

Gamla kartor och nya världar: Om migration och platsskapande

Barbro Klein

SCASSS

Götavägen 4

752 36 Uppsala, Sweden

barbro.klein@scasss.uu.se

Abstract

The ability to create place is vital for people who have settled in new lands and wish to ensure cultural survival. This article describes and analyzes some of the symbolic practices and techniques through which transnational migrants transform unmarked spaces and create places charged with special meaning. Three cases are in focus. The first is a commemorative ritual in which Russian-speakers in Estonia – i.e. members of a former occupational power – transform a central urban space into their own place. The second concerns informal place-naming practices in a rural North American community founded by Swedish settlers in 1870. In this case features of the old country map are laid over the grid pattern created by American surveyors; in the 1990s the names continued to serve as reminders of a Swedish past. The third case is part of the celebration of the New Year (Nawruz) during which Iranian immigrants in Sweden transform an ordinary Swedish shopping mall ("a non-place") and a football field into festive Iranian places charged with special meaning.

In all these re-territorializations, mental or actual maps formed in the old country are superimposed upon unmarked spaces in the new land and are given long-term significance through repetitions in rituals or daily life. Central to each of them is a sustained effort to maintain cultural survival.

Etnologer, folklorister och forskare i besläktade ämnen har länge haft en romans med det geografiska rummet. Topofili ("topophilia") eller kärlek till plats (Tuan 1974) är en betydelsefull disciplinär arvedel. Rumsbaserade begrepp och problemställningar – diffusionism, kulturområden, kulturgränser, bygd och yttervärld, utbred-

ningskartor, lokalundersökningar – har haft en central ställning inom dessa ämnen, en ställning som inte riktigt motsvarats inom exempelvis historia (jfr. Löfgren 1988). Och även under de intellektuella skiftena under 1900-talets sista decennier dog romansen aldrig riktigt; snarare pyrde den under ytan för att blossa upp igen som "ett uppdämt

Nøkkelord:

migration över nationsgränser, återta territorium, rum, plats, ort, ritual, ortnamn, kulturell kvarleva

behov” (Salzman och Svensson 1997:5). Ja under de allra senaste senaste åren har det etnologiska och folkloristiska intresset för frågor om rumsligheter, platser, regioner och arenor (inte minst i relation till identitetsformerande) blivit mer centrala än någonsin. I detta avseende ligger representanter för dessa discipliner nära en rad andra forskare som gärna arbetar i en kulturanalytisk och kulturkritisk anda, bland dem kulturgeografer, antropologer, historiker och religionsforskare (Gupta och Ferguson 1997, Nora 1989, Rodman 1992, Smith 1987).

Men vad är det som är nytt med det ”nya” intresset för rumslighet jämfört med det ”gamla”? Ett av svaren är kopplat till ordet ”agens”. Med en grov förenkling kan man kanske säga att folklorister, etnologer, antropologer och andra kulturforskare ”tidigare” tänkte sig att *människor formas av platser* (liksom av tidliga och sociala faktorer). Människor tänktes visserligen utifrån sina förutsättningar kunna göra bygd utav vildmark (Campbell 1948). Ändå är det ett bestående intryck att ”tidigare” etnologer och antropologer föreställde sig att människor som kulturvarer i hög grad var skapade *av* platser och andra faktorer. Världen tänktes indelad i geografiskt baserade, avgränsade kulturer som formade människorna som bodde inom dessa områden (Gupta och Ferguson 1997). I dag däremot, ligger huvudvikten bland etnologer, antropologer och folklorister på hur *människor skapar platser*. Agens har kommit att få en självskrivna betoning, som en följd av en nästan lika självskrivna konstruktivism. I linje härmed har ord som platstagande och platsskapande blivit centrala. Människor tänks omge sig med platser som de gör kulturellt täta, platser som de väljer ut, ger namn åt, definierar, historiserar, narrativiserar och förknippar med minnen.

