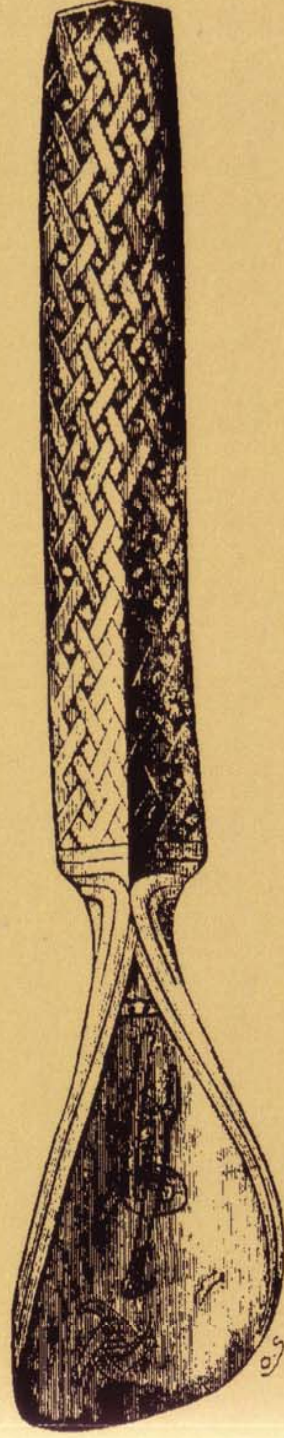


Else Mundal & Håkan Rydving (red.)

SAMER SOM "DE ANDRA",
SAMER OM "DE ANDRA"

IDENTITET OCH ETNICITET I NORDISKA KULTURMÖTEN



ALENS RITUELLA SYMBOLIK I PEHR FJELLSTRÖMS SKILDRING

Maths Bertell, Stockholms universitet

Den samiska björnriten är omskriven från 1600-talet fram till 1900-talet. Källmaterialet är unikt på så sätt att vi har ritualen beskriven i olika sammanhang och tidsperioder men även att myten bakom ritualen bakom finns bevarad. I sammanhang som dessa är det vanligare att man har antingen det ena eller det andra, eller kanske vanligast: fragment av det ena eller det andra. Detta gäller givetvis inte bara samisk förkristen religion, utan de flesta historiska religioner som är muntligt traderade. Den första som nämner björnriten är Samuel Rheen 1671 och informanter hos Paproth hänvisar till händelser från början av 1900-talet, men då endast detaljer ur den ursprungliga riten.¹ De flesta forskare som har skrivit något om den samiska björnritualen har behandlat den begränsat endast i björnjaktskontexten.² Särskilt Paproth har dragit paralleller med sibiriska folks jakttraditioner. Detta har bidragit till att vi kan se tydliga drag hos den samiska riten som går igen även längre österut. Men riten är också en del av den samiska kulturen och det finns flera spår där som leder vidare och kan öka vår kunskap och förståelse för hur den samiska björnriten gestaltade sig i historisk tid. I denna korta undersökning kommer jag särskilt att titta på albarkssaften och dess användning i björnritualen och andra samiska sammanhang.

Björnriten var med sina festliga inslag en högtidsstund för hela familjen, män, kvinnor och barn. Männen ringade och fällde björnen och tog den till boplatsen. Kvinnornas roll var att möta jägarna under rituella former och de hade därför även de en viktig roll i den samiska björnriten. När jägarna kommer åter till boplatsen spottar kvinnorna tuggad albark på de återvändande. Alen har en mycket kraftig orangeröd färg i både bark och kärna och har använts som färgämne vid färgning i stora delar av Europa. Det kan sägas finnas en konsensus kring att alsaften på något sätt symboliserar blod i den samiska björnriten. Tolkningen styrks av källmaterialet som vi ska se nedan, men bilden är komplex och vilket blod som åsyftas tycks skifta. Om vi tolkar albarkssaften som blod får det vidare konsekvenser för andra sammanhang i

¹

Rheen [1671] 1897; Paproth 1964.

²

Exempelvis Paproth 1964 och Drake 1918.

det samiska källmaterialet, som visar på ett subtilt föreställningsmönster och religionens fina nyanser från sammanhang till sammanhang.

Den som skriver utförligast om riten är Pehr Fjellström på 1700-talet. I texten förekommer spottande av alsaft flera gånger; när jägarna återvänder, när man tar hand om köttet.

