

GUNLÖG FUR

Gränsöverskridande kvinnor och svenska män

Kön och sexualitet på gränsen mellan samiskt och svenskt i tidigmodern tid

*Hur ser sambanden
mellan kön, makt och ras ut i mötet
mellan samisk och svensk kultur? Samer tänkte
knappast detsamma som svenska lärde om kön, kropp och sexualitet.
I Gunlög Furs artikel kan du läsa om
lapp-Gunnils och Carl Lapps
möte med den svenska
rättvisan.*

Möten eller konfrontationer mellan kulturer ger historikern möjligheter att studera föreställningar och praktiker beträffande kön och sexualitet på ett ofta dramatiskt sätt. Olika uppfattningar och traditioner ställs emot varandra och framträder därför kanske tydligare än i en monokulturell kontext där de inte behöver uttryckas, eller tvingas till försvar. Men dessa möten och konflikter ger också anledning att reflektera över vilken roll just kön och uppfattningar om sexualitetens roll i samhällsskapandet spelade i de epoker som brukar betecknas med termerna kolonialism och imperialism. Ann McClintock behandlar i sin bok *Imperial Leather* just hur sammanflätade "gendered power", ras och sexualitet var i brittiskt imperieskapande för att understödja och definiera roller mellan imperiebyggare och infödingar.¹ Många historiker analyserar idag sambandet mellan ras, föreställningar om rasernas åtskillnad och sexualitet/kön, framför allt i en engelsk kontext.²

Mitt övergripande syfte i denna artikel är att beröra dessa faktorers betydelse för ett sådant kulturmöte, nämligen det mellan samer och svensk överhet under sent 1600- och ti-

diget 1700-tal.³ Att svenska representanter för en hierarkisk centralmakt under en tid då det i hela riket utövades en strikt kontroll av undersåtarnas sexuella aktiviteter skulle bemöta samer med samma nit är knappast ägnat att förvåna. Mer underligt är det ringa intresse som forskare ägnat denna aspekt av kulturmötet då det i hög grad handlade om att omforma ett annat samhälle just med hjälp av kontrollen över äktenskap och sexualitet.⁴

För att illustrera dessa faktorers avgörande betydelse, och hur de framträder i olika gränsituationer, kommer tre exempel framhållas. De första två härrör från den tid som brukar betecknas som den lutherska ortodoxins i religiöst hänseende – politiskt kännetecknas det av ett karolinskt kungastyre som kom att avslutas i envælde. Det sista exemplet, däremot, formas ur en senare tid, då envældets makt brutits och stormakten gått i graven.

Hora och häxa eller helare?

Gunnila Jonsdotter, eller lapp-Gunnil, från Flatruet och Helags i Härjedalen, var en kvinna som kände till konsten att bota människor

från diverse sjukdomar. Vi vet inte mycket om hennes ålder, men år 1660 hade hon just fött sitt tredje barn och önskade att ingå äktenskap med barnafadern. I det syftet kontaktade hon kyrkoherden i Undersåker, Adam Wellamsson, och bad om att få vigas samma dag som hon stod kyrkoplikt för lönskaläget. Wellamsson nekade henne eftersom hon inte betalat sin böter till världslig rätt, men man anar genom de rättsliga protokollen att hennes hållning inte var sådan att hon ansågs förtjäna nåd. Hon kom med sitt tredje oäkta barn till kyrkan och "anmodade h:r Adam att henne på en dag måtte efterlåtast stå kyrkoplikt, begå Herrans högvärdiga nattvard, jämväl och trolovas och viga [sic]". Inte undra på då att "kyrkoherden denna hennes obilliga begäran ej ville efterkomma" trots att hon erbjöd honom en riksdaler för tjänsten.⁵ Gunnila blev upprörd och arg och om vad som sedan hände gick meningarna isär. Hon brast ut i "hot och undsägelse, så att kyrkoherden var glad han kom ifrån henne". På vägen hem drabbades den undflyende prästmannen av plötslig värk och sveda som till slut tvingade honom till sängläge, en värk som sedan förföljde honom till dess att han avled två år senare.⁶ Enligt kyrkoherden själv och hans söner var orsaken till hans plåga ett trollskott som åsamkats honom genom Gunnilas trolldomskonst och tre år efter faderns död drog sonen, kaplan Werner Adamsson, fallet inför tinget och anklagade Gunnila för att ha förgjort herr Adam. Vittnen framtog som hävdade att lapp-Gunnil sagt då hon hört om prästens lidande: "Ligg du Prest, haf du den gott, ieg lef full lijkwähl, medan som ieg tog intet dit brodt og Herrens nattward".⁷ Själv nekade hon till att ha sagt något sådant och hon nekade också fullständigt till att ha förmågan att förgöra.⁸ Ytterligare graverande vittnesmål intygade att hon botat en Lars Gulichsson från en liknande sjuka och för detta fått 6 riksdaler. Till detta kunde inte Gunnila neka, men på frågan om hon förgjort herr Adam svarade hon enträget: "Neij, aldrig sådant gjordt, mycket mindre kunna."⁹ Gunnilas nekande tjänade inget till och när hon inte klarade att värja sig mot anklagelsen med edgårdsmän, de hon presenterade för rätten var alla hen-

nes samiska släktingar och godtogs därför inte, så kunde inget hindra att hon dömdes till döden. Del i rättens motivering var att hon gjort sig obekvämt i bygden genom att gå runt från gård till gård, ofta berusad och när så allmogon sökt avhysa henne så "hotar hon dhem, och wndsäger alt ondt, plottrar, bannas och swähr, på sitt Språk, så at alt folk ähr henne rädder at se för sina ögon".¹⁰ Hovrättens beslut i saken drar fram som första punkt att hon är "en beryktad människa som sig trenne gånger med lönskaläger försett", vidare att hon "förer dageligen ett ugudakteligt leverne, går omkring i gårdarna och dricker sig full av brännvin, och är uti sitt fylleri så oförskämnd, att ingen kan bliva av med henne". Därefter följer anklagelserna mot henne om att ha använt trolldom för att skada herr Adam och listan avslutas med en allmän punkt:

Frekventeras denna synden alltför myckit i Norrlanden och synas ty vara högnödig, så väl för vars och ens säkerhet, Som i synnerhet för exempel skull, att en bleve därför exemplariter och i lapparnas åsyn straffad på det de andra måge därigenom ifrån slik synd och ogudaktighet avskräckas, och taga sig till vara.¹¹

Så dömdes då Gunnila till döden, men på det sätt som var vanligt vid häxanklagelser då den åtalade inte bekänt. Hon skulle föras ut till avrättningsplatsen och om hon då bekände skulle hon avrättas – bekännelsen inför döden sågs då som bevis på hennes skuld – men om hon fortfor att neka skulle hon straffas med risslitande och förvisning från det fjället och distriktet där hon hade sitt hem.¹² Slutet på historien är oss förborgat, Olof Jansson skriver lakoniskt i sin redogörelse för fallet att för "hennes egen del få vi väl hoppas, att hon alltfört nekade."¹³ Till detta kan möjligen tilläggas att med tanke på hovrättens önskan om att statuera ett exempel så kan man kanske betvivla att hon slapp undan med risslitande och förvisning. Kanske kan man också undra hur stor nåd förvisningen skulle vara. Vart skulle en samisk kvinna, utkastad från det hushåll och den språkliga och kulturella kontext i vilken hon tidigare levit och agerat, ta vägen?

Det står klart att lapp-Gunnil hamnat i konflikt både med den svenska överheten och med det svenska lokalsamhället. Kanske ska uppgifterna om hennes alkoholmissbruk inte negligeras, men en sentida läsare misstänker bakom denna anklagelse något annat, nämligen en stereotyp föreställning om samer och kanske särskilt samiska kvinnor. Nicolaus Lundius, själv same, skrev på 1670-talet en beskrivning av Ume och Lule lappmarker till riksrådet Magnus Gabriel De la Gardie och där berör han konflikter mellan svenskar och fattiga samer, "tiggarlappar", som drog omkring i kustområdena för att söka sig en försörjning till stort förtret för svenska myndigheter.

Desse tiggarlappar giöra de Swenska mycket ipass, och när som de icke få sin begiäran, giöra de deras boskap döda fulla med ormar, ..., De arbeta och mycket åt Swenskt folck, giöra färskinspälsar, sno desse förbemälte notrep åt de Swenska, och de Swenska draga en stor räddhåga för dessa tiggarlappar som de ok se faselige ut swarta och stygga och hota de Swenska om jag icke får det ok det så skall jag giöra dig mycken skada.¹⁴

Men bönderna använde också samernas spådomskonst mot varandra, det hände att de mutade en fattig same med brännvin. Lundius exempel på detta är talande. Två bröder låg i fejd med varandra, den ene lejde en samisk kvinna som spådde ormar i den andre som avled därefter.¹⁵ 1600-talets överhet tvivlade alltså inte på samers förmåga att utöva spådom och läkekonst. Men den magiska verksamheten skulle begränsas till det lutherska prästerskapet (genom förvaltandet av sakramenten) och alla "trollkunnighet" bekämpades hos samerna. Lapp-Gunnil tycks inte heller ha tvivlat på sin förmåga, men hon ägde enligt sin egen utsago endast kraften att hela, ej att förgöra. Distinktionen känns igen från svenskt material men fanns också i den samiska föreställningen om olika nåjders, eller schamaners, makt.¹⁶ En del material antyder att denna kunde indelas i olika klasser, från den mäktigaste schamanen som kunde uppträda som olika djur eller naturföreteelser till dem som varken kunde förändra sig själva eller gå in i trans, men ändå

kunde uträtta stora ting med hjälp av ordets makt eller andra redskap.¹⁷ En av nåjdens viktigaste uppgifter var att bota sjukdomar som enligt samisk föreställning kunde vara av två typer, antingen orsakade av att människans frisjäl fångats av en ond ande och lämnat kroppen, eller som resultat av att en ond ande tagit sig in i den sjukes kropp vilket förde med sig fysiska skador. För att bota den första kategorin sjukdomar krävdes att nåjden gav sig ut på en själaresa för att återhämta den sjukes själ, medan den andra typen kunde behandlas efter att nåjden tillkallat hjälppandar som bidrog till att dra ut det onda ur den sjukes kropp.¹⁸ Kvinnliga nåjder är sparsamt förekommande i materialet, vissa källor hävdar att de inte skulle ha förekommit, medan andra omnämnen ger vid handen att det fanns kvinnor som kunde besitta någon form av schamanistisk kraft.¹⁹ Beskrivningen av hur lapp-Gunnil botade Lars Gulichsson påminner klart om nåjdens aktivitet vid fysiska skador: hon erkände att hon lagt fröske på värken, bränt håll "och såledis det onda bortgångit".²⁰ För Gunnila verkar distinktionen vara klar, hon kan bota men ej skada med magi. För Adam Wellamsons son Claes Adamsson var det tvärtom, den ena konsten var ett bevis på att hon kunde även den andra. Gunnila hade hamnat i en rävsax, hon kunde inte förneka sin förmåga att bota men heller inte bevisa sin oförmåga att förgöra och det är med en förtvilians suck som hennes svar på befallningsmannens fråga om hur hon tänkte fria sig från anklagelserna når oss genom århundradena: "Jaa, Gud weet det".²¹