Trots att jag vänder mig emot ett snävt fokus på människors eget skapande, vill jag ändå i den här artikeln lägga tonvikten på hur människor skapar kulturellt täta platser. Jag skall ta upp tre exempel på hur människor omformar omarkerade rumsligheter, (”spaces”) och utav dem skapar betydelseladdade (”places”), som de vidmakthåller över tid. I så måtto står historiska processer i centrum för min uppmärksamhet. Med vilka tekniker skapar människor dessa kulturellt täta platser och håller dem vid liv? Varför gör de det? Vilken betydelse har deras agerande? Ordet ”space” är inte att betrakta som ett tabula rasa utan snarare som ett sätt att beteckna ett kulturellt och socialt omarkerat spatium, ett område som har föga social och kulturell resonans för en grupp människor. Ordet ”plats” däremot använder jag för att tala om en rumslighet som människor markerar och laddar med betydelse. Mina exempel kommer från skilda delar av världen och berör såväl städer som landsbygd. Men alla tre fallen involverar människor som på olika sätt varit med om livsomvälvande förflyttningar och förändringar med omfattande politiska förtecken. I det första och tredje exemplet beskriver jag situationer där människor tar över redan existerande, urbana strukturer och omformar dessa. I exempel nummer två däremot är det fråga om människor som erövrar vildmark och förvandlar den till bygd. I alla tre fallen spelar kartor en viss roll. I exemplen ett och tre har vi att göra med kartor i en överförd bemärkelse, d.v.s. med mentala eller kulturella mallar för agerande. Men i det fall, vid vilket jag kommer att uppehålla mig längst, spelar högst reella kartor en viktig roll.

Tallinn, den 9 maj 1998

Det första exemplet tar oss till Tallinn i Estland (jfr. Klein 2001b). På söndagsefter-

middagen den 9 maj 1998, kom jag dit för första gången tillsammans med en grupp forskare, som representerade olika länder och discipliner. Vi färdades i en turistbuss. Trafiken sniglade sig fram och länge stod vi nästan stilla vid sidan av en liten park på en kulle, belägen inte långt från nationalbiblioteket i centrala Tallinn. När vi stod där, fick jag se flera små grupper av människor – gamla, medelålders, unga, barn, kvinnor, män – gå långsamt mot den lilla parken. De var finklädna och höll blommor i händerna. När bussen rörde sig framåt en aning, kunde jag också se människor lägga blommor framför en stor staty inne i parken. Sedan såg jag kvinnor som dansade, sjöng och klappade händer i utkanterna av parken. "Let's go watch", viskade jag till min granne i bussen, den ryska lingvisten och poeten Irina Sandomirskaja. Chauffören släppte ut oss, bussen fortsatte mot hotellet och Irina och jag skyndade till parken.

En lång stund såg vi den ena gruppen människor efter den andra gå fram till den massiva statyn i Sovjetstil. Vid den lade de ner inte bara blommor i lysande gula och röda nyanser utan också bitar med bröd och skrivna meddelanden. De stod kvar tysta en stund, innan de beredde plats för nyanlända. Men blommorna fick inte ligga kvar vid statyn. Gamla kvinnor plockade upp dem och gav dem till halvstora pojkar som högtidligt bar ut dem på gräsmattan framför statyn och arrangerade dem i olika mönster. Det som hände var sällsamt, nästan kusligt, och försiggick i tystnad. Gräsmattan var redan prydd av flera blomsterarrangemang, men det tog en stund innan jag insåg att jag inte tittade på växande rabatter utan på lösa blommor nedstuckna i jorden. Irina berättade att arrangemangen formade ord som "seger". Sedan påminde hon mig om att den 9 maj

– då tyskarna besegrades och andra världskriget tog slut – fortfarande är en betydelsefull åminnelse dag både i Ryssland och i forna sovjetrepubliker. .

Efter ett tag, började Irina samtala med människorna i parken. Alla identifierade sig som "ryssar" och berättade att monumentet var tillägnat Sovjetsoldater, som vilade i en massgrav under och framför statyn. De berättade också att det sätt att fira den 9 maj, som nu utspelade sig, hade fått större omfattning efter 1991, då Estland återfick sin självständighet. Vi kunde inte slita oss från platsen. Som förhäxade, betraktade vi det oupphörliga placerandet av lysande blommor in i marken och kvinnorna som sjöng, dansade och klappade händer i parkens utkanter. Irina översatte och berättade att sångerna var sorgsna, längtansfulla och patriotiska. När vi började dra oss därifrån, lade vi märke till några enstaka personer i parkens utkant, som i tysthet betraktade skeendet. Vi antog att de var estländare och detta bekräftades senare, när hela forskargruppen anlände till parken, nu ledda av en estnisk guide. Gruppen stannade kvar längre än guiden önskade. Hon tycktes inte vara förtjust i vårt intresse för en minneshögtid, som hade föga att göra med den arkitektur och konst hon ville visa oss i Tallinn. Så småningom följde vi henne därifrån.

