

# Religion, kvinnor och den reproduktiva kroppen

*Av två gränsöverskridande kroppsfenomen, födelsen och döden, har det senare rönt stort intresse från religionsvetares sida medan födelsen och framför allt födandet sällan uppmärksammas som religiös upplevelse. Marja-Liisa Keinänen undersöker hur religionsvetenskapens intellektualistiska förhållningssätt gjort det möjligt att förbise kvinnors kroppsrelaterade religiösa praktiker. Hennes exempel är hämtade från ryskortodoxa områden i Karelen och Ryssland.*

Enligt en traditionell religionsdefinition satsar sig religionen med de yttersta existentiella angelägenheterna i den mänskliga tillvaron, nämligen liv, död och lidande. Trots detta har man i ytterst liten utsträckning studerat barnafödandets betydelse som religiös upplevelse för kvinnor (Sered 1991: 7). Kanske har döden väckt större existentiell osäkerhet hos människan och därför gett upphov till ett mer omfattande ritualkomplex, som i sin tur i högre grad blivit föremål för religionshistorikernas intresse. I den mån födelse har varit föremål för religionsstudier har det främst rört sig om mytologiforskning. Detta hänger ihop med att religionshistorisk forskning länge varit filologiskt orienterad textforskning. Först med religionsantropologins frammarsch hamnade den religiösa människan i fokus, men då har man enligt Mereth McGuire haft tendensen att betrakta henne som en "kroppslös" varelse (1990: 284). Michael Jacksons kritik av den antropologiska kroppsforskningen har sin relevans även inom religionsforskningen då båda disciplinerna har betraktat kroppspraktiker som sekundära till de språkliga praktikerna. Man har tenderat att se kroppen som ett objekt för mentala operationer, som ett föremål på vars yta sociala mönster speglas (Jackson 1983:

328f.; Csordas 1994: 8ff.). Den senare forskningen har icke desto mindre lyft fram kroppen som subjekt, som utgör den existentiella grunden för kulturen och självet (Csordas 1994: 269; McGuire 1990).

Att man i forskningen förbigått kvinnokroppen som ett medium för religiös upplevelse har också med den judeo-kristna synen på det heliga att göra. Denna syn har på det konceptuella planet implicit bidragit till den intellektualism som präglar de västerländska studierna i religion. Det heliga som emotion har ofta beskrivits med hjälp av attribut som betonar transcendent, abstrakta kvaliteter som "detachment from everyday reasoning, quietness, devotion, beauty, *purity*, unity, atemporality, infinity, *noncorporeality*" (Anttonen 1996: 37; min kursivering). De folkliga former av religiositet som enligt en rad forskare kretsar kring det konkreta faller, om vi tillämpar dessa kriterier, då automatiskt utanför kategorin 'heligt'. Detta gäller i ännu högre grad kvinnors religiösa praktiker som präglats av vardaglighet och konkret kroppslighet. På det finsk-karelska området har livscykelriterna, som markerar och periodiserar livsfasens kroppsliga tillstånd, utgjort en viktig del i kvinnors familjecentrerade religion (Nevola 1986: 132f.; Keinänen 1998a: 194ff.).

Mitt syfte här är att studera de följder som det intellektualistiska förhållningssättet inom de finska traditionsvetenskaperna, folkloristik och etnologi har haft för forskningen kring kvinnors religiositet och kroppsrelaterade religiösa praktiker på det ryskortodoxa kulturområdet i början av 1900-talet. Jag ska koncentrera mig på att undersöka hur konstruktionen av kroppslighet och kvinnlig religiositet producerats inom dessa vetenskapliga diskurser respektive folkliga praktiker. Utgångspunkt för min undersökning är barnafödandets riter, eftersom dessa på många sätt utgör en utmaning för de intellektualistiska paradigmen inom såväl religions- som traditionsforskningen. I de reproduktiva riterna förenas den religiösa upplevelsens andliga och kroppsliga sida.

### *Kristendom och folktroforskning*

Eftersom traditionsforskarnas förståelse av folkliga religiösa praktiker har varit nära förknippad med kyrkans förståelse av dessa (Skjelbred 1995: 65), vill jag börja min framställning med att diskutera den kristna religionförståelsens betydelse för folktroforskningen. Flera forskare har konstaterat att kristendom i många avseenden har fungerat som en norm i vår definition av religion och således har kommit att bestämma de fenomen, som kan inkluderas i kategorin religion (Anttonen 1992: 254; Eriksen 1993: 57ff.; Skjelbred 1995: 63ff.). Detta har lett till att folkliga religiösa föreställningar och rituella praktiker som avviker från denna norm har hamnat utanför kategorin religion *proper* och kommit att utgöra restkategorin "folktrö". Enligt den finska folkloristen Leea Virtanen omfattar folktrö generellt sett "de trosföreställningar som inte omfattas av den offentliga eller kyrkliga religionen" (Virtanen 1988: 230; kurs. M-LK). Virtanen betonar utifrån det protestantiska synsättet trosföreställningar som primära kriterier även om hon samtidigt poängterar att centrala områden i folktron utgörs av seder och bruk samt olika typer av ceremonier och fester (Virtanen 1988: 230). "Folktron" har hamnat utanför kategorin religion också därför att de folkliga föreställningarna inte anses

bilda ett självständigt lärosystem (Eriksen 1993: 61; Anttonen 1992: 253). Lärosystem kan dock inte fungera som ett kriterium för religion om vi i enlighet med Diane Bell framhåller att religiösa uppfattningar är tämligen diffusa och osystematiska för merparten av religionsutövare: "Instead of well-formulated beliefs, most religions are little more than 'collections of notions'." Enligt denna syn bildar religion inte ett enhetligt trossystem utan de religiösa idéerna framträder oftast oartikulerade och inbäddade i en rad olika praktiker (Bell 1992: 185; Tambiah 1993: 19). Forskningens idé- och lärocentrering har således bidragit till att ge en snäv bild av folkreligionen och kvinnors religion i synnerhet, eftersom tyngdpunkten där har legat på det rituella planet.

Den skarpa dikotomin kristendom/folktrö har kommit att fragmentera forskningen av folkliga religiösa föreställningar och rituella praktiker. Eftersom dessa två komplex bildar en syntes förutsätter förståelsen av dem att de också studeras som en sådan sammanhållen helhet. För att framhäva folkreligionens syntetiska karaktär använder jag begreppet folkreligion i stället för det traditionella folktröbegreppet. Även om den nyare finska religionsforskningen har betonat folkreligionens synkretistiska, syntetiska karaktär (Honko 1962: 121f.; Siikala 1985: 305), har forskningspraxisen upprätthållit tudelningen religion/folktrö. Med undantag av Juha Pentikäinens Marina Takalo-studie (1987/1971) har man tenderat att ensidigt fokusera på folktron eller på den s.k. etniska religionen.