Hennes beteende enligt vittnesmålen ger annars inte intryck av uppgivenhet eller ödmjukhet. Oavsett om hon var skulden till prästmännens plåga eller ej så kan händelsernas utveckling ha stärkt henne och kanske även hennes samiska omgivning i förtroende för förfädernas gudar. Prästen, han som ställde kraven på kyrklig närvaro, på tagande av nattvarden (ett tvång som av många samer uppfattades som ett gravt hot mot de egna gudomarna), på straff och skam vid utomäktenskapliga förbindelser, han hade blivit sjuk, medan Gunnila som inte tagit del av den heliga måltiden alltfört var frisk och hel.

Men 1667 slog fällan igen. Gunnila Jonsdotter företrädde i sin person alltför mycket av det som sågs som hotande i gränslandet mellan civilisation och barbari: otyglad sexualitet, brist på kvinnlig underdånighet, samt samröre med det magiska, de makter som ännu vågade sätta sig upp emot den enväldige Guden. Hon exemplifierade allt det som kunde täckas in av termen "ogudaktigt leverne" och som tycktes så vanligt förekommande i lappmarkerna. Det är tydligt från hovrättens motivering att det är de sammantagna brotten som motiverar domen. Enbart trolldomsanklagelsen var inte tillräcklig för att döma henne till döden, utan jag vill argumentera för att det är de tre lönskalägena som beseglar Gunnils öde.²² För hovrätten var hon inte en ärbär kvinna utan framstod som en som brutit både mot sexuella och religiösa regler, alltså var hon både hora och häxa. I sin egen kulturella miljö, däremot, var hon inte avvikande eller brottslig. Det antyds av att det var svårt att få samer att vittna mot henne och att hennes släktingar, inklusive brodern som var länsman i samebyn, ställde upp för henne som edgärdsmän. Vad som sen än skedde med henne kan vi räkna med att straffet var hårt även ur samtidens synvinkel och att hennes påtvingade balansgång mellan samiskt och svenskt misslyckats helt.

*...som vid döden befanns vara
fruntimmer...*

Det samiska som en gräns står i fokus på ett annat sätt tjugosju år senare. År 1694 avled i Västerås stift en person vid namn Carl Lapp. Då den döda kroppen skulle göras i ordning för begravningen uppdagades det, uppenbarligen till åtminstone någras stora förvåning, att Carl Lapp hade en kvinnokropp. Upptäckten ledde till en skriftväxling mellan landshövdingen i Västerås, greve Lars Wallenstedt och Svea Hovrätt rörande hur man skulle förfara med kroppen.²⁴ Uppgifterna är knapphändiga men det framgår av beslutet från hovrätten att Carl Lapp i livstiden uppfattats som man och att han även varit gift två gånger och att det i första äktenskapet fanns ett barn. Änkan efter det andra äktenskapet, som varat i

13 1/2 år, bedyrade att hon under alla dessa år "sig aldrig annat wetat, än han varit man folck".²⁵ Hovrättens beslut och order till landshövdingen var att låta bödeln ombesörja att kroppen fördes till skogs och nedgrävdes.

Detta tycks oerhört. Carl Lapp, om vilket inte nämns att han någonsin varit till besvär för myndigheter eller lokalsamhälle i sin livstid, döms till den nesligaste form av begravning som var möjlig. Han/hon döms att ställas utanför den kristna gemenskapen och kanske t o m utanför möjligheten till en gemenskap i livet efter detta. I det korta referat som finns kvar för oss att läsa finns ingen motivering till detta straff, allt för lite är känt om Carl Lapps liv och om vem han var, men ändå manar raderna till några reflektioner och många frågor. Upptäckten av den döda kvinnokroppen ledde synbarligen till stor osäkerhet ifrån prästens sida om vad man skulle göra och inte heller landshövdingen hade befo genhet att besluta i detta fall utan skickade ärendet vidare till hovrätten, antagligen i följe kyrkolagens anmodan. I 1571 års kyrkoordning räknades följande kategorier upp som inte fick begravas på kyrkogården: självpil lingar, mördade spädbarn, bannlysta, dem som försmått Guds rena ord och sakrament, dem som fått en bräddöd "wthi slemma och vppenbara laster", och dem som "wille förachta allmanneligt Christna människors lägrestadh".²⁶ 1686 års kyrkolag innebar här inte någon större förändring och man tillägger: "Med theras Begraving, som hafwa fört ett ogudachtigt Lefwerne, och döo uti grofwa Synder, skal Prästen sig icke förhasta, utan det hoos werdzlig Rätt angifwa, at ther öfwer må ransakas, och dömas, huru med theras begrafning förhållas skal."²⁷ Den värdsliga rätten hade att hålla sig till Kristoffers landslag, efter vilken man dömde ända fram till 1734 års lag. I denna nämns endast två typer av högmålsbrott som antyder begravning utanför vigd jord. Det ena fallet gäller självmördare om vilka skrivs att "tha maa han j iordh græuas wtan kirkio gaard"; det andra rör tidelag. Om en tidelagare som tas på bar gärning sägs det att "tha æghir hærezhöfdinge döma han qwikan j iordh meth sama diwre græuas eller j elde brænnas".²⁸ Carl Lapp var varken självmörda-

re eller tidelagare, men kapitlet om tidelag hade i andra sammanhang använts för att döma dem som gjort sig skyldiga till homosexuella handlingar.²⁹ Men stränga straff kunde också utdömas för kvinnor som klätt sig i manskläder och ingått äktenskap med andra kvinnor. En kvinna, Lisabetha Olsdotter, dömdes på 1670-talet till att avrättas genom halsuggning p g a att hon lämnat man och barn, klätt sig i manskläder, gift sig med en annan kvinna och alltså bedrivit "offentligt gäck och begabberi med Guds ordning och det heliga äktenskapsståndet".³⁰ Men andra kvinnor hade betett sig liknande utan att straffas lika strängt.³¹ Vad var det då som kan ha gjort "lappens" försyndelse så grov? I rättens skrivelse står att läsa att ingen under livstiden kunnat ana att han varit annat än man "emedan han sig alltid sielf derföre utgifwit, haft twänne hustrur, och med den första skall et barn aflat." Komprimerat framstår här de möjliga allvarliga anklagelserna mot Carl Lapp: att hon sagt sig själv vara man och alltså medvetet gjort sig till en styggelse inför Gud; att hon gift sig inte bara en gång, utan två, med andra kvinnor och på så vis drivit gäck med den heliga institutionen; samt att man kan ana att det förekommit sexuella handlingar mellan kontrahenterna. För hur ska man annars tolka änkans uttalande om att hon aldrig under 13 1/2 år anat att hennes man var ett kvinnfolk? Begravningen i ovigd jord var också ett straff som drabbade änkan och antyder att rätten tvivlade på hennes ord. Särskilt som man nogsamman påpekade att begravningen i skogen måste ske på ett sådant sätt att det "icke skall eller bör dem, som den döda kroppen straxt efter döden hanterat och besichtigat, til någon deras heders ringaste förklaring, förebråelse, eller nidrigt eftertal lända".³² Dessutom, genom att leva ett så långt liv som man måste Carl Lapp också ha brutit mot kyrkans klara uppdelning av män och kvinnor genom att sitta på "fel" sida i kyrkan, förklädd till man utan täckt huvud.³³ Allt detta kan rätten ha övervägt för att komma fram till det skrämmande straffet. Men frågan är också om Carl Lapps brott inte bara gällde världsliga lagar och förordningar utan om det i det utmätta straffet tillika fanns föreställningar om

liminalitet, eller gränsexistens, som dem som gällde självmördare. Riter rörande död och begraving syftar världen över till att föra den döda genom tre stadier. Separationsstadiet förbereder inför döden, transitionsstadiet (eller liminalitet) innehåller den uppenbara sorgen samt den dödas borttagande från jordelivet.³⁴ Integrationsstadiet, slutligen, innebär att den döda förenas i en ny gemenskap efter livet. Som Anders Wannberg påvisar kan begravingen av en självmördare i stället ses som raka motsatsen till en normal begraving genom att den orene bödeln handhar kroppen i stället för prästen, liket placeras i utmarkerna så långt från vigd jord som möjligt i metaforisk betydelse. Orsaken till denna hårda behandling av en redan död kan vara att självmördare uppfattades som befinnande sig emellan de levande och de dödas världar. De kom aldrig ur liminalitetsstadiet och uppfattades därför som extra skrämmande och förmodligen också hotande.³⁵ Kunde detta också gälla en person vars könstillhörighet var så oklar som Carl Lapps? Begravningsstraffet kunde säkerligen ha flera syften, att på ett plan varna andra för liknande tilltag och att straffa en efterlevande som man misstänkte för brott men inte kunde överbevisa, men det kunde också röra sig om handhavandet av en som hamnat mitt emellan. Själva begravingen kom då att symbolisera detta gränssadium.