Mycket skulle kunna sägas om denna åminnelsefest i det offentliga rummet, som råkade bli min introduktion till Estland. (Jag har varit tillbaka i landet flera gånger sedan 1998.) En viktig aspekt på festen är att den är ett resultat av stora folkomflyttningar och omvälvande politiska skeenden. En tredjedel av Estlands befolkning på 1,4 miljoner identifierar sig som ryssar och kallas ryssar – fast de kanske kommer från Kazakstan, Georgien, Ukraina, Vitryssland eller andra områden, som nu är självständ-

iga nationer eller strävar efter nationsstatus. Många av dessa människor förflyttades, eller flyttade självmant, till nordöstra Estland på 50- och 60-talen för att arbeta i nyetablerade sovjetiska industrier. Samtidigt förflyttades mängder av ester till Sibirien eller andra delar av Sovjetunionen. Bitterheten är fortfarande stor bland många ester gentemot dessa ryssar som länge sågs som översittare (Jagu 1996). Många estländare använder fortfarande det ned-sättande ordet *tibla*, när de talar om ryssar.

Men efter diskussioner med bl.a psykologen Jüri Allik, som växte upp nära den aktuella parken, och med folkloristen Taisto Raudalainen, har jag börjat förstå att skeendena vid statyn var ännu mer komplicerade än jag, som utomstående, insåg.¹ Det är nämligen så att många av de sovjetsoldater som ligger i massgraven själva var estländare. Dessutom är det en estländare som porträtteras i statyn och detta är skälet till att den inte förstördes 1991, trots sin sovjetiska karaktär. Det enda som förstördes vid denna tid var ”den eviga elden” som tidigare brunnit vid statyn. Till platser som denna vallfärdade människor under sovjettiden för att fotografera sig vid viktiga tillfällen som bröllop. Den 9 maj har människor som kallar sig ryssar fortsatt att gå där och, enligt Raudalainen, bör de röda och gula blommorna förstås som symboliska substitut för den eviga elden. Det som utspelade sig den 9 maj 1998 var alltså laddat med gamla konflikter, med sorg och bitterhet och för många – både ryssar och estländare – kanske oöverstigliga inre motsättningar. I det ljuset kan man kanske tala om den park där åminnefesten äger rum som en *arena* i Victor Turners klassiska bemärkelse (1974), dvs som en plats som formats av de konflikter och motsägelsefullheter som människor över tid spelat ut där, delvis med rituella medel. Ja, hela parken vibrerade av politiska spänningar under denna dag.

Men hur kan man se på andra beståndsdelar i åminnefesten, t.ex. planterandet av de röda och gula snittblommorna i jorden? Det är tydligt att formspråket lånats från åminnelseritualer på begravningsplatser. Både i Ryssland och Estland är det viktigt att minnas de döda genom att lägga ut mat eller blommor på gravar. Med andra ord, ett vedertaget ritualmönster (en ”ritualkarta” om man så vill) har överförts till en ny situation i en ny politisk värld, där Sovjetunionen inte längre finns. Men denna iakttagelse förklarar ändå inte alla skeendena i parken. Att man försökte signalera och markera så tydligt som möjligt betydelsen av det som en gång hände där, är uppenbart. Att man på alla vis ville vidmakthålla den symboliska kraften i platsen och föra in den i framtiden, var också tydligt. Kanske ville man signalera en förhoppning om en framtida seger för *tibla*. Att placera blommor som representerar en evig eld in i den jord under vilken förfäder fallit som hjältar kan kanske ses som ett tecken på sådana avsikter. Man kan säga att människor genom sitt symboliska agerande här har skapat och vidmakthållit en mångtydig plats som i kraften av de konflikter som är knutna till den, vidarebefordrar mäktiga budskap inte minst via de unga, tysta och allvarliga pojkar. Och för många människor som passerar förbi parken varje dag, även på vardagarna, återuppväcker platsen med all säkerhet smärtsamma associationer och minnen, inte minst för dem som inte uppskattar det som utspelar sig varje år den 9 maj. Genom sitt agerande ger människor här konkretion åt minnen, konflikter och framtidsförhoppningar (jfr. Geertz 1996).