Myten

I myten som Fjellström återger, förvisas en flicka från sitt hem av sina tre bröder och tar sin tillflykt till ett björnide. Hon tillbringar vintern med björnen och ingår med honom ett äktenskap. Hon föder också en son i förhållandet. När björnen sedan blir gammal bestämmer han sig för att låta sig skjutas av kvinnans bröder. Han ger sig ut vid en tidpunkt när han lätt spåras och bröderna kan ringa honom för att vid vårkanten jaga ut honom ur idet. När våren kommer faller bröderna björnen, som dock låtit märka sig med en mässingsring i pannan för att hans son som gått ut tidigare inte ska döda honom av misstag. Hans hustru sätter sig en bit ifrån och förmår sig inte att titta på när björnen skjuts och flås. Hon täcker sitt ansikte med en duk och sneglar bara med ett öga på det som sker.

Flera av de bitar som historien innehåller återkommer sedan som rituella inslag i björnjakten. Däremot nämns inget om albark i myten.

Ritualen

Tolkningarna av albarkssaftens funktion varierar något. Dels ser man det som blod, men även som att alen i sig ska ha haft beskyddande egenskaper som skyddat jägarna från björnens ilska. Björnen, blodet och alen är återkommande i andra folks föreställningsvärldar och kan i olika grad knyta an till det som Fjellström skriver.³ Vad vet Fjellström om detta? Fjellström känner också till de tidigare framställningarna, vilket vi måste ta hänsyn till när vi granskar materialet. En annan intressant aspekt är själva nedtecknandet av ritualen: vem är det som berättar? Vad berättas? Beskrivandet av riten har en tydligt manlig slagsida. Vad som sker i kåtan där kvinnorna väntar på männen berättas det inte mycket om, antagligen för att informanten vet lite om det.

Hemförandet

Björnjaktens rituella omhändertagande och ätande av björnen inleds av att man ringar björnen och sedan faller den. Man forslar sedan djuret till boplatsen,

³

Se exempelvis Edsman 1994; Hagberg 1937.

men förvarnar kvinnorna att man fällt en björn. När jägarna kommer spottar kvinnorna dem i ansiktet med saliv färgad av albark som de tuggat. Så här skriver Fjellström:

När de då skola se på björnkarlarna, skier det ej med upptäckt ansikte, utan de taga hvardera en mässing ring, den de hålla för ena ögat, genom hvilken de se, och i det samma spruta de tuggad ahlbarck alla björnkarl i ögonen, så ock på hundarna: De hafva ock tilförne besprängt och krossat sig sielfva i ögonen med ahlbark. Efter denna bestänckelse stoffera och pryda qvinfolken alla karlar med mässings ringar, och länker af mässings käd på tråd fästade, dem binda de på karlarna om halsen, ena handen och ena benet innom böxerna, detta kallas Kaltek.⁴

Både männen och kvinnorna blir på så sätt färgade av albarkssaften. Kvinnorna fäster mässingsringar på männen, även kedjor av mässing används. Jakthundarna blir också behandlade med albarkssaften. I en något senare skildring från 1775 färgas även dragrenarna:

När de renoxar är hemkomna, som dragit björnen, hängs på dem ullgarnsändar, färgade med albark på tre ställen. Besynnerligt nog, att tretalet har varit och är mycket i bruk även hos lapparna. Och sedan detta tecken är hängt på oxarna, sjunger kvinnfolken denna sång: [...]

Karlarna färgar de renoxar, som dragit hem björnen, med albark, tuggad i en skål, och gör röda ränder på dem, i huvudet, på halsen, litet nedanför bogarna, och än bättre bort mellan bogarna. Under det att lappgubbarna har att syssla härmed, sjunger kvinnfolken denna visa: [...]⁵

Renoxarna bemålas med ränder av albarkssaft och får också färgade ullgarnsändar hängda på sig. Garnet har färgats med tre ränder. Färgandet av renarna tycks heller inte ha varit slumpartat, utan även det med ränder och på bestämda platser. Den ren som drar hem björnen blir föremål för marginalisering. Rheen säger att inga kvinnor får åka på renen det året, medan *Anonymus* säger att *ingen* får åka på renen under året.⁶ Anledningen till detta har tolkats på olika sätt: björnens hämnd, hos Paproth *Rachemacht* 'hämnkraft', hotar den som bryter de tabun som deltagande i den rituella behandlingen av björnen, en annan tolkning är att det beror på björnens starka helighet, som man måste förhålla sig till.

I en annan skildring av Anta Pirak (1873-1951), framställs mottagandet enligt följande:

Då man kommit inom synhåll för kåtan med björnbördorna, joikade man björnlåten. Jag har själv aldrig varit med vid en sådan jakt, och under min pojktid tog jag inte så noga reda på ordningen vid björnjakten, hur man talade och joikade, när man kom, men det minns jag nog, att man skulle lägga ned de där björnbördorna utanför kåtan i påssjo, och att somliga av dem hade brutit alkivistar och kastade dem hastigt genom dörren till den sida, där hustrun satt. Så stängde man dörren. Hustrun skulle

⁴ Fjellström (1755) 1981: 21.