Carl Lapp måste på många sätt ha varit en gränsoverskridare. Dels genom sitt byte av social könsroll, men också genom att korsa en etnisk gräns. Tillnamnet Lapp³⁶ antyder att han/hon var av samiskt ursprung och det väcker spekulatjonen att könsrollsbytet kan ha skett just då också gränsen mellan en samisk och en svensk samhällstillhörighet korsades. Kanske kom hon/han vandrande norrifrån, som så många som av fattigdomen tvingades från lappmarkerna och kanske fann hon att det inte var möjligt att skaffa sig en utkomst som kvinna? Det kan endast bli fråga om spekulatjoner, men fallet väcker ändå till eftertanke. Spelade "lappens" samiska koppling roll för domens hårdhet? Stod inte ofta samer för oordning, för bristande respekt för gränser mellan gud och onda andemakter,

mellan liv och död, mellan manligt och kvinnligt, mellan civilisation och barbari i den svenska samhällskroppen?³⁷ Att Carl Lapps döda kropp döms att nedgrävas i skogen blir dock slutligen en ironi. Mot den samiska seden att begrava döda till skogs hade svenska präster länge kämpat och kampen var ännu, på slutet av 1600-talet, långt ifrån avslutad.³⁸ Enligt samisk uppfattning flyttade de döda över till en annan värld, horisontellt skild från de levandes. Föreställningen om interaktion mellan de dödas och de levandes världar var djupt förankrad och kontakten mellan dem upprätthölls genom nåjdens riskfyllda resor. Även här sågs alltså dödstillvaron som korsandet av en gräns, men en som inte var absolut.³⁹ Kanske hamnade Carl Lapp, kvinna i manskläder och gränsöverskridare, ändå till slut på en plats där hon hörde hemma.

Det kulturella sammanhanget

Dessa två samiska kvinnopersoner drabbades alltså av den svenska överhetens totala fördömande (om lokalsamhällets uppfattning är svårt att orda åtminstone i Carl Lapps fall). För att försöka förstå dessa konfrontationer vänder jag mig till generella uppfattningar om kön, kropp och sexualitet. Kenneth Johansson frilägger i sin artikel om den moralisk/religiösa diskursen kring kön och sexualitet från reformation till ortodoxins slut en genomgående hierarkisk uppfattning om köns förhållande till varandra och till Gud, en hierarki där mannen stod över kvinnan så som Gud stod över människan.⁴⁰ Samtidigt uppvärderas genom reformationen åtminstone en kvinnlig roll, nämligen den som maka och mor. Lusten till det andra könet var inskriven i skapelsen, lika väl som könet självt, och var därför av godo i rätt sammanhang – äktenskapet. Olaus Petris uppfattning om köns relation utgick från en uppenbart heterosexuell matris. "Sådan var Guds skapelseplan 'ath een man icke skulle wara man, och een qwinna icke skulle wara qwinna' om de inte också hade lust till varandra."⁴¹ Denna ömsesidighet till trots så var sexualitetens problematik kopplad till kvinnan som i sin livscykel tre tänkbara stadier hade att förhålla sig

till män på ett kyskt och ärbart sätt. Medan i en förreformatorisk tid det funnits utrymme för en kvinnlig statusfylld roll utan manlig koppling, genom celibatet och den religiösa dedikationen, blev det nu framförallt *hustrun* som uppvärderades. Kopplingen till mannen gjordes alltså än tydligare, det är bara genom honom som en kvinna kan nå denna ärbara och kyska status – och för all del också inflytande inom hushållet.⁴² Änkeståndet blev genom detta synsätt mer *moraliskt* suspekt även om det i *juridisk* mening gav kvinnan större friheter.⁴³ Lusten, sexualiteten, var för reformatorerna skapad av godo och tillerkändes män och kvinnor i lika grad. Den måste dock efter syndafallet utövas på ett ordnat sätt, mellan rätta makar, mellan en manlig och en kvinnlig biologisk kropp som likaså var givna av skapelsen. Under 1600-talet hårdnade uppfattningarna och all hierarki, inte bara den könsliga, betonades. Genom 1608 års appendix till Kristoffers landslag blev den mosaiska lagen del av svensk rättskipning. All icke-äktenskaplig sexualitet kom att straffas strängeligen, där den blev uppenbar, och kvinnan knöts än hårdare till den man som var hennes målsman, skillnaden markerades tydligt mellan det som var äkta och oäkta. "Äktenskapet", menar Kenneth Johansson, "gjordes till ett människens konungarrike med hjälp av liknelser som skulle föra tankarna till rikets konung."⁴⁴

Denna ideologisk/religiösa hierarki kopplades i enhetsstaten till en mängd praktiska förordningar och förhållningssätt kring kön. Särskiljande klädsel var viktig och påbjuden, vissa sysselsättningar var könsligt kodade, arvsregler markerade skillnad och fördelade resurser. Huruvida dessa emanerade uppifrån eller ur en folklig uppfattning om vad som var rätt och propert är inte alltid klart. Den sexuella konnotation folk fäste vid män som begav sig till fähuset, t ex, hade den sin upprinnelse i överhetens beivrande av tidelag eller folkliga föreställningar om manlighet och manlig sexualitet?⁴⁵

Om nu någorlunda klarhet rådde kring hur man tänkte sig människors sociala kön och de roller som var kopplade till desamma, så syns det svårare att komma åt uppfattningar om biologin. Erling Sandmo har hävdad, i

en spännande artikel om 1700-talspersonen Karine som efter att ha gjort en piga med barn omdefinierades som man, att Thomas Laqueurs tes om en tidigmodern uppfattning om *ett* kön, hierarkiskt graderat i manligt och kvinnligt, kan avläsas såväl i en folklig uppfattning som i en lärd diskurs.⁴⁶ I en sådan kontext, menar han, var det sociala könet mer avgörande för könsbestämning än det biologiska: "I et univers hvor skillet mellom menns og kvinners kropp er en gradforskjell, blir kroppen et usikkert fundament for det egentlige kjønnen. Det egentlige kjønnen *er* ikke biologisk, men sosialt".⁴⁷ Karine bedömdes som kvinna av sin omgivning trots (för oss) tydliga tecken på manlighet eftersom hon betedde sig som en kvinna och utförde kvinnoysslor, det sociala könet hade alltså företräde. För att ändra hennes könsstatus kallades medicinska experter in som utgick från kroppen då Karine officiellt blev Casper. Detta, menar Sandmo, visar på det sena 1700-talets brytning mellan två förhållningssätt till kön och enkönsuppfattningen skulle ha varit den förhärskande föreställningen bland vanligt folk såväl som de lärde under tidigmodern tid.⁴⁸ Sandmos argumentering utifrån fallet med Karine/Casper är övertygande, men mot detta resonemang står de gammantestamentliga skapelseberättelserna: "til Gudz beläte skapadhe han honom / Man och quinno skapadhe han them".⁴⁹ Könen fanns där från början och även om kvinnan i den andra av de två skapelseberättelserna skapas ur mannens revben, vilket kunde motivera både samhörighet och hierarki, så är det kroppar som skapades, kroppar som är igenkänneliga som manliga och kvinnliga. När så syndafallet tvingar ut människorna ur paradiset och öppnar deras ögon så är det just den nakna kroppen de blir varse.⁵⁰ Denna historia måste ha nått de allra flesta via predikningar och katekesförhör, "vanligt" folk likaväl som de lärde. Visserligen fanns säkert en folklig diskurs vid sidan av denna bibliska och uppfattningarna om könets (d v s kvinnokönet) föränderlighet uttrycktes också av svenska lärde, men när det gäller Carl Lapp framträder en annan bild.⁵¹ Visserligen utgjordes brotten av socialt konstruerade könshandlingar – klädsel, kyrkobe-

sök, sexualitet – men domen grundade sig direkt på biologin, på kroppens morfologi. Här fanns inget *muterat sexum*, inget utrymme för en livstids tillvaro och verksamhet som social man. Laqueurs tes om det enda könet må få stå som den bästa förklaringen, men frågor väcks av situationer som den rörande Carl Lapp. Är det på grund av det biologiska könets omutbarhet som hermafroditen blir en så framträdande tankefigur i tidigmodern tid?⁵² Kommer den att användas som en förklaring för något som med nödvändighet inträffar, då som nu, – att socialt kön och biologiskt inte sammanfaller? Vår tid, eller åtminstone den första halvan av 1900-talet, skulle då premiera en förklaring byggd på själsliga egenskaper, d v s en manlig själ i en kvinnlig kropp, medan 1600/1700-talets människor i stället förlade förklaringen i en mångtydig kropp. Föreställningarna om hermafroditism skulle då kunna uppfattas som en pragmatisk anpassning. Hermafroditismen kunde också vara en ur teologisk synvinkel förlåtlig företeelse, medan det sociala könsbytet med en omuterad kropp tvärtom var det yttersta hotet mot de stränga gränserna med vilka samhällets sociala ordning upprätthölls. Carl Lapps kropp medgav inga sådana mångtydigheter. Rättens formulering om att Carl Lapp med sin första hustru "skall et barn aflat" ger också en fingervisning om att man betvivlade det möjliga i detta. En påtagligt kvinnlig kropp bestämde alltså över den sociala könskonstruktionen.⁵³

