Intressedominans och motivattraktion
Form och innehåll i Albert Eskeröds *Årets äring*

Owe Ronström

Åter står etnologins ämneshistoria i fokus. En konferens i Visby 2005, ett seminarietema hos etnologerna i Lund, en session vid den nordiska etnolog- och folkloristkongressen Metamorfoser i Stockhom, ett antal artiklar om etnologiska klassiker i RIG. Hur har ämnet utvecklats från folklivsforskning till etnologi? Är det överhuvudtaget samma ämne? Vilka svar kan tillbakablickande ge? I *Vardagslivets kultur* (Ehn & Löfgren 1996:77) tycks Orvar Löfgren principiellt tveksam:

> Med jämna mellanrum gör vi rituella reverenser för våra anfäder och anmödrar, betygar dem vår etnologiska lojalitet, bekräftar släktskapet, blodsbanden. Men är detta bara ett jubelfesternas och legitimeringstrategins frasmakeri? Är det kanske ett tecken på vår narcissistiska lust till självbespegling?

Frasmakeri och självbespegling? Nja, det är nog att ta i. Jag är professor i ett ämne som det tar nybörjarstudenter upp till två terminer att överhuvudtaget skapa sig en uppfattning om. Jag träffar dagligen företrädare för andra ämnen som undrande skakar på huvudet inför en hel del av vad dagens etnologer sysslar med, om de inte rentav är uttalat negativa. ”Flum” brukar det då heta, etnologer är ”flummiga”. Jag tror att en hel del av orsakerna till det krympande akademiska utrymme vi etnologer nu ser omkring oss kan sammanfattas symboliskt just i detta lilla försmädliga ord, ”flum”. Det står för mycket, men dess kärna är en anklagelse för otydlighet, bristande teoretisk och metodisk skärpa, oförmåga att klart uttrycka på vilka grunder anspråken på specifikt vetenskapligt vetande vilar, den sällsamma blandningen av stort och smått, ett essäistiskt, populärt eller till och med populistiskt språkbruk. Hålls etnologer för duktiga på att diskutera och problematisera, så ses vi samtidigt som dåliga på att ”leverera”, tala klartext, ge besked om hur det är och vad man ska göra. För denna osäkerhet inför vad det är vi egentligen sysslar med finns det bara ett slags medicin: att på allvar och med full kraft ta itu med vad etnologi är för ett slags ämne, på vilka antaganden och överenskommelser etnologer grundar sitt kunskapande.[1] I bästa fall kan diskussionen om ämneshistoria och klassiker leda direkt in i frågor om ontologi, epistemologi och etnologins centrala kunskapsmål.

Kunskapsmål och vägen dit

”Människan som kulturvarelse” är sedan etnologins uppkomst dess självklara studieobjekt och kunskapsmål. Men vägen dit har växlat. För Sigurd Erixon gällde det att arbeta utifrån och in, från det fysiska till det psykiska, skriver Lars-Eric Jönsson. För en nutida etnolog kan den vägen framstå som oproportionerligt lång:

> Det är som om det materiella stod i vägen. När människor hördes som informanter och meddelare riktades förståelsen av utsagorna sällan mot människorna själva utan mot föremål eller byggnader som folklivsforskaren

hade som sitt studieobjekt. Och när de stora linjerna skulle dras, när kulturområden skulle definieras och lagar om förändring och stagnation skrivas, hamnade människan utanför fokus (Jönsson 2007:198).

I sin bok om Sigurd Erixon, *Utforskaren*, skriver Karl-Olov Arnstberg att såväl den traditionella folklivsforskningen och den nutida etnologin delar ett intresse för vad folk gör. ”Men utifrån detta sökte sig den traditionella etnologin mot den fysiska kontexten, dvs. verktygen, husen, odlingslandskapet etc., medan den nutida etnologen söker sig till de bakomliggande sätten att tänka och uppfatta tillvaron på (Arnstberg 1989:34). Samma iakttagelse gör Eva Silvén när hon beskriver etnologins förändring under 1960- och 70-talen. Med introduktionen av det kognitiva kulturbegreppet och en fenomenologisk kunskapssyn

flyttades intresset från föremål, seder och folklore till människors tankar och föreställningar, regler, värden och symboler. I motsats till positivismens syn på verkligheten som en *yttre* företeelse, möjlig att kartlägga, betraktade fenomenologin verkligheten som ett *inre* fenomen. Kunskapsmålet var då inte en ”objektiv” beskrivning av världen, utan istället hur människor själva uppfattar och definierar sin verklighet (...) (Silvén 2004:181).