⁵ Edsman 1994: 75

⁶ Schefferus (1673) 1956: 264.

nämligen skrapa av albarken, tugga den och då männen kommo in i kåtan, spruta den tuggade albarken ur munnen mot dem.⁷

Kvinnorna spottar al barkssaft mot männen när de kommer till lägret. Detta är belagt av flera källor. Det finns en viss variation i källmaterialet för tidpunkten när männen bespottas, antingen när de kommer in i lägret [eller](#) när de tittar in i kåtan.⁸ Det sistnämnda tycks överväga. Det råder en oenighet i källmaterialet vem man bespottar; Samuel Rheen menar att det endast är den som skjutit björnen medan andra hävdar att alla i jaktlaget få samma behandling.⁹

Den som hafwer slagitt biörn går inthet ihn genom kåttedören vthan genom ett hål innerst ihn på gafwelen strax renner han 3 gångor kringh om elldhen, sedhan gifz honom Allderbark dhen han tuggar och i medhler tijdh låther han såsom een biörn.¹⁰

När björnen är skjuten sticker mannen en alkäpp i golvet på kåtan för att visa att björnen är skjuten.¹¹ Denna käpp blir då en symbol för den skjutna björnen.

Beredningen

När så björnen forslats in i lägret, ska de beredas. Beredningen är något som både män och kvinnor deltar i. Albarkssaften fortsätter att spela en viktig roll.

Björnen lägges vidöpen, då en ryfva eller tratt af näfver giord. Förr än han ristas upp, sprutas tuggad ahlbarck längst efter björnen, så ock honom i bakåndan.¹²

Svansen kokas med köttet och fästs vid en ring av björk:

Sidst inbäres björnsvantsen eller stubben, som oflådd med något fetma blifvit kokad: Soive neit, eller björnkarlens hustru, som gömde den förr omtalte vridna björkringen i ett linnekläde, tager nu fram den samma, på hvilken alla närvarande qvinfolk och barn fästa någon ring eller ett stycke mässings-käd; [...]¹³

Här bidrar även barnen i ritualen. Barnen tycks däremot inte bli märkta med al barkssaft.

Man placerar en tratt med tuggad albark under björnens nos under fläendet.¹⁴

Skanke berättar i sina uppgifter om björnritualen om inramningen av björnritualen, men också att de smörjer in sig med björnens blod, inte al barkssaft:

⁷ Grundström 1929: 68; jfr Pirak 1933.
⁸ Randulf [1720-t.] 1903: 28; J. Kildal [1730-t.] 1945: 136; Forbus [1727] 1910: 37; Grundström 1929: 68; Rheen [1671] 1897: 44.
⁹ Schefferus (1673) 1956: 264 f.
¹⁰ Paproth 1964: 54.
¹¹ Randulf [1720-t.] 1903: 28.
¹² Fjellström (1755) 1981: 22.
¹³ Fjellström (1755) 1981: 27.
¹⁴ Fjellström (1755) 1981: 22.

Imedens de tage huden av bjørnen og slagte ham holde de sig heel lystige, og syngte een Viise, som de kalde bjørnviisen, udi hvilken aldeles ingen rythmus eller forstandig samling er, men aldt inconditum, og synges ikke af den eene som af den anden. De besmøre sig og med bjørnens blood.¹⁵

Skankes uppgifter skiljer sig från de flesta andra och kan tolkas på flera sätt. Antingen har han helt egna upplysningar som ingen annan tagit del av, eller så speglar hans uppgifter den symboliska språkdräkt som omger björnen och björnritualen, men han har valt att tolka den bokstavligen.

Ätandet

Albarkens användande återkommer även under den måltid som följer.

Fjellström berättar om fortsatt uppdelning mellan en manlig och en kvinnlig sfär:

Eljest äta manfolken för sig sielfva på det stället der Björnen blifvit flådd och kokad, qvinfolkens del bäres i deras hvardags koja: Och då se de genom en mässingsring på dem som bära köttet, sprutande ahlbarck öfver dem, såsom ock öfver köttet; [...]¹⁶

En annan uppgift berättar om albarkssaftens funktion för tillgång till det rituella ätandet:

Naar vilde dyrs (bjørnes) kjøt blev kokt, maatte kvinder ikke spise derav, før de hade badet sig i barkelaug.¹⁷

Här är tydligt att albarkssaftens funktion är att förbereda kvinnan för ritualen, något som däremot inte männen tycks behöva genomgå. Kanske är de redan en del av den rituella sfären genom jakten. Vad som gäller de andra männen och barnen är dock inte omnämnt, vilket pekar på att kvinnans roll i sammanhanget är speciellt.

