

Minnets mönster och former: Minne och identitet i Linnea Axelssons epos *Ædnan*

Magdalena Wasilewska-Chmura
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Patterns and Forms of Memory:

Memory and Identity in Linnea Axelsson's Epic Poem *Ædnan*

Abstract: The article addresses the problem of memory and its role in shaping ethnic identity as shown in the epic poem *Ædnan* (2018) by Linnea Axelsson. I approach the poem from the postcolonial perspective focusing on Swedish policy towards the Sámi people, who were deprived of their land, culture, and identity. Various patterns of memory are embodied by the complex time structure of the poem. Its three parts follow three generations of the Sámi people. The first lost their cultural identity as a result of the colonisation of Northern Sweden and the hegemonic discourse against nomadic people. They became the Other for the dominant culture, and an object for disciplinary power. Next generation, which was supposed to assimilate with the Swedish society, felt rootless because their tradition had disappeared from collective memory. The third generation started struggling for their rights as an ethnic group constructing post-memory based on material traces and oral testimonies of the Sámi tradition. Last but not least, the choice of genre is significant, as it refers to the Western archive as a paradigm for memory culture. Thus, I regard the poem as an attempt to establish and explore an archive of the Sámi, which recognises the ethnic identity of the Sámi people on other grounds than the Western tradition does.

Ædnan (2018) är ett märkvärdigt verk i modern svensk litteratur, ett epos som ifrågasätter och omdefinierar eposets grundläggande genrekännetecken: den mytiska tiden bortom historien, den manliga hjälten som genom sina heroiska dåd vinner ära och makt samt den narrativa

Memory and Remembrance in Scandinavian Cultures: Mediating Memory. Edited by Atėnė Mendelytė and Ieva Steponavičiūtė Aleksiejūnienė. (Scandinavistica Vilnensis 17:2). Vilnius University Press, 2024.

<https://doi.org/10.15388/ScandinavisticaVilnensis.2023.17>

strukturen som gynnar en framställning av samband mellan tid och handling. Med sin förankring i nyare historia, med sin utpräglat lyriska diktning och sina kvinnliga huvudkaraktärer markerar det ett paradigmskifte i den episka traditionen samt i det manliga skrivandet som epos historiskt sett tillhör och rentav förkroppsligar (Wasilewska-Chmura 2022). Man kan tolka verket på flera plan: feministiskt – med tanke på dess kvinnliga hjältar; postkolonialt – som ett kuvat folks röst riktad mot maktdiskursen; ekokritiskt – som kritik av industrialisering och vinstdrift som ödelagt Norrlands vildmarker; ekofeministiskt – med kvinnliga protagonister som identifierar sig med naturen och värnar om den; sist men inte minst som ett vittnesbörd om ett identitetsskapande på ett såväl individuellt som etniskt plan.¹ Jag följer det sistnämnda spåret och diskuterar identitetsskapande i relation till minnesarbete i ett postkolonialt sammanhang.

Minne och identitet i teoretiskt perspektiv

Grundläggande kategorier för denna analys är minne och dess samband med tid, rum, kropp och identitet. I mina analyser av minnets mekanismer återoppar jag Paul Ricoeurs reflektioner om minnet som källa för historia. Minnet inbegriper främst tidsrelationer mellan nuet och det förflutna, men det är även relaterat till rummet i såväl konkret betydelse av platser som minnets symboliska rum. Minnet är nämligen situerat i kroppen, som i sin tur är förknippad med platser som den bebott (Ricoeur 2004, 41). Kroppens plats är alltid ”här”, medan alla andra platser betecknas som ”där” (Ricoeur 2004, 149). Kroppsminnen är alltså ett minne av plats som är en upplevd plats, inte bara en geometrisk eller geografisk lokalisering. Med hänsyn till platser arbetar minnets fenomenologi med dialektisk rörelse mellan det upplevda rummet och det geometriska (Ricoeur 2004, 43).

Lika betydelsefullt är sambandet mellan minnet och fantasin, som båda återoppar det frånvarande och gör det närvarande, om än icke reelt, eftersom nuets realitet då sätts inom parentes (Ricoeur 2004, 44). För Henri Bergson är fantasin den instans som gör ett abstrakt (”rent”) minne påtagligt i form av bild och därigenom upphäver det förflutnas

1 Även andra perspektiv är möjliga, t.ex. migrationskontext – se t.ex. Broomans 2022.

frånvaro; den aktuella bilden påverkar i sin tur retroaktivt det förflutna. Ricoeur konstaterar följaktligen att minnet är, trots bildens irrealitet, en kunskapsakt i sitt sanningssökande (Ricoeur 2004, 55). Bilder och representationer är därför centrala för det effektiva minnet.

Minnets problematik omfattar även relationer mellan det individuella och det kollektiva minnet, som skapar ett intrikat nätverk av identifikationsfaktorer. Minnet, förankrat hos individen, medför en egen upplevelse av det förflutna, vilket betingar individens kontinuum och därmed identitet (Ricoeur 2004, 96). Reflektion om egen identitet ligger i sin tur till grund för medvetande, varav följer att medvetandet kan likställas med minnet (Ricoeur 2004, 105). Minnet är emellertid inte enbart en inre dimension, emedan det kräver en social ram. Som Maurice Halbwachs lyfter fram, behöver vi andra för att få minnas, eftersom de första minnena är gemensamma och förankras i en gruppns föreställningar (Ricoeur 2004, 120; Halbwachs 1992, 43). Det individuella minnet beror på individens plats i gruppen (eller i flera grupper) och kan ändras beroende på hans relationer med dess medlemmar (Halbwachs 1992, 52–53). Vad som dras till minnet är med andra ord alltid gruppens föreställningar, som dock ses ur ett individuellt perspektiv (Ricoeur 2004, 124). Detta innebär att det kollektiva minnet är primärt gentemot det individuella, eftersom det förra ger form och logik åt det senare. Identitet har alltså upprinnelse i kollektivt tänkande, eftersom detta möjliggör ett igenkännande (*recognizing*) som enligt Edward Casey ger minnet legitimitet (Ricoeur 2004, 39; Casey 2000, 122–125).