Tudelningen har haft som följd att folkreligionen inte har studerats som helhet utan endast i relation till kristendomen och utifrån dess premisser. Det normativa tillvägagångssättet har lett till att man ofta inom forskningen och insamlingen av folktraditioner förbigått folkliga religiösa föreställningar som missförstådd kristendom. Även om ett värderande och icke-empatiskt förhållningssätt generellt sett styrt folktroforskningen, har det haft särskilda följder för forskningen kring kvinnors religion. Folkets förmenta kulturella efterblivenhet och okunskap har tillskrivits kvinnor som oftare än män varit uteslutna

från skriftlig bildning (Nenola 1986: 118ff.; Keinänen 1998a: 190f.). Folkloreupptecknaren Heikki Meriläinens beskrivning av ryskarelska ortodoxa kvinnors religiösa praktiker ur ett lutheranskt perspektiv utgör ett exempel på den nedvärderande attityd som är typisk för den tidiga folketroforskningen (se även Timonen 1994: 305). Enligt Meriläinen var de karelska kvinnorna gudfruktiga, även om deras enda gudtjänst bestod av att korsa sig framför ikonerna. Under det att hon gör korstecken "mumlar hon några gånger, bugar för sin ikon och djupt suckande läser de ryska buggningsläsningarna, vars innehåll hon ens inte själv förstår." På grund av kvinnornas bristande språkförmåga var deras religiositet enligt Meriläinen förvrängd: "Därför vet hon knappast någonting om Gud. Enbart *förvrängda, motbjudande* historier kan hon berättat om Gud, världens skapelse, Adam, Eva, syndafallet, Frälsaren, apostlar, de dödas uppstiggande osv. och hon är snar att tro på gudahistorier. Fester högaktar hon." (Meriläinen 1990: 69, kurs. M-LK; jfr. Keinänen 1998a: 190ff.). Meriläinens förhållningssätt skall naturligtvis inte bedömas utifrån de metodologiska kriterier som den moderna religionsforskningen ställer utan skall betraktas i sin samtida kontext. Men för att kunna förstå bondek kvinnornas religiositet måste vi lyssna även på kvinnornas "förvrängda" historier och tolka dem inom ramen för deras religiösa världsbild, inte utifrån den "officiella" (lutherska) läran som man ofta gjort.

### *Magi/religion-dikotomi och födelsepraktikerna*

Förutom tudelningen folketro/kristendom har även tudelningen magi/religion splittrat forskningen av riter kring barnafödande. Om vi betraktar forskningens klassificering av födelseriter i kristna kulturer är det uppenbart att merparten av dessa kroppsliga praktiker har hamnat i den profana kategorin magi, eftersom dessa per definition inte hör till den kristna religionen. Enligt Donate Pahnke har denna tudelning sina rötter dels i forskarnas behov att klassificera empiriska fenomen, dels i behovet att skydda och försvara sin egen "hö-

gre" religion framför allt mot de skriftlösa folkens religioner (Pahnke 1995: 165; se även Tambiah 1993: 19). Behovet att avgränsa kristendomen dels mot de folkliga brukerna och dels mot de andra "högre religionerna" är tydligt t.ex. i klassifikationerna i *Encyclopedia of Religion* (ER). ER presenterar kortfattat de folkliga övergångsriterna hos europeiska kristna kulturer under stickordet "Folklore". På grund av den speciella status dessa kulturers officiella övergångsriter har erhållit beskrivs de i artikeln "Christian Sacraments", inte i artikeln "Rites of Passage" såsom fallet är med andra religioners övergångsriter. I *Encyclopædia of Religion and Ethics* (ERE) görs inte denna skarpa distinktion utan där presenteras t.ex. de kristna kulturernas folkliga föreställningar och födelsepraktiker i samma kapitel som de s.k. "primitiva" kulturernas praktiker.

Kristendomens normativa grepp präglar även kategoriseringarna i den särskilda artikeln "Birth" i ER, där den feministiska religionsforskaren Rita M. Gross relativt utförligt beskriver födelsepraktikerna i icke-kristna kulturer, men endast i förbigående berör de kristna kulturernas motsvarande traditioner. Det är anmärkningsvärt att Gross som i sin forskning kring de australiensiska urinvånarnas födelsepraktiker framhävt förlossningens religiösa aspekt (Gross 1989) förbigår de monoteistiska kulturernas folkliga födelsepraktiker som marginalfenomen utanför religionens sfär. Eftersom Gross betraktar de folkliga brukerna kring födelse ur ett officiellt, dogmatiskt perspektiv, kommer hon att stämpla dem nedsättande som "folkritualer", "tabu" och "vidskepelse" (Gross 1987b: 230).

Eftersom de europeiska, kristna kulturernas folkliga födelsepraktiker i allmänhet inte har betraktats som religiösa företeelser utan som folketro och vidskepelse, kan vi som förväntat hitta dem i verket *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Där finner vi också den enda artikeln som handlar om jordegumman. Trots att hon i många kulturer haft viktiga religiösa uppgifter har hon traditionellt inte inom religionsforskningen betraktats som religiös aktör och återfinns följaktligen inte i handböckerna. Att hennes verksamhet placerats främst inom magins område har säkerli-

gen att göra med kyrkans misstänksamma förhållningssätt gentemot jordemödrar under historiens gång. Även om man veterligen inte förföljt barnmorskor vare sig i Finland eller annorstädes, tvärtemot vad som ofta påstås (Nenonen 1992: 322-333), har de länge setts som viktiga förvaltare av vidskepelse. Ännu år 1860 framhöll Edvard Winter i sin avhandling om obstetrik att barnmorskor skall "undvika besvärjande och annat dylikt" (Hänninen 1965: 150f.). Jordegumman och hennes verksamhet var fast rotad i kvinnornas religion, vilket förklarar bl.a. den långa kamp som myndigheterna fick ägna sig åt i syfte att stävja henne (Keinänen 1998b: 181ff.).