Vid begravningen av björnen

I björnritualen finns också kopplingar till trumman. Rekvisita som använts vid ritualen sparas och får en ny roll:

[...] björnstubben [svansen], som ock nu lägges på sitt rätta ställe: dock bortlösas först de mässingsringar och kädjelänkar som af qvinfolken dervid blefvo fästade, dem de nu ej få tillbakas, utan förvaras at sättjas såsom en prydnig och hjelpemedel, vid spåtrumman.¹⁸

Texten tycks syfta på att trumman skulle förbättras genom dessa ringar. Ringar av mässing återfinns också på flera av de bevarade trummorna. Alen används

¹⁵ Skanke 1945: 172.

¹⁶ Fjellström (1755) 1981: 27.

¹⁷ Paproth 1964: 161.

¹⁸ Fjellström (1755) 1981: 30 f.

också på andra sätt i Fjellströms uppteckning: man spänner upp björnskinnet och kastar alpinnar på det.¹⁹

Nu återstår huden, som härtils legat på sit ställe med granris öfvertäckt, i hvilken och mässingsringar, och mässingskäd varit fästade vid hufvudet eller härnan. Intet qvinfolk har henne ännu sedt, få ej heller se, förr än följande *ceremonie* henne öfvergått, nemligen. Sedan huden är spitad på en stake långs efter och med små käppar tvärs öfver, samt med ahlbark bestruken, sättes hon antingen i en snöhop, eller emot någon stubbe eller trä icke långt ifrån kojjan. Sedan skal alt qvinfolk binda för sina ögon för än de gå utur kâjjan, när de kommit ut gifves dem en båge, eller afhuggna ahlkäppar i handen, hvar med de skola skiuta eller kasta på huden, den de ej se [...]²⁰

Alen har en viktig funktion och tycks inte vara vilken träpinne som helst. Vilka träslag som i olika sammanhang betraktas som speciella eller heliga är inte alltid självklart, men ofta finns en koppling till ett nyttobruk.²¹

Albarksaft i andra samiska, kultiska sammanhang

Albarkssaft används som medel vid offerritual för snöfall hos Schefferus och ger oss en ny bild av albarkssaftens användningsområde.

Redskap kallar jag allt som användes att framställa något med. Ett sådant kommer till användning, när de vilja framkalla köld. De göra nämligen en snögubbe och överhölja den med spott, som färgats av tuggad albark. Lundius berättar härom på följande sätt: "Lapparna kunna göra såväl köld som blåst. Köld göra i synnerhet kvinnor, som äro födda på vintern. De göra av snö en liten mansbild. Sedan tugga de albark och stryka den röda saliven på hans huvud, händer och fötter och spotta ut saliv överallt på bilden. Men om de ej äro födda på vintern, förmå de ej något i denna konst." De ha också en annan metod som Lundius omtalar, lika verksam enligt deras egen mening: "De tugga albark", säger han, "och spotta på vägen där de färdas fram eller på båda sidor om vägen."²²

Alpinnar används också enligt senare källor som ett avskräckningsmedel mot björn, vilket kan vara ett eko av 1700-talets kastande av käppar:

Lappen sprang "på fyromfot", dvs. på armar och ben, tills han råkade på spillning efter en björn, då han reste sig upp bröt sig trenne alpinnar, av vilka han nedstack en i träckhögen samt en framom och en bakom denna. Härpå satte han ett trollskott i björnen med den verkan, att blodet stod bak genom honom.²³

Det visar sig också att albarkssaft används till helt profana sysslor, som färgning av husgeråd:

19

Edsman 1994: 72.

20

Fjellström (1755) 1981: 32.

21

Bertell 2003: 105 ff.

22

Schefferus (1673) 1956: 178.

23

Edsman 1994: 82.

Kvinnorna använda albark, emedan den genom tuggning alstrar en röd färg, alldeles som mönja, och måla med den även husgeråd.²⁴

Alsajt och blod

Albarkssaften liknas vid blod redan i källorna, bland annat hos Rheen i slutet av 1600-talet.²⁵ Anonymus säger hos Schefferus, vid samma tidpunkt:

[...] och spotta så i ansiktet på sina män, vilka bliva såsom bestänkta med björn-blod.²⁶

I det sena källmaterialet vill uppgiftslämnarna hävda att det funnits ett speciellt förhållande mellan björnens blod och den kvinnans menstruations-blod:

Jag har nog hört, att man fordom kallade björnens blod '*leipe*' (al), och kvinnans menstruationsblod kallar man ännu i nuvarande tid '*leipe*'.²⁷

Blodet i andra samiska offersammanhang

Flera av de samiska källorna berättar om hur offerblodet stryks på gudabilderna på offerplatsen och den samiska religionens offerbruk sluter sig därmed till ett stort fält av offerbruk.²⁸ Offerbruket tycks ha varit relativt likartat till de olika gudomarna, även om det finns undantag även inom den samiska religionen.²⁹

