vara närmare anknutna till dessa underjordiska väsen än till skogsrået.⁶⁸

Samtidigt tycks det finnas en allmänt spridd uppfattning om hur skogsrået inte enbart hade makt över skogens djur, utan också över många tamdjur, vilka hon kunde leda vilse i skogen.⁶⁹ För att få sina vilsna djur tillbaka ansågs man behöva offra någonting till skogsrået, som då skulle lämna tillbaka djuren.⁷⁰ Det tycks alltså som att råen som beskrivs på gården inte är exakt detsamma som det som kopplas till skogen. Samtidigt benämns de som just "råen", vilket antyder att människorna själva inte nödvändigtvis fann det nödvändigt att alltid dela upp de olika naturväsendena i slutna kategorier.

3.2.2 Skogsrået knacker på fönstret

Exempel 1

[1] Di kunne kalle skogsråa för Talle-Maja. [2] Då va en som hade komme ut för henne i skogen å han hade umgänge mä henne om nätterna. [3] Då va ille mä hustrua hanses för detta, för så fort dä ble kväll, så kom skogsråa å knacka på fönstre, å då måtte han gå. [4] Då fanns ingen makt som kunde hölla honom kvar då. [5] Men en kväll geck hustrua ut å mötte henne, innan ho hant fram te fönstre. [6] Då fråga ho skogsråa va dä va te å gøre ve en tjur, som inte kom hem te kväl. [7] 'Jo', svara skogsråa. 'en ska' gi honom vittanlök-å svartsmet å gräsfrå nolera sija om körsten'. [8] Ho gjorde som skogsråa hade sagt å ga' kar'n sin denna smet, men sen feck han allt bli hemma. [9] Nästa gång, som ho träffte skogsråa, så sa' denne: 'Ho ja trott dej om dä, skulle du aldri fått den lärdomen'.⁷¹

I denna sägen från Kila, insamlad år 1928, beskrivs hur gårdens och hemmets religiösa fält blandas med skogsråets erotiska sägenmotiv. I mening 4 får vi veta hur skogsrået trollbinder mannen till sig på ett sätt som också framgår som förekommande hos kolmilare, som i exempel 4. Till skillnad från exempel 4 utspelar sig exempel 1 i gårdsmiljön där också kvinnan finns närvarande. Om sägnen tolkas enligt rollteorin⁷² blir kvinnans roll som ansvarig över majoriteten av gårdens lycka och framgång betydelsefull. En roll i vilken hon förväntas ta ansvar för händelser i hemmet, och därför också gör det när skogsrået kliver in i denna sfär. Kvinnans kulturella kunskap om skogsråets roll speglas också i

⁶⁷ Granberg 1935: 67 & 129.

⁶⁸ Granberg 1935: 67–68.

⁶⁹ Häll 2013: 113.

⁷⁰ Granberg 1935: 159–160.

⁷¹ Sven Andersson, f. 1840 i K (Vrml, Kila 1928. IFGH 1331, s. 7 f.) i Granberg 1935: 183.

⁷² Honko 1973: 34–36.

deras interaktion, i vilken skogsråets förväntade förmåga att leda djur vilse kombinerat med kunskap om naturen och hur den kan användas i ett manipulerande syfte synliggörs.

I exempel 1 får vi ingen information om hur skogsråets yttre uppfattades. Istället får vi i mening 2 reda på att mannen på gården en gång gått ut i skogen och haft nattligt umgänge med skogsrådet, vilket i mening 4 innebär att skogsråets makt över mannen fortgick också senare. Enligt mening 2 och 5 framgår att hon enbart dök upp för att hämta mannen på gården under kvällstid och nattetid, hon var alltså inget hot under dagen. Utifrån exempel 1 framstår det inte som om mannen i sammanhanget över huvud taget ägde någon egen agens efter att en gång ha accepterat skogsråets vilja om umgänge. Istället är det kvinnan som i mening 5 och 6 agerar och tar tillbaka sin man med hjälp av list. Utifrån exempel 1 framstår skogsrådet alltså kunna korsa gränsen in till gårdens sfär och utnyttja sin trollbindande förmåga också där. Men på denna mark är det kvinnan som tar ansvar över att skogsrådet luras bort, vilket speglar hennes roll som ansvarig över gårdens generella lycka.

Om exempel 1 jämförs med Löfgrens (1981) beskrivning av sjöråets uppträdande hos fiskarna på västkusten kan en också diskutera dess gränsöverskridande gällande de strukturella dikotomierna.⁷³ Detta då skogsrådet och dess koppling till skogen och mannen i viss mån bryts då hon uppträder inom hemmets religiösa fält, och interagerar med kvinnan. Samtidigt får vi i sägnen aldrig veta om detta skogsrå anses komma från just skogen eller någonstans på gården, men eftersom hon benämns som just ”skogsrå” antar denna studie att hon kommer från skogen. Skogsrådet delar med sig av en profylaktisk ritual till kvinnan som skyddar tjurar, och människor från att föras vilse.

Skogsrådet anses i exempel 1 alltså kunna korsa gränsen, och de strukturella dikotomierna mellan skog och gård för att hämta med sig mannen för erotiskt sällskap. Enligt Löfgrens (1981) strukturella dikotomier står kvinnan i hemmet i kontrast till fiskarens religiösa fält i vilken sjörået är del,⁷⁴ en dikotomi vilken denna sägen bryter när kvinnan tar kommando över situationen och konfronterar skogsrådet. Löfgren (1981) beskriver också hur överskridningar mellan de motsatta strukturella dikotomierna inom fisket ansågs som normbrott vilka ledde till minskad fiskelycka, och i vissa fall straff från havets väsen.⁷⁵ I exempel 1 får vi dock aldrig veta om något sådant straff kommer över kvinnan och mannen. Inte heller om gårdslyckan drabbas på något vis, mer än informationen om hur skogsrådet inte hade delat informationen om hon visste att den skulle användas på mannen.

Under insamlingen av memorat och sägner som det nyss anförda under 1900-talet fanns det aldrig något hot mot informanterna om straff för vad de berättade om de övernaturliga väsendena. Detta till skillnad från hur liknande memorat under 1600-talet kunde leda till direkta straff från kyrkorådet. Ett exempel på ett sådant rättsmål som kan liknas med den tidigare sägnen gäller Erik Larsson i Uskeboda. **Exempel 2:** Erik hävdar i ett förhör att hans fru blivit hamn för djävulen och lurat honom

⁷³ Löfgren 1981: 90.

⁷⁴ Löfgren 1981: 90.

⁷⁵ Löfgren 1981: 90.

till samlag.⁷⁶ Erik anklagar alltså djävulen för att ha tagit form i sin fru och lurat honom till ett samlag han inte annars hade gått med på. Som beskrivet i avsnitt 2.2 ansågs det straffbart att på något vis interagera med övernaturliga väsen, samtidigt som alla väsen under 1600-talet fram till 1700-talet kom att benämnas som djävulen i rättsdokument.⁷⁷ I Eriks fall bestraffades han inte av något väsen, utan av kyrkorådet med att inte längre få närvara på nattvarden.⁷⁸

De två exemplen (1 och 2) skiljer sig på många sätt åt, samtidigt som de båda är exempel på två olika möten mellan ett empiriskt övernaturligt väsen och människan i en fysisk handling. Ett möte i vilket Erik har en tydlig uppfattning om sin kulturs bild av skogsråets roll, som ett manipulerande, sexuellt väsen som kan ta plats i den form den vill. Ett väsen vars roll Erik själv, eller kyrkorådets notarie kopplar direkt till djävulen.

3.2 Kolmilans religiösa fält

3.2.1 Normer kring kolmilan

En allmängiltig föreställning i kolmilans religiösa fält tycks ha varit uppfattningen om skogsrået som ett verkligt, viktigt och närvarande naturväsen som hade makten att både hjälpa och stjäla en kolmilares framgång. Av sin natur var hon alltså både ond och god, beroende på hur hon behandlades av kolmilarna. På samma sätt beskriver Löfgren (1981) hur sjörået enligt fiskarna på västkusten både ansågs god då hon hjälpte fiskarna genom att till exempel varna för dåligt väder, samtidigt som hon också utgjorde ett ständigt hot, då hon också kunde orsaka stor skada.⁷⁹ För att se till att hålla sig på skogsråets goda sida ansågs det vitalt att upprätthålla normerna kring hur man förväntades bete sig mot henne. Ett exempel på en sådan norm var att bete sig hövligt mot henne om hon på något vis önskade få hjälp, exempelvis genom att bära henne över den nybyggda järnvägen som hon inte själv kan komma över då hon inte tål metall. Detta handlar en sägen från Närke om, i vilken kolaren sedan blir belönad med en ovanligt god jaktlycka.