### *Själ/kropp-dikotomin och forskningen om födelsepraktiker*

Det vetenskapliga tänkandet som laborerat med strikt åtskilda kategorier religion/magi och själ/kropp har på grund av detta kommit att splittra forskningen kring födelsepraktiker mellan olika discipliner. Den vid seklets början tongivande finske folkloristen Kaarle Krohn motiverade folkminnesforskningens tudelning i materiell och andlig kulturforskning med den andliga kulturens särart. Forskningen kring den andliga traditionen, skulle rikta sig främst på människans inre tankevärld och skulle följaktligen kräva ett helt annat angreppssätt än den materiella kulturforskningen (Hautala 1971: 41). Om vi i detta forskningsfält skall placera de folkliga födelsepraktikerna med kroppen i centrum, ser vi att de automatiskt hamnar på den materiella sidan. Dessa kroppsrelaterade bruk kunde omöjligt studeras av religionsvetenskapen, eftersom dess uppgift enligt Krohn var att granska "det *verkliga* innehållet i och den psykologiska grunden till de *översinnliga föreställningar*, som ingår i folkets religion" (Krohn 1971: 19ff.; Hautala 1971: 42; min kursivering). Sett som vidskepelse borde dessa föreställningar och bruk rimligen ha kunnat ingå i folkminnesforskningen (folkloristiken), eftersom den inbegrep folktron och folksederna i den mån de innehöll just vidskepelse, *Aberglaube*. Så var dock icke fallet, eftersom det avgörande kriteriet för en folklig tradition att kunna ingå i en

folkloristisk studie var närvaron av ett "poetiskt element" (Krohn 1971: 22f.; Hautala 1971: 42). I praktiken sysselsatte sig folkloristiken i Finland länge med den prestigefyllda Kalevaladiktningen, även om dess intresseområde utvidgades så småningom, genre för genre, till att omfatta hela den muntliga traditionen (Lehtipuro 1974: 8, 10). Eftersom det, förutom födelse- och förlossningsformlerna, inte uppstått någon säregen muntlig tradition kring födelsen, till skillnad från andra livscykelriter, är det naturligt med tanke på folkloristikens prioriteringar att man inte fokuserat särskilt på födelsepraktiker. En annan bidragande orsak till förbigåendet av dessa traditioner är kanske Kaarle Krohns deklARATION att det hos de finsk-ugriska folken inte förekommit några betydelsefulla födelsepraktiker förutom de riter som enligt honom påminde om dop (Krohn 1909: 647). Detta fastslog han innan den egentliga insamlingen och studien av födelsepraktiker ens hade kommit igång.

Således har man i Finland forskat kring födelsepraktiker huvudsakligen inom etnologin, som förutom materiell kultur omfattade studier av seder och bruk. Tyngdpunkten i etnologin har dessvärre inte legat på det sistnämnda (Niiranen 1992: 25, 28). En annan grupp vars insatser varit betydelsefulla vad gäller insamlingen och forskningen kring födelsepraktiker är läkarkåren. Det var framför allt experterna på kvinnokroppen, nämligen förlossningsläkare och gynekologer men även barnläkare, som utmärkte sig på detta område (Laaksonen 1983: 18f.). Läkarkårens medverkan i insamling och forskning kring etnobotanik och folkmedicin har emellertid på många sätt varit problematisk. Om vi betraktar deras verksamhet ur källkritiskt perspektiv, kan vi konstatera att en stor del av vår kunskap har nedtecknats av personer som varit aktivt involverade i bekämpandet av de fenomen de sökt beskriva, vilket också återspeglas i materialet (Keinänen 1998b: 182 ff.). Precis som kristendomen har fungerat som norm för folketroforskningen har skolmedicinen med sina klassifikationer fungerat som norm för folkmedicinsk forskning (Alver & Selberg 1987: 60; Skjelbred 1995: 67). Det finska folkdiktningens arkivets folkmedicinska kar-

totek följer noga skolmedicinska klassifikationer (Laaksonen 1982, IV). På detta sätt har skolmedicinens somatiska människoupfattning och kropp/själ dikotomin smugit sig in i klassifikationen av folkmedicin och födelse-traditioner och bidragit till att fördunkla folkets holistiska människosyn. Eftersom tidigare forskning i viss mån styrts av våra arkivklassifikationer har fragmenteringen överförs på den senare forskningen. Skolmedicinens normativa roll framkommer också då man, med undantag av Siikala och Pentikäinen, inte studerat folkmedicinska bruk i sin kontext inom ramen för den folkliga världsbilden utan utifrån de skolmedicinska premisserna (Alver & Selberg 1987: 68). Praktikerna kring havandeskap och förlossning samt barnets tidiga vård har katalogiserats i det folkmedicinska kartoteket, medan trosföreställningar, omen och dylikt, som har med dessa bruk att göra, för det mesta återfinns i folktraktoteket. Lösryckta ur sin kontext, ofta som ett par rader långa konstateranden, förstärker de uppfattningen om folkliga föreställningar, till exempel om kvinnors religiösa föreställningar som irrationella och meningslösa.

### *Kvinnokroppen och religiös erfarenhet*

Den skolmedicinska synen på kvinnokroppen kom att präglade även det insamlade traditions-materialet och har styrts den senare forskning som byggt på detta material. Kvinnokroppens medikalisering och den allmänna sekulariseringsprocessen i samhället ledde till att man inom forskningen kom att betrakta de reproduktiva processerna som rent fysiologiska och profana. Födelsens sekularisering framkommer bl.a. i det finska barnmorskereglementet från år 1859 där barnmorskans religiösa funktioner hamnade i bakgrunden. Det var inte längre barnmorskans plikt att se till att barnet blev döpt (Hänninen 1965: 114). Tillsammans med sekulariseringen försvann också den sista kyrkliga riten som direkt hade med kvinnans reproduktiva tillstånd att göra, nämligen kyrktagningen.

Som vi såg har den forskningstradition som dels har förknippat kvinnokroppen med materia och dels har betonat transcendentia kri-

terier som centrala för religiös upplevelse, placerat de rituella praktiker som har med kvinnokroppen att göra utanför den religiösa sfären. Den har inte uppmärksammat att kvinnokroppen med sina reproduktiva funktioner kunde fungera som ett medium för religiös erfarenhet. Den feministiska religionsforskningen har visserligen uppmärksammat den sistnämnda aspekten, men tyngdpunkten i deras verksamhet har inte legat på forskningen av kristna folktraditioner. Eftersom de kristna och judiska liturgierna saknar riter som markerar händelser i kvinnans livscykel, d.v.s. menarche, menstruation, menopaus och barnafödande, förefaller det vara så att de teologiskt orienterade feministiska forskarna i första hand har varit engagerade i skapandet av nya ritualer (Gross 1996: 205-220). De folkliga bruken har inte varit intressanta då de inte har erbjudit lämpliga positiva modeller för nyskapandet (Gross 1996: 199). Av dessa skäl är det naturligt att det främst varit antropologer och folklorister som intresserat sig för folktraditionerna kring mänsklig reproduktion i de kristna kulturerna.