Blodet i ett bredare perspektiv

Blodet som en mycket kraftfull substans, är en föreställning som är närmast global och dessutom mycket gammal. Inte minst i Bibeln är blod synonymt med liv. I Norden rådde länge uppfattningen att kroppsvårt färskt blod kunde ge en människa kraft och bota sjukdomar. Särskilt blod efter avrättade, mördade eller självmördare ansågs lämpligt. Om en människa med epilepsi fick tre droppar blod från en avrättad troddes denne tillfriskna. Avrättningar kunde därför bli ganska makabra tillställningar när publikmassorna försökte komma åt det eftertraktade blodet. Man hade med sig skålar och skedar att samla upp det framforsande blodet. Även så skilda platser som antika Rom, det

²⁴ Schefferus (1673) 1956: 264.

²⁵ Rheen [1671] 1897: 44.

²⁶ Schefferus (1673) 1956: 264.

²⁷ Grundström 1929: 68; jfr Pirak 1933: 78.

²⁸ Mebius 2003: 144 f.

²⁹ Se exempelvis Ränk 1981: 26f.

forna Egypten och urinvånarna i Australien delade denna uppfattning.³⁰ Men det var inte bara människoblod som tänktes besitta dessa krafter, utan även djurblod troddes hjälpa mot exempelvis epilepsi. Uppteckningar berättar om får- och kalvblod mot epilepsi och blodet från en björn ansågs ge mod och styrka. Människor som tillägnat sig en annan människas blod troddes också ha större krafter än andra eftersom de hade två människors blod i sig och allt de företog sig blev därför kraftfullare utfört.³¹

Antagandet att blodet skulle ha särskild kraft även i samiska sammanhang är därför inte särskilt spektakulärt men kan heller inte avfärdas som ett lån från skandinaviska grannar eller en influens från Bibeln. Man får anta att den samiska föreställningen grundar sig på en urgammal allmänmänsklig uppfattning som antagligen grundar sig på empiriska slutsatser: förlorar en människa eller ett djur sitt blod, dör det. Livskraften finns således i blodet.

Trummans alsafsbilder

Uppgifter om användning av björnblood vid målandet av trummor, visar hur nära al barkssaften tycks stå björnen.³² Björnens heliga status ger en förklaring till varför man använder al barkssaft vid offer och när man målar trumman: genom att använda björnens blod gör man trumman till ett fungerande verktyg i kontakten med gudamakterna. Björnen knyts till trumman på fler sätt: mässingsringar från björnsvansen knyts fast på trumman och penisben av björn används som trumhammare. Kanske gör dessa symboler trumhanteringen till något typiskt manligt, förbjudet för kvinnorna, precis som i förhållandet till björnen.³³ Trumman och björnen är två centrala och ytterst heliga företeelser i den samiska förkristna religionen. Alen är synonym med blodet, björnens och den menstruerande kvinnans blod. Björnen är otillgänglig för kvinnor och björnen skräms av kvinnan. Det är därför viktigt att alla behåller sina positioner, för att inte stöta sig med björnen som villebråd.

Leibolmai

Denna gudomlighet, *Leibolmai*, är av något vag natur i det äldre källmaterialet. Namnet kan översättas 'Almannen'. En vaghet uppstår när Skanke skriver *Leibolmai* som ett kollektiv, en grupp gudomligheter, utan ytterligare kommentar. Återigen står Skankes uppgift ensam och blir därför intressant, men också problematiserande. Synen på det gudomliga hos författarna har

³⁰ Hagberg 1937: 111 ff.

³¹ Hagberg 1937: 115.

³² Bäckman 1981: 50.

³³ Bergsland 1969: 456, samt Bäckman 1981.

sannolikt speglats i deras texter om det samiska gudarna, vilket vi återkommer till nedan. Johan Randulf beskriver gudomligheten Leibolmai som nära förknippad med alen och med björnen. Han beskyddar björnen skriver Randulf, och han tecknas ibland som en björn på trummorna:

No. 23. Kaldis *Leibolmay*, Biørne-Manden, eller den af-Gud, Som er skicket baade til at holde Beskiermelse over Biørnen, som et helligt Creatur, saa og at give Finnerne Biørn naar hand derom tilspørgis og ombedis. Egentlig betyder hans Navn saa meget som Older-Manden; thi Leib er saa meget som Older-Træe, og olmay det er Mand; fordj at nu Biørnen holder sig al ordinair til Older-skov, for at æde det slags Græs, som der falder, besynderlig een slags, som kaldis Toort, paa Latin: Suncus, over hvilket altsammen den Leib-olmay er een Patron og Beskiøtter effter deris Meening, altsaa meener de ogsaa, at hand er en Beskierner for Biørnen, som kan beskytte ham, naar de ikke tilforne haver søgt hielp for sig, saa de ikke alleene ikke skal faae ham, mens endog kand hielpe Biørnen til at rive dem i støkker, og som og tillige, ner de ved Runebommen, førend de gaaer ud for at veide Biørnen, haver ansøgt ham, at hand skal unddrage Biørnen siin Beskiermelse, kand hielpe dem til at faa skudt Biørnen.³⁴