Samer tänkte knappast detsamma som svenska lärde om kön, kropp och sexualitet. Att uttolka en samisk könsdiskurs ur det knapphändiga och av utomstående nedskrivna eller författade materialet är inte en lätt, eller kanske ens möjlig, uppgift. Det som följer bör därför betraktas med försiktighet, som ett försök att utvinna exempel på samiska uppfattningar ur materialet. Det bygger på antagandet att ibland blir föreställningar synliga framförallt i en kontrasterande eller konfliktfylld kontext. I samiska berättelser om könets tillblivelse saknas den hierarki som återfinns i den ena av bibelns skapelseberättelser. I stället framstår manligt och kvinnligt i en viss spänningsladdad rivalitet. Könet var inte

givet, åtminstone inte fram till födelseögonblicket, utan var öppet för påverkan genom mänskliga offer och böner. Enligt en samisk uppfattning var gudinnan Juksakka, bågkvinnan, härskare över könstillhörigheten och det beskrivs hur fäder offrade till henne för att barnet skulle bli en pojke.⁵⁴ Det tycks som om detta innebar att Juksakkas alla barnsjälar var kvinnliga och att utan offer skulle dessa barn födas till flickor. Offret skulle då varit nödvändigt för att skapa balans. Men Juksakka var ovillig att ändra könet för det innebar att hon gav upp barnet till sin fiende Leib-Olmai, jaktguden. Mellan dessa två gudomar pågick en konstant kamp.⁵⁵ Prästen Pehr Högström relaterar i sin beskrivning av lappmarkerna år 1747 ett fragment av en skapelseberättelse, troligen härrörande från Gällivare-trakten där Högström hade sin missionsgärning. Enligt denna hade jorden översvämmats och endast ett syskonpar, bror och syster, överlevt. Dessa beslutar att gå åt var sitt håll för att undvika incest, vandrar långa vägar i sökandet efter andra människor, möts igen, känner igen varandra och skiljs då åt ytterligare en gång. Detta upprepas två gånger, men vid det tredje mötet känner de inte längre igen varandra och därför "gåfwo de sig at följas åt, samt aflade barn tilsamman, af hwilka sedermera alla människor, som nu lefwa i werlden, hafwa kommit".⁵⁶ Kvinnors och mäns ursprung är här beskrivet som egalitärt, särskilt om man tillfogar att broder och syster i samisk lag inte särbehandlats i frågor om egendom.⁵⁷ Kvinnors och mäns sysslor och religiösa plikter och ansvarsområden gör det också rimligt att tala om kön som komplementära kategorier, ibland med kontrasterande anspråk, medan hierarkier i det samiska samhället skilde äldre och yngre, fattiga och rika.⁵⁸ Skillnaden mellan könen markerades genom vem man tillbad, hur och var, olika ansvarsområden och sysslor i det dagliga livet – åtskilda men parallellställda – samt skillnader i klädsel (dock icke på ett för svenskar självklart sätt).⁵⁹ Tidigare tolkningar av samisk könsuppfattning har tenderat att betona kvinnans underordnade ställning och motiverat detta med de förbud som rådde för en kvinna att vidröra vissa vapen och heliga föremål m m. Det tycks

mig troligare att dessa tolkningar utgått från en iakttagbar könshierarki från en senare tid och att det är möjligt att den menstruerande kvinnan besatt en stor makt, i synnerhet om hon också hade en spådomsande (*sueje*) likt Gunnila Jonsdotter. Kvinnans menstruation definierade också hennes makt på ett fysiskt/spatialt sätt – hon kunde omintetgöra manliga kultföremåls makt, manliga vapens pålitlighet och till och med mannen själv. Men en man kan ju inte veta när en kvinna blöder, alltså måste hon se till att hennes makt inte skadar.⁶⁰ Det är endast i en religiös/magisk kontext som denna begränsning av kvinnor framkommer – inte i några andra sammanhang. Och kringsskärningen av kvinnor blir ännu mer begriplig då vi betänker att dessa beskrivningar rör mäns uppfattningar rörande manliga aktiviteter som jakt och tillbedjan till de manliga gudar som rådde över dessa verksamheter.⁶¹ Låt vara att det idag är svårt att komma åt tidigmoderna samiska föreställningar om kvinnor och om menstruationens betydelse, men det är i alla fall viktigt, menar jag, att ifrågasätta de bedömningar och tolkningar som gjordes av samtidens män, som nästan utan undantag hade som uppgift att omvända samer till kristna undersåtar. De sexualiserade termerna i detta omvändelseprojekt blir särdeles tydliga i den norske pietisten Thomas von Westens skildringar av sina möten med samer. En manlig same hade bekänt, utan skam, att han offrat till kvinnliga gudar för att de skulle bevara hans hustru under en graviditet och von Westen svarar:

O! min kiære søn sagde hr Thomas: har du ikke i den publice lappe-samling, nu i saa lang en tiid, hørt hvor forferdeligt det er, at anseis, at dyrke Gud, naar man og tillige dyrker diævle? Ney, det gaar ikke an, at den som vil være en Jesu Brud, kan og tillige være dievelens hore. En brudgom kand ikke lide sin brud, som er ham til deel, dersom hun og er horkarle til deel, saa kand Gud ikke heller lide mennisker, som vil anseis, at dyrke ham, naar de og tillige dyrke diæfle....⁶²

För samerna kunde inte detta annat än skapat en grundläggande konflikt. De måste offra till Juksakka för att få inte bara flickebarn.

Sarakka vakade över havande kvinnor och krävde också hon sitt offer. Dessa och andra gudinnor beskrevs av prästerna som horor och djävlar. Inte undra på att kyrkogång och nattvardsfirande både föregicks och avslutades av ceremonier till Sarakka med böner om hennes förlåtelse och förståelse.⁶¹ Och hur kan metaforiken om brudgummen och horkonan ha uppfattats? En samisk kvinna som haft sexuellt umgänge med andra män och till och med fött barn var inte föraktad av en potentiell brudgum.⁶¹

Att försöka säga något om samisk föreställning om kroppen blir mest en fråga om gissning och analogi. I ett samhälle som tänker sig att en person i besittning av stark andekraft, som nåjderna, kunde förvandla sig till en annan varelse för att besöka andra världar, vore det inte också där möjligt att tänka sig att kroppen innehade en viss mutabilitet och åtminstone var underordnad anden? Det är främst genom den sexuella praktiken, så som den framstod på tinget, som vi kan dra några slutsatser om hur den uppfattades. Gunnila Jonsdotter, mor till tre barn utan att vara gift, var inte ensam om sin erfarenhet och det finns inte mycket som tyder på att samerna skulle ha begränsat sexuellt utövande till att gälla det lagliga äktenskapet.⁶⁵ Exempel på manlig kontroll av kvinnlig sexualitet saknas. Detta betyder dock inte att allt accepterades. Incestföreställningar styrde förbindelser, men skilde sig från svenska, då relationer mellan t ex kusiner tycks ha accepterats. Släktskapen var på alla sätt mycket viktiga för hur samerna konstruerade sina kollektiv, men kunde vara både biologiska och socialt skapade (adoption t ex). Äsikterna går isär om hur man såg på utomäktenskapligt födda barn. Denna skillnad väcker intresset. Fanns det ett behov hos några präster att visa på hur långt samerna kommit i civiliseringsgrad, som påverkade hur man beskrev dem?⁶⁶

Metaforiskt möte på myr

Den förvirring som åstadkoms av mötet med samer och deras kulturella uttryck blev uppenbar i ett märkligt möte på en myr nordväst om Lycksele. Ett möte som utgör mitt tredje

exempel och som också pekar mot förändrade synsätt. Den ene deltagaren, den som nedtecknat händelsen, är en superkändis, den andra förblir namnlös. I början av juni år 1732 hade Carl von Linné på sitt lappländska äventyr nått till Lycksmymren på sin färd norrut från Umeå. Vandrigen inåt landet blev en återvändsgränd, som så när hade kostat Linné livet, åtminstone om vi får tro hans skildring. Linnés sällskap tycks ha villat bort sig och hans beskrivning av landskapet är dyster: "Hela denna lappens land var mest myr, *hinc vocavi Styx*. Aldrig kan prästen så beskriva helvete, som detta är ej värre. Aldrig har poeterna kunnat avmåla Styx så fult, där detta ej är fulare. *Stygiium penetravi*."⁶⁷ Sällskapet tvingades slå läger medan en samisk vägvisare skickades iväg för att leta reda på närmsta granne och söka undsättning. På eftermiddagen den efterföljande dagen återkom samnen och Linné fortsätter: "Med honom kom ett folk, jag visste ej om det var man eller kvinna; jag tror aldrig, att poeten så nått avbildat en furia, som icke denna bättre henne representerade, att man ej utan orsak måste tro, att hon var kommen från Styx."⁶⁸ Han kunde alltså först inte avgöra om den människa han mötte var man eller kvinna, men bestämde sig uppenbarligen snabbt för att det var en kvinna. Anledningen blir tydlig då beskrivningen fortsätter: "Hon såg ut helt liten, ansiktet var helt svartbrunt av rök, ögonen bruna, lysandes, ögonbrynen svarta, håret helt becksvart och omkring huvudet nedslaget, hårpå satt en röd, platt mössa, kjorteln var grå och i bröstet, som såg ut likt grodoskinn, hängde långa, slankande, bruna pattar, men mässingmaljor stodo omkring. Omkring *sinus* hade hon en gördel, på fötterna kängor. Jag blev rädd av hennes första åskådande."⁶⁹

Metaforiken kan inte ha varit bortkastad på Linnés bildade läsare. De hängande bröstet känns igen som bild för det ociviliserade, monstrosösa. Den mörka färgen, här genom rökens färgning av ansiktshuden, likaså. Och visst befinner sig Linné i helvetet, befolkat sedan medeltiden av sexuellt perverterade kvinnor med hängande pattar. Den medeltida vildkvinnan likaså kännetecknad av sina formlösa släpande bröst kunde förvilla mötande

män med illusioner om skönhet och ungdom och på så vis förföra dem för att tillfredsställa sin lusta. "The shape of her body," skriver Jennifer L. Morgan om vildkvinnan, "marked her deviant sexuality; both shape and sexuality evidenced her savagery".⁷⁰ Inte undra på att Linné skälver av dödsångest – det kanske förklarar varför han låter oss se honom som så hjälplös i denna passage, hela situationen framstår faktiskt som övernaturlig.