New Sweden, Maine på 1960-talet

I nästa exempel skall vi förflytta oss till en

helt annan plats, en plats som också är länkad till politik och till stora migrationer, nämligen New Sweden i delstaten Maine i nordöstra USA. Det lilla samhället grundades år 1870 av svenska invandrare och är bara ett av många liknande i USA, vilkas grundande kan dateras exakt. Detta är sällan möjligt i europeiska kulturbygder. Jag genomförde fältarbete i New Sweden med omnejd, första gången i mitten av 1960-talet och andra gången vid mitten av 1990-talet.²

Samhällets historia är politiskt komplicerad. På 1860-talet utnämnde Lincoln politikern William Widgery Thomas till krigskonsul i Göteborg. Så småningom blev denne också USA:s ambassadör i Sverige. Thomas kom från Maine, vilket då ingick i "The Commonwealth of Massachusetts". Han var en driftig politiker, som ömmade mycket för sin hemregion. Han ömmade särskilt för de norra ouppodlade delarna av Maine, inte minst i Aroostook County, en trakt som var glest befolkad av indianer och av fransktalande personer som (delvis) deporterats från Nova Scotia i Kanada (*Acadian Culture in Maine*, 1994). Vare sig indianerna eller de fransktalande var populära bland den engelsktalande befolkningen i Massachusetts och en högt uppsatt person skrev om de senare som "... descendants of the ancient Acadians ... who preserve in all their primitive simplicity the manners and customs of their French ancestors ... and are more fond of the fiddle than the hoe ... and are a peculiar people distinct in tastes, habits, and aspirations from the Anglo-Saxon race" (*Elwell* 1878:25).

W.W. Thomas delade sådana uppfattningar. När han kom till Sverige slog det honom att svenskar, dessa blonda, blåögda nordbor, skulle kunna utträta för norra Maine allt möjligt som de hitillsvarande

invånarna inte lyckats med. Thomas planerade därför att bereda plats för svenskar i Aroostook och han agerade kraftfullt för denna sak både i Massachusetts och i Sverige. Han ville inte att fattiga personer skulle slå sig ner i Maine; varje vuxen man skulle alltså kunna betala för sig och sin familj. Thomas måste ha haft en avsevärd övertalningsförmåga, eftersom många anmälde sig, trots de stränga villkoren. Bland annat framhöll han att naturen i norra Maine liknar den svenska. "The same mountains rear their altars to heaven, the same woodland lakes reflect the twinkling stars" skrev han bl.a. (1895:27). Han lovade också blivande nybyggare, att de skulle få gratis odlingsmark på 100 acres per familj. Så småningom valde han ut femtio personer som representerade olika yrken och var fördelade på flera familjer och släkter. De for iväg våren 1870.