I Randulfs framställning är *Leibolmai* och björnen varandra mycket nära. Det förklaras med björnens vistelse i alskogen, där den äter. Sigvard Kildal är av en annan uppfattning:

Leib Olmai Brödmanden eller Skytternes Gud, til hvis Ære ofres, synges Noide Sang, og gjøres adskillige Knæfald, for at han skal gjøre beqvem til Skytteri og til at faae den (blandt Finner og Lapper saakaldede) [458] hellige Björn. Derfor sættes denne Leib Olmai paa Runebommen med en Björns Figur.³⁵

Sigvard Kildal förknippar *Leibolmai* med bröd (jfr lulesamiskans *lájbbe* 'bröd'), men namnet *Leibolmai* har mer sannolikt sin bakgrund i ordet för 'al', lulesamiska *liejbbe*, sydsamiska *liejpie*. Men även Sigvard Kildal har uppfattningen att björnen kan symbolisera guden *Leibolmai* på trummorna, en uppgift han mycket väl kan ha fått från Randulf. Jens Kildal å sin sida, bidrar med andra uppgifter. *Leibolmai* "föragter qvindekjønet" enligt Jens Kildal.³⁶ Denna uppgift är mycket svår att tolka. Varför föraktar guden kvinnan? Om *Leibolmai* är närstående till björnen, borde det vara tvärt om. I myten respekterar björnen kvinnan och är noggrann med hennes välbefinnande.

Leibolmai är en gud i det västra samiska området, enligt Paproth. När den lulesamiske Paulus Samilin ombeds tolka några namn ur ett av von Westens brev, ger han en tydlig förklaring av Leibolmais funktioner och förhållande till alen.³⁷ Han tycks väl bekant med guden.

Alen nämns och används ju flera gånger i samband med björnritualen och flera gånger är den synonym med björnen:

³⁴ Randulf [1720-t.] 1903: 28.

³⁵ S. Kildal [1730] 1995: 92

³⁶ J. Kildal [1730-t.] 1945: 136.

³⁷ Rydving 1995: 36, 61; Reuterskiöld 1912: 94.

Naar derfor een Find haver skudt een Biørn og kommer hiem til sin Hytte hvor hans Kone og Børn ere indenfor, da gaaer hand ikke strax ind uti Hytten, men tager en Older-Kiep, den stikker hand iind i Hytten ved Gulvet, saa hans Kone seer den, og naar hun seer den, griber hun strax dereffter, men hand drager til sig igien, hvilken saaleedis endnu 2de gange igientagis, hvor paa Konen merker strax, at dend hellige Guds hund [...] er fældet, [...]³⁸

Jeg havde nær glemt den omstendighed at Konen, saa snart Manden haver indstukket [...] Older-Kieppen til hende, hvor af hun merker, at hand haver skudt Biørnen, begynder strax inden udi Hytten, og Manden uden for Hytten, at Jouge [...]³⁹

Signalen för den fällda björnen är en alkäpp, som sträcks in i kåtan där kvinnorna och barnen sitter. Alen används alltså inom en sfär av föreställningar som gör att varje användningsområde av alen måste förstås ur sin egna unika situation och innebörd. Alkäppen används som symbol för björnen i ett sammanhang, men som ett avvärjande redskap i ett annat. Detta kan tyckas inkonsekvent, men det rituella tänkandet följer sin egen logik. I Fjellströms text nämns inte någon sådan signal, däremot antyder han genom att hänvisa till Schefferus att männen sjunger när de för hem björnen. Möjligen betyder detta att Fjellström inte själv hade en sådan erfarenhet eller uppgift om björnritualen och att sjungandet vid hemförandet inte ingick i traktens tradition.

Kvinnorna och det manliga perspektivet

Männen och kvinnorna hålls separata under björnritualens inledande fas.⁴⁰ Kvinnorna får inte se den fällda björnen utan att använda en mässingsring. Uno Harva menar dock att det inte är frågan om någon orenhet hos kvinnorna.⁴¹ Mycket av aktiviteterna görs av både män och kvinnor. Både männen och kvinnorna sysslar med applicering av al barkssaften. Källorna är formulerade ur ett mansperspektiv och omtalar hela tiden om vad kvinnan är förbjuden att göra, medan det är högst möjligt att det är mannen som marginaliseras, inte bara ur ett könsperspektiv utan även ur den egna jägargruppen. Det är uppenbart att informationen kommer från någon som vet vad som händer männen men inte vad kvinnorna gör i kåtan under tiden. När de kommer ut och blir synliga, får vi veta vad de gör. Troligen har kvinnorna inte suttit sysslolösa i kåtan och väntat, utan bidragit till ritualen även där.