Exempel 3

[1] En annan kolare såg jämt och ständigt 'skogsråa' och han förstod, att hon ville honom något fast hon icke tilltalade honom. [2] Till sist tog han mod till sig och frågade vad hon ville. [3] Då talade hon om, att hon varit borta från sin hemvist en tid, och då hade det byggts järnväg medan, och den kunde hon ej gå över. [4] Hon bad därför kolaren, att han skulle bära henne över järnvägen, så hon kunde komma till sin trakt igen. [5] Detta gjorde han 'och hon var ej tung att bära' hade han sagt. [6] Kolaren hade en ovanlig tur med jakt, och det troddes allmänt, att det var belöning för tjänster han gjort 'skogsråa'.⁸⁰

⁷⁶ Häll 2013: 178.

⁷⁷ Granberg: 1971: 225 & 234.

⁷⁸ Häll 2013: 178.

⁷⁹ Löfgren 1981: 76-78.

⁸⁰ O.G. Olsson (Närke, Nysund 1927. VFF 1504, s. 10) i Granberg 1935: 161-162.

Jakten var viktig för kolaren då det var en möjlighet till mat utöver det lilla han kunde få med sig hemifrån. En liknande sägen som exempel 3 kommer från Dalsland vilken vittnar om vad som kunde hända om man bröt normen om att hjälpa skogsrådet, då mannen i denna sägen inte lyssnar på skogsrådets önskan om att bli buren över en bäck. Händelsen leder till att mannen förlorar kontrollen över sina ben och ramlar i bäcken.

Exempel 4

[1] En man vid namn Lejon var i skogen och kolade. [2] Då han gick hem en kväll, kom skogsrån efter honom. [3] Då han skulle gå över en bäck, ville skogsrån, att han skulle lyfta henne över. [4] Han svarade henne dock inte utan gick själv över. [5] Hans ben blev emellertid konstiga, och han ramlade omkull mitt i bäcken. [6] Då skratta skogsråa.⁸¹

Exempel 3 och 4 visar alltså hur normerna uppfattades kring skogsrådets beteende vid normbrytande eller uppehållande beteenden. I exempel 3 lyder kolaren skogsrådets vilja, vilket leder till belöning i form av god jaktlycka, i kontrast till exempel 4 i vilket mannens ignorans mot skogsrådet leder till bestraffningen där hon gör att han faller i bäcken. Liknande sägner och memorat saknas i Löfgrens (1981) beskrivning av fiskarens religiösa fält till havs, men då han beskriver hur ett normbrott ansågs kunna leda till olika typer av olyckor eller minskad fiskarlycka,⁸² tycks ändå paralleller kunna dras mellan de olika råen.

Sägner och memorat i vilka skogsrådet beskrivs kring kolare eller jägare domineras av möten mellan skogsrådet och män, vilket kan ses i ljuset av hur just män ansågs passa in i dessa roller. Att just män statistiskt överrepresenteras i möten med skogsrådet kan förklaras med att de socialiserats in i en lokal tradition, där deras könsroll eller yrkesroll innebar förväntade möten med skogsrådet, förmedlad genom berättelser. I mötet med skogsrådets roll ingick det regler för hur mannen skulle bete sig och agera för att inte bryta några normer. Då dessa män sedan gav sig ut i skog och mark för att jobba kommer de enligt rollteorin att förvänta sig ett möte med just det skogsrå de hört om i berättelser. Den kulturella bilden av hennes roll blir således mall för männens individuella upplevelser och memorat, samtidigt som de till lika stor del bidrar till att kvinnorna på samma plats inte i samma utsträckning möter skogsrådet. Kvinnor befann sig alltså sällan i rollerna där ett möte med skogsrådet kunde förväntas.⁸³

Enligt kolarnas föreställningsvärld var skogsrådet i de allra flesta exemplen ett solitärt väsen, samtidigt som samma skogsrå inte ansågs finnas i alla skogar. Den vanligaste föreställningen innebar alltså att varje solitärt skogsrå hade ett eget revir, i vilket bara hon verkade. Uppfattningen om skogsrådet som solitärt anses enligt Granberg (1935) framför allt dominera inom områden där kolarverksamheten varit omfattande, till skillnad från hur det på andra platser var vanligare att uppfatta

⁸¹ Martin Bryntesson s. 1865 i *Ä. (Dalsl. Ärtemark 1928. IFGH 1197, s. 5) i Granberg 1935: 161.*

⁸² Löfgren 1981: 76-78.

⁸³ Honko 1973: 36.

skogsrådet som ett flockväsen.⁸⁴ Samtidigt finns undantag i kolarnas uppfattning om skogsrådet som solitärt, då till exempel en sägen (exempel 5) från Hälsingland beskriver hur flera skogsråd gick runt kolmilan.

Exempel 5

[1] Om skogsjumfrur. - - - [2] Dom ha tala om att kolarna ha sett fine mamseller, som geck kring milene.
[3] Int va däm rädd, för däm kan int göra folk nånting. [4] Däm kan bara fram om nätterne.⁸⁵

I exempel 5 beskrivs hur flera skogsråd visade sig på samma gång och på samma plats för kolarna. De uppfattades inte som farliga, och visade sig enbart om nätterna. Uppfattningen om skogsrådet som solitärt tycks emellertid dominera, vilket också studiens resterande exempel tyder på.

Likt skogsrådet tycks sjörådet enligt Löfgren (1981) framstå som ett solitärt väsen, vilket ett memorat från Lomma är exempel på.⁸⁶ I detta memorat beskrivs sjörådet som just sjörå(et), inte sjörå(n) eller sjö(råna). Alltså uppfattas hon enligt iallafall detta memorat som ett solitärt väsen. Om hon är densamma i alla vatten eller hav är emellertid osagt i Löfgrens (1981) beskrivning av fiskarens religiösa fält. För att undvika bestraffning från sjörådet eller skogsrådet krävdes det alltså att fiskaren och kolaren agerade hjälpsamt och hövligt mot rådet, och följde såväl transaktionella som profylaktiska ritualer.

3.2.2 Skogsrådet rår över milan

Skogsrådet ansågs rå över alla skogens djur, samt människors och djurs uppfattning om skogen som helhet då hon med sin förmåga att till exempel ”vända synen” på den hon önskade skulle gå vilse i hennes skog.⁸⁷ Hon ansågs alltså inom folktron ha stor makt över skogen och djuren. För kolmilaren tycks också en uppfattning om skogsrådet som styrande över kolmilan finnas. I vilken kolmilan kanske kan ses som en förlängning av skogsrådet själv, då hon tycks ha haft förmågan att styra milans beteende utan att själv närvara. Kolmilarna tycks enligt sägner och memorat av denna anledning både ha fruktat och uppskattat skogsrådet, då hon beroende på sin relation till kolmilaren kunde hjälpa eller stjälpa hans arbete. Ett exempel på hur en kolmilare fick uppleva denna oro över skogsrådets förmåga är en sägen (**exempel 6**) i vilken kolaren ligger i sin koja när skogsrådet öppnar dörren och kommer in. Hon vill ha samlag med mannen som inte vägrar. Dock bryter kolaren mot en norm då han tar på skogsrådets bakdel, och ifrågasätter varför hon inte har någon vanlig rumpa. Genom detta normbrott upprör milaren skogsrådet, vilket leder till att han ständigt behöver oroar sig för milan, som nu när som helst

⁸⁴ Granberg 1935: 74.

⁸⁵ Torpare Lindberg (Hälsl, Skog 1928. ULMA 2009: 1, s. 23) i Granberg 1935: 75.

⁸⁶ Löfgren 1981: 76.

⁸⁷ Granberg 1935: 93, 105. Häll 2013: 45.

kan skadas av hennes makter.⁸⁸ I en annan sägen, exempel 7 tycks en koppling mellan kolmilan och skogsrådet finnas.

Exempel 7

[1] Det var en kolare, som höll på att kola vid norska gränsen. [2] Han hade hört namnet sitt ropas i flera nätter. [3] Till sist svor han till och frågade vem det var som ropade. [4] Då skrattade det i skogen och i detsamma fattade milan eld. [5] Han skyndade sig upp för att släcka den. [6] Då föll han i elden. [7] Andra som voro i närheten skyndade till att dra upp honom, men han blev inte vid liv. [8] Det fick han till straff för att han svurit på skogsrådet.⁸⁹

I denna sägen (exempel 7) framstår kolarnas uppfattning vara att skogsrådet har makten att påverka milans beteende på distans. Det tycks alltså finnas ett starkt band mellan det upplevda väsendet skogsrådet, hur väl kolaren följer normer kring hur man får bete sig runt henne och kolmilans beteende. För denna teori talar också hur man tilltalade själva kolmilan, då den ansågs som en kvinnlig naturkraft vilket potentiellt var mycket farligt och därför aldrig fick omnämnas som vad den egentligen var. Istället tilltalade man eller talade man om den med noanamn som ”värmen” eller ”hettan”, vilket kan tolkas som en profylaktisk handling.⁹⁰ I ett memorat från Visnum insamlad år 1926 (exempel 8) beskrivs milans övernaturliga kraft. I memoratet beskrivs uppfattningen om hur vissa kolbottnar (platsen där kolmilan byggs upp) har övernaturliga förmågor, då de väcker milaren om någonting är på väg att bli fel med milan. Sådana bottenar kallas i memoratet för väckbottenar, och väcker kolaren i hans koja genom att slå på dörren. Om kolaren inte lyssnar på bottenens varningar kan hon rycka upp och kasta bort kolarens dörr.

Exempel 8

[1] När de hade legat i skogen och kolat har det varit konstigheter ibland. [2] En gång framåt midnatt, när jag låg och kolade, så blev det slag, det slog till, så kojan riktigt skalv. [3] Jag blev rädd, men jag hade hört talas om, att det finns milor, som stå på väckbottenar, det väcker kolaren, om det blir fel på milan. [4] Jag öppnade dörren och såg ut. [5] Då var det ett hål på milan, som det började komma eld ur. [6] Jag såg om henne och sen blev det bra, men om de då inte går ut, så kan dörren ryckas upp och kastas långt därifrån.⁹¹

Samma memorat men med skogsrådet som skyldig till varningen om milans potentiella slag finns från exempelvis Närke (exempel 9):

Exempel 9

⁸⁸ Olls 1980: 72.

⁸⁹ C.J. Eckerman, f. 1861 i N. (Dalsl, Nössemark 1932. IFGH 2894, s. 29) i Granberg 1935: 101.

⁹⁰ Af Klintberg 1980: 17.

⁹¹ August Malmberg f. 1869 i Finnerödja (Vrml, Visnum.Kil 1926. IFGH 718, s. 43 f.) i Granberg 1935: 129.

[1] En kolergubbe talte om skogsråa. [2] Ho knacka först en gång, brydde han sig inte om det så knacka ho en gång te, gick inte inte ut då heller, så slo ho te så dörren höll på å gå itu. [3] Då måste han gå ut, å då fick han fylla ute på milan.⁹²

Uppfattningen om kolbottens och skogsråets förmågor och förväntade beteende framträder utifrån exempel 8 och 9 alltså som väldigt lika, vilket kan bero på att de hade en stark koppling till varandra. Eller att lokala variationer i dess kulturella roller anknytits till antingen milan eller skogsrået.

Skogsrået som likt kolmilan ansågs som ett kvinnligt naturväsen, med förmågan att både hjälpa till och dela med sig av skogens djur och tillgångar, hade samtidigt en potentiellt farlig och hotfull sida som när som helst kunde göra sig synlig.⁹³ Även skogsrået omnämndes på vissa platser istället vid andra namn, som exempelvis talle-maja, gran-kari, kol-karin,⁹⁴ vilket påminner om hur man behandlade kolmilan och kan tolkas som ett potentiellt sätt att skydda sig från hennes farliga sidor. Det kan även ses som ett exempel på den lokala variationen för hur ett och samma väsen benämns. Vad som emellertid talar emot hur kolmilan skulle vara en direkt förlängning av skogsråets naturväsen är hur det förekommer sägner och memorat i vilka hon kan jagas bort från milan med just eld eller kol från milan.⁹⁵ Samtidigt beskrivs i flera andra sägner och memorat hur hon gärna kom fram till kolmilan eller in i kolarkojan för att värma händerna kring milan eller elden.⁹⁶

I kolarens värld var just avkastningen av kolmilan det viktigaste, då den innebar en mycket viktig ekonomisk tillgång. Inom fisket menar Löfgren (1981) att samma typ av ekonomiska betydelse tillskrevs sillfisket, i vilket sjörået var viktigt att hålla sig väl med för att säkra ett gott fiske.⁹⁷ Trots att sillen inte på samma sätt som kolmilan direkt ansågs som en naturkraft, kopplades fiskarens förmåga att få en god fångst till hans relation till sjörået. Sjørået rådde alltså över sillen och dess beteende på samma sätt som skogsrået rådde över kolmilans framgång, men i slutändan var det fiskarens eller kolmilarens förmåga om att uppehålla normer som ansågs styra över arbetets ekonomiska framgång. Rået kunde därför med sin kraft över milan och fiskar anses orsaka att milan slog, eller att sillen försvann, men skulden för hennes beteende låg hos någon person som brutit mot någon norm.

3.2.3 Skogsrået och kolarnas lycka

Att arbeta som kolare vid en kolmila innebar oerhörda fysiska och ekonomiska risker. Detta då alla arbetsmoment kring milan i princip innebar en potentiell fara. Exempelvis det tunga jobbet med att

⁹² Hjalmar Rehnberg f. 1872 (Närke, Lerbäck 1933. ULMA 5638, s. 8) i Granberg 1935: 128.

⁹³ Granberg 1935: 160.

⁹⁴ Granberg 1935: 74.

⁹⁵ Granberg 1935: 163.

⁹⁶ Granberg 1935: 39.

⁹⁷ Löfgren 1981: 70–71.

resa milan, då man med hjälp av en häst släpade stora tunga stockar genom skogen som sedan skulle resas i en bestämd form kring den kommande milans mittpunkt. Personen som reste stockarna löpte en ständig risk om att få dem alla över sig, då en fallen stock skulle innebära att alla föll i en dominoeffekt. Efter att milan tänts på fanns en ständig risk för explosioner, då milan när som helst kunde slå, explodera, om för mycket luft kom in. För att förebygga sådana explosioner tvingades kolarna upp på den brinnande milan för att slå på dess ytskikt, för att se till att ett ständigt hårt skikt bestod. Att gå upp på milan innebar – som denna studies inledande exempel påvisade – extrema risker, då personen när som helst kunde falla ner genom en skör punkt i milans skift, för att aldrig mer kunna komma upp. Under de tre till fyra första veckorna efter att milan antänts var risken för explosioner som mest överhängande, vilket innebar att milaren tvingades vara vaken i princip dygnet runt, för att alltid vara redo att ta hand om milan om tecken på kommande slag syntes.⁹⁸ Kolmilarens arbete var alltså fyllt av tungt arbete, sömnbrist och ständiga potentiella livsfaror vilka kan ha skapat stress. Alltså inte helt olikt hur Löfgren (1981) beskriver fiskarnas arbetssituation kring sillfisket. Sillfisket med sin ovisshet och fiskets fara vid potentiella snabba väderskiften skapade enligt Löfgren (1981) stor stress, sömnbrist, och oro.⁹⁹ Fiskarna och kolarna utsattes alltså för liknande psykiska och fysiska påfrestningar. Enligt Löfgren (1981) var sillfisket fiskarnas största ekonomiska inkomst, vilket ökade vikten av att fångsten blev stor. Risken för att misslyckas med sitt sillfiske kunde således leda fiskaren till att ta större risker än han i vanligt fiske gjorde, för att säkra sin familjs ekonomi.¹⁰⁰ Paralleller kan dras mellan sillfiskets och kolmilningens ekonomiska betydelse. Kolmilning har genom tiderna varit relativt vävlönad och därför ofta varit viktig som en inkomstkälla för jordbrukare. Avkastningen kom emellertid först när milan kolat klart och kolen gick att sälja, liksom hur sillfiskaren fick betalt först när han hade någon sill att sälja. Alltså skulle allt hårt förberedande och nedlagt arbete för såväl fiskarens om kolaren vara förgäves om ”skörden” uteblev. Enligt Löfgren (1981) ledde denna fysiska, psykiska och ekonomiska stress till att fiskarnas intresse av lyckomanipulering,¹⁰¹ och relation till folktron i allmänhet och sjörået i synnerhet ökade i sjömännens religiösa fält. Frågan är således om samma skifte och förstärkning av den religiösa folktron om väsen går att påvisa också hos kolmilare?

Två exempel på lyckomanipulering vilka kan kopplas till fiskarnas religiösa fält var transaktionella och profylaktiska ritualer. De transaktionella riterna kunde bestå av att fiskaren offrade ett silvermynt i vattenbrynet sill sjörået, vilket förväntades blidka sjörået till att ge fiskaren ökad fiskelycka. De profylaktiska riterna innebar istället handlingar kring såväl förberedelserna inför fisketuren som hur man betedde sig ombord för att inte bryta några normer. Exempel på profylaktiska riter kring sillfisket var hur man förberedde sin båt inför sjösättning, eller hur man färgade garnen med

⁹⁸ Olls 1980: 59, 90.

⁹⁹ Löfgren 1981: 71.

¹⁰⁰ Löfgren 1981: 70–71.

¹⁰¹ Löfgren 1981: 79.

myror och en bit silver eller stål för att öka sin fiskelycka.¹⁰² Också hos kolmilare finns exempel på både transaktionella och profylaktiska riter för att öka kolarlyckan. Ett exempel på just en lyckad transaktionell rit finns beskrivet i en sägen insamlad år 1875 från Småland (exempel 10).

Exempel 10

[1] Dä va en kolare här i Mjöhult, som aldrig behövde klappa milan å sköta henne för dä gjorde trolla åt honom. [2] En gång, när han hörd'et klubba, så ste han ut å sa'e: 'Klubba bra, så sä I få kolä på botten!' [3] Sin när han hade kolat färdit, så lämnade han en halve ryss kvar på botten åt trolla.¹⁰³

Genom att lova skogsrådet en del av kolmilans avkastning uttrycker denna sägen (exempel 10) alltså uppfattningen om hur en transaktionell ritual gav ökad kolarlycka till milaren. Detta då hans utlovade offer gav honom övernaturlig hjälp med kolmilan, som aldrig ”klubbade”, och på så vis gav mycket kol till milaren. Också profylaktiska riter var vanligt förekommande, och förekom redan då platsen för den kommande kolmilan valdes. Detta då man inte ville råka störa några övernaturliga väsen såsom skogsrådet genom att bygga sin mila eller koja på någon av deras stigar eller bon. Om man trodde sig ha råkat bygga sin kolarkoja på ett sådant ställe ändå, var det inte ovanligt att milaren flyttade hela sin koja för att inte störa några väsen,¹⁰⁴ vilket kan tolkas som en profylaktisk rit och ett försök att minimera risken för negativ påverkan av kolarlyckan. Ett annat sätt att försöka manipulera sin kolarlycka på var att använda omskrivningar för själva kolmilan, vilket af Klintberg (1980) menar förebygga att kolmilan blev upprörd.¹⁰⁵ Alltså kan benämningen av milan som just ”värmen” eller ”hettan” tolkas som profylaktiska åtgärder för att undvika att den personifierade milan misslyckades och ett försök att bättra på sin kolarlycka.

Varken kolarlyckan eller fiskelyckan var statisk, utan kunde snabbt skifta beroende på hur normer uppehölls eller bröts. Lyckan ansågs både kunna påverkas av avundsjuka från någon annan, och onda önskningsfrån trollkunniga människor,¹⁰⁶ eller av övernaturliga väsen. För kolmilaren var skogsrådet därför viktigt att hålla sig på rätt fot med, då hon ansågs ha makt över skogen¹⁰⁷ precis som sjörådet hade hand om havet och därför snabbt kunde vända på lyckan till olycka.¹⁰⁸ Om lyckan hade vänt eller börjat dala fanns det alltså anledning att både anklaga någon för normbrott, och återställa ordningen och relationen till såväl avundsjuka människor som till skogsrådet eller sjörådet.

Ett sätt för kolmilare och sjömän att förbättra eller manipulera sin lycka på var att ta hjälp av rået när hon erbjöd den. Hjälp vilken innebar antingen lycka i jobbet personen själv utförde, eller faktisk

¹⁰² Löfgren 1981: 70-71.

¹⁰³ Lantbr. Gottfrid Fag, s. 1875 i F (Småll. Fryele 1930. ULMA 3068: 1, s. 12) i Granberg 1923: 153.

¹⁰⁴ Olls 1980: 12.

¹⁰⁵ Af Klintberg 1980: 17.

¹⁰⁶ Wall 1978: 4.

¹⁰⁷ Häll 2013: 113.

¹⁰⁸ Löfgren 1981: 75.

fysisk hjälp i arbetet av rået. I gengäld för hjälpen ville rået emellertid ha någonting tillbaka, och ofta var det sexuellt umgänge hon eftersträvade.¹⁰⁹ Samtidigt kan kopplingen i sägner och memorat mellan samlag med skogsrådet och en god kolarlycka tolkas som en orsaksförklaring, i vilken någon annan eller kolaren själv i efterhand tillskriver sin lyckade kolning till att han skulle ha haft sexuella relationer med skogsrådet. På samma sätt kan också en misslyckad kolning och därmed dålig kolarlycka genom orsaksförklaringen tillskrivas kolarens i sådant fall dåliga relation till skogsrådet.¹¹⁰ Trots att utbytet av sexuella tjänster mellan kolmilaren och skogsrådet ansågs gynnande för kolarlyckan var det betraktat som ett normbrott. Ett exempel som förekommer om både sjörået och skogsrådet där just en sexuell relation mellan rået och kolmilaren/sjömannen leder till ökad lycka, normbrott och åtgärd finns i sägnen om den löst knutna släden (exempel 11). Exemplet om sjörået är emellertid inte bevarat i sin helhet, men har många likheter med den välbevarade varianten om skogsrådet, vilket gör att de här kommer beskrivas gemensamt.

Exempel 11: I sägnen möter kolaren/fiskaren en vacker ung kvinna i skogen/på sjön, de inledde en relation, gifte sig och fick flera barn tillsammans som alla hjälptes åt vid milan/fisket. Den vackra kvinnan bad kolaren att dock alltid knacka tre gånger med sitt yxskaft i en tall om han lämnade milan och kom tillbaka igen. En gång glömde dock milaren bort att utföra den lovade handlingen vilket resulterade i att han nu såg sin fru som hon verkligen var, alltså skogsrådet, en grotesk varelse med lång svans, naglar och näsa. Näsan använder hon som krok, naglarna för att flytta kolen med, och svansen doppar hon i vatten och piskas ut små spridda gnistor med. Mannen knackar dock i tallen tre gånger, och hon förvandlas till den vackra fru han gift sig med. Kolaren gick sedan till en klok gubbe i byn för att be om råd. Han får rådet att under nästa vinter sätta sin fru och alla barnen i en vagn bakom en häst som han ska rida på med dem bakom ut på mitten av en sjö. Knutarna mellan vagnen och hästen ska dock vara så lösa att de lossnar mitt på sjön där den ska lämnas. Mannen genomför handlingen, och rider själv iväg medan vargarna äter upp hans fru/skogsrådet och deras barn.¹¹¹

Sägnens (exempel 11) förekomst inom både fiskets som kolmilningens religiösa fält visar på deras tydliga likheter i såväl sägentradition som kvinnosyn och normuppfattning. I linje med Löfgrens (1981) beskrivning av strukturella dikotomier beskrivs kvinnan i exempel 11 som turgivande och god hjälp medan hon ansågs som vacker och mänsklig, till skillnad från när kolaren såg hennes verkliga ”fula” form. Den fula kvinnogestalten som istället ansågs oönskad, eller som någon han ville bli av med, trots att hon oavsett sitt yttre hjälpte till med milan. Detta kan kanske kopplas till hur Löfgren (1981) beskriver fiskarens strukturella dikotomier, i vilka kvinnan i allmänhet ansågs höra samman med hemmet och land, alltså motsatsen till det manliga fiskaryrket ute på havet. Att ens nämna sin fru eller hem ute till havs ansågs normbrytande, och att ha med henne ombord skulle innebära ett oerhört

¹⁰⁹ Häll 2013: 113.

¹¹⁰ Granberg 1935: 118.

¹¹¹ Häll 2013: 119–120.

normbrott som försämrade fiskelyckan. I kontrast till den vanliga kvinnan som kopplades till hemmet, land och med det otur till havs ansågs vackra, fertila och sexualiserade kvinnor bringa tur med sig och därav potentiellt öka fiskelyckan.¹¹² Om exempel 11 ses i ljuset av Löfgrens (1981) strukturella dikotomier kan rået till en början alltså tolkas som en lyckobringande fertil kvinna, vilken gynnar kolmilaren eller fiskaren i sitt arbete. Men när han får se hennes sanna form, blir han varse om att hon tvärt om mot vad han tidigare anat kan föra med sig otur i arbetet, då hon inte längre går att kategorisera som just vacker och möjlig för honom att sexualisera. Det blir därför rimligt för honom att göra sig av med henne, för att inte riskera en dålig kolarlycka/fiskelycka. Det är också möjligt att se på mannens beslut om att avsluta relationen på ett så brutalt sätt ur ett kristet perspektiv, då den levda religionen inte uteslutande håller sig till en viss institutionaliserad religion, utan tenderar att blanda inslag från olika föreställningsvärldar.¹¹³ Utifrån protestantismen var naturväsen kopplade till djävulen, och trots att relationer med djävulen på kort sikt ansågs kunna leda till njutning var det på lång sikt mycket farligt, och kunde resultera i fysisk eller psykisk sjukdom. Utifrån detta perspektiv agerar kolaren/sjömannen som en god kristen, som flyr från rået som egentligen är djävulen, för att undvika framtida sjukdom.¹¹⁴

Exempel 11 kan alltså ses både utifrån ett perspektiv om strukturella dikotomier eller ett kristet inflytande i folktron, men kanske också utifrån ett perspektiv om människors misstänksamhet mot utseenden och beteenden som strider mot normen och alltså står utanför vad som anses normalt och vackert. För var går egentligen gränsen mellan människa, demon och djur?

3.3 Gränlandet

3.3.1 Kolmilaren som liminal individ

Det som avviker från normen tycks i de flesta sammanhang fånga människans ögon och ibland intresse på olika sätt. Om till exempel en av tio nallebjörnar på en hylla är lila och resten är bruna, kan en anta att den lila kommer att sticka ut och troligtvis fånga åskådarens uppmärksamhet lite mer än de andra individuella nallebjörnarna. På ett liknande vis menar Frykman (1993) att bondesamhällets befolkning i hög grad pekade ut avvikande individer som annorlunda och potentiellt farliga. Detta av anledningen att man i samhällen var högst beroende utav varandra, vilket å ena sidan skapade trygghet och social likformighet, samtidigt som individer vilka inte passade in i denna stöpta sociala och moraliska form snabbt stack ut ur mängden. Inom gruppen var inte nödvändigtvis stämplingen som utstött statisk, utan kunde med tiden marginaliseras, samtidigt som det alltid tycktes finnas behov för

¹¹² Löfgren 1981: 90.