Som vi såg ovan kan de feministiska religionsforskarnas normativa och framför allt religionskritiska syn även präglade deras tolkningar av folktraditioner i de kristna kulturerna. När till exempel Gross nedvärderande talar om födelse-traditioner i de monoteistiska religionerna, gör hon sig skyldig till just det hon i andra sammanhang varnar för, nämligen faran i att utgå från (manliga) stereotypa uppfattningar om kvinnor och kvinnors religiositet i stället för att utgå från kvinnors egna tolkningar och aktiviteter (jfr. Gross 1987a: 39; Gross 1989: 258). I själva verket har de feministiska tolkningarna av reproduktiva praktiker i de kristna kulturerna i hög grad styrts av förutfattade meningar som ofta bygger på en diffus och universalistiskt kristen människo- och kroppsuppfattning. Religionsfilosofen Sarah Coakley har kritiserat både den sociologiska och den feministiska forskningen just för tendensen att betrakta kristendomens syn på kropp och sexualitet som en monolitisk och negativ enhet (Coakley 1997: 5). En sådan utgångspunkt är inte tillfredsställande, eftersom kristendomens människoupfatt-

ning har varierat i både tid och rum (Ware 1997: 90f.). Detsamma gäller kyrkans förhållningssätt till kvinnors reproduktiva roll (Gustafsson 1956 kap. 1). De forskare som utgått ifrån "officiella" läror har inte alltid uppmärksammat dessa idéers genomslagskraft eller idéernas mottagande och tolkning av folket. För att undvika att kvinnor ses som offer i de kristna traditionerna borde vi också beakta kvinnors alternativa tolkningar. Det är också viktigt att undersöka kvinnors upplevelse av kvinnlighet i ett samhälle där kvinnlighet varit negativt laddad. De forskare som studerat kvinnornas religiösa föreställningar och praktiker har kunnat visa att deras tolkningar och praktiker inte nödvändigtvis överensstämmer med de officiella tolkningarna, utan att kvinnor på många sätt har omtolkat religiösa traditioner. Att studera födelseriter ur aktörsperspektiv är väsentligt även därför att födelseantropologisk forskning påstås återspegla ett manligt perspektiv:

Implicit in many studies of religious behavior is the notion that men develop certain types of beliefs and rituals because of their perceptions of childbirth; men are awed by birth and so create goddesses; men are frightened by birth and so create taboos; men are threatened by the power of women to give birth and so dream of male gods who create; and men construct birth rituals to serve their own social, political or economic interests (Sered 1991: 7).

Androcentrismen är tydlig i till exempel den korta artikeln om födelse i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* såväl som i den motsvarande inledningsartikeln i ERE. Det är symptomatiskt att de båda ägnar omotiverat stor uppmärksamhet på *couvade*, manlig barnsäng och restriktioner riktade mot mannen.

### *Födelsepraktikerna i den nordliga ryskortodoxa traditionen*

Eftersom Rita M. Gross intar en central position i forskningen kring födelsetraditioner, inte minst genom sin tongivande artikel i *Encyclopedia of Religion*, tar jag hennes presentation som utgångspunkt för min diskussion. Gross utgår ifrån feministisk forsknings allmänna

uppfattning att Jungfru Marias asexuella och eteriska varelse fungerar som ett dåligt identifikationsobjekt för kvinnor av kött och blod. Ur Gross normativa synvinkel betraktad kan kristendomens mest betydelsefulla födelse, Kristi jungfrufödelse, inte fungera som förebild för jordiska kvinnors barnafödande (Gross 1987b: 230). Det vore lätt att ge Gross rätt när man läser t.ex. den bön som den rysk-ortodoxa prästen läste för barnsängskvinnan på första dagen efter förlossningen. Den nyförlösta, "orena" kvinnan framstår där som en absolut motpol till den rena Maria, som i bönen kallas för "vår allrena Fru, Gudaföderskan och eviga Jungfrun" samt "obefläckade Modern". Samtidigt ber han Kristus att rena barnaföderskan från "hennes kroppsliga orenhet" och "besmittelse" (Handbok 1889: 3ff.). Om vi trots detta betraktar föreställningar och bruk kring barnafödandet på den förrevolutionära nordryska landsbygden ur bondekvinnornas perspektiv, i den mån det är möjligt på grund av det ringa materialet, kan vi se att Gross beskrivning inte helt överensstämmer med verkligheten. I själva verket förefaller det som om Kristi födelse, eller kanske rättare sagt Marie nedkomst såsom den folkligt tolkats, har fungerat som en modell för karelska barnaföderskor (Timonen 1994: 314, 323). Många konkreta bruk kring födandet har i själva verket motiverats just med hänvisning till Kristi födelse. Detta har varit fallet både i det ryskortodoxa Karelen och i det lutheranska Finland, men även i den övriga Norden (Keinänen 1998b: 186f.; Holbek 1966: 368f.). Också på det slaviska området har Kristi födelse utgjort en mytisk modell för barnafödandet (Sedakova under utg.).

Även om de av Gross nämnda traditionella liturgierna saknat riter som markerar kvinnokroppens livscykel, har dessa händelser utgjort ett centralt element på det mytiska planet inom den ryskortodoxa kyrkan. I själva verket kretsar stora delar av det ryskortodoxa kyrkoåret kring händelser som har med Marie kroppslighet att göra. De mytiska händelserna, födelse, bebådelse, barnafödande, (renande) och död aktualiseras i vissa Marie tillägnade fester och konkretiseras i ikoner som avbildar dessa händelser. Dessa bilder intar en

central plats i respektive fester och har tjänat som en viktig källa för religiös kunskap för den icke läs- och skrivkunniga befolkningen (Timonen 1994: 304). Dessa teman återkom även i olika muntliga traditioner, sådana som kvinnornas Mariasånger och legendtraditionen. Genom de rika Mariatraditionerna och -festerna sakraliserades dessa kroppsliga tillstånd, samtidigt som de blev kulturellt erkända.