38 Randulf [1720-t.] 1903: 28.

39 Randulf [1720-t.] 1903: 28.

40 Mebius 2003: 98 f.

41 Harva 1938: 416.

Sedan komma inga män till sina hustror på tree dygn, oc den som baar spödet och messingringen, får ike komma till sin hustru på fem dygn.⁴²

Denna formulering är även den typiskt androcentriskt formulerad. Kvinnorna är lika förbjudna att besöka sina män. Men kanske ska formuleringen tolkas i ett vidare perspektiv och ses som ett förbud mot att återvända hem, till den egna kåtan och den egna familjen. Begränsningarna från ritualen tycks dock endast gälla de gifta männen och kvinnorna.

Det kristna, lärda perspektivet

Leibolmai står i plural hos Skanke.⁴³ Detta sätter fingret på något intressant. Flera gånger liknas de samiska gudarna vid antika eller nordiska gudar och därmed får den antika och nordiska indelningen och definitionen tolkningsföreträde. Detta ger missionärerna en förförståelse som kan ha förvanskat materialet. Bakom denna uppfattning om enskilda gudar står också en enskild gud som representerande ett helt fält och därmed "allestädes närvarande" i dessa sammanhang. Om *Leibolmai* istället är en råddare, eller kanske en grupp råddare som Skanke antyder, synonym med björnen, förklarar detta björnens helighet. Gudomligheten kommer människan nära i landskapet, på ett sätt som den kristna gudsbilden inte tillåter. De olika textförfattarna i den norsk-danska och svenska missionen har varierande grad av saklighet i sina framställningar. Randulf är många gånger hätsk i sin framställning och drar sig inte för att framföra sina åsikter om det han ser som samernas dyrkande av Djävulen. Andra, som Skanke och Fjellström, är mer neutrala. Jens Kildal talar om "afguderi", vilket den samiska religionen, ur ett exklusivt kristet perspektiv, är. I framställningarna kring björnjakten är dock tonen överlag saklig. Sannolikt grundar detta sig i flera anledningar: jakt är generellt en syssla med rituella drag, även hos skandinaver och in i vår tid. Carl-Martin Edsman påpekar att betraktelsen av en gammal jaktritual lätt blir anakronistisk och att föreställningar kring jakt helt eller delvis kan överensstämma med skandinavisk folktro, en folktro som inte alltid fördömdes av kyrkans män och möjligen också var deras egen.⁴⁴ Detta bidrar till att samernas förfarande inte är så exotiskt och i mindre grad kan betraktas som "de andra". Vidare är det rituella förfarandet kring björnjakten inte en offerhandling och inga gudomligheter ur den samiska kosmologin är uttalat inblandade. De möjliga syftningar till gudomligheter som Leibolmai har sannolikt varit alltför subtila för att uppfattas av kyrkans män.

⁴² Anonymus hos Schefferus (1673) 1956: 265.

⁴³ Skanke [1728–31] 1945: 211.

⁴⁴ Edsman 1994: 177.

Tidigare tolkningar

Sigrid Drakes avhandling från 1918 beskriver en mängd samiska sedvänjor, bland annat björnritualen. Hennes uppfattning om användandet av albarkssaft sammanfattar hon:

Jag undrar, om man inte kan betrakta albarken som ett reningsmedel eller rättare sagt helgelsemedel, varigenom kvinnan blir värdig att nalkas björnen direkt eller indirekt.⁴⁵

Hon ställer sig dock fortfarande frågande till varför man använder just albarken i dessa sammanhang och kan inte riktigt ge någon förklaring till detta. Paproth, som skrivit mycket noggrant om björnritualen och albarksaftens användning, menar att albarkssaftens huvudsakliga funktion är att skydda män, kvinnor och djur från björnens hämndlystnad. Han avfärdar Sigrid Drakes idé om att albarksaften skulle vara någon form av helgelsemedel, som gör henne värdig att närma sig den fällda björnen.⁴⁶ Männen har redan tagit del av björnens helighet när de hanterat den döda björnen. Paproths verktyg är jämförandet med andra cirkumpolära folk, främst sibiriska folkslag men även nordamerikanska indianer. Utifrån hans resonemang kan vi konstatera att björnen är helgad i många samhällen och vissa rituella drag går igen, dock inte nödvändigtvis i samband med björnritualen.