¹¹³ McGuire 2008: 12-13.

¹¹⁴ Häll 2013: 121.

någon syndabock.¹¹⁵ Också Anttonen (2000) uppmärksammar liminalitetens betydelse som avvikande, speciellt inom förkristna religionsuppfattningar men också inom kristendomen. Enligt Anttonen (2000) uppmärksammade förkristna religioner liminala stadier i såväl människans livscykel som i samhällets fysiska gränser. Att korsa en liminal gräns ansågs innebära potentiell fara och ovisshet, vilket gjorde att till exempel en kvinna som mycket snart skulle föda ett barn hölls avskild från samhället då hon var i tillståndet mellan gravid och födsel. På samma sätt uppmärksammades och kopplades liminala överträdelser i det praktiska livet innebära risker, exempelvis vid överträdelser mellan skogen och samhället.¹¹⁶

Kolaren framställs i Hälls (2013) beskrivning i många fall själv ha levt på samhällets liminala gräns, mellan samhällets kultiverade åkrar och bygder, och skogens mystiska och potentiellt farliga vildmark. Utifrån Anttonens (2000) beskrivning tycks kolaren således ha framstått som en ständig liminal individ, då han ofta bodde på den liminala gränsen mellan skogen och samhället, men också ofta korsade samma gräns om han gick till kolmilan i skogen, eller in i samhället. Under 1600–1700 talet ansågs skogen av människor både som en profan och helig plats. Profan i den mening att laglösa och utstötta individer tagit sin tillflykt dit, och heligt i den bemärkelse att skogen representerade en slags urområde som bestått sedan innan mänskligheten uppkom, samtidigt som den också potentiellt var bebodd av övernaturliga väsen. Kyrkan såg dock på skogen som en plats där demoner vistades, och där avgudadyrkan praktiserades. Individerna vilka bodde i gränslandet mellan skogen och samhället ansågs därför av andra individer ha en starkare kontakt med eller vara i någon typ av relation med skogens väsen.¹¹⁷ Väsen som kyrkan kopplade direkt till djävulen (vidare 2.2). Därav avvek de från de andra individerna i samhället vilka bodde inom byns tydligare gränser. Utifrån Frykmans (1993) beskrivning om synen på sådana individer är det troligt att kolarna i andra människors ögon stack ut ur normen, och med sin potentiella kontakt med naturväsen som skogsrået uppfattades som farliga.

Hur synen på kolaren som gränsöverskridande eller annorlunda individ uppfattades efter industrialiseringen har inte lika tydligt framkommit ur det analyserade materialet. Men i och med de många andra likheterna mellan kolmilarens världsuppfattningar och Löfgrens (1981) beskrivning om sjömännens kan det tyckas rimligt att också kolmilare långt in på 1900-talet både praktiserade och trodde på långt äldre traditioner än den omgivande kulturen. Likt hur sjömännen ute till havs plockade upp de gamla sederna, normerna och praktikerna för att blidka sjörået och öka sin fångstlycka¹¹⁸ kan kolmilarnas tid i skogen och i arbetet kring kolmilan ha frammanat en kvarlevande föreställningsvärld. En föreställningsvärld i vilken det levde kvar uppfattningar om hur man i rollen av kolmilare bör bete

¹¹⁵ Frykman 1993: 220–221.

¹¹⁶ Anttonen 2000: 200.

¹¹⁷ Häll 2013: 351–352.

¹¹⁸ Löfgren 1981: 70–71.

sig rätt mot skogsrådet, ända tills kolmilningen i stor utsträckning ersattes av importerat stengods. I sådant fall kan kolmilaren ha stuckit ut från samhällsnormen ända tills kolmilningstidens slut.

Likt Hälls (2013) beskrivning av hur kolarna vilka ofta levde i gränslandet mellan skogs och samhälle av andra kunde anses som annorlunda, beskriver Frykman (1993) hur sammanhållningen i bondesamhället stärktes av ett ständigt utpekande av ”de andra”, ”det onormala” eller ”det farliga”. Sådana titlar kunde ges såväl interna samhällsmedlemmar som utomstående grupper människor. Enligt Frykman (1993) ansågs emellertid inte människan i botten vara ond, utan ansågs bli ond av att ta kontakt med och hjälp av djävulen för att med onda krafter kunna manipulera till exempel lycka.¹¹⁹ Också inom folktron tycks avvikelser i utseende och beteende i vissa fall ha tolkats som bevis på att människor stod i en närmare kontakt med onda övernaturliga väsen. Exempelvis troll, ett väsen vars namn i flera fall använts synonymt med skogsrå. Enligt vissa lokala traditioner, till exempel på Gotland, ansågs människor till och med kunna bli till troll under sin livstid eller efter sin död. Dessa ansågs således också stå i närmare kontakt med trollen än andra människor och ansågs kunna bruka trolldom. Kriterierna för att en person skulle anses vara på väg att bli ett troll var att de ansågs se mer och mer ut som troll, eller i handling betedde sig trolliskt. Dessa individer ansågs därför farliga då de enligt normen var ute efter att skada sina medmänniskor med sin trolldom.¹²⁰ Inga sägner eller memorat som denna studie tagit del av tycks antyda att någon människa var på väg att förvandlas till ett skogsrå. Istället beskrivs hur skogsrådet kunde ta skepnaden av någon människa, exempelvis en kolares trolovade, för att lura honom till intimt sällskap.¹²¹ Skogsrådets förmåga att skifta form och lura människor till sin egen vinning gjorde henne i många sammanhang till en obehaglig syndabock. Detta då hon med sin makt över skogens djur och kolarens lycka kunde anses skyldig om lyckan inte stod på kolarens sida.¹²²

3.3.2 Skogsrådet som gränsöverskridare

Skogsrådet som väsen tycks själv ha varit en gränsöverskridare, både kroppsligt, rumsligt och mellan profan och helig. Rent kroppsligt utgör exempel 6 en tydlig bild om hur hennes framsida utgjordes av en vacker kvinnlig gestalt, samtidigt som hennes baksida inte var mänsklig och oacceptabel för kolaren att beröra eller ifrågasätta i hans erotiska möte med detta skogsrå. Granberg (1935) beskriver hur skogsrådet i kolmilartäta områden också ofta beskrevs som svansbeklädd medan framsidan var vacker.¹²³ Det tycks alltså som om det råder gränsdragande normer för var man får och inte får röra skogsrådet inom rollen som hennes erotiska partner. Samtidigt som samma gräns, alltså hennes

¹¹⁹ Frykman 1993: 220-221.

¹²⁰ Nildin-Wall & Wall 1996: 20.

¹²¹ Granberg 1935: 92.

¹²² Granberg 1935: 124.

¹²³ Granberg 1935: 80.

baksidan jämfört med framsidan, är vad som avslöjar hennes ickemänskliga natur, då den avviker från den mänskliga normen på ett eller annat sätt. Också exempel 11, i vilket kolaren efter en tid får reda på att han varit i en relation med skogsrået, då han glömmet att knacka i tallen och då får se hennes sanna karaktär som i detta fall är avvikande från människor både på fram och baksidan, kan man tala om gränsöverskridning. I detta fall tycks det istället som att kolaren inser sitt gränsöverskridande beteende i att ha gift sig och skaffat barn med ett övernaturligt väsen, vilket kom att rättfärdiga hans beslut om att mata dem till vargarna. Kanske kan denna sägen också kopplas till Nildin-Wall och Walls (1996) beskrivning om hur människor kunde förvandlas till troll, eller bli till troll efter sin död. Dessa ansågs som tidigare nämnt farliga då de var ute efter att skada andra människor.¹²⁴ Exempel 11, om den löst knutna släden, förstärker bilden av hur man såg på yttre fulhet och avvikande kroppar, likt hur människor som uppfattades få ”trolliknande drag”, alltså av samhället ansågs som avvikande och farliga. På så vis förstärker exempel 11, där skogsråets gränsöverskridande utseendeskitte synliggörs, både Nildin-Wall och Walls (1996) beskrivning om hur individers yttre förändringar kunde tolkas som övergångar till troll, som Frykmans (1993) och Anttonens (2000) beskrivning om hur bondesamhället stötte ut individer som ansågs befinna sig på en liminal gräns. Detta då mannen i exempel 11 ansåg sig ha rätt att orsaka deras död efter att ha upptäckt sin frus sanna fula och omänskliga identitet.