När vi ur kvinnoperspektiv betraktar föreställningar och praktiker kring förlossningen i det nordliga ryskortodoxa kulturområdet upptäcker vi att kvinnor har tolkat om många av de negativa uppfattningar som "officiellt" har förknippats med kvinnlighet och reproduktion. Genom att hänvisa till den centrala religiösa auktoriteten, Maria, som delar de centrala elementen i kvinnolivet (Timonen 1994: 303), har kvinnorna kunnat vända negativa uppfattningar till positiva. Som ett första exempel kan vi nämna födslosmärutor som man i forskningen i enlighet med den traditionella bibeltolkningen har sett som ett straff för Evas olydnad (t.ex. Gross 1987b: 230). Denna tolkning finner vi naturligtvis också i folktraditionerna (Pelkonen 1931: 143; Haavio 1936: 20). En ladogakarelsk legendberätterska konstaterade bestämt att "förlossningsmärutor är en olydig kvinnas belöning".<sup>1</sup> Trots förekomsten av den typen av kommentarer förefaller det inte som om bondkvinnorna underordnade sig den gudomliga ordningen och resignerade inför smärtorna eller att de enligt vissa extrema tolkningar såg som sin religiösa plikt att lida. Den stora mängden förlossningsformler och smärtlindringstekniker som påträffats i folktraditionerna talar mot kvinnors passiva underkastelse. Man kunde till och med påstå att existensen av dessa praktiker talar för kvinnors ifrågasättande av den gudomliga ordningen. Kvinnorna identifierade sig inte med Eva i syndafallsmytens skuldbeläggande utan som identifikationsobjekt valde de folktraditionens Maria, den nya Eva (Hubbs 1988: 96). De karelska bondkvinnornas Maria gav i själva verket sin välsignelse till de olika smärtlindringsteknikerna genom att i förlossningsformlerna fungera som en gudomlig barnmorska som lindrade och på-

skyndade förlossningen med mediciner och åtgärder som påminde om faktiska folkliga mediciner och åtgärder (Keinänen 1998b: 192).

I den västliga traditionen har kvinnorna, förbuden till trots, lyft fram Marie smärtfria förlossning som förebild och sökt imitera den (Holbek 1966: 367f.). Av vissa boteformlers innehåll att döma verkar det som man föreställde sig att Maria själv använde sig av "magiska" medel för att åstadkomma sin smärtfria förlossning (Knuts 1974: 153, 222). I den östliga traditionen har den mer kroppsliga och jordnära Maria fungerat som modell även för den lidande barnaföderskan (Timonen 1994: 312). I ett antal Mariasångsvarianter beskrev man Marie förlossningsmärutor med samma fraser som barnaföderskans smärtor i förlossningsformlerna. Genom att Maria själv delade kvinnornas kroppsliga upplevelser sakraliserades dessa även då de innebar smärta. Genom sin kropp levde barnaföderskan också med i de centrala mytiska händelserna i sin religion.

I praktiken tolkades förlossningsmärutor inte som straff utan som ett normalt fysiologiskt element i barnafödandet. Svåra smärtor tillskrevs en övernaturlig orsak. De kunde ha orsakats av det "onda ögat", "bannor" eller dylikt. Genom en rad skyddsåtgärder försökte man utesluta dessa influenser och man försökte lindra smärtorna med alla tänkbare medel.

De kvinnliga "besvären" som hade med reproduktion att göra, menstruation och barnafödande, har också tolkats positivt i folktraditionen. Enligt en folklig variant av syndafallsmyten, berättad av den kända legendberätterskan Nastja Rantsi, stängde Evas förbrytelse vägen till frälsning via kloster för kvinnor. Barnafödandet öppnade dock en alternativ väg för kvinnor: "Kvinnan har genom blod förlöst sig. Kvinnan föder barn – därigenom förlöses hon." Rantsi utgick visserligen ifrån att Gud höll mannen för bättre än kvinnan, vilken lockat honom till brottet, men Rantsi tycks inte ha ansett att kvinnans kroppsliga väg till frälsning var mindre betydelsefull eller underlägsen mannens andliga väg (Haavio 1936: 20; 1 Tim 2:15).<sup>2</sup>

Det finns även uppgifter som kan tolkas så

att Maria sakraliserade barnaföderskans ore-na kroppstillstånd, eftersom hon också tänk-tes vara underkastad orenhet och fick genom-gå reningsceremonin. I det ryska materialet finner vi exempel på Marie funktion som fö-rebild även i detta avseende. Den ryska folk-livsforskaren T.A. Listova berättar om en barnmorska som hade hånats av sekterister i byn för att hon handskades med "förloss-ningssmuts". För att försvara sin syssla hade barnmorskan vädjat till Kristi auktoritet, som kom fram i en legend som kan karakteriseras som kultgrundningsmyt för den från apokry-fitraditionen kända Solomonida (Salome), Marie barnmorska. I legenden bestämmer Kristus att Solomonida skall bistå Maria vid nedkomsten och bestämmer samtidigt Solo-monidas plats i kulten. Hon skall avbildas i Kristi födelseikoner på andra plats från Maria räknad. Enligt legenden stiftade Kristus böne-ord med hjälp av vilka barnmorskorna kunde vända sig till nämnda Solomonida (Listova 1992: 125f.). I södra Karelen vände man sig till Solomonida endast vid barnets badriter. Hon gav ju Kristus hans första bad.

Kvinnorna kunde också hänvisa till Maria i fråga om de folkliga reningsriterna. Den på det slaviska området vanligt förekommande och även i Karelen kända handtvagningsriten, där barnaföderskan tvättade sin födelsehjäl-pares händer från den smuts hon förorsakat, har motiverats just med hänvisning till Maria. Listova menar att bönderna i provinsen Kursk var övertygade om att även Gudsmo- dern själv tvättade händerna på sin barnmorska efter nedkomsten (Listova 1992: 130f.).

### *Reproduktion och "empowerment"*

Traditionellt har man i feministisk forskning sett olika tabun och orenhetsföreställningar som ett uttryck för kvinnoförtryck. Dessa var ju starkt stigmatiserande för kvinnor samtidigt som restriktionerna periodvis uteslöt kvinnorna ur samhället (t.ex. Ortner 1974: 69f.). När man läser hur den ryskortodoxa kyrkan har stämplat kvinnan som oren och syndfull skul-le man lätt kunna hålla med om den tolkning som ser kvinnor som offer. Eftersom kvinnorna i varierande grad internaliserat det miso-

gyna tänkandet som skuldbelägger och stäm-plar dem, har man kunnat hålla kvinnorna på plats (Nenola 1986: 110ff.; se t.ex. Pentikäi-nen 1987: 297f.). Ingen ideologi är dock så vattentät att det inte skulle finnas utrymme för ifrågasättande och alternativa tolkningar. En del kvinnor kunde vara medvetna om kvin-nofientligheten och ifrågasatte den. Detta framkommer till exempel i en karelsk kvinnas omtolkning av en etiologisk berättelse som i skämtsamt men nedsättande ton redogör för Guds "fördelning av brunsttider" till folk och få i tidernas begynnelse. I berättelserna straf-far Gud kvinnan med ständig lusta (*kiima*), ef-tersom hon på grund av sin otålighet gick Gud på nerverna. Djuren som var mer tålmo-diga belönades med en begränsad brunst pe-riod. Sageskvinnan såg dessa historier som ett uttryck för manlig konspiration mot kvinnor: "Visst vill männen vältra skulden på kvinnor i allt, som i det att det bara är kvinnor som har en [ständig] kärlekstid." I hennes tolkning av berättelsen blir det en människa som genom sin otålighet retade upp Gud och antyder att det faktiskt är mannen som "löper" jämt, inte kvinnan.<sup>3</sup>