Minnet kan bli dokument i form av vittnesbörd som individen med sin utsaga lämnar och därmed intygar i sin egenskap av vittne samt inleder en potentiell dialog med mottagare av det sagda. I och med sitt vittnesbörd etablerar sig individen som subjekt, som säger "jag", hänvisar till en självupplevd händelse och är beredd att åter bevittna den. På så sätt institutionaliseras hans vittnesbörd, det blir i en skriftlig form dokument i ett arkiv, som är en social institution. Därmed blir vittnesbörden skilda från vittnet och tillgängliga för alla (Ricoeur 2004, 163–166).

Vittnesbörd, som utgör en förbindelselänk mellan nutiden och det förflutna, ingår i en mer generell kategori som av Marc Bloch kallas spår och som inbegriper all kunskap om det förflutna (Ricoeur 2004, 170). De icke skriftliga spåren är materiella kvarlevor, som möjliggör indicier och på så sätt dialektiskt samspelar med dokumenten i historikerns arbete. Den materiella kulturens lämningar utgör en betydelsefull kategori i kulturer som saknar eget arkiv (Domańska 2017, 112–115). Sådana fall

kommer jag att beröra i min fortsatta analys av den orala samiska kulturens plats inom den dominerande skriftkulturen. Avsaknaden av arkiv betraktas nämligen i hegemoniska termer som avsaknad av kultur, historia och identitet. De materiella spåren blir då ett incitament till vittnesbörd som med tiden kan få status av arkiv.

Därför sätter jag minnes- och identitetsproblematiken i ett postkolonialt sammanhang för att visa hur den Andres kulturella underlägsenhet konstrueras av maktdiskursen. En övergripande referensram utgörs av Michel Foucaults makt- och diskursteori, i synnerhet kopplingen mellan makt och vetande som gäller olika kulturfenomen, inte minst genussystemet. Genusaspekterna ingår dock inte principiellt i denna text. De manliga karaktärerna i dikten står nämligen inte i någon genusrelaterad opposition mot de kvinnliga utan ingår i kategorin av den Andre, som i den koloniala diskursen representerar svaghet, okunskap och en vitt uppfattad femininitet (Gandhi 2019, 98–101).²

Eposets struktur och diktion

Axelssons epos består av tre delar som har samiska ord till titlar "Ædnan" (sv. landet, marken, jorden), "Ædno" (sv. älven) och "Ædni" (sv. modern);³ deras klangliga form talar för att de sinsemellan är besläktade, vilket vidare bekräftas i eposets handling och symbolik. Dessa delar fokuserar på respektive kvinnliga huvudkaraktärer som representerar tre generationer samer under 1900-talet: Ristin, Lise och hennes dotter, Sandra. Valet av kvinnliga protagonister markerar avståndstagande från eposets tradition med dess manliga hjältar, stordåd, berättarauktoritet och retoriska stil. I stället är diktionen alltigenom lyrisk, polyfon och fragmentarisk,⁴ vilket även markeras grafiskt genom korta, avbrutna versrader, pauser och tystnader. I enlighet med eposets poetik framställs händelserna episodiskt, i form av sånger med en kort notis i början som anger detaljer om tid, plats och det aktuella lyriska subjektet,

- 2 Mötena med den svenska makten samt tvångsförflyttningarna framställs i Ristins relation som en kollektiv erfarenhet, vilket markeras av pronomenet "vi" (se citaten nedan). Både Lise och hennes bror, Jonne, upplever samma trauma på nomadskolan. Sandras bror Per kommer underfund med sin sociala underordning när han följer hennes engagemang i samefrågorna (Axelsson 2019, 578–582).
- 3 Förklaringar enligt "Kommentar" i slutet av boken (Axelsson 2019, 761).
- 4 Enligt Franco Moretti (1996, 58–60) är polyfoni ett nytt drag hos moderna epos, som återger den moderna världens heterogena natur.

vilket jag betraktar som spår av den episka traditionen. Delarna har var sin tidsstruktur, som i sig belyser minnes- och identitetsproblematiken. Den första delens 16 sånger följer kronologin med nio sånger som tidsbestämts till 1913, då Ristins familj levde efter förfädernas seder och bruk, fyra sånger från början av 1920-talet, som handlar om tvångsförflyttningarnas trauma, två inblickar i familjens förändrade levnadsvillkor under 1940-talet samt en avrundande episod med den sjuke sonen Nila 1964. Del två bygger på anakronismer mellan åren 1956 och 2016 och skildrar Lises liv som en serie episoder och återblickar som speglar minnesarbetets irrationella rörelser, som jag i det följande ska försöka att spåra. Inom del tre, som ger röst åt Sandra, är kronologin omvänd, den börjar nämligen med samebyn Girjas seger i domstolen 2016 och slutar 1983, då Sandra vid sin mormors begravning kom i kontakt med den samiska traditionen och bestämde sig för att göra den till sin. Den sista episoden belyser sålunda bakgrunden till Sandras aktivitet och engagemang i samefrågorna, både på ett individuellt och kollektivt plan. Den retroaktiva rörelsen visar att hennes starka etniska identitet är resultatet av ett sökande efter kollektiva minnen som identitetsgrund samt av ständiga konfrontationer med maktdiskursen.

Med sin historiska förankring skiljer sig *Ædnan* från klassiska epos som utspelar sig i mytisk tid – ett odefinierat förflutet som hänger samman med ett folks eller en nations ursprung och som brukar betraktas som den gyllene epoken eller – med Bakhtin (1981, 15) – det absoluta förflutna; den representerar en grundläggande ordning och en källa för gruppens kollektiva identitet som bygger på gemensamma erfarenheter och värderingar.⁵ I Axelssons epos kan man finna spår av den gyllene tiden i de första nio sångerna som skildrar Ristin och Ber-Jonás nomadiska tillvaro nära naturen, tillsammans med sina söner, sin renhjörd och de av årstidernas följd betingade vandringarna mellan djurens sommar- och vinterbon. Denna paradisiska tillvaro avbryts genom svenska maktens intrång med nya lagar om betesmarker, med läkare som med sina rasundersökningar förkunnar den västerländska civilisationens hegemoni, och – sist men inte minst – med den segregrande utbildningen i nomadskolorna. Vad som bör framhåvas i denna del är metapoetiska inslag som kommenterar både samekulturens egenart (den orala traditionen, jojken, animismen) och eposets lyriska diktion:

5 Homi K. Bhabha noterar att epos och hymn är symboliska former som förmedlat nationalanda i den västerländska kulturen (Bhabha, 1998, 93). Moretti framhåver det arkaiska eposets karaktär av "världsencyklopedi", något som är omöjligt att upprätthålla i den moderna, heterogena världen (Moretti 1996, 39).

[Vi] Sjöng fram/ världen omkring oss//
 Vi sjöng berget/ som liknade/ en gumma//
 Gömställén/ och skräck/ sjöng vi// då svensken gått i strid//
 Mot vår/ gamla trumma//
 Himlen ljusnade/ Och vi sjöng/farfar/ med sol i handen// –
 De varma/ sydklippor där/ vårbjörnen/ hade sina daglegor// sjöngs
 fram// [...]
 Vi sjöng arbetet/ och renen//
 som särade på/ familjen//⁶
 (Axelsson 2019, 34–39)

Sången representerar här en mytisk enhet av ord och ting, verklighet och språk. Den omfattar nutiden med de välkända platserna i landskapet, traditionen (farfar och den magiska trumman), och historien (motstånd mot svenskarnas angrepp), vilket befäster generationernas kontinuitet och identitet. Denna identitet betraktas dock inte som något specifikt och åtskilt, förrän den konfronterats med den dominerande kulturen – den centrala makten som bestämt periferiernas kulturella nedvärdering. Samernas etniska annorlundahet konstrueras alltså utifrån deras härkomst och kultur av koloniserarna (jfr Fenton 2010, 3, 8).

Sången utgör en enhet med kroppen och sinnena, eftersom den artikuleras och sjungs. Samisk jojk är en lyrisk genre som traderats från generation till generation. Den är ouplösligt förenad med arbetet och marken (märk väl *ædnans* betydelse av mark och jord), men då det sambandet bryts, försvinner den:

Fjällsidans lutning// kände jag inte// –
 Gap öppnade sig/ ur marken//
 och jag höll emot/ med stavarna// [...]
 Ber-Joná som följde/ med hjorden någonstans/ långt där framme//
 jag kunde knappt/ sjunga oss längre//
 Jag visste ju inte/ hur marken låg/ där han nu flyttade//
 (Axelsson 2019, 162–164)

6 Versradernas gränser markeras med snedstreck, de större enheternas med dubbelt snedstreck; det förekommer även tankestreck som ytterligare separerar de strofliknande enheterna.

Förflyttningen medför ett kaos som rubbar grunden för människans existens både i konkret och överförd bemärkelse: marken känns främmande och oförutsägbar, vilket gör det omöjligt att finna sig till rätta. Som synes är den samiska identiteten knuten till marken, arbetet och traditionen. Den gör inte åtskillnad mellan natur och kultur vilka bildar en homogen enhet. Jojken, som bevarade minnet, kulturen och identiteten, tystnade inte bara metaforiskt utan även i verkligheten (Labba 2020, 137). Därför är samernas identitet hotad:

Vi skulle förvisas/ från skogarna fjällen/ och sjöarna//
Flyttleder och sånger/ måste förträngas/ fördrivas ur minnet// –
Renhjordens minne//
renkalvens ben/ som alltid/ förde oss hem// –
Nu skulle de födas/ på andra marker//
Nu var varje steg/ hemåt i hösten/ ett avsked från/ våra liv//
(Axelsson 2019, 136–137)

De nya lagarna och administrativa besluten framstår som våldshandlingar mot minnet (obs. verben "förvisa", "förtränga", "fördriva" samt passivformerna som gör protagonisterna till objekt för den opersonliga maktens åtgärder). Samernas förvisning från deras marker skildras som en parallell till kulturens fördrivning ur minnet; flyttleder och sånger förankras i kroppen och förknippas med samma fysiska och kroppsliga residuum som renarnas instinkt. De dokumenterade berättelserna om tvångsförflyttningarna bekräftar att renarna ofta gick förlorade, eftersom de följde de gamla lederna (Labba 2020, 126).

Primärt är protagonisternas kunskap situerad i naturen som människan är en integrerad del av med sitt levnadssätt och arbete. Landskapet är alltså ett bebott och upplevt landskap; den inbegriper även samernas animistiska tro som inte gör åtskillnad mellan människor, djur och den vegetativa naturen, mellan levande och döda. Sången, som minnets reservoar, är ouplösligt förenad med de övergivna platserna samt med årstidernas och vandringsarnas cirkulära tid. När den upphör, blir subjekten rotlösa (jfr "avsked från våra liv"). I detta ljus är *Ædnan* den sång som en gång upphört och nu återföds för att manifestera samernas plats i kulturen.

Norrlands kolonisering

Den identitetslöshet som protagonisterna upplever till följd av tvångsförflyttningen korresponderar med den förvirring som sker i naturen. Norrland koloniserar nämligen och industrialiseras som jungfrulig mark, rik på naturresurser, och det förändras till oigenkännlighet. Signifikativt nog framställs ingreppen i naturen i makttermer som ställer landskapets mjuka kropp mot byggenas hårda material:

Men svensken han dämde//
 Och älven blev liggande / dämpad och tyst/ bakom dammarnas mörka/
 blinda murar// [...]
 Sen låg vi stilla/ och lyssnade/ till den plågade/ älvens tystnad// [...]
 Inte hörde vi ju till/ dem som ännu mindes/ hur den här älvens/ röst
 hade sjungit//
 när den forsade fritt//
 (Axelsson 2019, 174–180)

Älvens tystnad syftar metaforiskt på dess fångenskap som står i kontrast till dess forna frihet (jfr "forsade fritt"). Nu är den passiv ("dämpad") och underordnad ("plågad") en opersonlig makt, bildligt framställd som fångelse i panoptisk anda ("dammarnas mörka, blinda murar"). Det förtjänar att understrykas att älvens naturliga röst omtalas som sång – på samma sätt som samernas identitet som fråntagits dem med tvång och våld. Tystnaden förmedlar däremot existentiell vilshenhet och identitetslöshet som parallellställer naturen och samerna som objekt för den hegemoniska makten. Älvens förändrade villkor påverkar även de förflyttade samernas liv; när de fått sina boplatser tilldelade vid en backe, dränks deras kåtor av vattnet som stigit upp till följd av älvens reglering (Axelsson 2019, 178, 362–363). Den ursprungliga enheten av natur och kultur, som den samiska kulturen var byggd på, upplöstes och livet blev plågsamt.

Upplevelsen av den industrialiserade naturen blir incitament till minnen för nästa generations tvångsförflyttade som representeras av Lise. Hon är uppvuxen i industristaden Porjus, gift med en svensk man och identifierar sig inte med den samiska traditionen. Minnet av den ursprungliga enheten med naturen kommer dock oreflekterat i hennes upplevelse av Luleälven:

I nästan hela/ mitt liv har jag följt/ de där vågorna//
 Sett älven komma/ rinnande mellan/ fjällsidorna//

Men så just här/ utanför bromsas/ den upp// hålls tillbaka// –
Jag ser ju hur/ älven vill rinna förbi/ men hålls kvar//
för att dammen står/ där i vägen// – som en hämning/ ute i naturen//
Och jag har nog/ inte alltid kunnat/
skilja naturen// från mig själv//
(Axelsson 2019, 207–209)

Den besjälade älven, stoppad av dammen, parallellställs med Lises rotlöshet och anpassningstväng, vilket utgör den andra delens röda tråd. Dessutom anknyter framställningen till synen på naturen (här: älven) som en kvinnlig princip, som i postkolonialt och ekokritiskt sammanhang representerar krafter som ska tuktas och underordnas kulturen; industrialisering beskrivs då som parasitärt inträngande (Degerman 2018, 341–342).

Minnesarbetets sökande

Lises minnen återuppväcks så småningom av materiella spår av den samiska kulturen samt glimtar av de gamla berättelserna som tar formen av en drömbild av Ristin, som tidigare bodde i samma lägenhet och som Lise fått höra om från sin mor. Lise ser henne i en samisk spetsmössa från Karesuandotrakten som är olik dem från hennes trakt. Denna detalj återuppväcker en förborgad kunskap om den samiska kulturens mångfald som hon känner igen samt väcker hennes hopp om en möjlig förändring av sitt eget liv: "Och jag tänkte att allt// ännu inte gått mig / ur händerna" (Axelsson 2019, 228). Det är en avgörande impuls till hennes vilja och strävan att minnas.

Lises första minnesbilder gäller hennes sorglösa barndom på 1950-talet, då hon upplevde enheten av livet och den naturliga miljön:

Jag sprang över/ stenarna// [...]
Fötterna visste/ hur blocken låg/ och jag flög över/ stenstranden// [...]
Snåren glesnade// och klipporna/ skingrade stigarna/ under mig// [...]
Berget veckade/ sig till en djup/ bänk// nära älven som/ gled förbi//
(Axelsson 2019, 233–237)

Naturen är besjälad här i sin välvilliga rörelse att bereda plats åt människan och gynna henne. Bilden utgör den positiva varianten av ovan nämnda vilsenhet i den okända terrängen för de tvångsförflyttade. Vidare

expanderar landskapet i en vision av älven som förenas med andra älvar och omfattar världen:

Ännu flera vatten/ och vintervägar av is//
 där våra dialekter hade/ färdats och spridit sig/ tvärs över jorden//
 Tills Vattenfall kommit// [...] (Axelsson 2019, 240–241)

Älvarna framstår som kommunikationsvägar i dubbel bemärkelse: dels som färdleder som gör världen tillgänglig, dels som språk som på grund av sina gemensamma rötter kan förstås och göra världen gripbar. Liknande parallellitet mellan floder och språk har observerats i Michel Serres ekopoesi och dess dröm om ett universellt ”vi-språk”, som dock gått förlorad till följd av parasitära ingrepp (Degerman 2018, 213). I citatet ovan representeras ingreppen metonymiskt av energijätten Vattenfall.

Barndomsminnena avslöjar ytterligare en identitetsrelaterad faktor, nämligen namnbytet från Susanna till Lise som en magisk rit under flickans svåra sjukdom. Då hade morfar Lise kommit till hennes mamma i en dröm och låtit döpa om flickan efter honom. På så sätt blev Lise symboliskt inbegripen i förfädernas krets, men samtidigt blev hennes identitet splittrad, vilket kom att prägla hennes fortsatta liv. Dubbelhet är ju en av den postkoloniala litteraturens grundläggande kännetecken (Bhabha 1990, 293; Mignolo 2000, 85), men den präglar även de koloniala subjekten i och med mimikrys dubbla artikulation (se nedan). Gränsupplevelsen för Lise blev nomadskolan dit hon skickades utan förvarning om de hårda buden där. Det var ett svek från föräldrarnas sida men även den älskade broderns som inte varnat henne för den ensamhet och förnedring som väntade där. Där började den utrotning som fick Lise att känna sig hemlös i såväl den samiska kulturen, som hon lämnat, som den svenska, i vilken hon internaliserat samernas kulturella underlägsenhet. Allt detta sammanfattas i hennes dotters fråga, när denna ville ta reda på sina samiska rötter: ”Mamma vad är det/ du tiger om” (Axelsson 2019, 271). Men just dotterns fråga väcker en medvetenhet om det förtigna samt en längtan att befria minnena och återfå både sin röst och sitt språk:

Tigandets flätverk/ knastrar så vant kring/ det mjuka hjärtat// –
 Men det ska bli vår// någonstans vaknar/ sjunger blåhaken// –
 Inom mig öppnas/ lösgörs något/ släpper fram åren// (Axelsson 2019, 275)

Det är ganska sent i livet (år 2013) som hon skymtar en möjlighet till befrielse, bildligt framställd som vår och blåhakens sång, dvs. en egen röst och kanske även den sång som för forna generationer innebar traditionens och livets totalitet. Det som öppnas och lösgörs är minnen som framställs både i rumsliga kategorier ("öppnas") och i relation till tid ("släpper fram åren"). De behöver dock stöd i materiella spår som bevarats hemma. Lise letar fram sina släktingars samiska mössor som hon sparat "Tills något av barnen/ kommer och vill/ använda dem" (Axelsson 2019, 278), vilket sätter i gång minnesarbete:

Jag viker ut moster/ Ellas mössa/ moster Susannas/ mössa//
och sen farmor/ Márets mössa// [...]
Det var den mössan/ Sandra hade på sig//
när poliserna la/ sina händer på/ hennes huvud// –
Och pressade/ henne till marken// [...]
Nu går det inte/ längre att tänka bort// från farmors mössa// –
Som jag måste ha/ sett henne ha på sig/ hundra gånger// när hon rodde
ut/ över vattnet// –
Hur poliserna/ sliter i den och/ drar av den från/ Sandras huvud//
(Axelsson 2019, 277–279)

De materiella spåren förenar det avlägsna förflutna (farmor) och nyare minnen (dottern på en demonstration) med nuet (obs. "nu"). Farmor Márets mössa representerar den identitet som Lise saknat men som hon nu upplever som ofrånkomlig, dvs. omöjlig att tänka bort från. Sandra använder mössan för att markera sin etniska tillhörighet, som maktdiskursen inte vill erkänna och därför enträget bekämpar, både vad gäller samernas krav på rättvisa inför domstolen och rent symboliskt genom att dra mössorna av de protesterandes huvud. Tempusändringen från preteritum till presens ("sliter", "drar av") ger vid handen att det förflutna har återupplivats i nutiden. Minnena blir alltså levande bilder som engagerar känslorna och ändrar individens, i detta fall Lises, position i nuet. Här kan minnets fenomenologi återopas som förklaring till den långa och smärtsamma processen. Henri Bergson nämner minnets ansträngning ("the effort of recall") som villkor för att ett mekaniskt minne (schema) ska återupplivas som bild, vilket engagerar intellektet, kroppen och känslan (Bergson 1955, 203 citerat i Ricoeur 2004, 29). Det är först i bilden det förflutna blir närvarande i nuet. Lise går alltså igenom de minnets modus som Edward Casey urskiljer: från *reminding* (mössor som tecken)

till *reminiscing* (återupplivande av minnena i bildlig form). Nästa etapp är *recognizing*, då det återupplivade samtidigt ses som frånvarande och närvarande, vilket innebär att det kritiskt förändrar nuet. Lises minnen tar form av konkreta bilder som förlämnar de sparade mössorna en aktuell mening och möjliggör identitetsskapande.

Men innan denna förändring sker känner sig Lise hemlös i tillvaron och underordnad den dominerande maktdiskurs som gjorde sig gällande i och med Norrlands kolonisering. Det tigande som nämnts ovan inbegriper hennes utsatthet på nomadskolan, skolprogrammet som hävdade den svenska kulturens överlägsenhet, de begränsade arbetsmöjligheter som väntade henne efter skolan: "Växel städ eller kök" (Axelsson 2019, 370), samt många andra uteslutningsmekanismer i hennes vuxna liv. Det största identitetsproblemet är dock modersmålet som blev förträngt till följd av den svenska skolgången och vidare samernas kulturella nedvärdering:

Det svenska/ språket växte/ längs tankarna// –
 Samiskan sov/ sen länge i kroppen/ av skam// under lydnaden// –
 Tilltäppt/ slutet inom sig//
 Rörde sig rösten/ knappt märkbart/ nästan omöjlig att rubba// [...]
 Anpassningsdriften/ kom stark// tumlande ur bröstet//
 (Axelsson 2019, 337–340)

Lydnad och anpassning är resultat av maktmekanismer som enligt Foucault går ut på att disciplinera subjekten. Disciplinering bygger på uteslutning eller inspärkning som resulterar i mångfaldiga indelningar och möjliggör kontroll (Foucault 2017, 250). Den disciplinära makten är operoslig och förverkligas genom subjektens internalisering av maktstrukturen; subjekten själva "upptar i sig en maktrelation" (Foucault 2017, 256). Den svenska kulturens hegemoni medförde samernas marginalisering och osynliggörande till följd av påbjuden integration. Tydligast kommer det till uttryck i den språkliga dominansen, som berövade samerna deras röst, både i bokstavlig bemärkelse av modersmål och i överförd genom uteslutning från diskursen. Signifikativt nog framställs samiskan i citatet ovan som sovande i kroppen (passiv och liksom obefintlig), vilket står i skarp kontrast mot den enhet mellan språket och livet som observerats i förra generationens verklighet. En av metoderna att hantera uteslutning är mimikry, som av Homi K. Bhabha beskrivs som kolonialismens mest sofistikerade strategi för makt och vetande. Den innebär upprepning av den dominerande kulturens normer, som dock

framhäver skillnad, inte identitet (Bhabha 1998, 86). Metaforen ”kroppen av skam” aktualiserar kopplingen mellan kultur och ras, som avslöjar mimikrys dubbla artikulation (Bhabha 1998, 88).

En parallell bild av skam som något fysiskt kan observeras i Sandras barndom, då hon sökte upp sin mamma på arbetsplatsen och mötte de svenska anställdas menande blickar:

Jag reder ut mitt hår//
Bland tovarna/ hittar jag skammen/ nån gömt där// [...]
Kvinnorna stirrar/ så länge på oss/ de säger ingenting// –
Bara bränner/ med ögonen//
(Axelsson 2019, 733–735)

Blicken fungerar här som maktinstrument som objektifierar sitt föremål i och med att den är aktiv, hegemonisk och värderande (jfr Bhabha 1998, 89); den fångar det icke-normativa och avvikande och stämplar det som Andraskap (Lykke 2018, 110). Frasen om skammen som ”någon gömt där” tyder på att det är en yttre instans, om än osynlig, som orsakat känslan av underlägsenhet; det tovigå håret, som ska redas ut, representerar metonymiskt kroppen som betraktas i ett rasperspektiv. Som tidigare, då rasbiologin hävdade de nomadiska folkens underlägsenhet,⁷ fortsätter maktdiskursen att nedvärdera samerna genom kränkande stereotyper, t.ex. betraktar Lises svägerska henne som oförmögen att ta hand om sin allergiske son:

Du kan väl åtminstone/ ta pojken till en läkare//
för Lise har väl inte/ vett till det//
Hon är ju rädd för/ sjukvården//
(Axelsson 2019, 398)

Stereotyperna är resultatet av sammankopplingen mellan makt och vetande, som skapar sina objekt för att ha kontroll över dem genom olika sociala institutioner, i nästa exempel – medier:

Hur många gånger har jag inte/ tvingats höra/ på radion//
om nya fakta/ som slagit fast//
Att jag hela tiden/ varit en livsfara för/ mina egna barn//

7 Rasbiologiska undersökningar på Ristin och andra samiska kvinnor och barn framställs i del 1 som en traumatisk upplevelse (Axelsson 2019, 147–153).

bara för att jag röker/ och är överviktig/ och utbildad// –
 Jag har hört det sägas/ så många gånger// –
 Att barnen i det/ här landet med störst/ risk att drabbas av/ svårigheter//
 har såna mödrar/ som jag//
 såna som vi varit Rolf//
 (Axelsson 2019, 464–465)

Citatet exemplifierar maktrelationer så som Foucault beskriver dem, dvs. opersonliga, osynliga, men förkroppsligade i maktinstitutionerna (Foucault 1982, 791). Den etniska diskursen, som gjorde sig gällande när rasdiskursen förkastats (Fenton 2010, 17–19, 22), samverkar här med andra maktdiskurser. I ett genusperspektiv var samiska kvinnor ytterligare nedvärderade jämfört med män, eftersom dessa utgjorde den behövliga arbetskraften för industrialiseringen, vilket garanterade dem plats på arbetsmarknaden.⁸ Men även klassdiskursen gör sig gällande i sammanhanget, som inbegriper Rolf i den marginaliserade samhällsgruppen av utbildade arbetare.⁹

Internalisering av maktdiskursen kommer till uttryck i Lises tankar om sin självsäkra kusin Bibbi som lyckats bevara sin samiska identitet:

Har du som jag/ Bibbi/ gjort allt//
 För att aldrig/ bli tagen för dum/ eller primitiv//
 som någon som/ låtit sig härskas och/ varit för lydig//
 (Axelsson 2019, 450–451)

Som synes är hennes medvetenhet om maktmekanismerna vid det laget klart formulerad: den koloniala maktens normer versus den Andres underordning (obs. även användning av passiv). Men enligt den disciplinära maktens logik är det sig själv hon anklagar för att ha förlorat sitt samiska arv:

Är jag så dum// att jag inte klarar/ att hålla mitt eget/ språk levande//
 Jag bara lät det försvinna// fördrivas från mina barn// –
 Så att Sandra/ nu låter som en bok/ helt utan dialekt//
 (Axelsson 2019, 452–453)

8 Medvetenheten om denna utsatthet kommer till uttryck i Lises bön till Luleälven (Axelsson 2019, 461–463).

9 Här bortser jag från klassfrågorna.

Lises mimikrystrategi gick ut på att osynliggöra alla markörer för sitt Andraskap med syfte att undvika stigmatisering (obs. ordet "fördriva" som tidigare använts om traditionens fördrivning ur minnet, även här i passiv). Hon har internaliserat maktdiskursen till den grad att hon använder dess nedvärderande kategorier för att beskriva sin position: dum, primitiv, inte klara av. Samtidigt anar hon att det är resultat av en sorts våld som använts mot hennes kultur. Hon skönjer nämligen en parallellitet mellan sin status av den Andre i kulturen och en ung flyktings situation i Sverige:

Sen sitter jag länge/ och söker//
Efter tecken/ på dröm fantasi/ och lugn// i hans ansikte // –
Tycker mig/ upptäcka spår av våld// men jag vet inte// –
Och så tycker jag/ mig se// något bekant från/ mitt eget liv//
(Axelsson 2019, 449–450)

De spår av våld hon ser i flyktingens ansikte kan vara konkreta, t.ex. ärr, men det hon känner igen gäller ett symboliskt våld som hon fått uppleva från den disciplinära maktens sida och som resulterar i ett främlingskap och en utsatthet i sitt land, som liknar flyktingens.

Ny etnisk identitet grundad i postminnet

Sandra, som tillhör tredje generationen tvångsförflyttade, övertar inte sin mors mimikrystrategi utan konstruerar sin etniska identitet från grunden, eftersom traditionen i hennes släkt har brutits. Till en början upplever hon sin sociala utsatthet precis som mamma Lise (jfr citatet om håret och blicken ovan). Vid sin mormors begravning blir hon medveten om sina samiska rötter, som representeras av mormoderns och släktingarnas koltar, samebyns landskap samt jord som hon tar med hem. Sandra börjar markera sin etniska tillhörighet genom att sy sin kolt på slöjdlektionerna och jojka i kyrkan. Som vuxen lär hon sig samiska tillsammans med sina barn, engagerar sig i samefrågorna i offentligheten samt väljer, tillsammans med sin man, den traditionella renskötseln som sin levnadsväg. Hennes identitet bygger på det kollektiva minnets bilder och tillägnad kunskap, eftersom modern inte kan berätta om sitt samiska förflutna (jfr tigandet ovan). Signifikativt nog uppträder hon som aktivist i samefrågor iförd kolt:

Med mod har/ jag burit min/ kolt idag// [...]
 I diskussioner/ och möten/ strider vi// kolten och jag//
 Med sina färger/ slår den upp/ svenskarnas ögon//
 broscherna/ rasslar/ de blänker på/ bröstet// –
 En kvinnoydd/ rustning av kläde/ och silver// –
 Den ropar att de/ måste se på mig//
 När jag talar / å mina barns/ vägnar//
 (Axelsson 2019, 531–532)

Men kolten står/ beredd// –
 För varje ny årsring/ ska den kämpa/ för varje knäckt/ släktled//
 ska den vittna och minnas//
 (Axelsson 2019, 533)

Den höga stilen och bildspråket i dessa fragment anknyter till epösets tradition med dess fokus på kamp, strid och mod. Med tanke på det traditionella epösets hjältar som ägde övernaturliga kvaliteter eller fick hjälp av gudarna, kan man betrakta kolten som ett nästan magiskt föremål som garanterar hjälten seger. Samtidigt är bildens manliga element (rustning, vapen och stridens rassel) omtolkade i enlighet med en kvinnlig strategi: rustningen är ”kvinnoydd”, mjuk och pråktig. Färgerna och broschernas rassel representerar synestetiskt den röst som samerna i flera generationer saknat; den gör sig hörd och låter sig inte tystas ner. Kolten är alltså en metonymi för Sandras samiska identitet, som dock framstår som något nytt och antaget: ”kolten och jag”, den ”står beredd”, den ska ”kämpa”. Därmed fångas den etniska identitetens konstruktivistiska natur, den är nämligen relaterad till en annan grupps diskurs och konstruerad i opposition mot denna (Fenton 2010, 8). I detta fall är den dessutom inte byggd på egna minnen utan på kollektiva föreställningar och kunskap, dvs. postminnet, som hämtar näring från befintliga vittnesbörd samt bevarade spår av den materiella kulturen. Det är kolten, inte Sandra, som ”ska vittna och minnas”, eftersom hon saknar de primära minnena. Postminnet blir sålunda grunden för hennes identitet. Det bekräftas i fortsättningen, då Sandra ser kolten som sin hud:

Jag tar min kolt// trycker den hårt/ mot hjärtat//
 Där har jag min hud// stöpt av lysande färg// –
 Rustad med arv/ och liv//
 (Axelsson 2019, 534–535)

Att kolten blir hud och samtidigt rustning tyder på att den utgör en naturlig del av den kultur som hon betraktar som sin; denna ska levas samtidigt som den bygger på de forna generationernas arv. Denna kontinuitet upptäcks av Sandra och blir till hennes identitets kärna. Om kolten som rustning representerar Sandras politiska engagemang i samfrågorna, blir kolten som hud en inre dimension av hennes identitet, den som levs och bevittnar den samiska kulturens egen rätt. Den individuella identiteten uttrycks återigen i kroppsrelaterade termer, vilket för tankarna till den primära enheten mellan tradition och liv i Ristins generation. För Sandra är det samiska arvet något som förändrar hennes position i nuet.

Ytterligare en aspekt av kulturens trädning bör tas upp i sammanhanget, nämligen den muntliga kulturens sårbarhet gentemot den skriftligas dominans. Det började i och med renbenskonventionens lagar som meddelades samerna med dokumentens auktoritet och på ett främmande språk, svenska. Vidare introducerade rasbiologiska undersökningar vetandets hegemoni med dess skriftliga dokumentation som samerna inte kunde ta del av och bara var föremål för, så som Ristin upplevde det:

Med hårda redskap/ mätte han mig//
skriftlärda män/ i varje vrå//
Med sylvasst/ pennskrap//
gick de/ genom mig// –
Jag förstod att en/ kortväxt typ/ tog gestalt/ på deras papper//
Med kunglig bläck/ tecknades/ det rasdjuret//
(Axelsson 2019, 147–148)

Penna, papper och bläck är här metonymier för opersonlig makt som objektifierar och nedvärderar objektet för undersökningen enligt vetandets regim; adjektivet "kunglig" betonar maktens auktoritet som kategoriserar subjekten för att ha kontroll över dem. Dessa är illa tvungna att acceptera sin underlägsna position: "Och skammen/ slog rot i mig// för mitt mörka hår/ och mina/ mörka ögon" (Axelsson 2019, 150–151). Det är samma skam som Sandra upplevde på mammas arbetsplats, signifikativt nog även då förankrad i kroppen. Men den tredje generationen tvångsförflyttade har bearbetat den av maktdiskursen påbudna skammen och kämpar för sina rättigheter i domstolen som suveräna subjekt. Ändå är de inte fullt medvetna om den skriftliga kulturens hegemoni:

Sandra ringer till mig//
 och berättar hur/ statens advokater/ hånkrattar år Girjas/ när de
 hävdar sin rätt// –
 För att den inte/ bygger på såna/ skriftliga dokument//
 som den svenska/ kulturen är gjord av// –
 Utan på muntliga källor/ arkeologiska källor/ markens källor//
 Markens alla spår/ av närvaro handling/ och liv//
 (Axelsson 2019, 577–578)

De nämnda argumenten för samernas rätt till betesmarker räknas inte, för de har inte status av skriftliga dokument. I detta sammanhang är juridiken det vetande som makten producerat med dithörande bevisföringsregler och som befäster makten. Följden blir att icke-diskursiva källor för kulturens trädning avfärdas, liksom de kärande som subjekt. Den hegemoniska kulturens symboliska våld betonas genom hån och förlöjligande samt nedvärderande beteckningar (lappar) som används av statens advokat (Axelsson 2019, 572). Konflikten förblir olöst även om samerna till slut vunnit målet. Den blir dock ytterligare incitament till den samiska gemenskapens självmedvetande. Det kan exemplifieras med Lises yttrande i sammanhanget, som återopas av Sandra:

Mamma hade sagt//
 att med tanke på hur/ statens ombud betett sig/ under rättegången//
 Trodde hon inte/ längre att försoning/ var möjlig//
 (Axelsson 2019, 542)

Detta kan betraktas som Lises återvunna röst som får stöd i hennes samiska identitet. Hon blir till slut ett trotsande subjekt som säger ”nej”. Det kollektiva minnet och postminnet har sålunda förmåga att göra det förflutna levande, ge det en aktuell plats i jag-medvetandet och ändra subjektets position i gruppen.

Maktdiskursen gäller emellertid inte bara samer som etnisk minoritet (som förresten även den ifrågasattes i domstolen, jfr Axelsson 2019, 551) utan även andra aspekter av Norrlands kolonisering. Sandra observerar mycket tidigt (1989) hur manipulativ maktdiskursen är, när hon ser Vattenfalls turistbroschyrer:

Lögnera glödde/ från titlarna/ i turisternas hand// –
 Nu skulle hon läsa//

Om stordådet/ i ödemarken/ pionjärverket i/ vildmarken// –
 Hur länge skulle de/ komma undan//
 Med att skriva ut/ våra handlingar och/ våra betesmarker//
 hela vårt gamla/ kulturlandskap/ ur historien// –
 Genom att kalla/ allting för vildmarken/ och ödemarken//
 (Axelsson 2019, 685–686)

Vildmark och ödemark är ideologiska kategorier, som osynliggör urfolkens kultur (obs. "kulturlandskap") och låtsas som om ingenting funnits där innan civilisationen kommit. Vildheten fungerar här som kulturens Andra, som man får anpassa till människans behov, och historien introduceras först i och med skriftliga källor om vad som pågick där. Vattenfalls dokument, som analyserats ur ekokritiskt perspektiv, ger vid handen att företaget anknyter till romantiserade bilder av svensk natur för att framställa sin verksamhet som miljövänlig (grön energi), progressiv och modern, samtidigt som det förtiger ("blackboxar") de koloniala och teknologiska aspekterna av Norrlands industrialisering (Jarlsdotter Wikström 2018, 176–182). Under rättegången 2015 inser Sandra den imperialistiska diskursens ekonomi i ett större perspektiv, som utesluter det Andra och skriver sin egen historia som den enda gällande. Här representeras den av statens jurister:

De får ursäkta/ om vi stör deras/ drömmar//
 de får förlåta// –
 Men framgångseran/ och världssamvetet/ rymmer inte hela/ historien
 om deras land// –
 Vårt land/ har de ju/ aldrig ens sett [...]
 Så de får förlåta/ om vi vänder på/ deras karta//
 Och har det inte/ snart blivit dags//
 att också deras barn/ lär sig att höra/ vår gemensamma/ historias röster//
 (Axelsson 2019, 556–558)

Mot skriftkulturens dokument (kartan, historieskrivningen) ställs de muntliga källorna (röster), varvid de förra inte anses representera hela historien och får revideras kritiskt (vändas om). Jämfört med förra citatet klingar här ett "vi" tydligare ut och ställs i opposition mot "dem", vilket bekräftar att den etniska identiteten har blivit klart formulerad i opposition mot den hegemoniska svenska kulturen. Det kollektiva subjektet är inte längre förtryckt och mållöst utan kräver sin rätt genom att

vända på kartan, skriva om historien och göra sig hörd med sina många röster. Att lära sig att höra den gemensamma historiens röster är ett krav mot den hegemoniska kulturen att införliva minoritetskulturen på dess egna villkor, dvs. den muntliga och materiella traditionens. Sandra använder sig här av en subversiv strategi som anspelar på den Andres inlärda underdånighet, här uttryckt i och med fraserna ”de får ursäkta”, ”de får förlåta”, för att uttrycka de förtrycktas krav på sin plats i kulturen.

Det är signifikativt att det är kvinnliga karaktärer Linnea Axelsson gör till hjältar i sitt epos och därmed omfunktionaliserar det traditionella eposets mansrelaterade värderingar. Män i hennes verk finner sig till rätta med de givna villkoren för sin roll i samhället och ser upp till den kvinnliga kämpen Sandras engagemang som både artikulerar orättvisorna och kräver upprättelse. Det stämmer överens med en av tankarna inom postkoloniala studier att kvinnlighet utgör ett betydelsefullt element i postkolonial subjektivitet (Gandhi 2019, 100).

Postkoloniala studier visar att den förtryckets förmåga att tala beror på hens dubbla förankring – dels i sin ursprungliga kultur, dels i den hegemoniska kulturens normer som bildar ramar för diskursen. Den västerländska historieskrivningen, med sina arkiv och skriftliga källor, skapar inga förutsättningar för samexistens av muntligt traderade kulturer. Minnet är följaktligen den instans som genom bilder och representationer kan ge det historiska skeendet form och auktoritet. Detta kräver emellertid att de subjekt som skapats av makten motsätter sig maktens regler; makten förutsätter nämligen subjektens frihet och möjlighet till uppror (Foucault 1982, 789–790). På så sätt blir relationen mellan makten och den förtryckte dubbel och agonistisk och kräver i denna sin egenskap ständig politisk analys. I detta ljus kan man betrakta Linnea Axelssons epos som ett vittnesbörd om och bidrag till ett samiskt arkiv som ska bevara minnet för framtida generationer samer samt ingå i dialog med den dominerande kulturen, vars språk har valts för att göra den egna kulturen synlig och hörd.¹⁰

Bibliografi

- Axelsson, Linnea. 2019. *Ædnan. Epos*. Stockholm: Bonnier Pocket.
 Bakhtin, Mikhail. 1981. ”Epic and Novel.” I *The Dialogic Imagination*,
 redigerad av Michael Holquist, 3–40. Austin: UTP.

10 För Axelssons val av språk, se Broomans 2022, 131.

- Bergson, Henri. 1955. *Matter and Memory*. Översatt av Nancy M. Paul och W. Scott Palmer. London: Allen and Unwin.
- Bhabha, Homi K. 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation". I *Nation and Narration*, redigerad av Homi K. Bhabha, 291–322. London, New York: Routledge.
- . 1998. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Broomans, Petra. 2022. "Migration and Loss of Identity in Linnea Axelsson's *Ædnan: Epos* (2018)". I *Migration and Identity in Nordic Literature*, redigerad av Martin Humpál och Helena Březinová, 129–141. Prague: Karolinum Press.
- Casey, Edward S. 2000. *Remembering. A Phenomenological Study*. 2:a uppl. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Degerman, Peter. 2018. *Tala för det gröna i lövet. Ekopoesi som estetik och aktivism*. Stockholm: Ellerströms.
- Domańska, Ewa. 2017. "Źródła, dowody i zwrot forensyczny". I *Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*, redigerad av Ewa Solska, Piotr Witek och Marek Woźniak, 107–125. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Fenton, Steve. 2010. *Ethnicity*. 2:a uppl. Cambridge, Malden, MA: Polity.
- Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power". *Critical Inquiry* 8 (4): 777–795.
- . 2017. *Övervakning och straff*. Översatt av C.G. Bjurström. 5:e uppl. Lund: Arkiv Förlag.
- Gandhi, Leela. 2019. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. 2:a uppl. New York: Columbia University Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Redigerad, översatt och med en introduktion av Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jarlsdotter Wikström, Jenny. 2018. "Fallet Vattenfall. Om styrdokument, elproduktion vid Lule älv och Lars Wilhelm Svonnis Överskrida gränser". I *Norrlandslitteratur. Ekokritiska perspektiv*, redigerad av Peter Degerman, Anders E. Johansson och Anders Öhman, 168–182. Göteborg, Stockholm: Makadam.
- Labba, Elin Anna. 2020. *Herrarna satte oss hit. Om tvångsflyttningarna i Sverige*. Stockholm: Norstedts.

- Lykke, Nina. 2018. *Genusforskning – en guide till feministisk teori, metodologi och skrift*. Översatt av P. Larsson. Stockholm: Liber.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Moretti, Franco. 1996. *Modern Epic. The Word-System from Goethe to García-Márquez*. Översatt av Quintin Hoare. London, New York: Verso.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Översatt av Kathleen Blamey och David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wasilewska-Chmura, Magdalena. 2022. "Współczesne wariacje na temat eposu *Ædnan* Linnei Axelsson". *Litteraria Copernicana* 41 (1): 59–76.