Skogsrået tycks inte bara framstå som ett gränsöverskridande väsen i sitt yttre, utan också rumsligt. Detta framkommer i exempel 1, i vilket hon dyker upp på en gård för att föra med sig gårdens man till skogen för erotiskt sällskap varje kväll. Trots att skogsrået tycks höra hemma i och ha makt enbart i skogen tyder denna sägen på att brott mot den uppfattningen existerar. Hon kan alltså korsa den fysiska gränsen mellan skogen och samhället, och nyttja sin förmåga om att trollbinda människor också inom gårdens religiösa fält. Detta kan tolkas som att den kulturella föreställningsvärlden kring just Kila i Värmland varifrån exempel 1 kommer ifrån, innefattade en uppfattning om att skogsråets roll kunde täcka in gården på detta sätt. En annan tolkning kan innebära att bonden och hans familj bodde i det liminala gränslandet mellan skogen och samhället, vilket Häll (2013) beskriver var vanligt för just kolmilare och andra skogsarbetare. Då detta liminala gränsland ansågs vara osäkert och potentiellt farligt, med närmare kontakt till skogens väsen¹²⁵ är det kanske inte konstigt att skogsrået ansågs kunna verka också där.

Skogsråets liminala gränser stannar inte enbart vid de kroppsliga och rumsliga, då hon enligt kyrkan ansågs stå i direkt kontakt till djävulen. Samtidigt var hon enligt vissa istället en typ av förmedlare mellan människan och Gud, en bild som alltså står i kontrast till kyrkans bild av samma väsen. Under 1600–1700 talet var den lutherska kyrkans bild av skogsrået anknutet till djävulen, som ansågs verka genom alla typer av naturväsen för att testa människans tro. Som beskrivet i exempel 2 rättfärdigade denna åsikt hårda bestraffningar mot individer vilka påstods ha låtit sig hänföras eller interagera med

¹²⁴ Nildin-Wall & Wall 1996: 20.

¹²⁵ Anttonen 2000: 200.

sådana väsen. I den lutherska kyrkans ögon innebar ett möte och interaktion med skogsrådet alltså att individen lät sig förledas av djävulen.¹²⁶ Det emiska perspektivet på skogsrådets relation till djävulen och Gud skiljer sig emellertid åt från denna lutherska institutionaliserade framställning. Det emiska perspektivet tycks inspirerat av såväl den lutherska bilden av skogsrådet som anknuten till djävulen, men också kopplat till folktrons föreställningsvärld. Ett exempel på hur den kristna och folktrons föreställningsvärldar blandades kan ses i följande exempelsägen:

Exempel 12

[1] Skogsrån, sjörån och tomtgubbar äro Lucifers änglar, som i tre dagar säges ha regnat från himmelen.
[2] Vid nedregnandet föll endel av dem i sjön och blev sjörån, en annan del i skogen och blev skogsrån, andra igen på berg och blevo bergtroll och på hus och tak och blevo tomtgubbar.¹²⁷

Granberg (1935) menar att denna sägen är en blandning av den bibliska berättelsen om nedstötta änglar, och tron på de övernaturliga väsen som enligt folktron fanns på olika platser.¹²⁸ I exempel 12 blir det tydligt hur bibelns berättelser påverkat tidigare föreställningsvärldar om övernaturliga väsen, då deras uppkomst kopplas till den kristna berättelsen om Lucifers fallna änglar. I en levande religion är sådana utvecklingar att förvänta, vilket också McGuire (2008) beskriver. Hon menar att dessa utvecklingar sker i sociala möten mellan olika individer som byter religiösa uppfattningar vilka sedan bearbetas av individerna och influerar deras egen individuella religiösa praktik och tro.¹²⁹ I fallen om de kristna inslagen i beskrivningen om olika väsens uppkomst i exempel 12 kan dock utvecklingen ha skett också utan ett socialt utbyte, då folktrons inslag adderats till en biblisk berättelse. Individens förmåga att själva läsa och tolka bibeln mot tidigare världsuppfattningar kan alltså ha legat till grund för förändringar i personens tidigare föreställningsvärld. Det är emellertid troligt att den individuella tolkningen av bibliska texter kompletterades av sociala utbyten av religiösa uppfattningar.

Samtidigt var det inte alla som överhuvudtaget kopplade skogsrådet till djävulen alls. Istället menar Häll (2013) att de individer som bodde i samhällets liminala periferi på gränsen till skogen under 1600–1700 talet tenderade att bryta mot samhällets religiösa normer om att vända sig direkt till Gud. Istället tillbad de i högre utsträckning naturens väsen, såsom skogsrådet. Enligt dessa individer ansågs inte skogens väsen stå i kontakt med djävulen, utan tvärt om sågs de som människans mellanhand till Gud.¹³⁰ Utifrån detta perspektiv blir exempelvis exempel 10 i vilket kolaren offerar lite kol från milans avkastning till skogsrådet för att få hjälp med arbetet, en handling i vilken kolaren offerar lite av sin kol till Guds mellanhand: skogsrådet. I gengäld får kolaren av denna handling Guds hjälp för att lyckas med

¹²⁶ Häll 2013: 171-172.

¹²⁷ (Österb, Vörå. Fsvf II: 3: r, nr. 260, 1) i Granberg 1935: 165.

¹²⁸ Granberg 1935: 164-165.

¹²⁹ McGuire 2008: 13.

¹³⁰ Häll 2013: 352-353.

sin mila. Olika föreställningsvärldar existerade alltså parallellt, då den protestantiska bilden av skogsrådet som djävulen själv i den levda religionen utifrån ett emiskt perspektiv istället är mer nyanserad. Kanske berodde det på ifall individen befann sig i skogens eller gårdens religiösa fält, eller ifall kolaren bodde på eller längre ifrån den liminala samhällsgränsen kunde alltså skogsrådet uppfattas som både djävulen själv, eller Guds sändebud till människan.

Trots att skogsrådet på flera sätt kunde korsa såväl kroppsliga, rumsliga, profana och heliga gränser, så fanns det vissa gränsdragningar vilka hon inte ansågs kunna korsa. I exempel 4 framträder bilden av hur skogsrådet inte kunde korsa järnvägen, utan behövde hjälp av en kolare som kunde bära henne över själva tågspåret. Också exempel 3 i vilket skogsrådet ber kolaren om hjälp för att komma över en bäck, tyder på hur vissa ting i folktrons föreställningsvärld ansågs skydda mot skogsrådet. Just metall, som järnvägen är byggd av beskriver också Löfgren (1981) som vanligt förekommande i profylaktiska riter där målet var att skydda sig mot havets väsens potentiella olycka.¹³¹ Att vattendrag skulle skydda mot några väsen i Löfgrens (1981) studie om just havsväsen är givetvis inte så konstigt, samtidigt som just detaljen om skogsrådets och sjörådets motsatta inställning och relation till vattnet stället dem i en direkt motsats till varandra.

Skogsrådet tycks alltså ha kunnat korsa såväl kroppsliga, rumsliga, profana och sakrala gränser, men till och med ett omfattande gränsöverskridande väsen som skogsrådet har sin gräns, vilket alltså tycks gå vid vattendrag och tågräls.

4. Diskussion

Begränsningar

Studiens metod bestod av en kvalitativ och komparativ textanalys, där primärt Granbergs (1935) och Hälls (2013) avhandlingar låg till grund för materialet som ursprungligen kommer från olika folkminnesarkiv i Sverige. Avsikten med valet av dessa två avhandlingar och deras olika tidsperspektiv var att möjliggöra en nyanserad analys av skogsrådet, för att kunna undersöka hur uppfattningar om detta väsens roll förändrats. Tanken med att analysera material insamlat ur olika syften var att kunna göra en fördjupad analys av skogsrådet. Materialet samlades alltså in av olika anledning: rättsfallen nedtecknades för att bevara rättsfall under 1600–1700 talet, medan insamlingen av memorat tillhörde försök att dokumentera en utdöende folkstro under 1900-talet. I slutändan kom emellertid Granbergs (1935) material att ta större plats i analysen, medan material från Häll (2013)

¹³¹ Löfgren 1981: 70.

förekommer i mindre utsträckning. Trots det kan man argumentera för att 1900-talets insamlade sägner och memorat (Granberg 1935) förmedla sin tids emiska perspektiv, vilket ingick i den aktuella studiens syfte och frågeställningar. Då båda tidsperioderna reflekterar just människors individuella och kulturella föreställningsvärldar och inte enbart den kristna institutionaliserade bilden av tidernas religion.

Trots att materialet speglar det emiska perspektivet i högre utsträckning än det institutionaliserade kristna finns en begränsning i att enbart orden i detta fall synliggörs. Vi lever i en skriftkultur,¹³² vilket också denna studie speglar då den i sin analys utgår från just jämföranden och analysering av insamlat textmaterial. Nedteckning av memorat medför att vittnesmålet medieras genom insamlarens ord. Det hade således varit möjligt att göra en djupare analys om exempelvis också insamlade ljudupptagningar eller filmupptagningar funnits tillgängliga med personen som berättade om sina memorat eller sägner. På så vis hade individens egna ordval kunnat utgöra grund för analysen, och därigenom undvikit att memoratet speglar insamlarens språkbruk eller personliga syn på informantens information.

En annan begränsning med den valda metoden är att uppsättningen sägner, memorat och domslut som valts ut för analys kan tolkas som godtycklig, framförallt eftersom de härstammar från geografiskt skilda platser. Samtidigt har de utvalda materialet en gemensam grund i dess koppling till gårdens eller kolmilans religiösa fält. Alltså är det relevanta att analysera och jämföra. För att undvika denna potentiella geografiska spridning kan framtida studier utgå ifrån ett specifikt geografiskt område, för att exempelvis undersöka om det finns lokala variationer i sägner och memorat om skogsrådet beroende på i vilken geografisk sfär personen bodde i inom till exempel ett län. Om fler memorat, sägner och domslut inkluderats i studien hade kanske en annan generell bild ha framträtt av hur brottet mellan de två religiösa fälten ser ut.

Kolmilaren och skogsrådet

Medan individers och kulturers religiösa komplexitet och dualitet redan utforskats,¹³³ och applicerats på flera olika tidsperioder och kulturer,¹³⁴ saknas det tidigare forskning om kolares religiösa fält. Den aktuella studien bidrar därför med perspektiv på hur kolares religiösa föreställningsvärld kan betraktas som religiösa fält.

Analysen tyder på att det finns likheter mellan kolarens religiösa fält och relation till skogsrådet, och Löfgrens (1981) presentation av fiskares religiösa fält och deras relation till sjörådet. Ett exempel på detta finns i kolarnas och fiskarnas risktagande utifrån såväl ett fysiskt som ett ekonomiskt perspektiv. Att fiskare och kolare hade mycket gemensamt i sin relation till de två olika råna kan ses i

¹³² Olsson 2000: 15.

¹³³ Av till exempel McGuire (2008), och Anttonen (2000).

¹³⁴ Däribland Löfgren (1981), Hultkrantz (2010), Olsson (2010), Nordberg (2019).

exempel 12, i vilket alla rån beskrivs som Lucifers fallna änglar. Också exempel 11 tyder på att det fanns likheter mellan kolarnas och fiskarnas föreställningsvärld.

Utifrån den befintliga forskningen kring religiös komplexitet och religiösa fält hos andra kulturer kan man anta att kolmilare i Sverige under historien kan ha växlat mellan olika religiösa fält i sin vardag och genom sina liv. Denna studie har emellertid inte funnit något skarpt brott mellan gårdens- och kolmilans religiösa fält gällande synen på skogsrådet. Detta då hon förekommer i båda föreställningsvärldarna, vilket exempel 1 och 2 antyder. Samtidigt finns det skillnader i synen på skogsrådet mellan de två religiösa fälten. Exempelvis att det endast var i skogen och inte på gården som skogsrådet ansågs kunna styra kolarens lycka i arbetet, medan det på gården och i samhället fanns andra rån och väsen som människor förhöll sig till. Det fanns även ett fysiskt gränsland, en plats där liminala uppfattningar gällde och skogsrådet också kunde verka. Fysiskt var detta liminala gränsland på platser i samhällets utkant, till exempel intill skogen. Många kolare hade sin gård i just detta gränsland,¹³⁵ vilket innebar att kolaren som individ kan ha uppfattats som en liminal person av det resterande samhället. Liminalitet i sig har alltid stuckit ut från mängden, och i många fall också behandlats annorlunda eller uppfattats som osäkert, obehagligt eller farligt.¹³⁶ Dessa egenskaper kan alltså ha tillskrivits kolaren då han spenderade mycket tid på platser i det liminala gränslandet där skogsrådet ansågs verka och manipulera.

Religiösa fält

Gårdens religiösa fält kännetecknas av att kvinnan hade ansvar över gårdens lycka (exempel 1), vilket även speglas i hur skogsrådet hanteras inom detta religiösa fält. Inom gårdens religiösa fält är det alltså kvinnan som tar ansvaret att lura iväg och hantera skogsrådet när hon dyker upp. Skogsrådets yttre omnämns inte i analysens underlag för gårdens religiösa fält, utan skogsrådet beskrivs endast som ett solitärt väsen. Hennes roll innehåller dock förmågan att trollbinda och förföra gårdens man. Hon besatte även kunskap om hur växter och ting kan användas för att manipulera verkligheten.

Inom kolmilans religiösa fält framträder skogsrådets roll och betydelse som mer omfattande och viktig än inom gårdens religiösa fält. Det kan förklaras av att kolmilan ligger i skogen, där skogsrådet ansågs bo och verka. I skogen ansågs hon även ha förmågan att manipulera och styra över djur, ting och människor.¹³⁷ Därmed verkar det ha varit viktigt att följa normer kring hur hon skulle behandlas för att inte riskera negativ påverkan på kolmilans lycka. Då kolmilning var ett yrke fyllt av fysiska och psykiska risker förefaller det också som att lyckomanipulering genom profylaktiska och transaktionell ritualer var vanligt (exempel 10). Genom att välja platsen för kolmilan och kolkojan med omsorg för

¹³⁵ Häll 2013: 352.

¹³⁶ Anttonen 2000: 200.

¹³⁷ Häll 2013: 113.

att inte störa skogsråets stigar eller bo,¹³⁸ eller genom att tilltala såväl henne som kolmilan med omskrivningar för att inte uppröra genomförde kolaren profylaktiska riter. De transaktionella riterna kunde innebära att lite kol lämnades som offer till skogsrådet efter en lyckad milning (exempel 10).

Skogsråets verkar även ha haft förmåga att styra över själva kolmilan, vilket exempel 6 och 7 tyder på. Detta då de förmedlar en uppfattning om hur skogsrådet skulle kunna styra över milans framgång eller motgång på distans. Det verkar också finnas en koppling mellan kolmilarens behandling av kolmilan och dess bild av skogsråets roll. Detta då de båda anses som kvinnliga naturkrafter vilka innebär en potentiell fara. Kolmilan fick heller aldrig omnämnas för vad den var, utan tilltalades istället med omskrivningar som "värmen" eller "hettan" vilket kan tolkas som profylaktiska riter.¹³⁹ Också skogsrådet omnämns på vissa platser istället med omskrivningar, exempelvis talle-maja, gran-kari.¹⁴⁰ Granberg (1935) verkar inte ha gjort denna koppling, vilket kan förklaras av hur hans avhandling inte centralt handlade om kolmilan. I Granbergs avhandling (1935) träder istället en komplex bild av skogsrådet fram, då avhandlingen presenterar och diskuterar just hur skogsrådet uppfattas på olika platser i Sverige och Europa genom insamlade memorat och sägner. Granberg (1935) presenterar också många exempel i vilka just kolarens bild av skogsrådet presenteras. Just kolarens relation till och bild av skogsråets är emellertid inte Granbergs (1935) studies primära syfte, utan enbart en del i ett mer omfattande sammanhang. Därför kan denna studie med det mer specifika och avgränsade sammanhanget kring kolaren och skogsrådet i olika religiösa fält ses som ett djupdyk i en kategori som inte Granberg undersöker i samma utsträckning.

Det finns också likheter mellan Löfgrens (1981) beskrivning av strukturella dikotomier hos fiskarna och kolmilarnas uppfattning om kvinnan (exempel. 11). Likt hur fiskarna enligt Löfgren (1981) ansåg kvinnan som turingivande så länge hon symboliserade fertilitet och sexualitet¹⁴¹ visar exempel 11 på hur kolmilaren gärna gifte sig med skogsrådet så länge han såg henne i formen av just en sådan kvinna. Men när förtrollningen försvann och kolaren fick se skogsråets verkliga form, vilken inte uppfyllde de turingivande idealen klassades hon istället som otursam, likt hur kvinnor och hemmets sfär också gjorde.

Inom kolmilans religiösa fält framställs en relativt enhetlig bild av skogsråets utseende och handlingar. I majoriteten av analysens exempel framträder skogsrådet som ett solitärt väsen, men det finns undantag från denna uppfattning i sägnerna och memoraten. Hon beskrivs ofta som en vacker kvinna på framsidan, medan hennes baksida avslöjar hennes omänsklighet då den på olika sätt avviker. Skogsråets baksida beskrivs som svansbeklädd, tom eller som ett baktråg. I vissa exempel beskrivs också hur skogsrådet helt kunde ändra sitt yttre för kolaren och på så vis lura honom till äktenskap. Om

¹³⁸ Olls 1980: 12.

¹³⁹ Af. Klintberg 1980: 17.

¹⁴⁰ Granberg 1935: 74.

¹⁴¹ Löfgren 1981: 90.

kolaren på något vis fick reda på skogsråets manipulering kunde hennes ”verkliga” yttre synliggöras, vilket då var omänskligt på både fram och baksida (exempel 11).

Inom kolmilans religiösa fält tycks kolaren ha socialiserats in i en roll, vilken har innefattat en bild av skogsrådet och hur hon förväntats se ut och handla vid kolmilan. Enligt Honko (1973) lär vi oss olika roller genom just socialisering. Rollerna innebär såväl förväntade beteenden som reaktioner och föreställningar. En individ kan emellertid enbart vara i en roll åt gången, vilket medför ett ständigt växlande beroende på det sociala sammanhanget.¹⁴² Honkos (1973) rollteori förklarar därmed att män i rollen som kolare följde ett inlärt beteendemönster och delade en gemensam föreställningsvärld om skogsrådet. Eftersom kvinnor generellt sett aldrig socialiserades in ett sammanhang där skogsrådet spelade en huvudroll förväntade de sig inte att möta henne i något specifikt sammanhang. Vilket i sin tur kan förklara varför majoriteten av sägnerna och memoraten innehåller ett möte mellan skogsrådet och en man.

De två religiösa fälten kännetecknas också av hur skogsråets relation till Gud och djävulen tolkades: Inom gårdens religiösa fält, men framför allt den institutionaliserat protestantiska föreställningsvärlden ansågs skogsrådet likt alla andra övernaturliga väsen som djävulen själv. Det föreföll därför vara viktigt för kyrkan att bestraffa all interaktion med eller relation till skogsrådet. Den levda religionen på gårdar innebar emellertid en mer nyanserad bild av skogsrådet i vilket hon kopplades till bibliska berättelser och djävulen (exempel 12). Folktron och protestantismen flätades alltså samman. I kontrast till hur skogsrådet inom gårdens religiösa fält ändå kopplades till djävulen, förekom det inom kolmilans religiösa fält i vissa fall en omvänd uppfattning. Här sågs skogsrådet istället som ett Guds sändebud och budbärare till människan.¹⁴³ Det är en uppfattning som alltså står i direkt kontrast från gårdens religiösa fält och den institutionaliserade protestantiska bilden av väsenet. Skogsrådet var alltså ett centralt väsen inom kolmilarens religiösa fält, vars roll ansågs ha en betydligt större påverkningsförmåga för kolarens kolarlycka än för gårdens gårdslycka. Trots att hon enligt analysen förekommer i gårdens religiösa fält är hennes primära roll viktigare för kolmilarens religiösa fält.

5. Slutsatser

Syftet med denna studie var att undersöka om det finns belägg för att kolmilare rörde sig mellan de två religiösa fälten gård och kolmila. Målet var att besvara dessa frågor utifrån analyserade memorat

¹⁴² Honko 1973: 34-36.

¹⁴³ Häll 2013: 352-353.

och sägner insamlade under primärt 1900-talets början och domslut från 1600–1700 talet. Att använda just detta material syftade till att lyfta det emiska perspektivet och inte enbart det institutionaliserat protestantiska.

Studien utgick från följande frågeställningar:

1. Går skiftet mellan de religiösa fälten gård/bondesamhälle och kolmila att observera i insamlade memorat, sägner och domslut?
2. Var skedde dessa skiften geografiskt?
3. Vad kännetecknar de religiösa fälten?

Något skarpt brott mellan gårdens/bondesamhällets och kolmilans religiösa fält framträder inte i analysen. Istället träder en komplicerad bild fram i vilken skogsrådet medverkar i dem båda, men där hennes roll ser olika ut. Inom kolmilans religiösa fält framträder skogsrådets roll och betydelse som betydligt mer omfattande och viktig än inom gårdens religiösa fält. I skogen ansåg hon ha makten över växter, djur och även kolmilan. Gränsen mellan de två religiösa fälten tycks geografiskt ha gått i samhällets utkant och skogens början. Detta då skogsrådet uppfattas som ett väsen som bor i skogen och har makt över just skogen och dess innehåll. Samtidigt ansågs skogsrådet också kunna verka i det liminala gränslandet mellan skogen och samhället.

Inom kolmilans religiösa fält framställs också en relativt enhetlig bild av skogsrådets utseende och handlingar, i vilket hon beskrivs som vacker framifrån och omänsklig bakifrån. Att en sådan enhetlighet råder kan kopplas till kolarens socialt inlärd roll, i vilket skogsrådet förväntades uppträda utifrån ett visst standardiserat mönster. Denna roll tillskrevs inte kvinnor, vilket kan förklara varför de inte möter skogsrådet i samma utsträckning.

De två religiösa fälten kännetecknas också av hur skogsrådets relation till Gud och djävulen tolkades: inom den institutionaliserat protestantiska föreställningsvärlden ansågs skogsrådet likt alla andra övernaturliga väsen som djävulen själv. Den levda religionen inom gårdens religiösa fält innebar emellertid en mer nyanserad bild av skogsrådet i vilket hon kopplades till bibliska berättelser och djävulen. I kolmilans religiösa fält förekom i vissa fall en omvänd uppfattning. Här sågs skogsrådet istället som ett Guds sändebud och budbärare till människan. Trots att skogsrådet enligt analysen förekommer i gårdens religiösa fält är hennes primära roll viktigast för kolmilarens religiösa fält, och inte för gårdens.

Framtida forskning kan fördjupa kunskapen om kolmilarens religiösa fält genom att exempelvis studera enbart lokala variationer mellan olika kolarmiljöer i Sverige och deras relation till skogsrådet. Att mer specifikt undersöka den lokala dynamiken på en enskild ort mellan individer som bodde på olika platser och hur de såg på skogsrådet skulle också fördjupa förståelsen för synen på skogsrådet. Framtida studier kan även undersöka samtida kolmilares bild av naturväsen som skogsrådet. Det skulle kunna bidra till en fördjupad förståelse för hur skogsrådstraditioner har överlevt eller inte in i samtiden.

Den aktuella studien kan bidra till att fylla kunskapsluckorna om kolmilares religiösa fält och fungera som utgångspunkt för framtida forskning om kolares och andra gruppers religiösa fält.

Litteraturförteckning

- Anttonen, Veikko. 2004. "Theory and Method in the Study of 'Folk Religion'". *Temenos* (39–40): 73–79.
- Edsman, Carl-Martin. 1971. "Folketro". I *Folkdikt och folketro*, 158–69. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- Frykman, Jonas. 1993. *Horan i bondesamhället*. Malmö: Beyronds Grafiska AB.
- Gessler, Charlotte. 1997. "Kolarliv". I *Skogshistoriska essäer*, 61–67. Umeå: Institutionen för skoglig vegetationsekologi, Institutionen för skogsskötsel.
- Granberg, Gunnar. 1935. *Skogsrådet i yngre nordisk folktradition*. Uppsala: Appelbergs Boktryckeriaktiebolag.
- Granberg, Gunnar. 1973. "Kyrkan och folktron". I *Folkdikt och folketro*, 315–238. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- Honko, Lauri. 1971. "Memorat och folketroforskning". I *Folkdikt och folketro*, 187–200. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- Honko, Lauri. 1973. "Metodiska och terminologiska betraktelser". I *Tro, sanning, sägen, Tre bidrag till en folklorisk metodik*, 12–83. Stockholm: Kung. Boktryckeriet P.A Nordstedt & Söner.
- Hultkrantz, Åke. 2010. "Configurations of religious belief among the wind river Shoshone". I *Ethos* 21:3-4 (juli): 194–215.
- Häll, Mikael. 2013. *Skogsrådet, näcken och djävulen: erotiska naturväsen demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talets Sverige*. Stockholm: Malört Förlag.
- Klingberg, Bengt af. 1980. "Hejnumkärningen". I *Botare, en bok om etnomedicin i Norden*, 9–46. Falköping: Gummessons Tryckeri AB.

- Lilja, Agneta. 1996. *Föreställningen om den ideala uppteckningen : en studie av idé och praktik vid traditionssamlade arkiv : ett exempel från Uppsala 1914-1945*. Vol. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet.
- Löfgren, Orvar. 1981. "De vidskepliga fångstmännen - magi, ekologi och ekonomi i svenska fiskarmiljöer". I *Tradition och miljö*. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*. Vol. Oxford: Oxford University Press.
- Nildin-Wall, Bodil, och Jan-Inge Wall. 1996. *Det ropades i skymningen... Vidskepelse och trolldomstro på Gotland*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Nordberg, Andreas. 2019. "Configurations of Religion in Late Iron Age and Viking Age Scandinavia". Myth, Materiality and Lived religion In Merovingian and Viking Scandinavia, 339–70.
- Olls, Bert. 1980. *Kolaren*. Uddevalla: Risbergs Tryckeri AB.
- Olsson, Tord. 2000. "De rituella fälten i Gwanyebugu". *Svensk religionshistorisk årsskrift* (9): 9–63.
- Olsson, Tord. 2010. "Den dubbla blicken: en berättelse om konsten att frammana rituell närvaro hos bambarafolket i Mali". I *Den rituella människan* :115–50. Linköping: Linköping University Electronic Press.
- Rydving, Håkan. 2004. "Saami religion and Saami Folk Religion What is the Difference?" *Temenos* (39–40): 143–49.
- Skott, Fredrik. 2008. *Folkets minnen*. Solna: Alfa Print AB.
- Wall, Jan. 1977–1978. *Tjuvmjölkkande väsen*. Uppsala: Uppsala Univ.

Stockholms universitet/Stockholm University
SE-106 91 Stockholm
Telefon/Phone: 08 – 16 20 00
www.su.se



**Stockholms
universitet**