Ortner har karakteriserat den forskning som fokuserar på de olika uttrycken för kvin-nors makt som "missledande" om dessa ut-trycksformer inte studeras inom ramen för den repressiva härskande ideologin. Eftersom en sådan ideologi enligt henne upphäver kvinnors former av makt som triviala, är ett projekt som mitt i förväg utdömt som fåfängt. Genom att frånsäga kvinnors kringskurna maktyttringar all betydelse riskerar Ortner och de kvinnoforskare som resonerar i samma banor att trivialisera kvinnornas försök till att hantera sina livssituationer och förläna dem meningsfullhet. Dessutom är Ortners ut-gångspunkt etnocentrisk eftersom hon utgår ifrån en modern västerländsk kvinnas syn på vad som skall tolkas som förtryck. Kvinnors kulturella makt, som t.ex. Aili Nenola (1986) beskrivit den, räknas inte eftersom den inte ger kvinnorna något politiskt inflytande.

Även om kvinnans reproduktiva funktioner placerade henne i en utsatt position, vill jag ändå hävda att den reproduktiva exklusiva kvinno sfären samtidigt kunde fungera som en



källa till självhävdelse. Kvinnorna definierade inte sig själva enbart inom ramen för hierarkierna i storsamhället utan i första rum inom ramen för det lokala nätverket där de själva verkade. Inom den reproduktiva sfären erbjöds kvinnorna betydelsefulla roller som religiösa aktörer. Enligt karelska kvinnors reproduktiva ideologi var det varje kvinnans religiösa plikt att någon gång i sitt liv agera såväl som barnmorska som liktvagerska (t.ex. Paulaharju 1995: 92). Enligt en informant var dock barnets badande mer "saliggörande".<sup>4</sup> Hade man inte fullgjort sin plikt fick man rätta till det i hinsides tillvaro. Enligt dessa föreställningar skulle man då ställas inför ett val, att antingen tvätta en nyfödd eller en avliden. Hos Komifolket, en finsk-ugrisk befolkningsgrupp i nordöstra Europa, fick den kvinna som inte uppfyllt kravet under sin livstid som straff agera som barnmorska åt en tik (Nalimov 1908b: 19). Dem man en gång i tiden tvättat skulle hjälpa sin tvätterska över Tuonela-älven till dödsriket som var svår om alls möjlig att korsa på egen hand: "De barn som en har hjälpt till att födas stödjer sin poapo [barnmorska] på den över älven utspända tråden (Paulaharju 1995: 208). Barnmorskans hinsidestillvaro föreställdes också behagligare än andra människors."<sup>5</sup>

Barnmorskans höga status inom kvinnokollektivet kommer också fram i en rad andra föreställningar och rituella bruk. På det slaviska området förekom det till och med särskilda kalendariska fester där kvinnorna firade sina barnmorskor (Sedakova under utg.). Vi har inga uppgifter om sådana fester i Karelen, men Paraskeeva Makkonen från Suistamo, som själv hade verkat som jordegumma, menade att jordegumman nästan blev en "helig person" under resten av den förlösta moderns liv. När barnmorskan kom in skulle modern stå upp. Hon berättar att även i exilen i Finland hade kvinnorna hon hjälpt hemma i Karelen stått upp när hon kom in i rummet.<sup>6</sup> Liknande uppgifter har vi också från andra håll i Karelen. Enligt en annan karelsk kvinna kom ens jordegumma alltid i första rummet: "Poapo var den som tog reda på en när barnet föddes, tvättade och rengjorde och skötte det i tre, fyra veckor." Hon var "som en räddare ur

dödens väg" (Virtaranta 1978: 105). Förutom barnmorskans funktioner som rengörare och skötare betonar även andra källor hennes uppgift som livgivare. "Hon högaktades eftersom hon hjälpte människan till livet första gången." Eller: "Ser du, [hon var ju] livets igångsättare (elämän aloittaja), det fanns ju ingen annan läkare, inga andra än puapo, så visst värdesatte man denna puapo."<sup>8</sup> Barnmorskan eller en klok gumma kunde också genom sina riter se till att barnen som föddes överlevde. En av mina informanter hade anlitat en sådan kvinna, eftersom alla hennes barn hade dött i spädd ålder. På grund av sin livgivande funktion var det inte bara kvinnorna som skulle visa respekt för barnmorskan. Varje barn tänktes vara henne sin existens skyldig och fick sålunda lära sig att respektera henne. I det karelska sammanhanget stod barnmorskans position i mångt och mycket nära en gudmorsposition. Jordegummorna kunde se de barn de hjälpt till världen som sina barnbarn. En bybarnmorska hade sagt om ett barn: "Hon är mitt barnbarn. Jag klippte av hennes navelsträng."<sup>9</sup>

Barnafödande som en källa till självkänsla och självhävdelse kommer också fram i uppgifter vi har från början av seklet om Komifolket. Komi har jag valt som exempel därför att vi känner till ovanligt mycket om kvinnornas föreställningar tack vare etnologen Vasilij Nalimovs idoga insamlingsarbete. Hans mor hade verkat som bybarnmorska, vilket delvis förklarar hans intresse för dessa frågor. Trots orenhetsföreställningarna förefaller det inte som kvinnorna själva såg barnafödandet som direkt handikappande för deras position i samhället. I själva verket betonade kvinnorna barnaföderskans särställning, hennes helighet. Dessutom vände deras tolkningar upp och ner på kyrkans och samhällets värdehierarkier. Enligt några av Nalimovs informanter var en nyförlöst kvinna "ovanför sin vanliga ställning," hon var helgonens like. En barnaföderska skulle inte buga för en präst, eftersom hon själv stod ovanför prästerskapet. En kvinna "av andligt stånd" hade menat att en kvinna som fött tre gånger tvillingar stod så högt upp att en präst inte var "duglig att välsigna henne och själva biskopen prisar hen-