Från tingen, den fysiska kontexten och det ”yttre”, till de inre fenomenen och de bakomliggande sätten att tänka och uppfatta världen på. Många nickar nog instämmande i den beskrivningen, den hör till de centrala bland nutida etnologers överenskommelser om ämnets utveckling. Men är det så enkelt? En del av den vilsenhet som Lars-Eric Jönsson ger uttryck för inför den Erixonska etnologin genereras uppenbart av skillnader i förhållandet till det ”yttre”. Är tingen, kulturprodukterna, artefakterna intressanta i sig själva eller endast som spårämnen till en bakomliggande struktur, funktion, betydelse eller mening? Är ”den fysiska kontexten” ett självklart kunskapsmål eller blott en väg till andra mål?

Årets äring

Utifrån dessa frågor ska jag i den här artikeln uppmärksamma en ”traditionell” etnologisk studie, tillkommen just under Sigurd Erixons glansdagar. Albert Eskeröds avhandling i folklivsforskning, *Årets äring,* publicerades 1947.[2] Redan 1935 hade han lagt fram en licentiatavhandling kring samma tema. Man kan gissa att en stor del av avhandlingen skrivits under åren strax före och under andra världskriget.

Undertiteln gör god reda för innehållet: ”Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed.” Studien har två tydliga syften. Det första är med Eskeröds egna ord att undersöka ”kontinuitetens magi eller tomhetens tabu – förbudet mot avbrott i de timliga behovens kedja” (Eskeröd 1947:136). Mer konkret handlar det om traditionerna vid skörd och jul kring ”det sista”, som man i bondesamhället möter i många former (sista kärven, sista stråna, sista fånget osv.). Det andra syftet är att sända en rak höger mot företrädarna för den populära fruktbarhetsskola som utgått från Wilhelm Mannhardts arbeten om kvarlevande magiska trosföreställningar[3] och från James George Frazers *The Golden Bough* (1890). I Sverige är måltavlorna framförallt folklivsforskarna och museimännen Nils Edvard Hammarstedt och Martin P:son Nilsson, i Norge Kristian Bugge och i Danmark Bernhard Olsen och Hans Ellekilde.

Eskeröd lyckas väl med båda sina syften. Hans arbete är en nyskapande studie av folklig tro och sed, samtidigt en hård och ofta besk kritik mot ”survivalteoretikerna” och deras fruktbarhetsidéer. Han trycker på hur ”Mannhardtianerna” spelat plockepinn med fakta från alla möjliga håll, så att alla tider, platser och sociala sammanhang fallit samman till ett enda gränslöst ”förr”; hur de ensidigt riktat in sig på frågor om ursprung och spridning; hur de lika ensidigt utgått från sedernas uttrycksformer och letat likheter och analogier utan att bry sig om materialets egna förutsättningar,

miljö och kontext. Med emfas hävdar Eskeröd att man inte kan förstå folkliga seder och folktro enbart utifrån uppteckningarna själva. Det som krävs är studier av folklig tro och sed i ”levande miljö”, så att man förstår hur de förhåller sig till de etnologiska dimensionerna tid, rum och social miljö, hela det större sammanhang som sederna är infogade i.

Det Eskeröd pläderar för är ett synsätt som ännu klingar förvånansvärt modernt, antagligen än mer så på 1940-talet. Inspirerad av antropologerna Bronislaw Malinowskis funktionalism och Alfred Radcliffe-Browns strukturfunktionalism argumenterar Eskeröd för att delen (uppteckningen, seden, trosföreställningen) inte kan förstås annat än i relation till en större helhet. Denna helhet är inte en mödosamt rekonstruerad mytologisk urtid, som hos Mannhardt och Frazer, utan en högst levande samtida bondeverklighet. I den inledande metoddiskussionen för Eskeröd ett resonemang om minne som framstår som mycket modernt:

> Individens medvetenhetsinnehåll beteckna vi minne. Den sociala traditionen kan på samma sätt betecknas som gruppens minne. Det är därför en ur psykologisk synvinkel väl vald term, då folktraditionen fått beteckningen folkminne. Genom den survivalteoretiska forskningen har emellertid ordets karaktär av levande social tradition delvis undanskymts. Till sin kärna innebär folkminnet emellertid den kollektivt ärvda och ägda, således även den i nuet levande traditionen, reglerna för gruppens handlande, den allmänna meningen, reglerna för det opassande och opassande (…) (1947:76).

Eskeröd trycker här och i det fortsatta resonemanget på att ”minne” är en ”levande social tradition”, som utspelar sig i nuet, även om den refererar till det förflutna. Det är en uppfattning som blivit gängse i mycket av senare års historiegrafi och kulturforskning.[4] Eskeröds förståelse av ”minne” är uppenbart besläktat med till exempel Pierre Noras (i dikotomin minne–historia), därmed också med ”kultur” i den vida mening många av dagens kulturforskare brukar termen.

Detta sätt att förstå ”minne” får Eskeröd att följa historiens ängel i spåren och utforska tidsdimensionen i ett ”bakåtriktat historiskt perspektiv” (1947:31). Rumsdimensionen uppfattar han som bestående av distinkta enheter, ”kulturområden”, på gängse vis bland tidens folklivsforskare. Den sociala dimensionen, traditionernas sociala sammanhang, leder Eskeröd till studier av den materiella, tekniska och sociala miljö som uppteckningar härstammar från och refererar till. Men dessa studier sker förstås från skrivbordet. Hur engagerad Eskeröd än är för ”den levande nutidstraditionen” och sedernas geografiska och sociala kontexter – några fältarbeten i samtida bondemiljö är det inte tal om. Precis som sina kritiserade föregångare låter Eskeröd inte bönderna själva komma till tals annat än genom uppteckningar, varav en stor del kommer från ”meddelare” som inte själva var bönder. Uppteckningarna utgör vad han kallar ”ett äldre nutidsmaterial”, ”som det i regel måste bli i varje etnologiskt arbete” (1947:31) och metoddiskussionerna är till för att vinna ny kunskap ur dem.

Perspektivet med vilket Eskeröd vill vinna ny kunskap ur uppteckningarna kan sammanfattas som socialpsykologiskt. Själv använder han inte den termen, han beskriver sitt förhållningssätt som ”psykologiskt”, med stark betoning på ”funktioner” och på sociala aspekter. Hans förebild och lärare är här Carl Wilhelm von Sydow, professorn i folkminnesforskning i Lund, som var den som först och tydligast förde in psykologiska aspekter i tolkningarna av det äldre uppteckningsmaterialet. Men också von Sydow kritiseras av Eskeröd för att han inte gått hela vägen och gjort upp med fruktbarhetsidéerna.

Grundtanken i resonemanget är helt enkelt att traditioner förs vidare endast så länge de är meningsfulla och funktionella. De lever inte vidare av sig själva för att de alltid gjort det, som survivalteoretikerna tycks förutsätta.

Därför kan man heller inte studera traditioner utanför sina sammanhang, utan endast som levande nutidstradition. Endast på nutidsskiktet kan den sociologiska och psykologiska belysningen läggas, skriver Eskeröd (1947:31). Det han vill klargöra med sin studie är just de sociala och psykologiska förutsättningarna för de många föreställningarna kring ”det sista” i skördens och julens tro och sed. Det är inte trons och sedernas utformning som är kunskapsmålet, inte heller ursprung eller spridning, utan deras *mening och betydelse*, dvs. hur delen passar in i en större fungerande helhet, en struktur eller ett system.

Grammatik, lokal utformning och språklig form

I enlighet med det socialpsykologiska och strukturfunktionalistiska perspektivet söker Eskeröd mening på olika nivåer. Flera ganska olika helheter – strukturer eller system – hanteras parallellt. På en nivå är Eskeröd uppenbart influerad av lingvistiska modeller. Allmogens trosföreställningar uppfattar han som ett semiotiskt system eller språk, med sin egen grammatik och syntax. Sederna och tron uppfattar han som ord eller meningar och deras beståndsdelar som morfem, ”minsta betydelsebärande enheter”. En nyckelformulering är att ”traditionen måste förstås utifrån sina egna morfologiska och funktionella sammanhang” (1947:33). När Eskeröd utreder hur säden skars ned, med vad, när, av vilka och hur ”det sista” manifesterades, så är det just som exempel på morfem. Under rubriken ”Den supranormala traditionens uttrycksformer” resonerar Eskeröd om magi och tabu, omen och mana i ”ett försök till psykologisk systematik av den supranormala traditionens arter” (1947:55). Efter en kritisk genomgång av survivalteoretikernas sätt att tänka framhåller han att en ”analys av den ominösa föreställningens karaktär sker kanske bäst genom dess språkliga uttrycksform” (1947:57). Omen delar han sedan in i tre morfologiska kategorier: *subjekt*, *kopula* och *objekt*. Att tappa en kniv (subjekt) betyder (kopula) herrfrämmande (objekt). Subjektet döps till *ominant* och objektet till *ominat*. Dessa och ännu fler termer ingår i ett ambitiöst försök att begreppsliggöra de meningsskapande strukturerna, själva grammatiken i de magiska föreställningsvärldarna.

Form är hos Eskeröd liktydig med ”lokal utformning”, hur bönderna utformar sina liv och sina samhällen i samspel med de givna ekotypiska förutsättningarna. I centrum står *lokal variation,* för det är genom ett detaljerat studium av alla de former principen om det sista kan ta som mönstren framträder. Ur den lokala variationen, som den framträder i uppteckningsmaterialet, deduceras generella principer i bondens vardagsvärld, i hans ”kultur”. Ett exempel är en grundlig genomgång av användningen av skära och lie i tid och rum, och hur de olika tekniker, arbetslag och arbetsorganisationer som hör ihop med dem påverkar traditionernas utformning. På kartor redovisas rumsliga och sociala skillnader, till exempel hur storleken på sista kärven har använts för att sia om storleken på nästa års skörd, eller till vilka slags väsen den sista kärven lämnades på fältet. Den lokala utformningen läser Eskeröd som uttryck för bakomliggande trosföreställningar i två riktningar, som *expressiva uttryck* – en stor kärve betyder stor nästa skörd, och som *instrumentella handlingar* – man måste se till att den sista kärven blir stor, så att nästa skörd blir stor.

Uppteckningarnas språkliga form uppmärksammar Eskeröd enbart i källkritiskt syfte. Så till exempel när han kritiserar sina föregångares alltför vidlyftiga tolkningar av enskilda uppteckningar; när uppteckningarna får honom att misstänka inflytanden från fruktbarhetsteoretiker (1947:187); att bakom dem döljer sig halvlärda meddelare (1947:117); eller att de på annat sätt röjer fabuleringskonst och därför är opålitliga

(1947:104). Källkritisk är han också när han kritiserar sina föregångare för att de bortsett från och inte upptecknat traditioner eller trosföreställningar som inte liknar ”folktradition” eller ”folkminnen”, och därför inte passar in i förväg uppställda kategorier (1947:90); eller för att de samlat in föremål som passar bara alltför väl in i dessa kategorier, men som ändå kan misstänkas vara opålitliga som källor: ”I Nordiska museets samlingar finnas exempel på särskilda skördekakor (…). De verka emellertid i sin fantasifullt utbroderade formgivning (…) icke riktigt folkliga till ursprunget” (1947:99).

Funktion och form

På en annan nivå söker Eskeröd sedernas och trons mening i deras samhälleliga ”funktioner”. Den meningsbärande helheten – systemet – är den vardagsverklighet eller kultur som uppteckningarna berättar om och refererar till. Inspirerad av Radcliffe-Browns undersökningar av släktskapssystem som uttryck för social organisation tänker sig Eskeröd en liknande homologi mellan seders lokala utformning och arbetets organisation. Vissa lokala sätt att göra saker på skapar ”*karaktärsmotiv*”, lokaltypiska utformningar. Resultatet blir en idé om ”*ekotyper*”, lokala variationer av vitt spridda seder, som inte bara är geografiskt bestämda, utan också socialt, av klass, kön och ålder. Det som uppstår är en närmast Saussuresk uppdelning mellan ett abstrakt system (*la langue*) som ”tankas ner” och antar lokal, ekotypisk utformning (*la parole*). De seder och den tro han studerar uppfattar han som konkretiseringar, lokaliseringar och temporaliseringar av vitt spridda idéer eller föreställningar på folktrons och sedens område.

Det är i det här sammanhanget Eskeröds nyskapande idé om *”intressedominans”* dyker upp (1947:75–76). Tanken är att människan upprättar en värld i enlighet med sina intressen. I bondens värld är äringen det överallt dominerande intresset, men detta intresse antar olika gestalt och utformning beroende på lokala omständigheter. Utifrån samma objektiva intressen, överlevnad och bärgning, utformar slättbönder och skogsbönder olika seder. På samma sätt utformar också män och kvinnor, bönder och drängar, unga och gamla, olika versioner efter intresse, villkor och plats i arbetets organisation. En stark intressedominans kan göra att vissa seder eller väsen blir ”*traditionsdominanter*”, som drar till sig och infogar element ur helt andra seder. En ”*motivattraktion*” uppstår, som gör att skogsböndernas skogsrå och huldror kommer att likna slättböndernas underjordiska väsen och kustbornas olika vattenväsen. Detta kallar Eskeröd ”*miljödominanter*” (1947:82). Avgörande är Eskeröds uppfattning att med en viss intressedominans, en viss ekotyp, följer vissa ”naturliga” sätt att tänka och handla, givet de tidsliga, rumsliga och sociala förhållandena. Det är i enlighet med denna tanke som uppteckningarnas meningsinnehåll bedöms.

Alla de nya begrepp Eskeröd introducerar vill få oss att se hur helheter upprättas och vidmakthålls. Sammantagna blir ”intressedominans”, ”ekotyp”, ”traditionsdominant” och ”motivattraktion” ett teoribygge nära släkt inte bara med många av dagens mest gångbara begrepp, som ”perspektiv”, ”glasögon”, ”blick”, ”mindscape”, ”kronotop” och ”kultur”, utan också med Ervin Goffmans ”frames”, Alfred Schutz ”livsvärld” och ”avgränsade meningssammanhang” och med Marx ”klassmedvetande”.[5]

Natur, tro och vetande

Om survivalteoretikerna förklarade med hänvisning till en mytisk urtid, så framhäver Eskeröd istället ”naturalistiska” förklaringar. I ett avsnitt om förhållandet mellan religion och magi resonerar Eskeröd om fiskaren i Öresund som, då en svallsjö kommer och bryter mot den lilla båten, ställer sig i fören och för händerna avvärjande mot brottsjöarna.

Detta är utan tvivel en enkel men spontant framsprungen magi. Det inre emotionella läget finnes i högsta grad. Det ligger ett betvingande *måste* dolt i den enkla, yttre gesten, vars symbolik i sådana fall lätt glider över till att uppfattas som ett faktiskt samband (1947:49).

Denna fiskarens spontana gest, menar Eskeröd, är naturlig. I samma anda skriver han om bondens motvilja mot att ta det sista: ”Ju mera det gäller ting, som man är beroende av och vill behålla eller få tillbaka, desto mera gör sig denna till synes primärpsykologiska inställning påmind” (1947:136). En väsentlig del av Eskeröds teoretiska fundament är hämtad från psykologin. Grunden är en idé om medfödda sätt att tänka och handla, en naturlig allmänmänsklig ”primärpsykologi” som förklarar, men som inte vidare behöver förklaras.

Intresset för psykologi för Eskeröd till den tredje meningsnivån. Måste man förutsätta att folk trott på alla de väsen de berättar om? Nej, det varken kan eller bör man förutsätta, varje gång måste man bedöma ”innehålls-” eller ”valörskriteriet”, dvs. ”i vilken utsträckning den betydelse eller mening, som traditionen språkligt utsäger, är allvarligt menad och sålunda trodd eller om den blott är symbolisk och fingerad (1947:41). Stödd på Carl Wilhelm von Sydows tidigare arbeten skiljer Eskeröd mellan ”egentlig folktro” och ”sådana traditioner som visserligen ha folktrons form men där innehållet endast har symbolisk, bildlig eller fiktiv karaktär”. Även om det kan vara svårt måste man skilja på metaforer, fiktioner och egentlig folktro, något som ”survivalteoretikerna” helt tycks ha struntat i.

Det är klart att man från survivalteoretiskt håll vill hävda, att vad som i den sena traditionen är av skämtsam och fiktiv karaktär, en gång i tiden kan ha varit mycket allvarliga och påtagligt trodda sammanhang. Denna synpunkt utgör ju grundtesen i det survivalteoretiska resonemanget. Nu borde det utan vidare vara klart, att det även i äldre kulturer funnits traditioner av olika art och således tillhörande olika här berörda kategorier. Man kan rimligtvis inte förutsätta, att äldre kulturer bara bestått av kult och magi (1947:43).

Förstås är det Eskeröd själv som utifrån uppteckningarna avgör ”valören”, om utsagorna är allvarligt menade eller symboliska. Men poängen är att mening inte bara förläggs till vad som sägs, utan också till hur det utsagda kan uppfattas, vilket väl också är anledningen till att Eskeröd väljer att tala om utsagornas beståndsdelar som morfem.

En princip – många kulturdrag

En grundtanke hos Eskeröd är – precis som hos de survivalteoretiker han kritiserar – att det bakom uppteckningarnas många olika versioner av skördens och julens tro och seder döljer sig ett litet antal generella principer.[6] Letade Mannhardt och Frazer efter specifika folktroväsen som sädesdemoner eller rester av ett arkaiskt, förkristet panteon, så letar Eskeröd istället efter ”enklare” och ”naturligare” funktionella och psykologiska förklaringar. En huvudtes är att principen att inte ta det sista varken kan eller bör förklaras med hänvisning till magiska föreställningar om demoner i kärvar.

Denna översikt över de svenska traditionerna kring kontinuitetens magi vid slåtter och skörd visa, att den enkla formen att lämna kvar något på fältet, att inte göra tomt, är att uppfatta som traditionens kärna, kring vilken övriga former utbildats. Denna enkla form får sålunda icke fattas som en urvattnad och förbleknad rest av de rikare utformningarna. Att inte göra tomt, inte skrapa rent, är en princip, som får sin tillräckliga psykologiska förklaring utan tanke på särskilda mottagare av det kvarlämnade /läs Mannhardts idé om sädesdemoner/. Ängen och åkern liksom frukträdet giva den timliga näringen och skola därför icke utplundras, ty man riskerar då förmågan att giva gröda ett annat år. Att denna enkla form av kontinuitetens magi måste fattas som en primär tradition framgå ännu klarare av de former av seden, som gälla förhållanden utanför slåtter (…) (1947:122).

Eskeröd kritiserar ”Mannhardtianernas” strävan efter att vaska fram en ”urform” ur uppteckningar genom att förutsätta att deras form avspeglar deras ålder. Att den enkla utsagan är äldre och den mer komplexa är yngre var

länge en utbredd idé bland folklivsforskare, tillsammans med den rakt motsatta idén, att en ursprungligen rikare utformning med tiden förbleknat. Men när Eskeröd sedan hävdar att ”denna enkla form av kontinuitetens magi måste fattas som en primär tradition” så är också det ett utslag av idén att det enkla föregår det komplexa, men nu istället i relation till psykologiska modeller.

De generella kulturella principer Eskeröd hänvisar till i den folkliga föreställningsvärlden är *likhetsmagi* eller *similia similibus* (lika gör lika), *likhetstänkande* eller ”ominalmagi” (en stor sista kärve betyder/gör stor skörd nästa år), *motsatsmagi* eller *contraria contraribus* (lika gör olika), *associationsmagi* i form av *pars pro toto* (delen står för helheten – metonym och metaforer) osv. Som allra tydligast utformar Eskeröd idén när han resonerar kring den påtagliga ambivalens som omger en hel del av de undersökta traditionerna. En och samma omentradition kan på det ena stället betyda en sak, på det andra dess motsats. Blir den sista kärven udda kan det betyda att nästa års skörd blir liten, eller att den blir stor. Principen att av den sista kärven tolka framtida utfall är densamma, men vilket utfallet blir skiljer sig.

Sådana ambivalenta tankegångar synas visa, då de förekomma inom samma traditionsområde, att det emotionella utgångsläget är huvudsaken inom traditioner av denna art. Utlösningen *kan* sedan ske i ena riktningen eller den andra beroende på den betydelse eller betoning som ominanterna av andra anledningar (deras plats i den allmänna traditionsgemenskapen) kunna ha (1947:173f).

Slutord

Som helhet framstår *Årets äring* som överraskande modern, varken ”positivistisk” eller med det ”yttre” eller ”den fysiska kontexten” i vägen för förståelsen av människan som kulturvarelse. Den på 1940-talet så moderna psykologin ställs emot idéer om uråldriga, kvarlevande magiska trosföreställningar, som beskrivs som förlegade och vetenskapligt ogrundade. Studien är ett exempel så gott som något på en Kuhnsk revolution, hur ett vetenskapligt paradigm (survivalteorierna) ansamlar fler och fler anomalier, som till slut leder till en radikal omtolkning och ett paradigmskifte som gör paradigmen inbördes ojämförbara.[7] För den radikale omtolkaren kan som bekant priset vara högt om själva paradigmskiftet låter vänta på sig. Åke Daun skriver i en genomgång av etnologiska avhandlingar att Eskeröd ”bröt mot det etablerade mönstret” och att han för detta ”fick betala med utebliven akademisk karriär”.

Ett verkligt paradigmskifte kommer först tjugotalet år senare. Med sitt starkt uttalade intresse för mening och sättet att förankra mening i ett socialpsykologiskt/strukturfunktionalistiskt perspektiv förebådar *Årets äring* tydligt en lång rad betydligt senare arbeten, som till exempel Jonas Frykmans *Horan i bondesamhället* (1977), Jochum Stattins *Näcken* (1984) och inte minst Frykman & Löfgrens *Den kultiverade människan* (1979). Det de har gemensamt är bland mycket annat en strävan att lansera nya synsätt och (mer eller mindre öppet) kritisera gamla sätt att bedriva etnologisk forskning; att utifrån uppteckningar (och annat liknande material) rekonstruera en bakomliggande världsbild med hjälp av teoribyggen på mycket hög abstraktions- och generaliseringsnivå; samt en tydlig inriktning på bakomliggande kulturell grammatik och mening.

Tekniken är i grunden densamma. På konkret nivå framhävs det lokala, särpräglade och unika. Men samtidigt skapas med hjälp av distanserande tekniker som klassifikation, systematisering och beskrivning ett fågelperspektiv som får ett annat, abstrakt och bakomliggande objekt att framträda. Det här sättet att föreställa sig världen, som ett latent sammanhängande helt, dolt bakom ett manifest virrvarr, är en av kulturforskningens verkliga grundstenar, rent av ett av vår tids ontologiska

fundament, en tankefigur som befinner sig på en nivå där mycket lite egentligen kan bevisas. Det viktiga är dock att den kan tänkas, därför att allt som kan tänkas också kan bli verkligt, eller som sociologen William Thomas formulerade det: allt som uppfattas som verkligt får verkliga konsekvenser. Dessa konsekvenser bekräftar sedan utgångspunkten – ”unity in diversity”: de många variationerna är på ytan, skrapar vi på dem ser vi att de är uttryck för en och samma kulturella grundprincip.

Idén om en manifest värld som uttryck för bakomliggande helheter/strukturer har attackerats av många för de besvärligheter den för med sig. En besvärlighet är hur den tenderar att upprätta en boskillnad mellan ”vanliga” människor som lever liksom nedsänkta i sin värld, oförmögna att själva se bakom den, och de experter och forskare som äger denna förmåga. Vanliga människors utsagor om sin värld (inifrånperspektiv, emiska modeller, folkmodeller osv.) blir därigenom principiellt av ett annat slag än forskarnas (utifrånperspektiv, etiska modeller, forskarmodeller osv.). En annan och kanske viktigare besvärlighet är hur relationen mellan de två nivåerna av verklighet ska uppfattas, själva förbindelsens art. Den manifesta nivån blir bara alltför lätt sekundär, en ”yta” som det gäller att ta sig förbi eller se igenom för att nå fram till det primära kunskapsmålet, världen ”bakom” eller ”under”. Konsekvensen av ett sådan hierarkisering är precis den som Lars-Eric Jönsson, Karl-Olov Arnstberg och Eva Silvén diskuterar: i en ”traditionell”, Sigurd Erixonsk eller ”positivistisk” etnologi framstår det som att analysen fastnar i det yttre, den fysiska kontexten, att det materiella står i vägen. Men också det omvända är då möjligt: en konsekvens av nutida ”fenomenologisk” etnologi är att den fastnar i det bakomliggande, och att det yttre, de fenomen varje undersökning har att börja med och utgå från, reduceras till sekundära spårämnen, en trampolin att så fort som möjligt studsa från till högre och viktigare sfärer. Risken med ett sådant arbetssätt är uppenbar – ett ordentligt vetenskapligt magplask.

Owe Ronström, professor
Högskolan på Gotland, Avd. för samhällsgeografi och etnologi

Noter

1 Gemensamma antaganden och överenskommelser finns det många. I *Vardagslivets etnologi* diskuteras drag i en etnologisk ”kunskapsstil”. Orvar Löfgren framhåller det alldagligas betydelse, vardagens primat, fältarbetsmentaliteten, samlarattityden, dialogen mellan historia och nutid och alla dessa glasögon som tillsammans bildar ”det rörliga sökarljuset”. Billy Ehn tar upp undvikandet av det onda och destruktiva, koncentrationen på vardagsliv, inriktningen på underliggande mönster, normer och typiska beteenden, idén om kultur som ”god ordning”, kulturrelativismen och den erfarenhetsnära hållningen (Ehn & Löfgren 1996).

2 Albert Eskeröd (1904–87) hette före 1945 Albert Nilsson.

3 Särskilt Mannhardt 1865, 1868, 1875–77.

4 Jfr Ronström 2005.

5 På samma sätt som Schutz resonerar om vardagsvärldens beständighet i relation till mer tillfälliga avgränsade meningssammanhang, och i likhet med Goffmans idéer om ramar med olika beständighet och varaktighet, resonerar också Eskeröd kring tillfälliga och permanenta intressedominanter. Det som saknas är möjligen en klart formulerad idé om de fysiska arrangemang som upprätthåller den rådande intressedominansen, det Goffman kallar ”tonarter”, ”keys”. Dock finns det antydningar om att Eskeröd är inne på samma tanke när han resonerar kring omen och med hjälp av begreppen ominant och ominat vill skilja på de händelser eller tecken som uttolkas och vad man anser att de betyder. Ominanter kan då ses som just det slags vardagliga företeelser som bär upp, uttrycker och legitimerar det avgränsade meningssammanhang eller den ”ram” som är böndernas.

6 Se t.ex. s. 132, 134.

7 Se i synnerhet Eskeröd 1947:140 ff.

Referenser

Arnstberg, Karl-Olov 1989: *Utforskaren. Studier i Sigurd Erixons etnologi*. Stockholm: Carlsson Bokförlag.

Daun, Åke 1993: Doktorsavhandlingarna. I: Mats Hellspong (red.) *Lusthusporten. En forskningsinstitution och dess framväxt 1918–1993.* Stockholm: Nordiska museet.

Ehn, Billy & Orvar Löfgren 1996: *Vardagslivets etnologi. Reflektioner kring en kulturvetenskap*. Stockholm: Natur & Kultur.

Eskeröd, Albert 1947: *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*. Stockholm: Nordiska museet.

Frazer, James George 1890: *The Golden Bough: a Study in Comparative Religion*. London.

Frykman, Jonas, 1977: *Horan i bondesamhället*. Lund: LiberLäromedel.

Frykman, Jonas & Orvar Löfgren 1979: *Den kultiverade människan.* Lund: LiberLäromedel.

Jönsson, Lars-Eric 2007: Ett betydelselöst monument? Om Sigurd Erixons Svensk Byggnadskultur. *RIG* nr 4, 2007:194-205.

Mannhardt, Wilhelm 1865: *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Danzig: Ziemssen.

Mannhardt, Wilhelm 1868: *Die Korndämonen: Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Berlin: Dümmler.

Mannhardt, Wilhelm 1875–1877: *Wald- und Feldkulte*. Berlin: Borntraeger.

Ronström, Owe 2005: Introduction. In: *Memories and Visions*. Owe Ronström & Ulf Palmenfelt (eds.) Studies in Folk Culture IV. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore & Department of Ethnology, University of Tartu, 2006.

Silvén, Eva 2004: I samtiden eller för framtiden: om ett kunskapsbygge i senmoderniteten. I: Cecilia Hammarlund-Larsson, Bo G. Nilsson & Eva Silvén, *Samhällsideal och framtidsbilder: perspektiv på Nordiska museets dokumentation och forskning.* Stockholm: Carlsson Bokförlag, i samarbete med Nordiska museet.

Stattin, Jochum 1984: *Näcken. Spelman eller gränsvakt.* Malmö: LiberFörlag.

Turtinen, Jan 2006: *Världsarvets villkor. Intressen, förhandlingar och bruk i internationell politik*. Stockholms Universitet. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Ethnology I.

SUMMARY

Interest Dominance and Motive Attraction
Form and Content in Albert Eskeröd's Årets äring

This article discusses goals and aims as well as ideas about meaning, form and content in Swedish ethnology. The central question concerns whether artefacts, objects, forms should be treated as primary objects of study or as secondary, signs or symbols of an underlying level of content or meaning. A common understanding among Swedish ethnologists is that while earlier ethnologists were mainly occupied with "form" at a "surface level", modern ethnology, from around 1970 onwards, became more occupied with "content" and "meaning", at a deeper underlying level. In a similar vein earlier ethnology is described as positivistic, concerned with the world as an objective outer phenomenon, while contemporary ethnology is described as phenomenological, concerned more with the world as an inner phenomenon.

Questioning this figure of thought, the author goes on to discuss Albert Eskeröd's *Årets äring*. This dissertation from 1947 is surprisingly "modern", neither positivistic, nor occupied with form at a surface level. Eskeröd strongly criticizes earlier ethnological practices and notions, especially that of survival, and clearly heralds "modern ethnology", by his strong focus on meaning, and in his ambition to anchor meaning in perspectives borrowed from social psychology and structural functionalism.