

505 8
4949,1
þing 5...

ÞJÓÐERNI Í ÞÚSUND ÁR?

Ristjórar:
Jón Yngvi Jóhannsson
Kolbeinn Ottarsson Proppé
Sverrir Jakobsson

VERKMIENNITASKOLINN
A AKUREYRI
BOKASAFN



Háskolautgáfan
Reykjavík 2003

VALDIMAR TR. HAFSTEIN

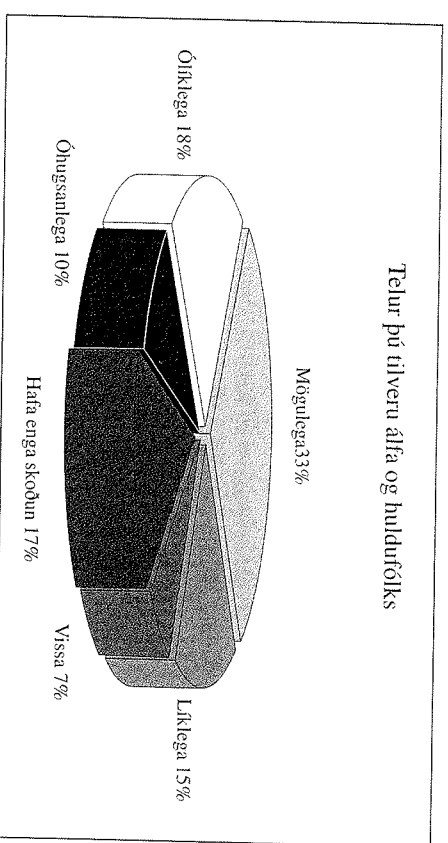
Hjólaskóttur og huldufólk

Íslensk sjálfsmynd og álfahefð samtímans

Sú var tíð að álfatrú var útbreidd og almann í stórum hluta Eyrópu. Sú tíð er löngu liðin – nú til dags er víðast hvar talað um álfatrú eins og hún sé útdauð um víða veröld. Stundum eru undanskildir nokkrir sérþringsar til sveita, helst á Írlandi (Ballard 1991, Bourke 1996, Christiansen 1975, Lysaght 1991), í Wales (Gwynndaf 1991 og 1994) og jafnvel á Nýfundnalandi (Butler 1991, Narváez 1991, Rietí 1991). Þess háttar jaðarleifar styrkja hins vegar aðeins þá meginhugmynd að álfarnir séu farnir veg allrar veraldar.

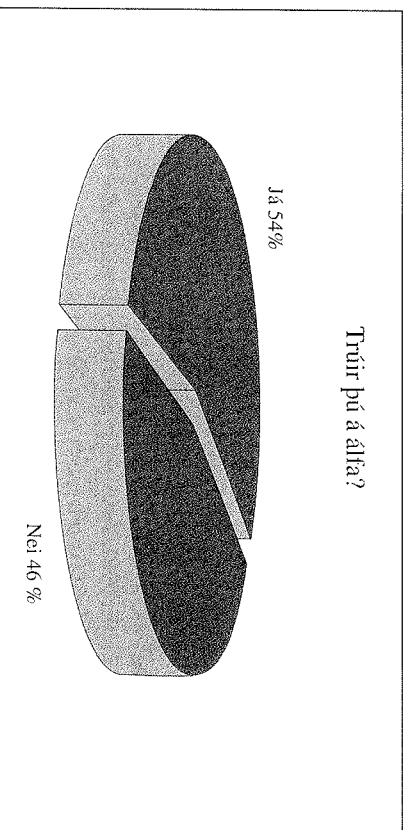
En Íslendingar vita betur: Það eru ekki alveg allir álfar búnir að kasta hinstu kveðju á okkur mannfólkið. Ef dæma má af umfjöllun fjölmiðla og al-

Telur þú tilveru álfa og huldufólks



mennum umræðum, þá virðast álfar og huldufólk vera við hestahelisu á Íslandi núfímans. Nokkrar nýlegar skoðanakannir benda í sömu átt. Skoðana-könnu sem DV sló upp á forsiðu í júlí 1998 kom mörgum í opna skjöldu. Því meirihluti slembiúrtraks af íslensku þjóðinni svaraði jáandi, þegar spurt var um trú á álfa (sjá skrifturit 1).¹

Önnur skoðanakönnun sem oft er vísað til var gerð af Eirlandi Haraldssyni sálfræðingi. Sú könnun er að vísu orðin aldarfróðungsgömul og því rétt að hafa varam á gagnvart niðurstöðum hennar, en þær sýna þó mun margþrotaari mynd af afsíðu landsmanna, enda er erfitt að gera sér grein fyrir því hvað nákvæmlega það merkir að trúa eða trú ekki á álfa (sjá skrifturit 2).²



Loks má nefna skoðanakönnun Péturs Péturssonar, prófessors í guðfræði við Háskóla Íslands, sem gerð var árið 1995. Hún tekur reynndar ekki til Íslendinga almenn, heldur er hún þáttur í rannsókn Péturs á viðhorfum og reynslu áhuga-fólks um dulspeki og óhefðbundnar lækningar. Niðurstöður hans benda til að um 70% þessa hóps telji að álfar séu til, en aðeins 6% telji að álfar séu ekki til. 23% aðspurðra kváðust ekki vira hvort álfar væru til, en 1% svaraði ekki spurn-ingunni. Til samanburðar má geta þess að einungis 43% aðspurðra töldu að geimverur gætu birst á jörðinni, en 13% töldu að svo væri ekki, 41% sagðist ekki vira það og 3% svörunu ekki (Pétur Pétursson 1996: 47–48).

Hér verður engu haldið fram um tilveru álfa og huldufólks. Ég vil beina at-hyglinni að þeim hugmyndum sem ber hátt í álfahéðinni á okkar dögum og kanna hlut þessara hugmynda í íslenskri ímyndun samtímans. Hvort lands-menn trúa hugmyndunum, hvað sem sú sögn merkir í þessu samhengi, skipt-

ir ekki meginmáli. Meiru varðar að þessar hugmyndir eru í umferð og að þær ber tiltölulega oft á góma í orðræðu samfélagsins, bæði í fjölmíðlum og dag-legu tali, hvort sem það er í sambengi við framkvæmdir, ferðamáli, sögu eða þjóðlegan fróðleik.

Hér beini ég einkum sjónum að því hvernig þátttakendur í íslenskri álfahéð (þ.e. þeir sem tala, skrifa og/eda hugsa einhvern tíma um huldufólk, sem sagt flestir Íslendingar) draga mörkin á milli sjálfra sín og annarra, hvernig þeir smíða hugmyndir um „aman“ eða „aðra“ sem þeir skilgreina sem sinn eigin mópart – sem sagt hvernig álfahéðin er brúkuð til að tala um hið „annarlega“. Um leið skapa menn sér sjálfsmynd í andstöðu við þessa tilgreindu „aðra“.

Mig langar samsé að ræða um hverju miðlæg menningarleg sjálfsmynd Íslendinga er í íslenskri álfahéð. Ég byggi fyrst og fremst á viðtölum sem ég tók á árunum 1995 og 1996 við 35 vegagerðarmenn og aðra sem tekið hafa þátt í stórframkvæmdum við álagableiti og aðra staði sem eru tengdir álfum. Þessi viðtöl voru opin og óstöðluð, samkvæmt forskrift eiginlegrar rannsóknarhefðar, og eiga í raun meira sameiginlegt með venjulegum sam-ræðum en þeim spurningakönnunum sem vísað var til að ofan. Hjálfritasafn Stofnunar Árna Magnússonar og svarbréf heimildarfólks þjóðháttaeildar Þjóðmíngisafnsins við spurningalístum deildarinnar hafa einnig komið mér að gagni.³

Aður en ég vind mér að samtímanum er rétt að víkja nokkrum orðum að lýsingum heimilda síðari alda á öðrum heimi.⁴ Gamlar álfasagnir sýna fólk sem er annars kyns en mannfólkið, en býr við hiðina á því og líkist því í flestu tilliti. Líkamar þess lífa eins út, það klæðist sams konar flíkm og stund-ar sömu atvinnuvegi – rétt eins og mennirnir hirðir huldufólkið skeppur, það heylar, rær til fiskjar, sker hval og tíur ber. Álfar hafa sína eigin kaupmenn, sýslumenn og presta, og þeir fara í kirku á sunnudögum, alveg eins og mann-fólkið (sjá frekari umræðu t.d. hjá Guðrínu Bjartmarsdóttur 1982: 322–323 og 1990: 105).⁵

Nú er svo sem engin nýlunda að því að benda á að hugmyndir um hults-heima endurspegli samfélagið sem þær tilheyra. Það er hins vegar ekki þar með sagt að annar heimur sé bara framlenging á þessum heimi – hann er miklu fremur mópartur hans. Annar heimur markar af þennan heim og það sem er innan hans. Við notumst við marga ólíka hópa til að draga þessi mörk og skilgreinum um leið hvern hóp um sig sem „annarlega“ á einhvern hátt, sem „aðra“ gagnvart okkur sjálfum. Álfar og huldufólk eru aðeins einn hópur af mörgum sem Íslendingar hafa notað í gegnum tíðina – það mætti líka tína til hópa eins og frska þræla, skrælingja, Dani, ameríska herinn, nýbúa, og svo

auðvitað draga. Um leið og talað er um þessa hópa er mópartur þeirra undirskilinn – við sjálf, sem frjálssir menn (en ekki þrælur), norrænir menn (ekki skrælingjar), Íslendingar (ekki Danir), herlausir eyjaskegjar (ekki Kanar), innfæddir afkomendur Egils Skallagrimssonar (ekki nyðjar), og hlendur (ekki afturgöngur). Svipuðu máli gegnir um álfana, með þeim hugsum við um hið staðbundna mannléga samfélag, um þeimn, þorpið, borgina. Kraftfiringar yf-irnáttúrunnar, þegar áltheimar láta til sín taka, sýna það sem er utan marka þessa samfélags, það sem tilheyrir öðrum, ekki okkur – og um leið fáum við betri hugmynd um hvað tilheyrir okkur og hver þessi „við“ erum.

Annarleið álfra í gömlu þjóðsagnaherðinni er auðkenndur af því að þeir eru ókunnugir, fjarlægir og framaní, en þó í næsta nágrenni; við tíntóttinn, en þó í öðrum heimi (sbr. Lindow 1978: 55–56). Þáttakendur í sagnaherðinni notaðu hugmyndir um álfra til að hugsa um og ræða um náttúrna mit í menningunni. Staðirnir sem eru eignaðir álfum eru ónummið land unkringt títum og öðru nýjalandi. Á þessum stöðum hvílir bannhelgi (hvort sem þetta eiga við tjarnir eða klettur), þar má ekki heyja, veiða, hreyfa við neinu eða eiga við nokkurn hlut yfirhöfuð. Það er að segja, það má ekki hafa af þeim neinar nýjar, það má ekki nema þá úr ríki náttúrunnar í ríki menningarinnar. Með öðrum orðum eru álfar í íslenski sagnaherð síðustu alda skólábókardæmi um vættir náttúrunnar, enda fara af þeim flestar hefðbundnar flökkusagnir sem sagðar eru um svipaðar vættir í skandinavískri og evrópski sagnaherð.

Það eru einmitt frásagnir af bannhelginni og brotum gegn henni sem enn ganga ljósum lögum. Svo að segja hvert sumar eru okkur fluttar fréttir af framkvæmdum sem komnar eru í sjálfhældu við aetlaða álfabyggð. Oftast er um veg- og gatnagerð að ræða, en húsbýggingar, rafvæðing, hlaveita og framkvæmdir við verksmiðjur eru einnig ágætis kandidatar. Þessar fréttir og umræður um þær tilheyra hiklaust þeim flokki frásagna sem þjóðfræðingar kalla sagnir, þ.e.a.s. stuttar sögur sem lýsa einum atburði, eru nógu raunsejlar til að hægt sé að taka þær trúanlegar en nógu óvenjulegar til að hægt sé að draga þær í efa, en flutningur sagna og viðtökur þeirra snúast einmitt oft um hvaða mark sé á þeim takandi. Efniviður þessara sagna úr samfírnunum er t.d. bílanir á tækjum án sýnilegrar ástæðu, slys og óhöpp sem báget er að skýra og aðvaranir sem birtast í draumi. Sagninnar tengja þessi atvik huldufólki og gefa til kynna að það vilji telja eða leija menn frá framkvæmdum við þá staði sem því eru eignaðir eða hefna fyrir skaða sem þegar er skeður.

Tvö nýleg dæmi af höfuðborgarsvæðinu ættu að setja dælitíð kjöf utan á þessa beinagrindarlýsingu á sögunnum. Hið fyrra er frá árinu 1996 og greinir frá atvikum sem áttu sér stað í Smárahvammslandi, en þar var Kópavogsbær

óðum að breiða úr sér og byggjast saman við Breiðholt. Í Leirdal í Smárahvammslandi er gert ráð fyrir framfararkirkjugeðrum höfuðborgarsvæðisins, en framkvæmdir til undirbúnings þeim rötuðu í algerar ógöngur. Þótt þetta land sé á miðju Stór-Reykjavíkursvæðinu hefur það til skammis tíma verið utan alfaraleiðar. En borgin teygði anga sína inn í Leirdal og trukkan fluttu pang-að fullfermi af jarðvegi, en ýtur óku moldinni til og sléttuðu úr henni.

Ákveðinn hóll í dalnum olli ýtumum hins vegar ómældum vandræðum. Ýtumaðurinn, Hjörtur Hjartarson, lýsti því fyrir mér í viðtali að þegar þar fóru nálægt hólnum fóru ýturnar bara að spóla, eins þótt það væri sama sem engin fyrirstaða fyrir ýtuönninni. Sjálfur sagðist hann hafa fundið fyrir einhverri ókennilegri tilfírningu nærri hólnum, „ekki neinum ónotum, en svona einhverri smá hræðslu.“ Hjörtur fór að eigin sögn að finna fyrir þessu „löngu að-ur en þeir töluðu um að það ætti eitthvað að vera þarna. Svo náttúrulega bara fer maður að heyra þessar sögur.“

Hjörtur fréti frá efitrítsmanni verkisins fyrir hönd Kópavogsbæjar, Jóni Inga Ragnarssyni, að samkvæmt gamalli sögn ættu álfar eða huldurfólk heima í hólnum. Sú sögn þótti síðan fá frekari staðfestingu þegar báðar ýturnar í verkinnu biluðu oftár en einu sinni við þennan hóll í Leirdal. Þá vildi henda að það dræpi á vörubílum við hólinn og einn bíllinn þurfti að draga 200–300 metra frá hólnum áður en hann fór í gang aftur. Eins og von var kvísaðist skjótt út að vættir landsins lékju menn grát í Leirdal og þess var skammt að biða að fjölmíðlar flykkust á vettvang. Þegar fréttalið Stöðvar 2 aetlaði að mynda hólinn vildi hins vegar ekki betur til en svo að upptökuvélin virkaði ekki þegar henni var beint að hólnum. Ef hins vegar var gengið spólkorn frá virtist allt vera í lagi. Þessu lauk með því að fréttaliðið gafst upp og fór með myndavélina upp á verkstæði Stöðvar 2. Þar var því hins vegar sagt að hætta þessu bulli, það væri ekkert að þessari vél. Hópurinn fór aftur niður í Leirdal og aetlaði að hefjast handa, en þá endurtók sama sagan sig og ekkert gekk. Það var svo ekki fyrir en sótt var ný myndavél, sem loksins hafðist að mynda meintan allhóll.

Þar kom að Jón Ingi, efitrítsmaðurinn, ákvað að tímabært væri að gera hlé á framkvæmdunum. Blaðamenn vinnuðu með mikilli velþóknun til útskýringa hans: „Við ætlum að vita hvort við getum ekki náð sáttum við álfana með því að færa okkur um set um tíma. Ég hallast helst að því að þarna sé eitthvað sem við getum ekki útskýrt“ (*Morgunblaðið*, 7. febrúar, 1996). Það var eins og við mannum mælt að þegar Hjörtur snéri sér aftur að hólnum eftir þetta hlé voru öll vandræði úr sögunni: „Nína finnur maður ekki fyrir því, sko. Ég get keyrt upp á hólinn þess vegna. Það er skrytið með það.“ Er ég inni Hjört eftir því

hvaða ástæður gætu verið fyrir þessum umskiptum svaraði hann að hann vildi meina að „hvað sem að er þarna, huldafólk eða álfar, það sé bara þú þú að setta sig við þetta og flurt í burtu.“

Síðara dæmið varðar Grásteinn sem stendur við Vesturlandsveg, nærri afleggarannum að Keldum. Mánudaginn 18. október 1999 flutti vegavinnuflökkurinn sem stóð að brekkun Vesturlandsveggar Grásteinn út fyrir veglínuna. Það gekk áfallalaust, beurt en ýmsir höfðu spáð. Allt undangengið ár hafði staðið styr um fyrirhugaðan flutning, allt frá því að Vegagerðin komst að því um mitt ár 1998 að Árbæjarsafn hafði sett steininn á skrá yfir borgarmínjar nokkrum árum fyrir. Þjóðmínjasafnið brást skjótt við umleitan Vegagerðarinnar og Ragnheiður Traustadóttir, fornleifaræðingur á þess vegun, mat minjagildi steinsins. Hann komst í sem skemmstu máli að því að Grásteinn nýti ekki lögbundinnar verndar samkvæmt þjóðmínjalögum (Ragnheiður Traustadóttir 1998).

Eftir að Morgunblaðið fjölyrti um Grásteinn og flutning hans á heilillu opnu 15. janúar 1999 var hann á allra vitorði og um hann spannst fjörug umræða í fjölmiðlum jafnt sem í heita potlinnum. Sýndist sitt hverjum, eins og oft vill verða, og vidu sumir meina að fara berr gættlega að öllu í gremd við steininn, en aðrir að allar álfasögur tengdar Grásteini væru uppspuni og lygi og að það væri engin ástæða til að hika nokkuð við að farga steininum af þeim sökum.

Forsaga málsins er sú að Grásteinn var áður færður úr stað árið 1972 þegar Vesturlandsvegur var lagður, en sú framkvæmd gekk ekki áfallalaust fyrir sig. Að henni stóðu mörg íslensk verkatakafyriræki undir samneignarheitinu Aðalbraut sf., en yfirsjórn með verkinu harði Verkfæðisstofan Gimli. Komist hafði á kreik orðrómur um að Grásteinn væri hugsanlega álfasteinn og sumum þótti sem minniháttar óhöpp við framkvæmdinar staðfestu þennan kvitt. Það var ekki laust við að vegamönnum væri heldur illa við að eiga við steininn, sem þó varð að viksja ef vegurinn átti að liggja eins og ráð var fyrir gert í útboðslysingu.

Það varð úr að Pétur Jónsson, eigandi Vélækni, eins fyrirtrækisins sem að framkvæmdinni stóð, féllst á að færa steininn að höfðu samráði við Guðmund Einarsson, en hann var á þessum tíma bæði eigandi Verkfæðisstofunnar Gimli og forseti Sáttarrannsóknarfélagins. Til þess að gæta nú fyllista velsermis, sneri Pétur sér til Zophaníasar Péturssonar, guðspekings, og bað hann að athuga hvort byggo væri í Grásteini. Zophanías gat staðfest að það væru álfar í steininum. En eftir að hafa hringsólað kringun steininn nokkra stund og rætt við huldafólkið kvæðst þessi sérstaki sáttasemjari hafa fengið leyfi fyrir flutningi Grásteins og taldi að nú ætti að vera unnt að ljúka þessu máli.

Þrátt fyrir þessar öryggisráðstafanir fór eitthvað úrskeiðis. Með hafa gefið sér til um að kannski hafi það verið vegna þess að steininn klofnaði um frostsprungu þegar hann var færður. Hvað sem því líður ber heimildarmönnum mínum saman um að það hafi verið kvöldið eftir flutning Grásteins sem annar ýrmaðurinn sem að verkinu kom varð fyrir því óláni sem Guðmundur Einarsson greindi mér frá með eftirfarandi hætti:

Þá sana kvöldið fer hann upp að golfskálanum þar sem við vorum með moldarpytt og er að ýta hlössum og er að koma til baka um kvöldið, svona um sjöleytið, og þá er farið að skyggja. Í staðinn fyrir að fara afleggiarann út að enda á gamla veginn, þá stýtir hann sér leið svona 10 metra frá horninu og fer þvert á ská yfir og brytur þar asbeivatnsleiðslu sem að fæddi silungauppléðissstöðina að Laxalóni. En hann veit ekkert af þessu, skilurðu, þetta sást ekki og heyrðist ekkert. Ýtan var svo stór að hann fann ekkert fyrir þessu asbestóri. En öryggiskerfið sem að átti að láta víta í stöðinni var ekki í lagi og það dreypst 70.000 seiði um nóttina.

Eftir þetta var vegavinnuönnunum jlla við að hætta sér nærri steininum. Margir hlukuðu ekki við að kenna álfunum um þessar ófarir, þótt forsvarsmenn Laxalóns hafi reyndar snúð sér til verkakanna til að krefjast skaðabóta.

Eins og fyrir er getið spunnust töluverðar delur um flutning Grásteins 1998 og 1999. Kari Guðmundsson verkfræðingur, sem hafði eftirlit með gerð Vesturlandsveggar þegar Grásteinn var fyrst færður, hélt því m.a. fram í viðtali við Morgunblaðið að allar álfasögur á þeim slóðum væru „seinni tíma uppspuni“ (*Morgunblaðið*, 15. janúar, 1999). Nokkrum árum áður, árið 1996, birtí *Skirnir* grein eftir Árna Björnsson þar sem hann hélt því fram að hvorugur hödurinn í orðinu *þjóðirni* ætti við, þ.e. að hvorki væri rétt að tala um trú í sambandi við hugmyndir manna um álfa og drauga og allt það slekti, né heldur deildi öll þjóðin þessum hugmyndum jafnt.

Út af fyrir sig er ekkert við þetta að athuga, enda löngu viðtekið innan þjóðfræðinnar að þjóðtrúarhugtakið sé bara gamalt heiti á tileknu sviði eða viðfangsefni, en ekki raun sönn lýsing á viðhorfum fólks (sjá t.d. Rörbye 1978). En þótt ekkert sé athugavert við þessar niðurstöður hjá Árna fara þau rök sem hann færir fyrir þeim dáiði fyrir brjóstið á mér. Einnhverra hluta vegna sér hann sig knúinn til að leiða að því getum að atburðir á borð við þá sem hér er fjallað um séu sprotnir af „eftirsjá sem menn verða fyrir þegar bernskuslóðum þeirra er umturnað.“ Þar sem verkatakar taki lítið tillit til slíks

hafi megn gripjó til þess ráðs að „kalla þessar mishæðir hufvíl huldufólks þótt enginn hafi áður heyrt þeirra getið“ (1996: 102). Grásteini er teftt fram sem helsta dæminu í þessu sambandi. Það gefur að mínu mati auga leið að hér er snúió út úr. Það væri nær að leggja einhverjar rannsóknir til grundvallar staðhæfingum af þessum toga heldur en „þriðstvið“ og margra ára starfsreynslu sem Árni vísar gjarnan til (1998: 170–171). Llklega er ekki ástæða til að gera þessum ágreiningi frekari skil hér, en rétt er þó að vísa til ítrillar rideilu sem spannst um þessi efni í framhaldi af grein Árna, en bæði Matthías Viðar Sæmundsson bókmenntafræðingur (1997) og ég sjálfur (1998b) gagnýndi röksemdafærsluna í stuttu máli, en Árni svaraði fyrir sig í öðru greinarkorni í *Skírn* 1998.

Svo ég snú aftur að þeim skilningi sem ég vil leggja í þessar trúflanir af völdum álfa – eða þessar „hoppingar utan úr pokunni“ eins og Sigurður Norðal kallaði þær (1972: xix) – þá er eftirtekarvert að þær beinast allta jafna gegn byggðáþróun í vörðum skilningi: Húsbýggingu, útfærslu þerjar- og borgarmarka, vega- og gatagerð, byggingu verksmiðja og öðrum framkvæmdum sem þéttu byggðina eða stækka hana. Sagnir af handvörðum álfa og mótsþyrnu þeirra gegn þessum framkvæmdum bera vitni um yfirnáttúrulega andstöðu við byggðáþróunina. Vættirnar standa í reynd vörð um dreifða byggð og hefðbundna bændamenningu. Álfarnir verjast semsé ásókn nútímataekni, sem birtist í mynd jarðyfunnar og skurðgrófunnar, steypunnar og malbikisins.

Vegagerðarmenn eru aðalpersónur í vinsælustu sögunnum sem af þessum áðokkum fara og ekki að ástæðulausu. Vegakerfið er mótið sem nútíminn er steyptur úr, ef svo má að orði komast. Samgöngur eru meginforsenda nútímans og fyrsta forgangsverkefni nútímataekni – það er til dæmis engin tilviljun að Internetið er kallað upplýsingaþráðbrautin. Vegirnir eru æðakerfi nútímassamfélags og um leið eitthvert gleggsta einkenni þess. Tilkomu vegakerfisins fylgir uppþröskkun á rúmi og tíma – héraðið eða sveritin, hið staðbundna samfélag sem sagt, er skapað í samskiptum fólks, og vegirnir endurskilgreina og stækka það rúm sem samskipti fara fram í. Með öðrum orðum rýfur vegagerð þau mörk sem fyrir skipan mála hafði markað um staðbundna samfélagið. Vegir opna það sem er innan markanna fyrir því sem kemur að utan, mörkin verða óskýr og sveigjanleg (sbr. de Certeau 1984: 126–129).

Þess vegna þarf ekki að koma á óvart þótt framkvæmdir sem rjúfa þessi mörk hrindi um leið opnum hlíðum annars heims: Vegagerð og áfásir værtanna eiga það sammerkt að rjúfa fyrirfram gefin mörk í rúmi, tíma og samfélagi. Samfundir við álfa í sögunum frá 19. öld eru líka tengdir stöðum og stundum og atferli og fólki sem er á mörkunum – stöðum eins og krossgötum og selum,

tímanötum á borð við jóli og nýár, atferli sem rýfur boð og bönn samfélagsins, til dæmis lausláti og róstusemi, og það fólk sem helst á samskipti við álfa er líka einhvern veginn á mörkunum, gjarnan óskíró börn eða stúlkur og drengir sem eru kynþroska en ógift (sbr. umfjöllun um skandinavíska sagnahefið í Alver og Selberg 1987: 36–41 og írsku sagnahefið í Bourke 1996: 12–14). Sama máli gegnir þegar álfar nú á dögum ráðast gegn endurskiptulagningu félagslegs rýmis og þerjast á móti niðurrífi eldri samfélagsskipunar.

Þá er ég koninn að því sem mér finnst markverðast við álfasagnir síðari ára, en það eru andstæðummar sem ríkja á milli manneima og álfheima með tilliti til félagslegra, efnahagslegra og tæknilegra aðstæðna. Þessar andstæður mynda bakgrunninn fyrir andspyrnu álfa gegn nútímataekni. Í sagnahefið samtímans eru álfarnir óhugsandi án tilvísunar til þess gamla bændasamfélags sem þeir standa svo dyggilega vörð um. Sú hugmynd sem við gerum okkur um álfa og huldufólk – hvernig það lífur úr og hvað það gerir – byggist á þjóðsagnasóttum frá 19. öld og fyrri hluta 20. aldar. Þær sagnir sem ganga um álfa nú til dags eru nánast allar um landvarnir þeirra – það ganga ekki lengur sagnir af ástum álfa og manna, til dæmis, og engun sögunn fer af því að mennskir menn séu sóttir til að leggja hendur yfir huldufólki í barnsnað. Sagnirnar um huldufólk og vegagerð lýsa ekki útliti huldufólks eða húning þess eða atvinnuháttum, en samt höfum við einhverjar hugmyndir um þetta – við ímyndum okkur einhvers konar bændafólk, nauðalíkt Íslendingum á síðustu öldum. Og sá skilningur sem við leggjum í álfa og álfasagnir byggist á nánum tengslum þeirra við samfélagið sem fór á undan því nútímamfélagi sem við byggjum núna: Álfarnir eru holdlekja íslenska bændasamfélagsins.

Ég bið lesendur að hafa í huga hvernig sagnir síðustu alda lýsa útliti og atferli þessa annars heims fólks; álfheimar voru í öllum aðalatriðum spegilmynd manneima. Á 20. öld gerþreyttust manneimar hins vegar, eins og við vitum, hvort sem lítið er til efnahags, byggðar, samgangna eða menningar. Aftur á móti bera álfasagnir samtímans þess engin merki að nokkur breyting hafi átt sér stað í álfheimnum. Álfar búa enn, að því er virðist, við elni og aðstæður hins gamla íslenska bændasamfélags, þeir hafa ekki iðnvaðst eða flutt í blokkir, þeir keyra ekki um á Toyotum og þeir eru ekki áskrifendur að Stöð 2. Um þetta rtkir nokkur einhugur, að því er ég fæ best séð – örfá dæmi eru þó um annað, teljandi á fingrunum annarrar handar, en þau munu einmitt vera hin alræmda undantekning sem sannar regluna.

Regína Hallgrímsdóttir, einn viðmælanda mína sem sér meira en aðrir og kveðst hafa leikið við álfa í æsku, sagði mér að klæðaburðurinn hefði verið „gamaldags“, „allt heimaunnið, virtist vera“. Spök á svipinn bætti hún við:

„Ég sá aldrei huldukonu í gallabuxunni! Nei, þara síðu þúsi.“ Aðrir viðmælendur minir og heimildafólk Þjóðháttaeiddar Þjóðminjasafnsins segja að svo virðist, af því að dama sem það hefur heyrt, sem álfar og huldufólk haldi skepnur og stundi gamaldags búskap. Á meðal viðmælenda minna var einnig Erla Stefansdóttir, frægur álfasjándi og höfundur hliðsheimakortar af Hafnarfirði og fleiri stöðum. Aðspurð um hvernig það væri að sjá huldufólk svaraði hún mér á þessa leið:

Það er svona kannski svipað og að sjá aftur í tímann, nema það að ef það er huldufólk í nútíð, eða þannig að það sé einhver vitund, þá er ljós í kringum fólkíð. En ef ég sé aftur í tímann, að þá sé ég ekki ljós. (Spurning: *En að öðru leyti er þetta sambærilegt?*) Já, þetta er svona eins og að sjá fólk kannski frá sautján- eða átjánhundruð.

Svo þar höfum við það: Álfar eru eins og Íslendingar fyrir tveimur eða þremur öldum. Álfar og huldufólk gera enn vart við sig í nútímanum, en þeir tilheyra ekki nútímanum. Ef við gefum nánari gaum að álfasögnum okkar daga, þá sjáum við að þær gera samband nútímans og fortíðarinnar að umtalsfni. Þær bera jafnframt vitni um ákveðna nostalgíu í íslensku menningu. Þegar við segjum þessar sögur eða vísum til þeirra eða hlustum á nýjar sagnir í fréttnum, þá erum við um leið að glíma við ýmis mállefni sem lúta að menningarlegri sjálfsmynd okkar sem þjóðar og að félagslegum breytingum sem hafa átt sér stað og eru að eiga sér stað. Í heild má því m.a. skilja sagnahéfi samtímans um álfa sem myndhverfingu um samfélagsbreytingar (auðvitað er fleira í húfi og sagnirnar margræðar). Sagnahéfin gefur ákveðinn ramma til að ræða mikilvægi þessara breytinga, réttmæti þeirra og þau áhrif sem þær hafa á gildisamat okkar og sjálfsmynd.

Ég held að eftirlitandi frásögn frá 1993 sé ágætt dæmi um það sem ég á við. Hún er skráð af Hallgerði Gísladóttur á Þjóðminjasafninu, eftir samtal við Kjartan, rúmlega fertugan karlmann sem hringdi í Þjóðháttaeidd í tilefni af spurningalista um huldufólk sem deildin hafði sent út:

Hann sagði frá því að í byrjun sjúunda áratugarins þegar hann var barn að aldri (8–9 ára) hefði hann séð álfa flýtyja. Þá bjó hann í ófullgerðu húsi þar sem nú er Langgátt í Garðabæ. Þar var grasvaxinn hóll við húsið. Einn daginn þegar hann var að leika sér með vini sínum og var staddur landmegin við hólinn en vinurinn þeim megin sem veit að Hafnarfjarðarveginnum, þá sá hann röð af lágvöxnum

(nálægt hnéæð á fullorðnum manni), gráleitu fólk (9–10 manns) koma út úr hólinum og stefna í átt að hraunjaðrinum. Fólkíð bar pinkla á baki og herðum en ekkert sá Kjartan nákvæmlega um klæðnað eða lögun pinklanna. Kjartan horfði á þetta smástund en leit svo af þeim til að sækja vin sinn og sýna honum. Þá hurfu álfarnir gjörsamlega. Kjartan kvaðst hafa farið upp að hraunjaðrinum og leitað nákvæmlega því hann hefði ekki viljað trúa því að hann fyndi álfana ekki aftur. Skömmu seinna var hóllinn jafnaður við jörðu þegar lóðir voru lagaðar á þessu svæði. Kjartan taldi að hann hefði þarna séð álfana flýtyja úr hólinum því þeir hefðu vitað hvað til síns friðar heyrði. Aldrei sá Kjartan álfa í annað sinn, hvorki fyrir né eftir þetta atvik. (Þjóðháttaeidd Þjóðminjasafnsins, bréf nr. 10849.)

Merking þessarar frásagnar skýrist kannski best þegar hún er borin saman við annað tilbrigði við sömu sögn úr miðaldahemildum. Þetta tilbrigði er að finna í Þætti Þríhranda og Þórhalls, stuttum þætti sem talið er að hafi fyrst verið skrifaður í glatað handrit frá fyrri hluta 13. aldar (Strömbäck 1970: 168–170). Okkur er þátturinn hins vegar kunnur úr Flateyjarbók, sem skráð var í lok 14. aldar (Kolbrún Haraldsdóttir 1993: 197–198), þar sem hann er felldur inn í Krismi þát, sem er hluti af Ólafs sögu Tryggvasonar hinnu meiri. Sögnin er látin eiga sér stað undir lok 10. aldar, skömmu fyrir kristniðkuna, og hún hljómar svona:

Það var einn úna að Þvottá, þá er Þórhallur spámaður var þar að heimboði með Halli. Hallur lá í hvílugólf, en Þórhallur í annari rekkju, en gluggur var á hvílugólfinu. Og einn morgun, er þeir vöktu báðir, þá brosti Þórhallur. Hallur mælti: „Hví brosir þú nú?“ Þórhallur svarar: „Að því brosi ég, að margur hóll opnast og hvert kvikindi býr sinn bagga bæði smá og stór og gera fardaga.“ Og litlu síðar urðu þau tóðindi er nú skal frá segja (*Flateyjarbók* 1944–1945: 1. bindi, 468).

Því næst segir Flateyjarbók frá kristniðboðinu á Íslandi og lesendum er gert ljóst að sýn Þórhalls spámanns er fyrirboði trúskriptanna. Vættir landsins vissu hvað til síns friðar heyrði og hörfuðu undan krafti krossins.

Þegar borin eru saman þessi tvö tilbrigði við sömu sögn – annað frá 14. öld, hitt frá 1993 – gefur augaleið að eini mikilvægi munurinn á þeim er eðli þeirra samfélagsbreytinga sem valda flóttu vættanna. Þessi samanturður

Sýnir svo ekki verður um villst að stækkun borgarinnar styggir álfa alveg á sama hátt og kristinn styggði heidna forfedur þeirra. Kristnitakan fyrir þúsund árum markaði mikil tímamót í sögu Þjóðarinnar og sjá má af þessum frásögnum að þéttbýlismyndun markar sams konar þáttaskil, hún skilur fortíðina frá samtíðinni.

Svona fyrir þá sem draga í efa þennan samanhurð eða að þetta sé sama sögnin, þá vil ég bæta við tilbrigði frá Þýskalandi. Þar fóru sams konar sagnir af dvergum á 19. öld. Þeir eru víða sagðir hafa hrakist undan kirkjuklukkum (t.d. Kühnau 1911: 69, 74–76), sem er auðvitað bara önnur útfærsla á flötta vættanna undan kristni, en sams staðar var brotthvarf þeirra talið stafa af öðrum orsökum. Þannig kemur til dæmis fram í safni þeirra Grimmsbræðra, *Deutsche Sagen* (Þýskar sagnir), að dvergarnir í Erzgebirge, sem eru hæðir við landamæri Þýskalands og Tækklands, hafi hrakist á flötta undan námsgrefti, en örnefnið Erzgebirge (Malmberg) vísar til verðmætra málma sem eru á svæðinu. Dvergarnir höfðu kvartað sáran undan hávæða og gáfust að lokum alveg upp (Grimm 1865: 40).

Í þessum þýsku frásögunum, rétt eins og í þeim íslensku, er brotthvarf vættanna látið marka tímamótin milli samtímans og fortíðarinnar. Álfarnir og dvergarnir eru holddekiur fyrir tíðar sem hrakjast undan einkennum nýja samfélagsins, hvort sem það einkennist af kristni, iðnvæðingu eða þéttbýlisþróun. Sú mynd sem Íslendingar hafa af hinu þjóðlega er samofin bæðasamfélaginu. Hvort sem við tölum um Þjóðbúning eða Þjóðsiti, Þjóðlegan mat eða Þjóðleghæi yfirleitt, þá erum við að vísa aftur til fyrri tíðar og fyrri síða, oflást til 19. aldar. Það kannast líka allir við þá lífseigu hugmynd að besta íslenskan sé töluð til sveita og það þykir heldur óíslenskt að hafa aldrei verið í sveit. Þau pólitísku rök sem færð eru fyrir byggðastefnu og landbúnaðarsýrjkið eru meðal annars þau að þannig sé verið að vernda íslenska menningu, sem þannig virtast vera sveitamening. Hin sjálfstæði bóndi er enn tákni alls þess sem íslenskt er. Þótt styrk hafi staðið um margar skóðanir mannfraeðingsins Kirsten Hasstrup á íslensku samfélagi og sögu (sjá t.d. Stigrður Dúna Kristmundsdóttir 1996), þá má hún svo sannarlega eiga að greiningu hennar á íslenski sjálfsmynd hitir naglann á höfuðið. Þjóðartáknin – tunga, menning, saga – eru öll nálengd bóndanum. Verkamaðurinn, skrifstofublókin og meira að segja sjómáðurinn (svo ekki sé minnst á konuna sem stendur við flókunnar-velína) eru öll einhvern veginn utanveltu í ríkjandi tákmyndum íslensks þjóðernis (Hasstrup 1990: 132–133).

Álfar og huldufólk eru, eins og fram hefur komið, hefðbundið bænda fólk og þar af leiðandi alveg sérstaklega þjóðlegt. Samkvæmt einni sögn mun

meira að segja þjóðbúningur íslenskra kvenna vera kominn frá álfum (Haldóra Björnsson 1963). Álfarnir holdgera þannig menningararfinn, sagnaherðina og sveitameninguna, allt í senn. Erla Stefánsdóttir sjáandi, sem fyrir var vitnað til, kom svo vel orðum að þessu í viðtali okkar að ég má til með að vitna til hennar aftur:

Við höldum þarna í svolítið þjóðlegan arf. Af því við erum svona einangruð langi í norðri, þá er ýmistlegt sem lífr hjá okkur sem að er búð að grata í steinsleypu og málbik stórbornganna, kóka-kóla og McDonaldsauglýsingu. Vonandi fáum við að halda landinu svolítið hreinu, ekki bara vegna rusls heldur líka vegna hugsana.

Nú vil ég biðja ykkur að rifja upp það sem ég sagði um „annarleika“ þessara velta í gömlu sagnaherðinni – hvernig þær marka skilin á milli þess sem er þekkt og þess sem er framandi, á milli ræktar og óræktar, menningar og náttúru. Sú merking sem lögð er í huldufólk og allt sem því tengst veltur á því hver mótpartur þeirra er í sögunum: Huldufólkið er helmingurinn af andstæðupari sem samann myndar eina merkingarheild. Hin helmingurinn, andstæða alfhólsins, var í gömlu sögunum tón og nýjaland. Álfasagnir samtímans stilla aftur á móti alfhólum andspænis málbikuðu borgarlandslaginu. Þar af leiðandi eru hugmyndir um álfa ekki aðeins hentugar til að hugsa um villt og óspilt land mitt í ræktuðu landslagi mananna, heldur henta þær ekki síður til að hugsa um sveitina í þéttbýlu samfélagi. Með öðrum orðum, þá má skilja álfa í sögunum samtímans sem ósvikna Íslendinga. Ef vel er að gáð, sést að sú breyting hefur orðið á sagnaherðinni að „sjálft“ í frásögunum hefur færst frá mannfólkinu til huldufólksins. Þessi víxlun hefur breytt nútíma Íslendingum í „aðra“ gagnvart sjálfum sér, og þá einkum og sér í lagi þeim rúmlega 90% sem búa í þéttbýli. Nútíma Íslendingar eru misgerðarmennirnir, það eru þeir sem ógna holddekið íslenskrar sjálfsmyndar, huldufólkinu!

Til þess að varpa frekara ljósi á þessa víxlun er rétt að segja frá því hvernig alla vega tveir víðmælendur mínir lýsa áreksstrum álfa og manna frá sjónarhóli þeirra fyrirnefndu. Erla Stefánsdóttir hélt því þannig fram að það mætti alltaf ná samkomulagi við álfa, rétt eins og við menska menn, en bætti svo við að „auðvitað getum við orðið reið ef að allir í einu kemur skurðgrafa, ef við vöknum einn daginn og það er kominn skurðgrafa til þess að yta húsnu okkar í burtu. Það segir sig sjálft, við myndum vilja láta að minnsta kosti segja okkur það vikunni áður.“ Hér eru álfarnir komnir í fyrstu persónu fleirtölu (að vísu skilyrta). Í öðru viðtali voru álfar komnir í aðra persónu eintölu, þannig

að ég var kominn í þeirra fótspor. Jón Ingi Ragnarsson, eftirlitsmaður með framkvæmdunum í Leiridal sem áður var getið, skýrði orsakir vandans m.a. með því að benda mér á að „þú ert náttúrulega ekkert sáttur við það sem álfur í heimkynnum þínum að láta yía fyrir gluggana. Ef við getum orðað það þannig.“

Þegar samfélagið eða ákveðin hópar þess þjást af sameiginlegum áhyggjum eða átökum af einhverjum toga, þá verður þess jafnan vart í þjóðfræðaeftir, hvort sem það er í bröndurum, orðrómi eða veggjakroti – eða sögnum, á borð við þessar álfasagnir. Sagnahefðin gefur fólki tækifæri til að fást við þessar áhyggjur og átök með því að endurnóta þær í frásagnarformi og gera þær áþreifanlegar. Hún gefur líka skýr fyrirmæli um hvernig eigi að fást við vandan, t.d. verður að virða bannhelgina. Þegar búið er að hlutgera áhyggjurnar í frásögunum, þá geta þáttakendur í frásagnarhefðinni fengið við þær með því að finna lausn á átökunum innan frásagnanna.

Álfasagnir samfélans bera ekki bara vott um heimlika nostalgíu í íslensku samfélagi heldur einnig djúpstæða sektarkend vagna þeirra samfélagsbreytinga sem hafa átt sér stað. Með því að segja og hlusta á þessar sagnir og vísa til þeirra og lesa þær í blöðunum, þá er sektarkendin tekin til umfjöllunar og kamski milduð eithvað í úrlausnum frásagnanna. En sagnahefðin er tvíráð með tilliti til þeirrar framtíðarsýnar sem hún býður upp á. Sumar sagnir eru ósveigjanlegar og hafna öllum málamiðlunum – vegagerðarmönnum hefnistilla fyrir að ráðast með jarðyfinni gegn álfhólunum, en álfhóllinn er líka jafnaður við jörðu. Þessar sagnir senda þau skilaboð að ef ekki verði horfið frá breytingunum geti endirinn aðeins orðið einn og að það verði horfið frá góðs. Aðrar sagnir eru bjartsýni – þegar sagt er frá því að huldurfolkíð fallist á að flytja sig um set og mannfólkið leggur tímabundið niður framkvæmdir til að gefa því ráðrúm til flutningsins, eða þegar vegagerðarmenn eru sagðir fallast á að þoka vegflunni aðeins til og hlífa þannig álfhólunum. Þessar sagnir gefa til kynna að hefðbundin sveitamenning og nútímaleg borgarmenning geti búið saman í landinu í sátt og samlyndi, þ.e.a.s. að hægt sé komast að samkomulagi um breytingarnar.⁶

Þessi grein kom áður út á ensku árið 2000 í tímaritinu *Fabula* (sjá Valdimar Tr. Harstein 2000). Hún birtist hér ílittilega endurskoðuð og lögð að íslenskum lesendahöpi.

¹ Þessi spurning var ein af mörgum sem lagðar voru fyrir þáttakendur í þjóðmálakönnun DV, en flestar spurningarnar lútu að stjórnmálum. Svörin voru einnig samkyrð við upplýsingar um kyn svarenda og yfirfýsian stuðning þeirra við stjórnmálaflokkka. Karlar skipuðust nokkuð jafnt í þá sem sögðu já (50,2%) og nei (49,8%), en mun fleiri komu sögðust aftur á móti trú á álfa (59,4%) en ekki (40,6%). Stuðningsmenn flestra flokka skipuðust nokkurn veginn til heimngæta eftir því hvort þeir sögðust trúa á álfa eða ekki. Á þessu var þó ein ábending undantekning, því mikill meirihluti yfirýsra stuðningsmanna Framsóknarflokksins kvæðist trúa á álfa, eða 64,2% (DV, 22. júlí 1998). Ég læt lesendum eftir að deyna hvort röksemdafræsla þessarar niðgerðar varpar nokkru ljósi á þær tölur.

² Könnun Erlendis Haraldssonar samanstóð af 54 spurningum um drauna, trú, þjóðtrú, viðhorf til dulrænna fyrirbæra, dulræna reynslu og kynni af málum, spákomun og læknamálum. Ein spurninganna snerti að tilveru álfa og huldurfólks (Erlendur Haraldsson 1978: 9–10). Önnur spurning inni þáttakendur eftir því hvort þeir hefðu séð álfa eða huldurfolk. 5% svöndu þeirri spurningu jáfandi (107, 14%). Að gefnu tilhefni er rétt að taka fram að engin marktrek fylgni var á milli aldurs þáttakenda og afstöðu þeirra til álfa og huldurfólks, né heldur var neðin marktrekar munur eftir því hvort svarendur bjuggu í þéttbýli eða dreifbýli (26). Aftur á móti var greinleg fylgni á milli menntunarsitigs og afstöðu, þannig að því lengri skólagöngu sem þáttakendur höfðu að baki, þeim mun meiri efasemdir höfðu þeir um tilveru þessara vætta (150).

³ Þessi rannsókn hefur getið af sér þjátr aðrar greinar um altnarkæfri efn, sjá Valdimar Tr. Harstein 1997, 1998a og 1998b.

⁴ Rétt er að skýra, áður en lengra er haldið, að ég nota hugtökin „annar heinnur“ og „annars heinis“ til að lýsa álfheiminum og tengja þá við hugtökin „annar“ og „aðrir“ (annar heinnur er þá mótpartur þessa heinis á sama hátt og „aðrir“ eru mótpartar okkar).

⁵ Fræðileg umræða um íslenska alfhæferð hefur að mestu leyti einmörkuð við síðari aldir, einkum þá nýjándu. Afrakstur mikilvægustu rannsókna á efni frá þessu tímabili er að finna í riti Einaris Ól. Sveinssonar *Um kálenzar þjóðsögur* (1940: 151–165 og 259–273), í ríngörðum Guðrúnar Bjarnarsdóttur um huldurfolkssagnir og hlutverk þeirra (1982, 1990 og 1991), í ýmsum greinum eftir Helga Hallgrímsson (einkum 1996), í grein eftir Jón Hnefli Aðalsteinsson (1993) og í formála Sigurðar Nordals að *Þjóðsagnabókinni* (1972). Þá hafa fræðimenn einnig borið 19. aldar sagnir um álfa og huldurfolk saman við sagnaeftir í íslenskum miðaldahemildum. Þar ber helst að nefna þá Jón Hnefli Aðalsteinsson (1985: 112–124 og 1990), Kristján Bersa Ólafsson (1962), Jeffrey Alan Mazo (1991) og Dag Strömbläck (1931 og 1970), en einnig mætti benda á heldur mistakari umfjöllun Claude Léveulleux (1988 og 1995) og Lotte Møtz (1973).

⁶ Ýmsir eiga meiri eða minni þátt í þessari grein, aðrir en sá sem fyrir henni er skrifadur. Fyrsta ber auðvitað að nefna viðmælendur mína, en án þeirra væri engin grein. Ánni Björgvínsson, Erla Stefánsdóttir, Guðjón Ben Sigurðsson, Guðmundur Einarsson, Haukur Hannesson, Hjörtur Hjartarson, Jón Ingi Ragnarsson, Rafn Kristjánsson, Regína Hallgrímsdóttir, og svo alfrí hinir sem ég vísa ekki sérstaklega til í þessari grein, en deildu góðfélaga með mér tíma sínum, þekkingu og reynslu. Einnig vil ég koma á framfæri þokkun til leiðbeinenda mína í Berkeley, þeirra Alan Dundes og John Lindow, leiðbeinenda mína á Íslandi, Jóns Hneflis Aðalsteinssonar og Rannveigar Traustadóttur, og til kollega mína, JoAnn Conrad, Jóns Jónssonar og Tok Thompson, en allt þetta fólk hefur á ýmsum stigum rannsóknarnar komið með gagnlegar athugasemdir, ábendingar og gægunni, sem ég hef reynt að taka tillit til í þessari grein. Ég þarf náttúrulega ekki að taka fram að ábyrgð og áttmáttar á þessari ritgerð skrifast á mig. Loks vil ég gjarnan nefna þá þakkarskuld sem ég stend í við Guðrúnu Bjartmarsdóttur, ritráðir hennar um álfahæferð fyrir alda voru mér stöðugur innbláskur í þessari rannsókn og ófímabært andlát hennar var mikill missir fyrir íslenska þjóðfræði. Þessi grein er til-einkuð minningu hennar.

Heimildir

- Alver, Bente Gullveig og Torunn Solberg 1987. „Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex“, *Arv* 43, 21–44.
- Árni Björnsson 1996. „Hvað merkir þjóðtrú?“, *Séinnir* 170, vor, 79–104.
- Árni Björnsson 1998. „Trú og efi“, *Séinnir* 172, vor, 165–172.
- Ballard, Linda-May 1991. „Faires and the Supernatural on Reachra“, 47–93 í Narváez, Peter (ritstj.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Bourke, Angela 1996. „The Virtual Reality of Irish Fairy Legend“, *Eire-Ireland* 31 (1–2), 7–25.
- Butler, Gary R. 1991. „The Luthn Tradition in French-Newfoundland Culture. Discourse and Belief“, 5–21 í Narváez, Peter (ritstj.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Certeau, Michel de 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Christiansen, Reidar Th. 1975. „Some Notes on the Fairies and the Fairy Faith“, 95–111 í Almqvist, Bo; Mac Aodha, Brendan; Mac Eoin, Gearóid (ritstj.): *Hereditas. Essays and Studies presented to Professor Séamus Ó Duilearga*. Dublin: The Folklore of Ireland Society, DV, 22. júlí, 1998.
- Einar Ó. Sveinsson 1940. *Um íslenskrar þjóðsögu*. Reykjavík: Spöður Margrétar Lehnann-Eilíbes.
- Erlendur Haraldsson 1978. *Þessa heims og annars. Könnun á dultrenni reynslu Íslendinga, trúarvitðhorfum og þjóðtrú*. Reykjavík: Bókafélagið Saga.
- Flealeyjarbók* 1944–1945. Sigurður Nordal ritstjóri. Akranes: Flealeyjarfélagið.
- Grimm, Jacob og Wilhelm Grimm 1865. *Deutsche Sagen* I. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- Guðrún Bjartmannsdóttir 1982. „Ljufflingar og fleira fólk. Um formgerð, hugmyndarfræði og hlutverk íslenskrar huldurfélkssagna“, *Tímarit Míðis og menningar*, haust, 319–336.
- Guðrún Bjartmannsdóttir 1990. „Den íslandska hulduran – medysster eller demon?“ 105–116 í Jon Hnefili Aðalsteinnsson (ritstj.): *Folklore och folkkultur*. Reykjavík: Háskólaútgáfan/Félagsvísindisöfnum.
- Guðrún Bjartmannsdóttir 1991. „Vátteto i íslandska huldurfólksáegner“, 41–46 í Steinsland, Gro; Drobn, Ulf; Pentikäinen, Juhari; og Meulengracht Sørensen, Preben (ritstj.): *Nordisk haldendom. Et symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Gwynndaf, Robin 1991. „Fairylore. Memorates and Legends from Welsh Oral Tradition“, 155–198 í Narváez, Peter (ritstj.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Gwynndaf, Robin 1994. „The Past in the Present. Folk Beliefs in Welsh Oral Tradition“, *Fabula* 35 (3–4), 226–260.
- Halldóra B. Björnsson 1963. „Þjóðbúningur frá álfum“, 19. júní 13 (1), 6–7.
- Hastrup, Kirsten 1990. „Finding Oneself in History. The Cultural Construction of Icelandic Identity“, 123–135 í Hastrup, Kirsten: *The Island of Anthropology. The Viking Collection. Studies in Northern Civilization*, 5. Odense: Odense University Press.
- Helgi Hallgrímsson 1996. „Huldumannanna genesis. Íslenskar sagur um uppruna og eðli huldur-fólks“, *Andvari*, 64–76.
- Jon Hnefili Aðalsteinnsson 1985. *Þjóðtrú og þjóðfræði*. Reykjavík: Íðunn.
- Jon Hnefili Aðalsteinnsson 1990. „Folk Narrative and Norse Mythology“, *Arv* 46, 115–122.
- Jon Hnefili Aðalsteinnsson 1993. „The Testimony of Waking Consciousness and Dreams in Migratory Legends Concerning Human Encounters with the Hidden People“, *Arv* 49, 123–132.
- Kolbrunn Haraldsdóttir 1993. „Flealeyjarbók“, 197–198 í Pulsiano, Phillip; Wolf, Kirsten; Ascher, Paul; Fry, Donald K. (ritstj.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Garland Encyclopedia of the Middle Ages, 1. Garland Library of the Humanities, 934. New York: Garland Publishing, Inc.

HIÓLASKÓPLUR OG HULDUFÓLK

- Kristján Bersi Ólafsson 1962. „Landvættir og álfar“, *Andvari. Nyr-Flokkur*, 260–271.
- Kühnau, Richard 1911: *Schlesische Sagen II. Elber-, Dämonen- und Teufelsagen*. Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, 4. Leipzig: B.G. Teubner.
- Lecouteux, Claude 1988. *Les Nains et Les Elfes au Moyen Age*. Paris: Editions Imago.
- Lecouteux, Claude 1995. *Démons et Génies du Terroir au Moyen Age*. Paris: Editions Imago.
- Lindow, John 1978. *Swedish legends and folktales*. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.
- Lysaght, Patricia 1991. „Fairylore from the Midlands of Ireland“, 22–46 í Narváez, Peter (ritstj.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Mathías Viðar Sæmundsson 1997. „Þi varnar hjátrúnnir: um heilbrigðisfræðisfræðum“, *Fjóhvir* 1 (2), 30. október, haust, 89–94.
- Mazo, Jeffrey Alan 1991. *Folk Traditions and the Emergence of Ethnic Identity in Medieval Iceland*. Óútgefin doktorsritgerð, University of California, Los Angeles.
- Morgunblaðið*, 7. febrúar, 1996.
- Morgunblaðið*, 15. janúar, 1999.
- Motz, Lotte 1973. „Of Elves and Dwarves“, *Arv* 29, 93–127.
- Narváez, Peter 1991. „Newfoundland Berry Pickers ‘In the Fairies’: Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries through Legendry“, 336–368 í Narváez, Peter (ritstj.): *The Good People. New Fairylore Essays*. New York: Garland Publishing, Inc.
- Pétur Pétursson 1996. *Míllí hinna og jarðar. Könnun meðal áhugafólks um dulspæki og óhefð-bundnar lekningar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan/Guðfræðisöfnum.
- Ragnheiður Traustadóttir 1998. „Gáskeim í Garðaholti: Um minningarlíði ætlaðs álfsteins“, *Árbók Hins íslenska fornleifafélags*, 151–164.
- Rietl, Barbara 1991. *Strange Terrain. The Fairy World in Newfoundland*. Social and Economic Studies (St. John's, Nfld.), 45. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Rørbye, Birgitte 1978. „Folketroen som begrep og som forskningsfelt“, *Norveg* 21, 305–317.
- Sigurður Dína Kristmundsdóttir 1996. „Culture Theory and the Anthropology of Modern Iceland“, *Social Anthropology* 4 (1), 61–73.
- Sigurður Nordal 1972. *Þjóðsagnabókin. Spýnsbók íslenskrar þjóðsagnasöfnu*. Íslensk þjóðfræði, 2. bindi. Reykjavík: Almenna bókafélagið.
- Strömbeck, Dag 1931. „Några drag ur äldre och nyare isländsk folktrö“, 51–77 í Wessén (ritstj.): *Island. Bilder från gammal og ny tid*. Skrifter utgivna av samfundet Sverige-Island, 1. Lund: Samfundet Sverige-Island.
- Strömbeck, Dag 1970. „Tidraend och diserna“, 166–191 í Strömbeck, Dag: *Folklore och filologi. Valda uppsatser utgivna av kungl. Gustav Adolfs Akademien 13.8.1970*. Skrifter utgivna av kungliga Gustav Adolfs Akademien, 48. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien.
- Valdimar Tr. Halstein 1997. „Huldurfólk og heitir Grimu. Vegagerð í Heganesi 1978“, *Skaug-frithngabók* 25, 113–129.
- Valdimar Tr. Halstein 1998a. „Komdu í handarkrika minn.“ Hluttur sjáenda í huldurfólksstrú og sögunn“, 377–399 í Jon Jónsson, Terry Gunnell, Valdimar Tr. Halstein og Ögmundur Helgason (ritstj.): *Þjóðlif og þjóðtrú. Ritgerðir helgaður Jóni Hnefili Aðalsteinnssyni*. Reykjavík: Þjóðsaga.
- Valdimar Tr. Halstein 1998b. „Respekt fyrir steinum: Álfatrú og náttúrusýn“, *Rannsóknir í félagsvísindum II. Eirindi flutt á ráðsöfnu í febrúar 1997*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Valdimar Tr. Halstein 2000. „The Elves' Point of View: Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition“, *Fabula Zeitschrift für Erzählforschung* 41.
- Þjóðhátæðeld Þjóðminjastofns Íslands, bréf nr. 10849 og 11434.