Slutsats

Min uppfattning är att albarkssaftens betydelse i sammanhanget varierar i de olika händelserna, men att björnens helighet eller kraft inte ska begränsas till björnen utan till hela det förhållningssätt med vilket samerna närmar sig gudarna och det heliga. Albarksaften har en del av den kraft och laddning som björnen, offerplatsen, offerblodet etc har och kan därför användas som medel för att stärka rituella handlingar. Kvinnorna och männen blir en del av en kraftsfär i ritualerna kring björnen och löses ur denna under den sista dagen av ritualen. Livets kraft finns i blodet och alsbarkssaften har kommit att bli synonym med blodet. Denna föreställning har sedan börjat leva sitt eget liv och alens nära relation till björnen har bara delvis sitt ursprung i att björnen vistas i alrika miljöer. Alens rödfärgande egenskaper och blodlikhet blir än mer tydlig när vi betraktar företeelsen utanför björnritualen och istället ser albarkssaften i hela den samiska kontexten, vilket är nödvändigt för att se komplexiteten. Uppfattningen om blodet som något mycket kraftfullt är allmänt spridd i Norden såväl som övriga Europa och även i Bibeln tillskrivs blodet som substans en särskild ställning. Exempel på sådana handlingar har vi sett

⁴⁵

Drake 1918: 340.

⁴⁶

Drake 1918: 341.

exempel på ovan. Albarkssaften blir en rituell beståndsdel som besitter blodets kraft.

Litteratur och källförteckning

- Bergsland, Knut. 1969. Runebomme. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 14, sp. 455–459. Malmö: Allhem.
- Bertell, Maths. 2003. *Tor och den nordiska åskan: föreställningar kring världssaxeln*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Bäckman, Louise. 1981. Kommentar. *Kort berättelse, om lapparnas björna-fänge, samt deras deras der wid brukade widskeppelser* (Norrländska skrifter 5), s. 43–64. Facs.-utg. Umeå: Två förläggare.
- Drake, Sigrid. 1918. *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: etnografiska studier* (Lapparna och deras land 7). Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Edsman, Carl-Martin. 1994. *Jägaren och makterna: samiska och finska björnceremonier* (Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. C: 6). Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet.
- Fjellström, Pehr. (1755) 1981. *Kort berättelse, om lapparnas björna-fänge, samt deras deras der wid brukade widskeppelser* (Norrländska skrifter 5). Facs.-utg. Umeå: Två förläggare.
- Forbus, Henrik. [1727] 1910. Prosten Henric Forbus' skrivelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom. *Källskrifter till lapparnas mytologi*, s. 29–41. Utg. E. Reuterskiöld. Stockholm: Nordiska museet.
- Grundström, Harald. 1929. Sägner och folktro bland lappar och nybyggare i Jokkmokk [6]. *Norbotten* 9, s. 55–75.
- Hagberg, Louise. 1937. *När döden gästar: svenska folkseder och svensk folktro i samband med död och begravning*. Stockholm: Wahlström och Widstrand.
- Harva, Uno. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Folklore Fellows Communications 125). Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Kildal, Jens. [1730-t.] 1945. Afguderiets dempelse [...]. *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (Nordnorske samlinger 5), s. 102–152. Utg. O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum.
- Kildal, Sigvard. [1730] 1995. Nogle observationer om Trommen eller Runebommen. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4), s. 76–117. Utg. H. Rydving. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Mebius, Hans. 2003. *Bissie: studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Paproth, Hans-Joachim. 1964. En gammal jägarrit: albarkssprutningen vid lapparnas björnfest. *Kungl. Vetenskapssamhällets i Uppsala årsbok* 7, s. 46–80.
- Pirak, Anta. 1933. *En nomad och hans liv* (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 28:3). Upptecknat och översatt av H. Grundström. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Randulf, Johan. [1720-t.] 1903. [Nærømanuskriptet]. *Kildeskrifter til den lappiske mytologi* [1] (Det kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 1903: 1), s. 6–62. Utg. J. Qvigstad. Trondhjem: Det kgl. norske videnskabers selskab.
- Reuterskiöld, Edgar. 1912. *De nordiska lapparnas religion* (Populära etnologiska skrifter 8). Stockholm: Cederquists.

- Rheen, Samuel. [1671] 1897. En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser. *Nyare bidrag till k nmedom om de svenska landsm len ock svenskt folkliv* 17: 1. Utg. K. B. Wiklund. Stockholm: J.A. Lundell.
- Rydving, Håkan. 1995. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Ränk, Gustav. 1981. *Der mystische Ruto in der samischen Mythologie: eine religions-ethnologische Untersuchung* (Stockholm Studies in Comparative Religion 21). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Schefferus, Johannes. (1673) 1956. *Lappland* (Acta lapponica 8). Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Skanke, Hans. [1728–31] 1945. Epitome histori  missionis lapponic . Pars Prima [...]. *Nordlands og Troms finner i eldre h ndskrifter* (Nordnorske samlinger 5), s. 179–224. Utg. O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum.