

Stringens och spårskifte

Om Brita Egardts *Hästslakt och rackarskam*

Barbro Blehr

Vad är en klassiker? Frågan är utlöst av det upprop om möjliga etnologiska klassiker, som Lars-Eric Jönsson och Fredrik Nilsson formulerade inför den 30 Nordiska etnolog- och folkloristkongressen i juni 2006. Deras initiativ hade flera bottnar. Nyckelorden handlade om oro inför etnologins framtid, om en oklar ämnesidentitet, om generationsskifte och brist på ledargestalter, och om avklippta band till ämneshistorien. Klassikersessionens idé var att närma sig både de stora frågorna om framtiden och den marginaliserade ämneshistorien genom att granska och diskutera enskilda etnologiska verk – potentiellt samlande klassiker.

Mina utgångspunkter när det gällde att identifiera en möjlig klassiker var i grund och botten bara två: en klassiker ska vara ett empiriskt verk och den ska ha något slags tidlös kvalitet. Den ska vara ett empiriskt verk för att den ska kunna tjäna som modell för senare arbeten; böcker och artiklar om hur man ska göra kan i det här sammanhanget inte ersätta texter som i sig själva demonstrerar ett efterföljansvärt görande. Den tidlösa kvaliteten kan man också tala om i termer av tidsöverskridande relevans, och denna relevans kan existera parallellt med att boken ifråga kan kännas överspelad och föråldrad på ett eller flera plan. Just i detta ligger klassikerns magi. Den kan vara dämig och främmande, men ändå tala till oss om något som är angeläget. Vad detta angelägna består i, i varje enskilt fall, är inte uppenbart

eller odiskutabelt – särskilt inte i ett ämne som vårt, där det inte finns någon riktigt etablerad klassikertradition. Det är just detta som gör att en klassikerdebatt inom etnologin skulle kunna bli en fruktbar ingång till vidare diskussioner. Ju mer vi måste plädera för att våra klassikerkandidater är värda namnet, och ju mer motstridiga reaktioner de väcker, desto mer bör diskussionen kunna tydliggöras av mer eller mindre omstridda kvalitetskriterier. Mot den bakgrunden skulle jag också vilja understryka att det väsentligaste med en diskussion om klassiker inte är att vi enas om vilka böcker som ska kvala in i kategorin, utan det faktum att vi sätter ord på vad det är som gör bestämda etnologiska verk värda att efterlikna.

Mer pragmatiskt skulle man förstås kunna hävda att etnologin redan har sina klassiker, i meningen verk som ofta pekas ut som viktiga eller banbrytande i ämnets historia. Bland de klassiker jag skulle identifiera på rak arm utifrån det kriteriet finns Albert Eskeröds *Årets äring* (1947), Åke Dauns *Upp till kamp i Båtskärsnäs* (1969) och Jonas Frykmans och Orvar Löfgrens *Den kultiverade människan* (1979). Vid närmare eftertanke skulle jag lägga till Börje Hanssens *Österlen* (1952), och kanske också Frykmans *Horan i bondesamhället* (1977). Om andra skulle hålla med, så är det intressant att notera att alla dessa böcker är förknippade med brott i etnologins historia. Säger det något generellt om klassi-

kerkategorin, eller något mer specifikt om vår egen vetenskap? Likaså är det förstås tänkvärt att alla fem är författade av män.

Min egen klassiker kandidat, Brita Egarlds avhandling *Hästslakt och rackarskam* (1962), uppfyller inte det där pragmatiska kriteriet. Väl är den omskriven och omnämnd, men inte på långt när så ofta som de fem ovanstående. Den pekade inte heller ut som en bok som har ändrat ämnets karaktär genom att bana väg för efterföljare – även om den rent faktiskt kanske har gjort det.

En kommenterande summering

Hästslakt och rackarskam: En etnologisk undersökning av folkliga fördomar lades fram 1962. Den består av totalt 315 sidor fördelade på sex empiriska/analytiska kapitel inramade av en kort inledning och en ännu kortare syntes samt till sist en sammanfattning på tyska. Den gavs ut i serien Nordiska museets handlingar, som nr 57, och recenserades bland annat i *Rig* av Gösta Berg (1965:137-142), i *Folk-Liv* av Mátyás Szabó (1962-63:109-111), och i *Arv* av Helmer Tegengren (1962-63:415-424). Hur länge den hade varit under arbete innan den försvarades framgår inte av texten. Den tidsram författaren själv anger i sitt förord är bara ”en lång följd av år” (1962:VII).¹

Syftet med undersökningen är att utreda varför rackare, det vill säga personer som slaktade och flådde hästar, hundar och katter, blev utstötta och avskydda. Närmare bestämt vill Egarldt finna ”den egentliga orsaken till förföljelsen”, och utreda den grund ”ur vilken fördomen först spirade” (1962:3). Detta ska göras genom vad hon kallar en förutsättningslös granskning av ”traditionsgrupperna” var för sig (1962:8), alltså av olika delar av det komplex av föreställningar och praktiker som omgärdar och/eller rymms i rackarkategorin. Denna ambition underbyggs av en allmänt formulerad programförklaring, nämligen att man måste skilja mellan folklivsforskning som vetenskap och folklivsforskning som

insamling av folkliga traditioner, och att man inte okritiskt får använda insamlat traditions-material som källor (1962:7-8). Det senare, menar Egarldt, har ofta skett just vad gäller förklaringar av fördomen mot hästkött.

Avhandlingens källor är allt från uppteckningar och svar på frågelistor (bl.a. en på esperanto formulerad lista om fördomen mot hästkött, vilken sändes ut 1952 till nära nog alla världsdelar) till lagtexter, rättssaker, pamfletter, almanackor och isländska sagor. Den enda avgränsning som poängteras är att undersökningen gör halt inför det så kallade ”nutidsskiktet”, med början omkring 1950 (vilket inte hindrar att redovisningen av svaren på esperantofrågelistan delvis överskrider denna tidsgräns).² Bland de språk som förekommer, alltid utan översättning, i de citerade källorna märks tyska, nynorska, danska, engelska, franska, latin, isländska och norskt bokmål. Det överlägset vanligaste främmande språket är emellertid tyska (som också används i Tegengrens recension, 1962-63).

Undersökningens startpunkt är den allmänt utbredda föreställningen om att rackarskam har med hästkött att göra. Att rackaren var skydd och utstött ansågs av många bottna i att han slaktade hästar och i det faktum att sådan slakt liksom förtäring av hästkött i sig var farliga eller rentav tabuerade sysselsättningar. Denna laddning kunde förklaras på olika sätt. En mycket vanlig uppfattning var att hästen i förkristen tid hade varit ett heligt offerdjur, och att missionärer och kyrkliga auktoriteter hade sökt eliminera detta hedniska skick genom att orenförklara hästens kött (eller, mer specifikt, genom att förbjuda ätandet av häst i kultiska sammanhang; ur detta skulle sedan ett mer generellt hästköttsförbud ha vuxit fram). Alternativt kunde fördomen mot hästkött förklaras med att hästen rent generellt hade uppfattats som ett kraftladdat, demoniskt väsen. Men grundtanken, med eller utan kyrkliga referenser, var att fördomen mot hästkött var orsaken till rackarens utstötthet; rackaren blev

oren för att han befattade sig med det kött som inte fick ätas.

Dessa föreställningar var väl etablerade både i vetenskapliga och populärvetenskapliga sammanhang och i folkliga förklaringar, och hade uppenbarligen så varit under lång tid. Därför får granskandet av dem också stor plats i avhandlingen. Det första kapitlet, som omfattar nästan en tredjedel av boken, handlar uteslutande om köttfördomen. Men därefter fördjupar Egardt sig i tur och ordning i andra delar av det komplex som fördomarna kretsar kring: hästslakt, avlivningsmetoder för häst, hund och katt, andra arbetsuppgifter som rackaren hade, sätten på vilka människor tog avstånd från rackaren – och till sist i begreppet ärelöshet.

Det första av avhandlingens delresultat, i yttersta korthet, är att den förklaring som dittills hade haft bredast genomslag falsifieras. Egardt visar att orsaken till att människor inte äter häst inte står att finna i att hästen i förkristen tid var ett heligt offerdjur, och underbygger detta genom en serie på varandra följande delundersökningar. Jag ska inte försöka referera dem alla, men väl peka på några steg i argumentationskedjan. Därigenom får vi nämligen en första antydning om undersökningens uppläggning, närmare bestämt om hur nära varje svar väcker nya frågor och ligger till grund för formulering av nya problem, och hur dessa frågor och problem i sin tur kräver sina egna uppföljningar och ibland utvecklingar.

Den första byggstenen i argumentationen kommer ur svaren på den globalt utsända frågelistan. Sammanställningen av dessa visar nämligen att fördomen mot hästkött är långt mer utbredd än de kyrkliga förbud och direktiv som har anförts som förklaring. Redan där faller hypotesen att det kyrkliga motståndet är fördomens egentliga orsak (1962:34). Nästa steg blir då att borra vidare: om den här förklaringen är grundlös, hur har den kunnat uppstå, och hur har den fått en så allmän folklig utbredning (1962:36)? Dessa

frågor för till en resa in i den hästköttspropaganda som bedrevs i samhällets elitskikt från 1700-talet och framåt, där ett av de mer spektakulära inslagen var offentliga slakter med påföljande middagar i storgodsmiljö. I det sammanhanget frågar Egardt sig bland annat vem som startade denna propagandaverksamhet i Sverige, i vilka kretsar och med vilka medel propagandan spreds, och vilka av dessa medel som var mest verkningsfulla. Jag misstänker att ett seminarium i vår egen tid skulle ha sagt ”Låt avhandlingen bestå av bara del 1, det räcker”, eller ”Kan du inte bryta ut det där med propagandan och göra det till en egen artikel?” Men så sker alltså inte här. Och propagandaanalysen är intressant, inte bara för att den empiriskt sett blir ett fönster in i en tidig patriotisk folkupplysningsepok (jfr Adolfsson 2000), utan också för att man redan i denna inledande analys anar det grunddrag som genomsyrar även senare grenar av undersökningen: fördomen är sekundär, och det finns alltid andra, mer handfasta och naturliga orsaker till det mönster av handlingar och föreställningar vi ser i materialet. När det gäller propagandan, noterar således Egardt, var dess syfte inte primärt att utrota fördomen i sig, utan att ”öka födomöjligheterna” genom att förmå människor att äta något de dittills hade uppfattat som oätbart (1962:63).

I propagandan finner Egardt också svaret på frågan om varför teorin om hästens helighet har blivit så utbredd. Denna idé stammar helt och hållet från propagandaskrifterna (1962:65, 75), som tydligt hänvisar till kyrkliga, eller närmare bestämt påvliga/katolska påbud och parallellt drar växlar på de isländska sagorna med deras referenser till hedniska hästblot. Analysen av propagandaskrifternas bakgrund sammanfattas i följande stycke, som på en knapp halvsida summerar ett helt idéklimat i det sena 1700-talets Sverige:

Sådana tidigare vetenskapliga arbeten vars uppgifter hästköttspropagandörerna bygger på är i sin tur ytterst

tidstypiska. De är antikvariska beskrivningar i göticismens anda med utpräglad intresse för det forntida Island och dess historia som den skildras i sagorna. Till andra minnesmärken från det förgångna som man vid denna tid börjat intressera sig för inom den vetenskapliga världen hörde påvliga skrivelser och diplomataria. Att man överu/sic/huvudtaget skrev om hästkött och fördomen mot detta kan ses som en direkt följd av dessa intresseinriktningar. Vid sammanställandet av vad som nämndes om hästkött i de påvliga skrivelserna och vad som sades om detta kött i de isländska sagorna, låg det nära till hands att draga de slutsatser man gjorde om orsaken till de kristnas avsky för hästkött. Dessa forskningsresultat måste ha varit gefundenes Fressen för hästköttspropagandan. I slutet av 1700-talet och under hela 1800-talet blomstrade intresset för allt fornordiskt och dessutom kunde man här i Sverige med stor framgång vända sig mot allt som hade tycke av "papisteri". Det senare en motivering som naturligtvis inte förekommer i hästköttspropagandan i länder där katolicismen var livskraftig (1962:67).

Därefter ger Egardt sig i kast med frågan om vad de kyrkliga skrifterna och auktoriteterna egentligen sa om hästköttet. På den punkten kan hon slå fast – på basis av medeltida brevväxling mellan Tysklands apostel Bonifatius och två på varandra följande påvar, samt bibeltexter – att föreskrifterna aldrig specifikt handlade om att hedningarna hade haft hästen som offerdjur. Det tungt vägande religiösa direktivet var, menar Egardt, snarare kristna födoföreskrifter generellt, och ytterst det så kallade apostladekretet, som förbjuder avgudaofferkött, blod och kött från kvävda djur (1962:85). Även detta väcker nya frågor. De kristna födoreglerna pekar ju inte ut hästen som mer förbjuden än något annat. Förbudet mot blodmat, till exempel, är vida starkare, och likafullt har människor i Norden ätit blod med god aptit parallellt med att de skydde kost baserad på häst. Hur ska detta förstås? Egardts svar är att vanan har en naturlig förklaring, snarare än en religiös. Vad man äter och inte äter har ytterst praktiska eller naturliga orsaker, och religiösa föreskrifter accepteras, menar hon, bara om de inte strider mot lokala

sedvänjor eller näringsgeografiskt betingade vanor (1962:108-109).

Resultaten av undersökningens första kapitel kan därmed sammanfattas som följer: helighetsteorin är utan grund, och skälet till att den ändå är så utbredd är att den lyftes fram i propagandan för hästkött under 1700- och 1800-talen som ett påstått skäl till det bruk man ville förändra. Mer drastiskt uttryckt skulle man kunna säga att svaret på avhandlingens första huvudfråga blir detta: människor åt helt enkelt inte häst i Norden (eller, rättare sagt, bland annat i Norden); i efterhand har det knutits en mängd förklaringar och motiv till denna vana, men dessa förklaringar är sekundära. De förklarar inte, men de kan själva bortförklaras genom ett grundligt empiriskt arbete – så som nu har skett.

Från kapitel 2 och framåt står så rackaren själv och hans arbetsuppgifter i centrum, som en social kategori och en uppsättning handlings- och förhållningsmönster som hänger samman med denna kategori. Kapitel 2 undersöker fördomens geografiska utbredning och tidpunkterna för dess uppträdande. Där framgår att den har haft sitt centrum i Centraleuropa, att den därifrån med början i slutet av 1400-talet har spritts (både på land och sjöledes) till Skandinavien och Finland, och där förts vidare via städer och handelsplatser ut på landsbygden. I norra Sveriges, Norges och Finlands inland är den så gott som okänd. Dessutom blir det uppenbart att föreställningar om hästkött och hästslaktare inte alltid bildar ett sammanhängande komplex; på Island och Irland och i England har köttet varit avskytt, utan att det har existerat några fördomar mot den som slaktar eller flår (1962:163).

Delundersökningen i kapitel 3 handlar om hur rackaren dödar, inte bara häst utan också hund och katt. Alla dessa djur har varit inordnade i magi-, rit- och kultfältet, och Egardts ambition här är liksom i avhandlingens första del att på saklig och källkritisk grund eliminera detta tänkande, det vill säga att rationellt

förklara det som andra före henne har packat in i komplex av mystik. En teknik för detta är att notera hur avlivningsmetoder har betingats av huruvida kött ska ätas och skinn bevaras (1962:184-185), det vill säga av utpräglat praktiska överväganden.

I kapitel 4 genomgås rackarens övriga arbetsuppgifter, och i kapitel 5 hur han bemöttes, eller rättare sagt undveks och avskildes. I båda fallen finns det klara paralleller till bödeln, och i båda fallen kan man också spåra samband till normer och praktikkomplex som är kända från tysk medeltid, närmare bestämt från städer och skråväsende. Intressant här är inte minst genomgången av hur rackaren stöttes ut och särbehandlades i ceremonier och situationer av officiell art (1962: 232ff), och det avslutande konstaterandet att avståndstagandet blev särskilt påtagligt just i dessa sammanhang – eller, närmare bestämt, ”i officiella angelägenheter för vilka fastställda regler fanns” (1962:249).

Hela vägen, så här långt, har jag intryck av att det är ett och samma forskartemperament som utforskar delfråga efter delfråga, noggrant och systematiskt i en serie vindlingar och utvikningar runt ett huvudspår. Och även om vägvalen är Egardts egna, så anar jag att de kan ha varit delvis förutsägbara för de läsare i hennes samtid, vars kompetens som folklivsforskare sannolikt innefattade kunskap om de traditionskomplex som var knutna till rackaren och hans verksamhet. Men i det sista empiriska kapitlet, som heter Ärelöshetsbegrepp, tar undersökningen en ny vändning: vad betyder det egentligen att rackaren (i likhet med bödeln) karaktäriserades som oärlig, eller ärelös? Detta är en detalj som tidigare forskare har förbigått eller avfärdat för fort, menar Egardt (1962:250). Själv låter hon den bilda utgångspunkt för den sista slingan i utredningen, och denna slinga levererar, som jag ser det, avhandlingens kanske allra tyngsta bidrag.

På metodnivå är skillnaden förvisso inte

stor. Egardt hanterar ärelöshetsbegreppet på samma sätt som hon tidigare har hanterat slaktmetoder, undvikandetekniker och beteckningar, det vill säga genom att gräva i en mångfald skriftliga källor, noggrant pröva och jämföra i tid och rum, och tänka generaliserande om nära nog varje enskild detalj. Men det hon hävdar som resultat i kapitel 6 och framåt är något annorlunda än de tidigare slutsatserna. Att ursprunget till rackarskammen står att finna i det medeltida Tyskland har som nämnts framgått redan tidigare. Språkliga samband tyder på detta, liksom tidsperspektiven i spridningen och etableringen av fördomarna, och det finns också ett påtagligt morfologiskt sammanfall i sätten att förhålla sig till rackaren i de respektive områdena. Men, poängterar Egardt nu, det som då exporterades norrut var *inte primärt föreställningar om hästslakt eller rackare, utan ett socialt kategoriseringssystem extremt fokuserat på strukturer och hierarkier, och med välutvecklade tekniker för gränsdragning och utstötning*. Det vill säga: ursprunget till rackarskammen är inte hästen, hunden, katten, slakten eller köttet, utan ett sätt att kategorisera ärelösa som tog form i de in absurda stratifierade och reglerade stadssamhällena på kontinenten på medeltiden. Alltså: orsaken är social, och det sociala har sin egen realitet.

En tidlös kvalitet?

Varför menar jag då att detta har en tidlös kvalitet? Jag ser först och främst tre skäl. Det första är den radikala omfokuseringen mellan kapitlen 1–5 och 6, det vill säga det faktum att undersökningen börjar i traditionsmorfologi och slutar i ett principiellt tänkande om sociala processer och kategorier. Omsvängningen skulle kunna prisas som ett exempel på det vi brukar kalla rörligt sökarljus, eller förmåga till analytisk flexibilitet. Men än mer förebildlig, menar jag, är själva substansen i den senare delen av analysen.

Det andra skälet är att Egardt tänker och

skriver så skarpt, att man kan följa hennes argumentation steg för steg med en hisnande känsla av att någon skär och rensar och att det hela drivs framåt med en skoningslös logik. Det tredje är att boken är så tydligt problemorienterad, vilket blir viktigt i relation till de spridningsanalytiska metoder och tekniker som används. Den som läser *Hästsakt och rackarskam* lär aldrig kunna glömma vad utbredningskartor var avsedda att vara; aldrig självändamål, men redskap tillsammans med andra sätt att söka och värdera kunskap.

Jag anar att det också kan finnas skäl att inte begestras av boken. Den utpräglad rationalistiska karaktären, till exempel, kan vara en tveeggad kvalitet. När etnologer och folklorister möttes vid den 28 Nordiska etnolog- och folkloristkongressen på Hankø, i maj 2000, talade Ella Johansson i sitt föredrag i sessionen "Andras tro och egen forskning" om den genomgripande rationaliseringen av svensk etnologi som hade försiggått från Albert Eskeröds tid och framåt. Om mina minnesbilder och anteckningar stämmer, så antydde hon att etnologernas iver att göra upp med de gamla fruktbarhetsteorierna och magiparadigmen hade fört oss in i en efterkrigsetnologi där religiösa fenomen blev borttraderade från kartan, just i sin egenskap av religiösa, övernaturliga, eller existentiella – ungefär som om forskarna var så ivriga att göra upp med de ogrundade förklaringarna att de definierade hela det forskningsfält som dessa förklaringar hade varit förknippade med ut ur sin egen disciplin. Egardts avhandling fogar sig utmärkt väl in i en sådan historik. Men i hennes fall uppstår också en ansats till intressant konflikt mellan det rationella forskarintellektet och stoffet i sig.³ På de allra första sidorna i avhandlingen introducerar Egardt sitt tema genom att återge två särskilt fylliga uppteckningar om rackare. Hon konstaterar då följande:

Det obönhörligt konsekventa avståndstagande, som kommer till uttryck i såväl den enklaste vardagliga handling

som i den betydelsefullaste ceremoni, står i bjärt kontrast till den vaga, stundom rent objektivt välvilliga, framställningen av rackaren som människa. Men det är just i denna motsättning som det dramatiska ligger. Berättelserna om rackaren, som de möter oss i folklivsarkivens uppteckningar, är skildringar av social förföljelse vars orsak man inte visste och av personlig och självtillräcklig avsky vars grund man aldrig själv känt (1962:2-3).

Här kan man ana ett slags nerv, en existentiell dimension; det handlar om människor av kött och blod, den utstötta rackaren förstås, men också de märkligt sammansatta människor i hans omgivning som intensivt skydde honom samtidigt som de kunde visa sympati för hans fattiga och smutsiga framtoning. Direkt därefter kommer frågan: vad var då egentligen orsaken? Varför blev rackarens arbete så skytt att ingen ville göra det, och ingen befatta sig med den som utförde det? Och sedan är det i stort sett slut med inlevelsen, frammanandets av levande människor, och det potentiella vädjandet till vår existentiella känslighet. Sedan arbetar bara intellektet, och den som letar människor av kött och blod att engagera sig i får vänta till andra verk av sannolikt helt andra författare. Jag säger inte detta för att förringa Egardts arbete, och kan själv utmärkt väl leva med det här angreppssättet. Men det utgör onekligen en aspekt där hennes avhandling kontrasterar mot en av etnologins många starka självbilder, nämligen den att vi är de som levererar levande beskrivningar och inkännande analyser, med verkliga och sammansatta människor i fokus.⁴

Ett annat potentiellt skäl att ogilla avhandlingen är att den är så skoningslöst dissekerande. Arbetet består till mycket stor del av att pröva och falsifiera både brett etablerade uppfattningar (som den om att grunden för fördomarna står att finna i att hästen var ett hedniskt offerdjur) och andra forskares delförklaringar på olika fält. Man skulle kunna få intrycket att Egardt är en kritiker som bryter ner och bryter ner men aldrig bygger upp. Så

är det för all del inte; hon levererar ju också egna underbyggda svar, i kapitel efter kapitel. Men om man är känslig för ett skrivklimat där någon säger rent ut att en annan har fel, så kan man hitta många passager att stötas av i *Hästslakt och rackarskam*.

Ett skäl att brottas med avhandlingen, slutligen, är just dess förhållningssätt till företeelser som prövbarhet, falsifiering och sanning. Ibland har jag intryck av att vår egen samtids etnologer lever med ett slags dubbel bokföring när det gäller kunskapssyn och sanningsanspråk: parallellt med att vi på ett principiellt plan bekänner oss till en grundläggande kunskapsrelativism, så hävdar vi åtminstone somliga av våra ingångspremissor och våra slutsatser med en hög grad av säkerhet. Om det finns en motsägelse ruvande i detta, så anar jag att det inte minst är de rutinartade programförklaringarna vi bör se över, och att förbilder som saknar motsvarigheter till dessa skulle kunna vara en resurs i sammanhanget. Egardts avhandling är en sådan resurs.

Slutord. Om ett eftermäle och två frågor för framtiden

När jag började planera föredraget var jag fast besluten att inte försöka uttala mig om Brita Egardt som person. Det var ju böckerna som skulle stå i fokus för klassikerdiskussionen, inte deras författare. Likafullt blev jag nyfiken nog att börja slå och bläddra, i matriklar, nekrologer, ämneshistoriska artiklar och förord. Det som då skymtade fram väcker hos mig framför allt två frågor. Vi ska nalkas dem via en ultrakomprimerad summering av Brita Egardts eftermäle.

Brita Egardt var, enligt matrikeln för Vetenskapssocieteten i Lund (publicerad i societetens årsbok 1990) född 7 augusti 1916, och hon dog 4 februari 1990. Av matrikeln kan man också läsa ut att hon var äldre än Anna Birgitta Rooth, Jan-Öjvind Swahn och Nils-Arvid Bringéus, men kom in senare än dem alla i societeten. Hennes karriär på Folklivs-

arkivet och Etnologiska institutionen i Lund kan man följa med hjälp av personalförteckningen i festskriften till Folklivsarkivets 75-årsjubileum (1988:298-302): hon var amanuens 1950, förste assistent 1952–1964 och arkivarie 1964–1983. Parallellt står hon som innehavare av en docenttjänst 1967–1973 och som docent vid HFR 1973–1979, innan hon slutar sin bana som timplärare 1984–1988.

Den som mest utförligt har karakteriserat Brita Egardt i skrift är Sven B. Ek, och hans omdömen är djupt respektfulla. I sitt bidrag till Folklivsarkivets jubileumsbok beskriver han henne som den främsta tillgången i 1950- och 60-talens lundaseminarium, som den som framför allt företrädde teoretisk klarsyn, och den som svarade för kontinuiteten på institutionen under tre professorers tjänstetid (1988:264-265). När han två år senare skriver nekrolog i Vetenskapssocietetens årsbok är han ännu starkare, och rimligt nog också sorgsnare: ”Hon hade inte producerat mycket dessförinnan” – det vill säga före disputationen – ”och inte heller blev det mängder efteråt. Hon presterade bara kvalitet som forskare, lärare och arkivansvarig. Att detta inte räcker långt mot kvantitet och armbågar fick hon lära sig och blev därför allt tystare” (1990:165).

Allt tystare? Någon annan, vid ett kaffebord våren 2006, har sagt att hon blev bitter. Det står inte i minnesorden, vare sig hos Ek, Bringéus (1990) eller Frykman (1990). Men att hon tänkte skarpt och publicerade lite går igen i alla tre texterna.⁵

En text som, konträrt till de ovanstående, presenterar Brita Egardt som en akademisk vinnare är Britta Lundgrens ”Kön och genealogi i etnologisk ämneshistoria” (1996). Den handlar om de kvinnor i etnologin som aldrig blev synliga: de som inte gick vidare till disputation eller som inte kom vidare efter disputationen, eller som trots att de verkade länge och framgångsrikt inom etnologin bara fick bråkdelar av den uppmärksamhet

som kom deras manliga kolleger till del. I det perspektivet framstår Brita Egardt, med all rätt, som en ”framstående forskare” som fick erkännande både före och efter sin död (Lundgren 1996:51-52). Men likafullt, noterar Lundgren, har hon inte ”blivit ’förviktigad’ i de kanoniserande ämnesbeskrivningarna” (1996:52).

Det ödet delar hon förvisso med en lång rad manliga icke-professorer. Så länge ämneshistorien kunde skrivas med lärostolshavarna som självklar periodiseringsprincip, så var alla som inte fick en professur (och det var ju de flesta) förutbestämda att bli åtminstone i någon mån undanskymda. Att Brita Egardt själv sökte men inte fick en professur nämns i både Eks (1990:165) och Lundgrens (1996:52) artiklar. I den senare framgår att professuren ifråga fanns i Uppsala. Alltså måste det ha varit med den något yngre kollegan Anna Birgitta Rooth som Egardt den gången konkurrerade. Om det var det ärendet som gjorde henne bitter – om hon nu var bitter – kan vi förstås inte veta. Och oavsett vilket, så kan det också ha funnits andra skäl att bli tyst, eller en smula trött, eller vanmäktig.

Den här problematiken borde angå oss alla. Risken för att inte nå de yppersta positionerna eller för att se sina egna perspektiv förlora attraktionskraft och respekt när nya riktningar slår igenom blir knappast mindre med tiden, snarare tvärtom. Etnologin fortsätter ju att förändras, kanske i allt snabbare takt, och mängden etnologer tycks åtminstone just nu öka fortare än antalet akademiska positioner som de skulle önska att ta plats i. Mot den bakgrunden menar jag att föreställningen om Egardts eventuella bitterhet borde få följa oss in i den egna vardagen, som exempel på ett öde vi ska försöka undgå. Hur gör man det? Vilka tillstånd och mekanismer bärgar oss igenom ett yrkesliv som akademiker utan att vi själva blir bittra, och vilka hjälper oss att rädda andra från bitterhet? Det är den ena av mina två frågor.

Den andra frågan handlar om ledarskap. Den frånvarande professorstiteln till trots torde det vara högst rimligt att hävda att Brita Egardt fungerade som en akademisk ledare. Hon måste ha väglett och guidat generationer av studenter i sin egenskap av lärare, hon handledde en rad doktorander, och att hon var en viktig förebild och hjälpare för sin yngre kamrat Sven B. Ek är uppenbart i hans ovan nämnda texter.⁶ På vilket sätt kan detta inspirera senare tiders etnologer? Det första som slår oss är kanske de uppenbara diskrepanserna mellan Egardts villkor och hennes sentida efterkommars. Hur många av dagens etnologer kan se fram emot en mångårig lärargärning, och hur många samtida docenter leder stora skaror av doktorander? Svaren, i båda fallen, torde vara ”relativt få”. Men desto fler av oss lär kunna göra det som Brita Egardt tydligen gjorde för Sven B. Ek – det vill säga vara en skarpsynt kollega som hjälper en annans arbete framåt. Den sortens ledarskap är i grund och botten oberoende av formella uppdrag. Även om anställda handledare förväntas behärska och praktisera det i särskilt hög grad, så finns det ingenting som hindrar att också andra kan försöka utöva det, i varierande kollegiala och kamratliga sammanhang.

Likaså borde var och en av oss arbeta på att vässa sitt eget omdöme och ta sitt eget ansvar för reproduktion och vidareutveckling av vårt ämne – och på så sätt sträva efter att göra sig själv allt mindre beroende av ledares auktoritet och beskydd. Något av det mest oroande i upproppet till klassikersessionen, från min sida sett, var den av sessionsledarna registrerade uppfattningen att dagens etnologi skulle lida brist på ledargestalter. Den förundrade mig av två skäl. Det ena är att jag har ett intryck av att etnologer gärna framstår som individualister som går sina egna vägar och noga väljer sina egna förebilder (och därmed också väljer bort många presumtiva ledarkandidater). Det andra är att vi lever i en tid när allt fler med all rätt tänker om det sociala i termer som betonar

det flerlokaliserade och fördelade ansvaret. Tog man sådana teoripreferenser på allvar i den egna vardagen, vilket jag menar att man bör göra, så borde det vara svårt att vänta att någon annan ska förklara hur vi ska tänka, föra våra saker, strida för våra positioner, eller rent allmänt leda oss till en bättre framtid. Det är möjligt att ledarskap är ett av de teman vi borde diskutera mer. Vad jag framför allt skulle vilja se är i så fall en dekonstruktion av själva föreställningen om ledargestalten – inte nödvändigtvis för att eliminera den, men för att vi närmare ska kunna urskilja vilka av ledargestaltens sysslor som skulle kunna praktiseras på bred front av många enskilda etnologer, vilka som måste vara kopplade till tjänster, positioner, uppdrag och titlar, och vilka förväntningar på ledare som vi borde radera ut ur våra föreställningsvärldar.

Barbro Blehr, docent

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusstudier, Stockholms universitet

Noter

- 1 Undersökningen måste dock ha inletts före 1947, kanske till och med långt tidigare. När Nils-Arvid Bringéus i en självbiografisk artikel återoppar sina dagboksanteckningar angående det första seminarium han bevisar, 6 februari 1947, citerar han följande: "Fru Egardt höll föredrag om hästmagi, några kapitel i den doktorsavhandling som hon arbetar på" (Bringéus 1988:272).
- 2 Svaren på denna frågelista kan beröra förhållanden både under andra världskriget och under den efterkrigstid som fortsatte att karaktäriseras av extraordinära villkor eller rena nödlägen. Dessa förutsättningar, noterar Egardt, innebär både fördelar och nackdelar ur källkritiskt hänseende (1962:33); fördelar därför att en bibehållen vana att undvika hästkött trots de pressande omständigheterna vittnar om fördomens styrka, nackdelar eftersom man ännu inte kan avgöra om ändrade vanor kommer att bli permanenta eller ej.
- 3 Den här reflexionen möjliggjordes av två texter, först Britta Lundgrens artikel om kvinnliga föregångare i etnologin (1996), som påminde mig om att Egarnds avhandling hade diskuterats (t.o.m. i ett sammanhang som innehöll ordet klassiker) vid Institutet för folklivsforskning under 1980-talet, och därefter mina egna anteckningar från det aktuella seminariet, 27 april 1988. Den som vill spåra en annan Egardt-läsning än min kan konsultera Eva Fägerborg, som inledde diskussionen vid detta tillfälle.
- 4 Förvisso finns det etnologiska arbeten som inte söker leva upp till denna självbild, och möjligen är den också på vikande front i det tidiga 2000-talet.
- 5 Förstås ska man vara försiktig med att använda nekrologer som källa, och när man läser Sven B. Eks omdömen kan man också hålla i minnet att han har varit en starkt profilerad kritiker av den nya etnologi som han antyder marginaliserade Brita Egardt och hennes arbete. Att det var stringens och kritisk skärpa, snarare än något annat, som var Egarnds speciella bidrag till sin samtid går emellertid fram också i andra sammanhang, däribland de förord där hon tackas som handledare eller seminariekollega (t.ex. Frykman 1977, Frykman och Löfgren 1979, Kjellman 1979); se även Brita Hardenbys minnesord (1990).
- 6 Till de handledda doktoranderna hör, enligt Frykmans uppgifter i minnesorden i Lundalinjer (1990:53), Kurt Genrup, Uno Stenlund, Elisabeth Lindqvist, Gunnar Alsmark, Margareta Forsgård, Brita Hardenby och Jonas Frykman själv.

Referenser

Tryckta

- Adolfsson, Maria 2000: *Fäderneslandets kännedom. Om svenska ortsbeskrivningsprojekt och ämbetsmäns folklivsskildringar under 1700- och 1800-talet*. Stockholm: Stockholms universitet, Etnologiska institutionen.
- Berg, Gösta 1965: Recension av Hästslakt och rackarskam. *Rig* 48:137-142.
- Bringéus, Nils-Arvid 1988: Långliggare i Lund. I *Folklivsarkivet i Lund 1913–1988. En festskrift till 75-årsjubileet* under redaktion av Nils-Arvid Bringéus. Lund: Skrifter från Folklivsarkivet i Lund 26. S. 271-288.
- Bringéus, Nils-Arvid 1990: Brita Egardt. *Ethnologia Scandinavica* 20: 139.
- Daun, Åke 1969: *Upp till kamp i Båtskärsnäs: En etnologisk studie av ett samhälle inför industrinedläggelse*. Stockholm: Prisma. Verdandi-debatt 41.
- Egardt, Brita 1962: *Hästslakt och rackarskam: En etno-*

- logisk undersökning av folkliga fördomar.* Stockholm: Nordiska museets handlingar 57. (Diss.)
- Ek, Sven B. 1988: På Sigfrid Svenssons tid. I *Folklivsarkivet i Lund 1913–1988. En festskrift till 75-årsjubileet* under redaktion av Nils-Arvid Bringéus. Lund: Skrifter från Folklivsarkivet i Lund 26. S. 258-270.
- Ek, Sven B. 1990: Brita Egardt. I *Årsbok/Vetenskaps-societeten i Lund 1990*. S. 165-169.
- Eskeröd, Albert 1947: *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed.* Stockholm. Nordiska museets handlingar 26. (Diss.)
- Frykman, Jonas 1977: *Horan i bondesamhället.* Lund: Liber Läromedel. (Diss.)
- Frykman, Jonas 1990: "Jag forskar för att det är roligt". *Lundalinjer* nr 104. S. 50-54.
- Frykman, Jonas och Löfgren, Orvar 1979: *Den kultiverade människan.* Lund: Liber Läromedel. Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund 11.
- Hanssen, Börje 1952: *Österlen: En studie över social-antropologiska sammanhang under 1600- och 1700-talen i sydöstra Skåne.* Stockholm: LT. (Diss.)
- Hardenby, Brita 1990: Oaser i vardagen. *Lundalinjer* nr 104. S. 55.
- Kjellman, Gunilla 1979: *Bröllopsgåvan: En etnologisk studie av gåvoekonomi.* Lund: Liber Läromedel. (Diss.)
- Lundgren, Britta 1996: Kön och genealogi i etnologisk ämneshistoria. I: Lundgren, Britta, Lövkrona, Inger och Martinsson, Lena *Åtskilja och förena: Etnologisk forskning om betydelse av kön.* Stockholm: Carlsson. S. 13-86.
- Szabó, Mátyás 1962-63: Recension av Hästslakt och rackarskam. *Folk-Liv* 1962-63. S. 109-111.
- Tegengren, Helmer 1962-63: Recension av Hästslakt och rackarskam. *Arv* 18-19:415-424.
- Årsbok/Vetenskaps-societeten i Lund 1990.*

Otryckta

Egna anteckningar från doktorandseminarium vid Institutet för folklivsforskning, Stockholms universitet, 27 april 1988.

SUMMARY

A Potential Classic: On Brita Egardt's *Hästslakt och Rackarskam*

If ethnologists were to put together their own list of classic texts, what books should be included, and for what reasons? This question was posed as an invitation to a workshop at the 30th Nordic meeting of ethnologists and folklorists in June 2006, and brought about, in the first place, a little handful of suggested books. This paper presents one of these: Brita Egardt's dissertation *Hästslakt och rackarskam* (app.: *The Slaughter of Horses and the Shame of the Slaughterer*), published in 1962. My suggestion is that this study can serve as a model for ethnologists because it is extremely cogently thought

and argued, and because of its focus, at the end of the analysis, on general social phenomena and processes such as hierarchy, exclusion and stigmatisation. In addition, I reflect on the posthumous reputation of the author of the book, and suggest further reflection on two issues. The first is marginalisation in academic contexts. If such a fate should affect any of us, how can it be handled, and how can personal bitterness be avoided? The other issue is academic leadership, which I suggest is a composite phenomenon that ought to be thoroughly rethought.