Men så vänder han berättelsen på ett oväntat sätt (eller är det kanske egentligen kvinnan som gör det?): "Själva furian talar dock till mig med veksamhet och medömkan: 'O du stackars karl, vad för en svår ödets villkor har drivit dig hit, dit ingen förr vågat sig, jag har ännu ej sett främmat? Du stackars karl, hur har du kommit hit eller vad vill du? Ser du vad för boningar vi havom, ser du vad för möda vi kunnom komma till kyrkan?'"⁷¹ Vad denna kvinna än sa till sin svenske besökare så måste det först ha gått via en tolk. Hela passagen har en religiös underton som minner om bibelns språk. Kombinationen av "Styx" och "furiens" förklaring om svårigheterna att ta sig till kyrkan förstärker känslan av att här befinner sig Linné på gränsen mellan liv och död.

Linné frågar om vägen vidare till Sorsele, men svaret avskräcker honom från att fortsätta. Sällskapet måste alltså vända åter, men Linné känner sig sjuk och hungrig och längtar åter till civilisationen. Han ber kvinnan om mat, men hon erbjuder endast fisk, vilket han tackar nej till då den är full av mask. Då frågar han om hon har delikatesserna rentunga och renost och då hon svarar att hon i sitt hem, 1 mil därifrån, har ost så ber Linné om att få köpa. "Inte vill jag", svarade hon, "att du av hunger skulle dö i mitt land." På väg förbi kåtan tar så Linné en av de tre ostar som ligger där med kommentaren "menandes dock ej behålla honom utan loven, eljest restituera honom; jag köpte ock honom av henne."⁷²

Så är då krisen över, Linné har överlevt färdens genom helvetet och vetenskapsmannen/iakttagaren kan återta sin roll, antagligen när han i säkerhet, efter ett gott mål mat och i varma, torra kläder kan skriva ner sina upplevelser. Skildringen av mötet avslutas med en be-

skrivning: "Underlig var hennes mössa, lik de andra lappkvinnfolkens; hon är av rött kläde. Särk hade hon som de andra lappfolken ingen. Kragen var hög, 2 fingers bredd, stickad med tenstråd, mässingsmaljor sutto omkring nedre delen, detta låg näst på kroppen, där ovanpå 2:ne grå tröjor lika, nådde till knäs, lika manfolkens."⁷³

Symboliken i denna förhållandevis långa beskrivning sammanfaller väl med europeisk berättarkonst kring konfrontationen med andra raser och kulturer bortom gränsen för civilisationen. Luttrad efter denna erfarenhet i utmarken, gränslandet mellan liv och död, där man möter människor som kan vara både män och kvinnor, fortsätter Linné sin norrländska resa och har sedan mestadels positiva kommentarer om samernas liv och kulturyttringar. Men han återkommer gång på gång till de suddiga gränserna mellan manligt och kvinnligt. "om vintern gå kvinnfolken med byxor lika männernas"; "Lappkvinnfolken bära sitt bälte som manfolken", "Kvinnfolken rökade såväl tobak som manfolket, ja hade ock mest byxor. Manfolken koka gemenligen här, kvinnfolken göra allenast osten och hantera mjölkmaten, men all fisk och köttmat mannen; och om hustrun är ej tillstäds, mjölkmaten och osten även"; "Om morgonen kom ett par 1000 renar hem, mjölkades både av man och kvinnfolk..."⁷⁴ Kvinnor i byxor, män som lagar mat, män som mjölkar – alla exempel på uppföranden som inte tolererades i en svensk kontext.

Berättelsen om mötet på myren kan sålunda jämföras med andra reseskildringar och textens symboler och metaforik avtäckas och dekonstrueras av det sena 1900-talets läsare. Men innebar inte det beskrivna också en händelse? Finns det i metaforerna en kvinna som en gång levat? Innebar skräckupplevelsen i Styx ett verkligt möte och kan vi i så fall säga något om de involverade människorna, särskilt då hon som förblivit namnlös? Linné slår oss som hjälplös i denna sekvens, men hur kan den samiska kvinnan ha uppfattat honom? Varför visar hon honom medlidande? Ja, svag var han på det sätt att han lämnat sitt element, men för henne var han också en representant för dem som hade makten att ste-

gla och dela en samisk man därför att han le-
gat med sin släkting, incest enligt svensk lag
men antagligen inte samisk.⁷⁵ Hjälplos alltså,
men inte maktlös. Om vi ska tro att Linnés ci-
tat från kvinnan är någorlunda i närheten av
vad hon kan ha sagt, och helt orimligt är det
inte, så kan hennes referens till avståndet till
kyrkan förklaras av att hon uppfattade honom
som en representant för den överhet som
ständigt krävde samernas närvaro i kyrka och
på tingsplats. Att låta en sådan förgås vore
knappast tillrådligt.

Men än sannolikare är att hon agerade uti-
från den karga lappmarkens lag och sedvänja.
Det var nödvändigt att visa gästfrihet och hjäl-
pa den som var på väg, överlevnaden krävde
det och man måste kunna lita på att få till-
skyndan vid de boställen man passerade. Det
är inte mycket hon kan göra: "av oss får du
ingen hjälp till din resa, ty min man är sjuk,
som dig skulle mottaga".⁷⁶ Var Linné och hans
sällskap väntade? I såfall måste planerna än-
dras efter att mannen blivit sjuk. Var kvinnan
nu ute och fiskade för att försörja sig och
mannen? Varför hade hon annars fisk att er-
bjuda svenskarna direkt? Hon måste ha vetat
att de skulle behöva förplägas och hon mötte
dem med den mat de själva hade, men den
dög inte för gästerna. I stället frågades efter
renosten, delikatessen och bytesvaran. Hon
hade tre hemma, kanske tänkta för en mark-
nadsresa, eller kanske inköpta från fjällsamer,
vi får inte veta något mer, men tveksamheten
kvarstår om Linné verkligen kunde ersätta
henne på ett adekvat sätt för en vara som med
all säkerhet hade ett stort värde för detta sa-
miska hushåll.⁷⁷

Det finns fortfarande några ting vi kan ana
oss till om denna "furia" från "Styx". Den an-
drogyna klädseln och de monstruösa patterna
till trots så var hon med all sannolikhet en
"vanlig" samisk kvinna och hennes man låg
sjuk hemma i deras viste. I det komplementä-
ra samiska hushållet, som på sitt eget sätt skil-
de på manligt och kvinnligt, ingick att makar-
na måste kunna komma överens och ta varan-
dras roller om nödvändigt var. Giftermålsse-
derna med långa trolovningsperioder, gåvor
och gengåvor mellan de involverade familjer-
na, ett slags samliv på prov då den nye mågen

levde och arbetade minst ett år hos sin svärfar,
alla syftade de till att skapa en union som kun-
de präglas av harmoni och samarbete.⁷⁸ Detta
var naturligtvis också en nödvändighet i den
miljö där samefamiljerna framlevde sina da-
gar. Ett samiskt ideal kan anas i de ord som
enligt Nicolaus Lundius uttalades om en död
vid gravölet: "han var så och så, han var en
slög man, han var en starck man, han var en
skogs man, och kunde förstå sin hustru och
barn wäl, med kiärlek och sämia...."⁷⁹ I präst-
berättelserna från 1600-talet lovordas det go-
da förhållandet mellan makarna i det samiska
samhället. Johannes Tornæus skriver från
Torne lappmark på 1670-talet: "Dhe ära och i
denna dagh myckit kära sin emellan, så att
mannen kallar sin hustru medh heders-
namn: min kära, mitt hierta, min Maka etc..
Är ock någondera af dem siuk, rördh i Lem-
marna, blind, halt, &c. så skiöter den andra
sin maka det bästa han kan och förmår."⁸⁰

Min tolkning blir alltså att den kvinna som
mötte Linné på Lyckmyren i juni år 1732 be-
fann sig i ett läge som sannolikt orsakade hen-
ne oro och osäkerhet. Hennes man och sam-
arbetspartner i överlevnadsarbetet låg sjuk
och detta oväntade och kanske ovälkomna
möte tvingade henne att enligt gästfrihetens
påbud dela med sig till den dåligt förberedde
gästen av de magra förråd som den begyn-
nande sommaren gett dem. Kanske undrade
hon också vad han hade där att göra, om det
var för att kontrollera deras kyrkoresande, det
som omöjliggjordes av att tjälen nu började gå
ur marken. I vilket fall som helst var hon
knappast en furia och hennes hemland åt-
minstone inte alltid ett helvete.

Föränderlighet och kontinuitet

Hur ser jag då som historiker på förändring
under den tid jag här försökt beskriva? De ex-
empel jag anför kan tyckas spektakulära i
överkant. Vad visar de egentligen? De ställer i
blixtbelysning det bemötande som drabbade
långt fler samer, kvinnor som män, med be-
handlingar och straff som för dem i mycket
måste ha tett sig godtyckliga och obegripliga.
Den svenska inställningen kan jag se föränd-
ras. Från en religiös kontext, där magi och

gränsland är hotande ur en existentiell aspekt till en "naturvetenskaplig" där gränslandet i stället blir metaforiskt. Linnés iakttagelser kan faktiskt jämföras med prästen Pehr Högströms där ondska och trolldom visserligen finns, men till den söks en "naturlig" förklaring.⁸¹ I de första två fallen är det uppfattningen om gudsförsmädelse som ligger till grund för fördömandet, medan det tredje närmare kan ses som utslag av den exotisering som från 1700-talet blev vanlig i européers hantering av de folk som nu än tydligare låg under europeiskt inflytande.⁸² Medan det monstruösa, gränsöverskridande var tänkbart som ett hot mot samhällsordningen under 1600-talet så växer under 1700-talet fram en diskurs i vilken det i stället blir symboliskt. Vildkvinnan, Styx – det är en allegorisk vandring genom helvetet med lämpliga igenkänneliga staffagefigurer. Man kunde se på det med nyfikenhet, en nyfikenhet som dock, liksom ortodoxins upprätthållare, i huvudsak hade blicken riktad neråt.

Fanns det då ingen motblick? Självklart. Vissa drag i den blir också synliga i de tre exemplen: I Gunnila Jonsdotters hävdande av rätten att vigas som den trebarnsmor hon var, i hennes konstaterande att hon överlevt frånvaron av nattvarden; i kvinnans på Lycksmyren omtänksamma och samtidigt skrämde attityd till Linné; i otaliga samiska öknamn för svenskar; i den bortvända blicken när präster och andra myndighetspersoner sökte få reda på detaljer om samisk tro och sedvänja.⁸³ Alla samer såg naturligtvis inte detsamma. För några innebar kontakten med svenska överheten möjligheter, för en del var den en nödvändighet, men för de allra flesta ett tvång. Det handlar inte framförallt om drabbade kvinnor och dömande män, utan om en konfrontation mellan representanter för olika kulturer där kön och sexualitet spelar en tydlig roll att definiera de skillnader som ej kunde tolereras. Ifrån den incestdömde och steglade mannen till den misstänkta trollkonan drabbades samer, män såväl som kvinnor av ett allt starkare beivrande av två centrala områden i deras liv: förhållandet till gudarna och förhållandet till människor. Domstolar och besökare söker först genom domar och över-

talning och senare genom marginalisering att definiera för samerna en rätt uppfattning om förhållandet mellan könen, om sexualiteten och om Gud. Slutsatsen blir kanske tam men för de samiska kvinnorna som här fått bli exempel ser jag ingen större förändring. De fortsätter att representera det hotande gränslandet, det monstruösa, det okontrollerade. De fortsätter att agera utifrån en samisk kulturell kontext: botande, gästfrihet, en annan uppfattning om sexualiteten, men när de hamnar i konflikt med det svenska så drabbas de hårt. Att göra detta försök till tolkning av kvinnan som ej fått gå till historien med ett namn, av Gunnila Jonsdotters konflikt med svensk överhet i livet och av Carl Lapps i döden tycks mig nödvändigt för att kunna avtäckta den struktur av könskodade föreställningar som styrde hur svenska män, likt så många europeiska, bemötte och beskrev de folk de stötte på i utkanten av sin civilisation.

NOTER

- ¹ Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge, 1995.
- ² se t ex Jennifer L. Morgan, "Some Could Suckle over Their Shoulder': Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500-1770", *William and Mary Quarterly*, 3d Series, vol. LIV, no. 1, January 1997:167-192 och där anförd litteratur; The Joint Neale and Commonwealth Fund Conference på temat "The British Encounter with Indigenous Peoples, c. 1600-1850" (University College London, februari 1997) innehöll flera exempel rörande Nordamerika, bl a papers av Kathleen M. Brown, Ruth Wallis Herndon, Ann Marie Plane. Också *Vron Ware, Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London, 1992.
- ³ Jag använder här benämningarna "samer" och "svenskar" fullt medveten om att ingetdera representerar en i verkligheten förekommande homogen grupp. Under 1600- och 1700-talen användes uttrycket "lapp" om samer med skilda språk från olika delar av landet. Mitt argument för att använda "same" som enhetsbeteckning i alla mina exempel är att det var så de benämndes av de representanter för den svenska överhet de kom i kontakt med.
- ⁴ Detta är något jag berör i en kommande artikel om samiska kvinnor inför tinget under 1600- och tidigt 1700-tal baserad på ett konferenspaper till nordkalottenkonferensen "Stat, religion och etnisitet", Saariselkä, maj 1997.
- ⁵ "Kriminalsaker refererade för Kungl. Maj:t 9/3 1667", *Svea Hovrätts arkiv*, huvudarkivet, A1c:1.

- ⁶ Adam Wellamsson tycks ha drabbats av svårartad ledgångsreumatism. Se Olof Jansson, "Vidskepelse, trolldoms- och häxeriprocesser i Jämtland-Härjedalen", *Fornvårdaren*, 1929, s 92.
- ⁷ Jansson, s. 93. Någon förklaring till det treåriga dröjsmålet ges inte.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid., s 94.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ "Kriminal saker...9/3 1667"
- ¹² Ibid.
- ¹³ Jansson, s 94.
- ¹⁴ Nicolai Lundii [Lundius] Lappi, *Descriptio Lapponiae*, i Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv, XVII:5, Uppsala, 1905, s 39; I biskop Erik Emporagii kyrkolagsförslag från 1650 inkluderas samerna under tiggareförordningarna med följande kommentar: "Så äro ock Lappar, som sigh uthu Fiellen skocketals begifwa uth på landzbygden, folk till stort beswär medh tiggerij, widskepelse, signerij, trulldom och skrämmerij", *Kyrkoordningar och förslag därtill* II:2. s 381.
- ¹⁵ Ibid; rädsla för den samiska magin framkommer också hos t ex Olaus Petri Niurenius, *Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge*, Bidrag till kännedom...., XVII:4, Uppsala, 1905, s 22 och Johan Ferdinand Kiörningh, *Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659-60*, Nordiska museet: Acta Lapponica IX:1, Uppsala, 1965, ss 44-45.
- ¹⁶ Linda Oja, "Magimålen aktörer. Kvinnor och barn inför rätta under 1600- och 1700-talet", *Kvinnorna och rätten*, Uppsala, 1996, s 46-49.
- ¹⁷ Jacob Fellman, *Anteckningar från Lappmarken*, Helsingfors, 1903, s 28.
- ¹⁸ För en diskussion om nåjdens uppgifter, samt om kvinnliga nåjder i en del av sameland se Birgitta Fossum, "Kvinnelige noaider. Fans de i Finnmark under 1600- og 1700-tallet." (C-uppsats, Institutionen för samiska, Umeå Universitet, 1997.)
- ¹⁹ Se resonemanget ibid.
- ²⁰ Jansson, s 93.
- ²¹ Ibid.
- ²² Malin Melén argumenterar i en uppsats för att samerna dömdes mildare för trolldomsanklagelser än svenskar, åtminstone i slutet av 1600-talet. Detta berodde dels på att de samiska anklagade var män, på att trolldomsbrottet ansågs vara av en annan karaktär, samt på att hårda straff inte visat sig ha någon dämpande effekt. Malin Melén, "Trolltrummor och Blåkullafärd... Trolldomsrensningar och häxprocesser bland samer och svenskar i Dalarna i slutet av 1600-talet" (C-uppsats, Historiska institutionen, Uppsala universitet, 1996). Se också Kristina Tegler, "Till Blåkulla med kropp och själ. Schamanistiska föreställningar i svenska trolldomsprocesser", *Vägen till Blåkulla. Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna*, red. Linda Oja. Opuscula Historica Upsaliensia 18, 1997. Tegler inleder med ett parallellfall till Gunnilla Jonsdotters. Finnskan Elin Pålsson ställs inför rätta för bruk av magi och erkänner att hon kan bota värk. Hovrätten dömer henne till risslitning och förvisning (s 47). Se särskilt avsnittet om staten och folkkulturen, ss 50-53.
- ²³ Jansson, ss 93-94.
- ²⁴ "Kongl. Swea Hof Rätts rescript till Kongl. Rådet och landshöfdingen i Westerås gref Lars Wallenstedt, 5 december 1694", Handskriftssamlingen, *Uppsala Universitetsbibliotek* B 238, no. 114. Brevet från Svea Hovrätt kan vara den enda kvarvarande källan till denna händelse då en stor majoritet av handlingarna som låg till grund för Svea hovrätts beslut under 1600-talet förstörts i brand.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ citerat från Ann-Sofie Ohlander, *Kärlek, död och frihet. Historiska uppsatser om människovärde och livsvillkor i Sverige*, Stockholm, 1986, ss 35-36.
- ²⁷ *1686 års kyrkolag*, cap. XVIII, §. XII, utgiven av samfundet Pro Fide et Christianismo, Uppsala, 1936.
- ²⁸ *Christoffers landslag*, Högmålsbalken IIII och XIII.
- ²⁹ Jonas Liliequist, "Staten och 'sodomiten' - tystnaden kring homosexuella handlingar i 1600- och 1700-talets Sverige", *lambda nordica*, vol 1, nr 1-2, 1995, s 10.
- ³⁰ Fredrik Silverstolpe, "Åktenskap mellan kvinnor under 1600- och 1700-talen", *lambda nordica*, nr. 1, 1989, s 194. En annan kvinna, som klätt sig som man för att försörja sig, slapp undan med uppenbar skrift och tydligen var ett skäl till rättens mildhet att hon "så ofta hon bewistat gudstiensten i Kangisala sochn klädt sig i qwinnokläder, eliest ei begädt någon last". "K. brev den 8/6 1726 till Åbo hovrätt, UUB *Handskriftssamlingen*, B 238, no. 1259.
- ³¹ Silverstolpe, s 194.
- ³² En liknande rentvagning förekom beträffande dem som vidrört en självmördares kropp. Ohlander, s 42.
- ³³ Silverstolpe, s 194.
- ³⁴ Begreppet liminalitet är hämtat från antropologisk forskning, se t ex Arnold Van Gennep, *The rites of passage*, London, 1977.
- ³⁵ Anders Wannberg, "Melankoli, synder och satan. En uppsats om självmord i Uppsala län 1682 till 1733" (C-uppsats i historia, Historiska institutionen, Uppsala universitet, 1995)
- ³⁶ SAOB ger två betydelser av ordet lapp från 1600-talet: den ena är den geografiska och etniska konnotation som jag använder här, den andra är i betydelsen tygstycke. Namnet Lapp förekommer i andra sammanhang där jag kunnat identifiera personen som just same.
- ³⁷ Jag hävdar att en mängd uttalanden, förklaringar till domar m m bör tolkas som om denna uppfattning allmänt rådde. Hovrättens dom mot Gunnilla Jonsdotter är ett exempel; beskrivningarna av Kaitums sameby hos Högström likaså, *Pehr Högströms missionsföreläsningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utg. av Carl F. Hallencreutz, Uppsala, 1990, ss 47, 135; Samuel Rheens omdömen i hans *En kort Relation om Lapparnes Lefworne och Sedher, wijdSkiepellsser, samt i många Stycken Grofwie wildfarellsser*, Bidrag till...XVII:1, Uppsala, 1897, ss 55, 61, eller i de otaliga förmaningar som levereras vid lappmarkstingen rörande utebliven betal-

- ning av skatter, frånvaro från kyrkan, dop och begravningar bortom kyrkans kontroll, samt otillättna förflytningar och tiggeri.
- ³⁸ Textingprotokoll från Jokkmokk, 29/1 1684, *Dombok för Västernorrlands län*, vol. 5; tingsprotokoll från Arjeplog, 7/2 1666, *Dombok för Gävleborgs län*, vol. 15, Riksarkivet.
- ³⁹ Håkan Rydving, *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Uppsala 1993, ss 140-144.
- ⁴⁰ Kenneth Johansson, "Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet – Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting", i *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. Eva Österberg, Stockholm: Atlantis, 1997: 27-70.
- ⁴¹ Ibid. s 34.
- ⁴² Ibid. ss 33, 40-41, 43, 57, 68-69.
- ⁴³ jfr. ibid. s 34-35: "I reformatorernas ögon innebar detta [änkeståndet] att kvinnan ännu en gång utsatte sig för den fara som 'lusten, brånaden och sädesflödet' utgjorde....Änkeståndet var i deras ögon farofyllt därför att det var ett tillstånd där kvinnan var varken ogift eller gift, varken ännu ej vigd eller vigd vid en man."
- ⁴⁴ Ibid. s 69.
- ⁴⁵ Liliequist, 1995, s 21, tycks mena det senare; I vardagens praxis kom många av dessa regler och normer att böjas, tänjas och överkorsas, men då det i denna artikel är av vikt att komma åt myndigheternas tänkbara uppfattningar som också kan ha renodlats just i möte med andra kulturella uttryck, så är det könsideologin som är viktig att söka.
- ⁴⁶ Erling Sandmo, "'Ett virkligt mandfolk'. Teorier om kjønn i det tidlig-moderne Europa", *Historisk Tidskrift* 4, 1995: 477-507. För en annan ansats till att använda Laqueurs tes för att tolka tidigmodern könsuppfattning, se Maria Sjöberg, "Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige", *Historisk tidskrift* 3, 1996: 363-397.
- ⁴⁷ Ibid. s 504.
- ⁴⁸ Ibid. ss 504-504.
- ⁴⁹ 1 Mos 1:27. *Biblia, Thet är All then helga Skrift på Swensko* (utgåva 1657)
- ⁵⁰ 1 Mos 3:7-21.
- ⁵¹ Fragment av en sådan folklig föreställning som bryts mot en lärd kan uppfattas i Göran Wallins resa till Lycksele lappmark år 1717: Wallin möter här ett par, som han kallar flyktingar (samer?), som hade en pojke om vilken det berättades att han "halva muterat sexum och blifvit en flicka". Föräldrarna döpte först barnet till Nicolaus, men det kallades nu Nicolaea. Föräldrarnas förklaring dög dock inte för Wallin som ansåg att "likast synes det at hon varit strax if. födelsen en Hermaphrodit., men sedermera har sexus femininus sang; dominat absorberat masculinum. Elliest hade det varit en sällsam och ganska underlig ting, emädan exempel nog gifwes på dem som if. qwinfolk blifwit karlar,...; men den andra metamorphosis if. karl till qwinna är aldeles hällen för otrolig, natura n. nititur in melius & perfectius." Nordbergs samling, 25:24, *Umeå universitetbibliotek*.
- ⁵² Jag lånar här uttrycket från Eva Borgström, "Drottning Kristina och hermafroditens tankefigur", *Varför grävde man upp drottning Kristina? Kvinnobilder i olika tider och olika kulturer*, Forskningsprogrammet Kvinnligt-mannligt skriftserie, red. Eva Lövquist, 1997. Borgström gör här en kritisk analys av hur hermafroditbegreppet använts om drottning Kristina från hennes egen tid och fram till 1900-talet. Att innehållet i begreppet varierar framgår med stor tydlighet, men inte i någon tid är det entydigt. Tankefigur framstår som en lämplig term för att beskriva ett begrepp som både tycks ha kunnat referera till ett (tänkbart) fysiskt tillstånd och fungera som förklaring till ett visst könsöverskridande beteende.
- ⁵³ Hermafrodit användes dock som term för andra personer om vilkas kön rådde tvekan, då osäkerheten väckts av just deras sociala könsroll. Liliequist.
- ⁵⁴ Louise Bäckman, "Female – Divine and Human. A Study of the Position of Woman in Religion and Society in Northern Eurasia", *The Hunters. Their Culture and Way of Life*, red. Åke Hultkrantz och Ørnulv Vorren. Tromsø Museum Skrifter vol XVIII, 1982, s 144; Rydving, s 150; "Lennart Sidenius' bref till Joh. Tornberg med en Fortäkelse på een deel oomvendta Lappars Afguderij' [1726]", *Källskrifter till lapparnas mytologi*, red. Edgar Reuterskiöld, Stockholm, 1910, s 57. Det är viktigt att betona att denna uppgift härrör från sydsamiska källor och att det fanns stora regionala skillnader i både språk och kultur mellan olika delar av sameland.
- ⁵⁵ "Ur Jens Kildals Appendix till hans verk 'Afguderiets Dempelse' [1730-t]", *Källskrifter till...*, s 88. Kildals anteckningar kan dock tänkas gälla även nordsamiska förhållanden. Se Rydving, ss 37-40.
- ⁵⁶ Pehr Högström, *Beskrifning Öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker År 1747*, Facsimileutgåva, Norrländska skrifter nr 3, Umeå, 1980, ss 57-58.
- ⁵⁷ Visserligen talar några av prästbeskrivningarna om att egendom delas enligt svensk lag, där broder ärvde dubbelt mot syster, men det kan snarare tolkas som en anpassning till det svenska rättsväsendet. Den väsentliga personliga egendomen, renarna, gavs i lika mån till både söner och döttrar. Högström, *Beskrifning...*, s 136; Rheen, s 14; Bäckman, s 156.
- ⁵⁸ Jfr. Ramón A. Gutiérrez, "A Gendered History of the Conquest of America: A View from New Mexico", i *Gender Rhetorics. Postures of Dominance and Submission in History*, red. Richard C. Trexler, New York, 1994: 47-63.
- ⁵⁹ Uppgifterna här sammanställda från en rad beskrivningar av samer under 1600- och 1700-talen. I dessa är det uppenbarligen oftast bara ett *halvt* samhälle som presenteras, helt med manliga förtecken. Detta som ett resultat dels av att författarna var män med ringa kontakt med samiska kvinnor, dels av att man från samisk sida medvetet undanhöll svenska myndighetspersoner så mycket information som möjligt. Det som då var lättast att dölja var kvinnors religiösa sfär. Se vidare Rydving, ss 151-153.
- ⁶⁰ Detta kan låta som en alltför enkel slutsats, men är byggd på en analys av just de kvinnliga gudomligheternas makt i samisk mytologi, samt på läsning av bl a Myrhaug. Det är dessutom svårt att få ihop uttalanden om

- samisk religionsutövning som de man finner hos Uno Holmberg, *Lapparnas religion* [1915], Uppsala Multiethnic Papers 10, Uppsala, 1989. A ena sidan skriver han om nåjdens roll som offerförrättare att "icke ens till gudinnorna fingo kvinnorna själva offra..." (s 95), men citerar i ett tidigare stycke *samma källa* som exempel på hur just kvinnorna offrade till Sarakkas ära efter en lyckosam förlösning (s 68). May-Lisbeth Myrhaug, "Samisk religion og kristendommen", *Kirke og Kultur* 5, 1993, ss 456-457; Bäckman, s 150. Se även Myrhaugs magistergradavhandling, till vilken jag tyvärr inte har haft tillgång. (*I Måttaráhkás fotspor. Samisk religion med vektlegging på kvinner og gudinner*, Universitetet i Oslo, 1994.)
- ⁶¹ Jag hänvisar här till Gutiérrez, som i sin artikel visat hur en sådan rivalitet mellan manligt och kvinnligt kan iakttas i det koloniala materialet från pueblofolkens kontakt med spanjorer under 1600-talet.
- ⁶² Nordbergs samling 25:4 – IX "Norska dokument om svenska lappar", Handskriftssamlingen, *Umeå universitetsbibliotek*.
- ⁶³ Bäckman, ss 146-147.
- ⁶⁴ Högström, *Beskrifning...*, s 129.
- ⁶⁵ Rheen, s 28; Lundius, ss 15, 20-21; Johannes Tornæus, *Berättelse om Lapmarkerna och Deras Tillstånd*, Bidrag till...XVII:3, Uppsala, 1900, s 45; Högström, *Beskrifning...*, ss 153-154.
- ⁶⁶ Körningh hävdar att oäkta barn, i synnerhet om fäderna inte var samer, hölls högt (s 53), medan Lundius (som borde vara den bättre källan) säger att barn födda före bröllopet behandlas sämre än andra (s 36). Högström tycks inte veta vad som gäller. Å ena sidan skriver han är det billigare för en man att gifta sig med en kvinna som redan fött barn, men å den andra är man så angelägen om avkomma att det är betydelsefullt att kvinnan visat sig vara fruktsam. *Beskrifning...* ss 129-130.
- ⁶⁷ Carl Linnæus, *Lapplandsresa år 1732*, red. Magnus von Platen och Carl-Otto von Sydow, Steckholm, 1975, s 60. *hinc vocavi Styx*=därför kallar jag det Styx; *Stygium penetravi*=jag har genomströvat underjorden.
- ⁶⁸ Ibid. s 61.
- ⁶⁹ Ibid. ss 61-62.
- ⁷⁰ Morgan, s 170. Se Gunnar Broberg, *Homo Sapiens L. Studier i Carl von Linnés naturuppfattning och människolära*, Uppsala, 1975, beträffande vildmänniskan i svensk 1700-talsuppfattning, ss 206ff, 244.
- ⁷¹ *Lapplandsresa*, s 62.
- ⁷² Ibid. s 63. Linné hade i huvudsak en positiv bild av samernas liv efter sin lappländska resa. Samerna sågs som naturväsenden som levde nära skapelsens ursprung, ett slags Nordens ädla vildar. Broberg, ss 262-265.
- ⁷³ Ibid.
- ⁷⁴ Ibid. ss 143, 169, 118, 111.
- ⁷⁵ Ibid. s 86. Högström, *Beskrifning...*, s 129.
- ⁷⁶ Ibid. s 62; Rheen, s 29; Körningh, s 53; Lundius, s 11; Tornæus, s 64.
- ⁷⁷ Det troliga är att kvinnan tillhörde någon skogssameby, hade endast få renar och den huvudsakliga försörjningen kom från fiske, jakt och samlande.
- ⁷⁸ Malin Lennartsson visar på en liknande folklig uppfattning om nödvändigheten av en kärleksfull grund, prövad under långa trolovningsperioder, för ett fungerande hushållspartnerskap. Av pragmatiska skäl accepterades detta motvilligt av prästerskapet som annars strävade efter att förkorta trolovningstiden och tydligare markera kyrkans roll i ingåendet av äktenskapet. Lennartsson, "Kärleksdiskursen bland kvinnor, karlar och ortodoxa präster", *Kjønn, makt, samfunn i Norden i et historisk perspektiv I*. Konferanserapport fra det 5. nordiske kvinnehistorikermøtet, 08-11.08.96. Red. B. Gulikstad och K. Heitmann, ss 242-244.
- ⁷⁹ Lundius, s 40.
- ⁸⁰ Tornæus, s 46.
- ⁸¹ Linné betonade naturens och kulturens betydelse för formandet av människan framför en religiös/magisk förklaring. Broberg, ss 166, 212. Samtidigt visade han ett stort intresse för märkvärdiga monstruösa mänskliga företeelser. "Linnés egendomliga osäkerhet blandas med klar insikt om de biologiska lagarna". Broberg, s 185; "Pehr Högströms missionsförrättning", ss 55, 65-67; Högström, *Beskrifning...*, ss 201-206, 212. Här kan följas Högströms försök att förstå och förklara magi och trollkonst.
- ⁸² Beträffande det europeiska 1700-talets exotisering av andra folk och kontinenter, se bl a utställningsvolymen *Främlingen – dröm eller hot*, Nationalmuseum, 1996.
- ⁸³ Rheen, s 28; Lundius, s 32; Högström, *Beskrifning...*, s 119. Om oviljan att berätta om samisk tro se Lundius, s 32; Högström, *Beskrifning...*, s 179; Ett exempel ges i Göran Wallins resa till Asele Lappland 1715. Wallin söker få en same att avslöja detaljer om trumman och han skriver: "Och stod det rätt på en wink, at han skulle seya mig sanningen, men hans kloke hustru lilla if. Norge föll honom i talet, och confunderade hans concepter." Nordbergs arkiv 25:24, Handskriftssamlingen, *Umeå Universitetsbibliotek*.

LITTERATUR

- 1686 års kyrkolag, cap. XVIII, §. XII, utgiven av samfundet Pro Fide et Christianismo, Uppsala, 1936
- Biblia, Thet är All then helga Skrift på Swensko* (utgåva 1657) Nordbergs samling, 25:24, *Umeå universitetsbibliotek*
- Borgström Eva, "Drottning Kristina och hermafroditens tankefigur", *varför grävde man upp drottning Kristina? Kvinnobilder i olika tider och olika kulturer*, Forskningsprogrammet Kvinnligt-manligt skriftserie, red. Eva Lövquist, 1997
- Broberg Gunnar, *Homo Sapiens L. Studier i Carl von Linnés naturuppfattning och människolära*, Uppsala, 1975
- Bäckman Louise, "Female – Divine and Human. A Study of the Position of Woman in Religion and Society in Northern Eurasia", *The Hunters. Their Culture and Way of Life*, red. Åke Hultkrantz och Ørnulv Vorren. Tromsø Museum Skrifter vol XVIII, 1982
- Christoffers landslag*, Högmålsbalken III och XIII
- Fellman Jacob, *Anteckningar från Lapplanden*, Helsingfors, 1903
- Birgitta Fossum, "Kvinnelige noaider. Fans de i Finnmark

- under 1600- og 1700-tallet." (C-uppsats, Institutionen för samiska, Umeå Universitet, 1997.)
- Dombok för Gävleborgs län*, vol. 15, Riksarkivet
- Dombok för Västernorrlands län*, vol. 5
- Gennep Arnold Van, *The rites of passage*, London, 1977
- Gutiérrez Ramón A., "A Gendered History of the Conquest of America: A View from New Mexico", i *Gender Rhetorics. Postures of Dominance and Submission in History*, red. Richard C. Trexler, New York, 1994
- Holmberg Uno, *Lapparnas religion* [1915], Uppsala Multiethnic Papers 10, Uppsala, 1989
- Högström Pehr, *Beskrifning Ofuer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker Ar 1747*, Facsimileutgåva, Norrländska skrifter nr 3, Umeå, 1980
- I Mättaråhkkás fotspor. Samisk religion med vektlegging på kvinner och gudinner*, Universitetet i Oslo, 1994
- Jansson Olof, "Vidskepelse, trolldoms- och häxeriproceser i Jämtland-Härjedalen", *Fornvårdaren*, 1929
- Johansson Kenneth, "Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet – Några tidstypiska tankegångar kring gätfulla ting", i *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, red. Eva Österberg, Stockholm: Atlantis, 1997
- "K. brev den 8/6 1726 till Åbo hovrätt, UUB *Handskriftssamlingen*, B 238, no. 1259
- Kiörningh Johan Ferdinand, *Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659-60*, Nordiska museet: Acta Lapponica IX:1, Uppsala, 1965
- "Kongl. Swea Hof Rätts rescript till Kongl. Rådet och landshöfdingen i Westerås gref Lars Wallenstedt, 5 december 1694", *Handskriftssamlingen, Uppsala Universitetsbibliotek* B 238, no. 114
- "Kriminalaker refererade för Kongl. Maj:t 9/3 1667", *Svea Hovrätts arkiv*, huvudarkivet, Aic:1
- Kyrkoordningar och förslag därtill II:2*
- Källskrifter till lapparnas mytologi*, red. Edgar Reuterskiöld, Stockholm, 1910
- Lennartsson Malin, "Kärleksdiskursen bland kvinnor, karlar och ortodoxa präster", *Kjønn, makt, samfunn i Norden i et historisk perspektiv I*. Konferanserapport fra det 5. nordiske kvinnehistorikermøtet, 08-11.08.96. Red. B. Gullikstad och K. Heitmann
- Liliequist Jonas, "Staten och 'sodomiten' – tystnaden kring homosexuella handlingar i 1600- och 1700-talets Sverige", *lambda nordica*, vol 1, nr 1-2, 1995
- Linnæus Carl, *Lapplandsresa år 1732*, red. Magnus von Platen och Carl-Otto von Sydow, Stockholm, 1975
- McClintock Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge, 1995.
- Melén Malin, "Trolltrummor och Blåkullafärd... Trolldomsrannsakingar och häxprocesser bland samer och svenskar i Dalarna i slutet av 1600-talet" (C-uppsats, Historiska institutionen, Uppsala universitet, 1996)
- Morgan Jennifer L., "'Some Could Suckle over Their Shoulder': Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500-1770", *William and Mary Quarterly*, 3d Series, vol. LIV, no. 1, January 1997
- Myrhaug May-Lisbeth, "Samisk religion og kristendommen", *Kirke og Kultur* 5, 1993
- Nicolai Lundii [Lundius] Lappi, *Descriptio Lapponiæ*, i Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv, XVII:5, Uppsala, 1905
- Nordbergs arkiv 25:24, *Handskriftssamlingen, Umeå Universitetsbibliotek*
- The Joint Neale and Commonwealth Fund Conference på temat "The British Encounter with Indigenous Peoples, c. 1600-1850" (University College London, februari 1997) innehöll flera exempel rörande nordamerika, bl a papers av Kathleen M. Brown, Ruth Wallis Herndon, Ann Marie Plane. Också Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London, 1992
- Nordbergs samling 25:4 – IX "Norska dokument om svenska lappar", *Handskriftssamlingen, Umeå universitetsbibliotek*
- Ohlander Ann-Sofie, *Kärlek, död och frihet. Historiska uppsatser om människovärde och livsvillkor i Sverige*, Stockholm, 1986
- Oja Linda, "Magimälens aktörer. Kvinnor och barn inför rätta under 1600- och 1700-talet", *Kvinnorna och rätten*, Uppsala, 1996
- Olaus Petri Niurenius, *Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge*, Bidrag till kännedom..., XVII:4, Uppsala, 1905
- Pehr Högströms missionsföretagningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utg. av Carl F. Hallencreutz, Uppsala, 1990
- Rheen Samuel, *En kortt Relation om Lapparnes Lefuwarne och Sedher; wijdSkiepellsser; samt i många Stycken Grofue wildfarellsser*, Bidrag till...XVII:1, Uppsala, 1897
- Rydving Håkan, *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Uppsala 1993
- Sandmo Erling, "'Ett virkeligt mandfolk'. Teorier om kjønn i det tidlig-moderne Europa", *Historisk Tidsskrift* 4, 1995
- Silverstolpe Fredrik, "Äktenskap mellan kvinnor under 1600- och 1700-talen", *lambda nordica*, nr. 1, 1989
- Sjöberg Maria, "Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige", *Historisk tidsskrift* 3, 1996
- Tegler Kristina, "Till Blåkulla med kropp och själ. Schamanistiska föreställningar i svenska trolldomsprocesser", *Vägen till Blåkulla. Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna*, red. Linda Oja. Opuscula Historica Upsaliensia 18, 1997
- Tingsprotokoll från Arjeplog, 7/2 1666
- Tingprotokoll från Jokkmokk, 29/1 1684
- Tornæus Johannes, *Berättelse om Lapmarkerna och Deras Tillstånd*, Bidraga till...XVII:3, Uppsala, 1900
- Wannberg Anders, "Melankoli, synder och satan. En uppsats om självmord i Uppsala län 1682 till 1733" (C-uppsats i historia, Historiska institutionen, Uppsala universitet, 1995)

Gunlög Fur
Institutionen för humaniora
Historia
351 95 Växjö