ne.” Enligt en annan uppgift skall den som fött tre gånger tvillingar inte ens bedja till Gud eller Gudsmo­dern eftersom hon är jämlik med Gudsmo­dern (Nalimov 1908a, I, 44; III, 90). Även om vi knappast hittar några som fött tvillingar tre gånger, framhäver dessa talesätt födandets stora betydelse för kvinnans ställning. Kvinnornas ideologi ifrågasatte också fadersrätten, som staten till deras stora förtrytelse hade försökt stärka genom lagstiftning. På kvinnornas värdeskala skulle barnen i första hand visa respekt för sin moder, därefter för sin gudmoder och gegin, barnmorska. Ordningen mellan de två sistnämnda kunde variera. Fadern hamnade på sista plats på kvinnornas värdeskala. Även om barnafödandet tillfälligt uteslöt kvinnorna ur samhället, uteslöt kvinnornas ideologi fadern utanför den reproduktiva kretsen. Enligt denna ideologi hade modern genom sitt lidande löst förstahandsrätt till sitt barn och var tillsammans med gudmodern och barnmorskan ansvarig för barnets öde även hinsides. Genom sitt lidande sonade kvinnan enligt Nalimov även den synd som härrörde ur hennes sexualitet (Nalimov 1908b, 19f; 1908a I, 44).

Vi kan naturligtvis inte veta vad kvinnornas ideologiska ställningstaganden innebar i praktiken, om barnaföderskan trots allt bugade för prästen. Klart är att hon var tvungen att leva efter renhetsföreskrifterna och, för att låna Paulaharjus ord, ”låta bli att vanhelga” bönehuset eller kyrkan under sina ”orena” perioder (1995: 53). Även om orenhetsföreställningarna stigmatiserade kvinnor, kunde de på samma gång användas som maktinstrument (Nenola 1986: 51f.). Även männen hade all anledning att känna sig utsatta, eftersom den orena kvinnan genom sin blotta beröring kunde få en man att insjukna. En karelsk botare förklarade för en manlig patient som drabbats av en svårläkt infektion i tummen att om en kvinnas kjol i förbigående rörde vid en man så kunde den berörda kroppsdelen bli ”infekterad”. Och det var det som enligt botaren hade skett i patientens fall (Virtaranta 1972: 137ff.). Kvinnokroppen tänktes också besitta kraft, som i Karelen och Finland kallades för väki, hos Komi pez och som kan kopplas till kvinnans reproduktiva och sexuella

funktioner. Kvinnans väki, såväl som olika naturfenomen som tänktes besitta väki, kunde ”smitta” de föremål och personerna som kom i kontakt med den. Enligt Nalimov var kvinnorna pigga på att leka med pez-föreställningar, fullt medvetna att de lätt kunde beröva mannen hans kraft (1908a II, 32f.; 1908b, 3ff.).

Till slut vill jag påpeka att även om kvinnan betraktades som oren ”hedning” sex veckor efter förlossningen och på grund av detta utesängdes från den officiella kulten, innebar detta inte att hon befann sig utanför det religiösa kosmos. Vi kan till och med påstå att hon i själva verket befann sig i centrum av detta kosmos. I den ryskortodoxa kulturen kunde en hel skara av de heliga närvara vid en förlossning. Enligt Tenisjeva trodde man att ärkeängel Mikael tillsammans med apostlar, Gudaföderskan, profeten Anna samt en lång rad martyrer och helgon var närvarande vid en förlossning. Även den ovannämnda ”babusjka” Solomonida, som bistod Maria vid förlossningen kunde vara en jordisk kvinna behjälplig vid nedkomsten (Tenisjeva 1903, 338f.). Under barnsängsperioden skyddade dessa både barnaföderskan och barnet. Barnsängen utgjorde sålunda en mötesplats både för de beskyddande såväl som för de hotande supranormala makterna och det var barnmorskan som genom sina riter fungerade som en förmedlare mellan dessa makter och människor.

#### NOTER

<sup>1</sup> Ulla Mannonen SKS 641: 1936.

<sup>2</sup> Martti Haavio SKS 1677: 1934.

<sup>3</sup> Impilahi, SKS TK 26:109, 1961. För att skydda berättarens identitet har jag utelämnat hennes namn från källhänvisningen. Hennes kritiska inställning förklaras kanske av att hon som oäkta barn personligen hade fått erfara vad skuldbeläggande av kvinnor innebar.

<sup>4</sup> Tulomajärvi, Helmi Helminen SKS 1944: 2914. Barnmorskan fungerade inte i första hand som förlossningshjäl­p utan som barnets baderska. För en utförligare beskrivning av hennes uppgifter, se Keinänen 1998b.

<sup>5</sup> Uppgifter om detta finns från Juva i Savolax; från Kuhmoniemi vid nordöstra Finland och från Värmland (Astrid Reponen, 1931, Finska dialektarkiv).

<sup>6</sup> Suistamo, Siiri Oulasmaa SKS E 246: 203-4. 1959.

- <sup>7</sup> Kalevala, R. Remsujeva 1979, JALI 2555/31, kol 42/57.
- <sup>8</sup> Vuokkiniemi, R. Remsujeva 1975, JALI 2333/22, kol 82/185.
- <sup>9</sup> Tulemajärvi, Helmi Helminen SKS 1945: 4162.
- LITTERATUR
- Alver, Bente Gullveig & Torunn Selberg (1987): "Trends in Research on Folk Medicine in the Nordic Countries", *Ethnologia Scandinavica*, vol. 17.
- Anttonen, Veikko (1992): "The concept of folk religion in religious studies", *Ethnographica et folkloristica Carpathica*, 7-8.
- (1996). "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", T.A. Idinopulos & E.A. Yonan (red.) *The Sacred and its Scholars*, Leiden, New York & Köln: E.J. Brill.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Coakley, Sarah (1997): "Introduction: Religion and the Body", Sarah Coakley (red.) *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. (1994): "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World", Thomas J. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, Anne (1993): "Folkelig religiøsitet – försøk till en avklaring", *Tradisjon* vol. 23.
- Gross, Rita M. (1987a): "Tribal religions: Aboriginal Australia", A. Sharma (red.) *Women in World Religions*, Albany: State University of New York Press.
- (1987b): "Birth", M. Eliade (red.) *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2. New York: Macmillan Publishing Company.
- (1989): "Menstruation and Childbirth as Ritual and Religious Experience among Native Australians", N.A. Falk & R.M. Gross (red.) *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- (1996): *Feminism & Religion: An Introduction*, Boston: Beacon Press.
- Gustafsson, Berndt (1956): *Manligt – kvinnligt – kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv*, Stockholm: Svenska Kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Haavio, Martti (1936): "Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus", *Studia Fennica* Tome IIe.
- Handbok för den Orthodox-katholska kyrkan i Ryssland*, St. Petersburg, 1889.
- Hautala, Jouko (1971): "Folkminnesforskningen som vetenskapsgren", A.B. Rooth (red.) *Folkdikt och folktrö*, Gleerups.
- Holbek, Bengt (1966): "Maria i folktraditionen", *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Band XI, Malmö: Allhems förlag.
- Honko, Lauri (1962): *Geisterglaube in Ingermanland*. *FF Communications* nr. 185, Helsingfors.
- Hubbs, Joanna (1988): *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hänninen, Sisko-Liisa (1965): *Kättilötyön vaiheita*. Helsingfors.
- Jackson, Michael (1983): "Knowledge of the body", *MAN* vol. 18, no. 2.
- Keinänen, Marja-Liisa (1998a): "Some Remarks on Women's Religious Traditionalism in the Soviet Karelia", S. Anderzén & R. Kristiansen (red.) *Ecology of Spirit. Cultural Plurality and Religious Identity in the Barents Region*, Dept. of Religious Studies: Umeå University.
- (1998b): "Från jordemoder till barnmorska", *Svensk religionshistorisk årskrift*.
- Knuts, Ulrika (1974): *Begreppen folkreligion, universalsreligion, folktrö, i bevisning av föreställningar om jungfru Maria i nordiska trollformler*, opublicerad licentiatavhandling i religionshistoria. Åbo Akademi.
- Krohn, Kaarle (1909): "Birth (Finns and Lapps)", J. Hastings (red.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Vol II, Edinburgh: T. & T. Clark.
- (1971/1926): *Folklore Methodology*: Formulated by Julius Krohn and Expanded by Nordic Researchers, Austin & London: The University of Texas Press.
- Laaksonen, Pekka (1982): "Lukijalle, esipuhe", M. Hako (red.) *Kansanomainen lääkintätietous*, V-VIII, Helsingfors: SKS.
- (1983): "Kansanlääkinnän tutkimuksen vaiheita", P. Laaksonen & U. Piela (red.) *Kansa parantaa*, KSV 63. Helsingfors: SKS.
- Lehtipuro, Outi (1974): "Trends in Finnish Folkloristics", *Studia Fennica* Vol. 18.
- Listova, T.A. (1992): "Russian Rituals, Customs, and Beliefs Associated with the Midwife (1850-1930)", M. M. Balzer (red.), *Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law*, Armonk, New York: M.E. Sharpe.
- McGuire, Meredith B. (1990): "Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, no. 3.
- Meriläinen, H. (1890): "Kansannaisen elämästä Venäjän-Karjalassa", *Kuvauksia kansannaisen elämästä maalla*, Porvoo: WSOY.
- Nalimov, Vasilj (1908a): "Kansantieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä", ms. no. 1023, Museiverket, Helsingfors.
- (1908b): "Syrjäänen alkukantaisia sukupuolten välisiä suhteita koskevasta kysymyksestä", ms. no. 1023, Museiverket, Helsingfors.
- Nenola, Aili (1986): *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Helsingfors: SKS.
- Nenonen, Marko (1992): *Noituus, taikuus ja noitavainot. Historiallisia tutkimuksia* 165, Helsingfors: SHS.
- Niiranen, Timo (1992): "Pioneers of Finnish Ethnology", M. Räsänen (red.) *Pioneers: The History of Finnish Ethnology*, *Studia Fennica Ethnologica* I, Helsingfors: SKS.
- Ortner, Sherry B. (1974): "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", M. Rosaldo & L. Lamphere (red.) *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

- Pahnke, Donate (1995): "Religion and Magic in the Modern Cults of the Great Goddess", U. King (red.) *Religion & Gender*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Paulaharju, Samuli (1995/1924): *Syntymä, lapsuus ja kuolema*, Helsingfors: SKS.
- Pelkonen, E. (1931): *Über Volkstümliche Geburtshilfe in Finnland*, Helsingfors.
- Pentikäinen, Juha (1987/1978): *Oral repertoire and World view: An anthropological study of Marina Takalo's Life History*, *FF Communications* nr. 219, Helsingfors.
- Sedakova, Irina (under utg.): "Cult of the Virgin Mary and the Holy Nativity's Allusions in Slavic and Balkan Traditional Childbirth Customs", *Föredrag vid symposium Folk religion – continuity and change*, 20-22 okt. 1996, Portugal.
- Sered, Susan Starr (1991): "Childbirth as a Religious Experience? Voices from an Israeli Hospital", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 7, no. 2.
- Siikala, Anna-Leena (1985): "Kansanusko", *Suomen historia* del 3. Esbo: Weilin+Göös.
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad (1995): "Troens grenser", *Tradisjon* vol. 25.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1993/1990): *Magic, Science, Religion, and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tenisjeva, V.N. (1903): *Russkaja narodno-bytovaja meditsina*, S.-Peterburg.
- Timonen, Senni (1994): "The Mary of Women's Epic", A.-L. Siikala & S. Vakimo (red.) *Songs beyond the Kalevala*, *Studia Fennica, Folkloristica* 2, Helsingfors.
- Ware, Kallistos (1997): "'My Helper and my Enemy': The Body in Greek Christianity", S. Coakley (red.) *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Virtanen, Leea (1988): *Suomalainen kansanperinne*, Helsingfors: SKS.
- Virtaranta, Pertti (1972): *Polku sammui: Vienalaiskylien vaiheita rajan molemmin puolin*, Helsingfors: Kirjayhtymä.
- (1978): *Vienan kylä kiertämässä: Karjalaiskylien entistä elämää Venehjärvestä Kostamukseen*, Helsingfors.

## SUMMARY

Religion, women and the reproductive body

Previous research in religion has seldom studied physiological childbirth as a religious experience. This is partly due to the intellectualising legacy of the discipline which has regarded bodily practices as secondary to linguistic. The disciplinary concept of the 'sacred' also tends to emphasise transcendental and abstract qualities, thereby excluding phenomena that are associated with the body and materia from the sphere of the sacred. This is particularly so in the case of the female body which often has been looked upon as profane and impure.

I will show how, mainly in the Finnish scholarly context, this dichotomous pattern of thought with its body/soul and magic/religion divisions has affected the study of childbirth rituals. I also intend to show what sort of femininity and embodiment these scholarly discourses have produced.

Finally, I wish to show how women in the northern Russian Orthodox area have regarded their reproductive bodies; how they have reinterpreted the establishment traditions that associated them with sin and impurity and have instead sought to construct a positively understood femininity grounded in their ancient traditions of childbirth.

*Marja-Liisa Keinänen*  
*Religionshistoriska institutionen*  
*Stockholms universitet*  
*106 91 Stockholm*