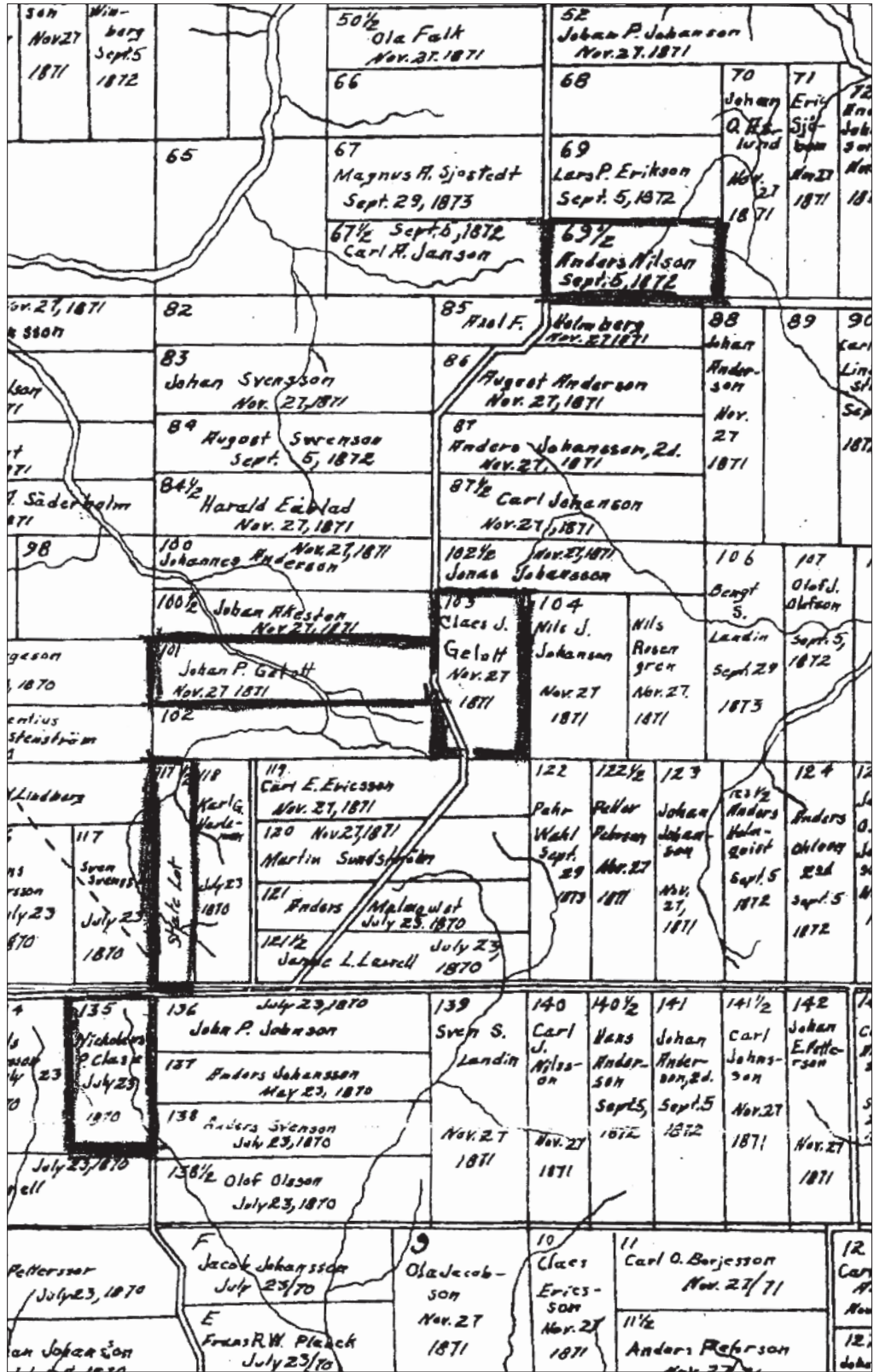
Den 23 juni 1870, nådde de, efter oändliga strapatser, det område som Thomas sett ut. Men besvikelsen blev stor. Invandrarna hade fått veta att timmerstugor skulle ha byggts och vägar röjts före deras ankomst. Men endast sex stugor stod färdiga. Så snart som möjligt skulle emellertid de av en lantmätare uppritade lotterna på 100 acres, fördelas mellan familjerna. Men eftersom många, som kom från samma släkt eller bygd, gärna ville bo nära varandra, fick alla sluta sig samman i grupper om fyra familjer. Varje grupp fick sedan dra en lott, som omfattade fyra ägor, och därpå fördela ägorna mellan sig. På så vis uppstod tidigt små släkt- eller vänskapsklungor, där olika svenska bygder eller trakter dominerade.

De nyanlända arbetade hårt med bygge och vägröjning och redan hösten 1870 kunde de uppföra en kombinerad kyrka, skola och administrationsbyggnad. Denna kallades tidigt för Kapitoliet (state lot 117,

Karta 1

Detta är ett förstorat utsnitt ur en karta föreställande det rutnät av lotter som ritats upp av amerikanska lantmätare innan svenskarna kom till New Sweden i Maine på 1870-talet. I varje lott är inskrivit namnet på den familj som tog över en lott samt det datum när detta skedde. På lott 69 ½ hittar vi exempelvis Anders Nilsson, far till August Nelson, som omtalas i denna artikel. Kartan ritades 1873 och kopierades 1969.

(Maine Forestry Department, Land Office Records Division, Augusta, Maine).



karta 1). Arbetet med att erövra vildmarken, med att ”ta plats” och ”skapa plats” var ofantligt slitsamt. Och ständigt anlände fler nybyggare. År 1873 hade 600 personer kommit från Sverige till New Sweden-området och endast utkanterna av området saknade nu nybyggare. Och expansionen skulle fortsätta. Tre kyrkor, en luthersk, en baptistkyrka och en missionskyrka uppfördes efterhand. År 1881 tillkom ett nytt ”township” norr om New Sweden; det kom att kallas Stockholm. År 1895 grundades ett ”township” västerut som fick namnet Westmanland efter det svenska landskapet. En rad västmanlänningar från Lindesberg etablerade sig där. År 1895 hade 3000 svenskar kommit till New Sweden-området. Den del av området som expanderade mest var Stockholm, som före den industriella kollapsen på 1920-talet skulle bli hemvist till världens största plywood-fabrik. Tillverkning av spån (”shingles”) till husexteriörer var också betydelsefull. Vid början av 1900-talet, då bygden var relativt välmående, drogs dessutom järnvägsspår till New Sweden och Stockholm. Men välståndet grundades i hög grad på industrin; det var knappast möjligt att bli rik enbart på den potatisodling som var den huvudsakliga verksamheten på de små gårdarna.

Efter några årtionden hade således den svenska kartan ordentligt satt sin prägel på New Sweden med omnejd. Och det är inte nog med de namn som redan nämnts, utan också många andra svenska platsnamn förekommer i tidiga källor. Ett höglänt område i New Sweden fick t.ex. namnet Jemtland. Namnet var inte olämpligt med tanke på att det svenska landskap som bär detta namn är höglänt och svårframkomligt. En grupp nybyggare från Jämtland i Sverige slog sig ner i Jemtland i New Sweden och området fick tidigt rykte om sig att vara ”tightlipped”, d.v.s. att invånarna var mot-

ståndare till alkohol och svordomar. Längre ner på slätten tillkom Skåningagatan. Också det namnet var träffande så till vida att större delen av det svenska landskapet Skåne utgörs av bördig slättmark. Och tvärsöver New Sweden västerut låg den väg som man kom att kalla Västerlånggatan eller Westerlongroad, efter den stora genomfartsgatan i Gamla Stan i Stockholm i Sverige. Ett annat område kom att kallas Rista eftersom det kom att bebos av en grupp personer som utvandrat från en plats i Sverige med namnet Rista. Men Ristavägen sägs ibland ha fått sitt namn, därför att det skakar eller ”ristar” så mycket när man kör på den. Ett av de få folkliga namn, som inte fick anknytning till Sverige, var ”Frankrike”, svenskarnas benämning på byn Connor österut, som alltså beboddes av fransktalande personer.

Gamla Sveriges karta hade således lagts över det hårda rutnät av ägor som lantmätarna från The Commonwealth of Massachusetts hade ritat upp. På sätt och vis hade nybyggarna, i samband med att de gjorde sig hemmastadda i det nya landet, skapat en plats, vilken liksom friluftsmuseet Skansen i Stockholm i Sverige var ett koncentrat av Sverige från Skåne i söder till Jämtland i norr.

Allt detta lärde jag mig så småningom under åren 1964-1967, då jag gjorde fältarbete i New Sweden vid flera tillfällen. Eller snarare, jag ”samlade folklore” som folklorister ofta sade på den tiden. Jag samlade in och analyserade sägner och utsagor om folketro för att få grepp om förändringar och omdaningsprocesser som ägt rum under årens lopp efter den stora ut/invandringen. Vilka sägenmönster hade man tagit med sig till USA? Vilka av den gamla folktrons väsen hade fått fäste i den nya världen? Vilka amerikanska sägen- och trosbilder hade etablerat sig bland svenskarna? Jag analyserade

dessa förhållanden som sätt att komma åt mer omfattande förändringsprocesser (Klein 1980). Min begreppsliga och vetenskapliga arsenal var emellertid ganska begränsad ur vår tids synpunkt. Många ord, som vi rör oss med i dag, bland dem etnicitet och identitet, var inte uppfunna eller användes knappast vid denna tid. Och inte talade någon om att ”skapa plats” – fast det var just det som New Sweden-borna ägnat sig åt.

Låt mig stanna vid några insikter jag då formade om samhället. En var att New Sweden-borna inte tyckte att de i sin livsstil anknöt särskilt mycket till sin svenska bakgrund. Jag fick ofta höra uttalanden i stil med: ”We are not very Swedish here, they are much more Swedish in the Middle West.” ”This is a pioneer community, typical of New England”. Och, förvisso, i mina ögon såg samhället ut precis som andra mindre orter i norra New England med stora vinkelbyggda och vitmålade mangårdsbyggnader. Ett förhållande som jag tror att New Sweden-borna syftade på, när de betonade att de inte var särskilt ”svenska”, var att de vid denna tid ansträngde sig ganska lite när det gällde att vårda ett kulturarv med svensk anknytning. När de sålunda, den 23 juli 1960, skulle fira 90-årsjubileet av grundandet av New Sweden, gjorde de det, inte i första hand med uppvisning i svenska folkdanser, maträtter och andra symboler knutna till den gamla världen, utan med att uppföra en pjäs till åminnelse av pionjärtiden. Kapitoliet hade visserligen gjorts om till museum så tidigt som 1925 och var på 60-talet fullt med dragsoffor, skidor, träskor, spinnrockar och andra föremål som nybyggarna tillverkat i USA när de först kom från Sverige. Men museiföremålen var ovärdade och användes inte till fullo i firandet.

Men samtidigt som New Sweden-borna betonade att de inte var särskilt

”svenska” jämfört med svenskättlingarna i Mellanvästern, kunde jag på 1960-talet iaktta mängder med vardagliga länkar till Sverige och svensk kultur. Många äldre USA-födda personer, ur ”andra” generationen, talade dagligen svenska med varandra. Och de tidiga svenska namnen på platser i omgivningen levde kvar och användes såväl bland svensktalande som bland personer som inte kunde svenska. Man sa åt mig att gå ner till Skåningagatan eller köra upp åt Jemtlandshället till och sedan ta Ristavägen till vänster. Namnen var helt naturliga; de markerade en känsla av kontinuerlig äganderätt till bygden (jfr. Slyomovics 1998:7).

Och inte nog med detta, gamla Sverige och den gamla svenska kartan levde i människors föreställningsvärldar också på andra sätt. Nittioårige August Nelson, vars föräldrar kom från Skåne, men som själv var född i New Sweden och bott på föräldragården hela sitt liv (lot 69 1/2, karta 1), talade gärna om brödbakning i ”Gamla Sverig” i geografiska och topografiska termer: ”I Skåne,” berättade han, ”där hade de brödbullar, brödkakor, som vägde tjugo skålpund. Men alldeles som de avancera mot norr, så blev kakorna tunnare och tunnare. Och när de kom ... till Värmland, då var di bara hälften så tjock. Men när di kom så långt som till Jämtland och oppe där, då blev det så tunt, så di kunde titta genom brödkakorna” (1980, vol. II: 322). Detta är bara ett av de många tillfällen då han visade att han inte bara tänkte med Sveriges karta utan också hur levande den var för honom.

Trots att han aldrig varit i Sverige, levde den svenska världen för August Nelson också på andra sätt. På en långsam, arkaisk skånska berättade han bl.a. sägner om skogssnuvor, tjuvmjölknig och trollande lappar, om företeelser som ägde rum bara i

Sverige ”för där fanns ju allt”. När jag frågade efter var eller från vilka han hört talas om allt detta svarade han flera gånger, att gummorna ”oppe” i Jemtland (alltså i Jemtland i New Sweden) var ”värst” på att berätta historier. Men sägnen om Ljungby Horn och Pipa hade han hört från sina föräldrar. Han tillstod t.o.m. möjligheten att berättelsen hade sanningsanknytning ”för det där hornet och den där pipan visades ju på världsutställningen i Chicago år 1897”. August Nelson arbetade alltså hårt med att jämkä samman olika platser i olika världsdelar. Men samtidigt som han betonade att människor i New Sweden en gång i tiden talat mycket om övernaturliga väsen och märkliga skeenden, underströk han att han ”numera” (d.v.s. på 1960-talet) aldrig talade om ”såna här saker”. Ändå gjorde han det tydligt att alla berättelserna, utsagorna och de övriga minneskunskaperna hade stort värde för honom. De gav mytologisk resonans och spänning åt hans tillvaro och visade att hans familjeförflutna hade viktiga dimensioner. Berättelserna och det övriga materialet tillhandahöll en minnesgeografi som berikade det New Sweden i vilket han tillbringat hela sitt liv.

Detta gällde inte bara August Nelson utan också andra äldre personer födda i New Sweden. Ett par av dem hade också upplevt att några av den svenska folktrons väsen, framför allt tomtar, hade planterats in i den amerikanska miljön. En gammal man född i Jemtland i New Sweden berättade t.ex. att hans far sagt att tomtar flera gånger varit i farten och flätat manarna på hästar. En annan berättade om hur hans moster, som ett slags omen, sett tre tomtar komma dragandes på slädar med kors på nere vid den ”gamla hembygden” (Klein 1980, del I: 277-284, Klein 1988:54-55). Detta sades ha ägt rum vid Lot 135, där kapten Nicholas Clase med familj slagit sig ner den 23 juli 1870 (se karta 1).

Med andra ord, under processen att komma tillrätta med livet i USA, under åren efter nybyggjarperioden, skapade man en plats, som visserligen aldrig blev välbärgad. Men det blev en plats full av liv och rörelse, en plats där ortnamn, ritualer, språk och imaginära väsen från en annan världsdel kom att läggas som ett mäktigt raster över den inrutade rumslighet man kommit till.

New Sweden, Maine på 1990-talet

Hösten 1995 återvände jag till New Sweden som ett led i förberedelser till en utställning om svensk-amerikansk folkkultur. Omkring trettio år hade sålunda förflutit sedan mina första besök. Världen hade förändrats radikalt. Själv hade jag nu mycket nytt i forskningsbagaget. Inte minst var jag influerad av tanken att människor ”skapar platser”, något som det aldrig skulle ha fallit mig in att säga på 1960-talet – trots att jag förstod betydelsen av många av de tekniker som kommit till användning (såsom ortnamn) när invandrarna transformerade skogen i norra Maine till en jordbruks- och industribygd rik på minnen och associationer. Många nya begrepp hade också tillkommit i min forskarvokabulär, inte minst ord som identitet och etnicitet.

Men inte bara begreppsvärlden hade ändrats, utan amerikansk politik beträffande etniska grupper var nu annorlunda än den varit på 1960-talet. Det hade nu blivit en tillgång att tillhöra en europeisk-amerikansk ”etnisk grupp” och att kunna kalla sig svensk-amerikan. Att bekräfta tillhörighet till en etnisk grupp med ursprung i Europa är ett sätt att bekräfta amerikansk identitet, betonar t.ex. den norske migrationshistorikern Orm Øverland (2000: 45). Allt fler historiker hade nu också börjat tala om det ”etniska minne”, som

under historiens gång byggts upp inom olika etniska grupper i USA (jfr. Bodnar 1992). Andra insikter som nu blivit politiskt betydelsefulla i USA, var de nya förståelserna för hur ursprungsbefolkningar och afrikansk-amerikaner hade exploaterats och diskriminerats under hela USA:s historia. För min del innebar insikter som dessa bl.a. att jag nu blev mycket mer medveten än tidigare om den befolkning av MicMac-indianer som bott i norra Maine långt innan svenskarna kom dit. År 1995 ställde jag många frågor om indianerna i New Sweden och fick veta mycket som jag aldrig insett tidigare, bl.a. om giftermål mellan dem och svenska invandrare. Jag kom också att inse att de svenska nybyggarerna tidigt inhämtat omfattande kunskaper om det nya landet från indianerna. Bl.a. är de berömda potatiskorgarna från New Sweden av indianskt ursprung.

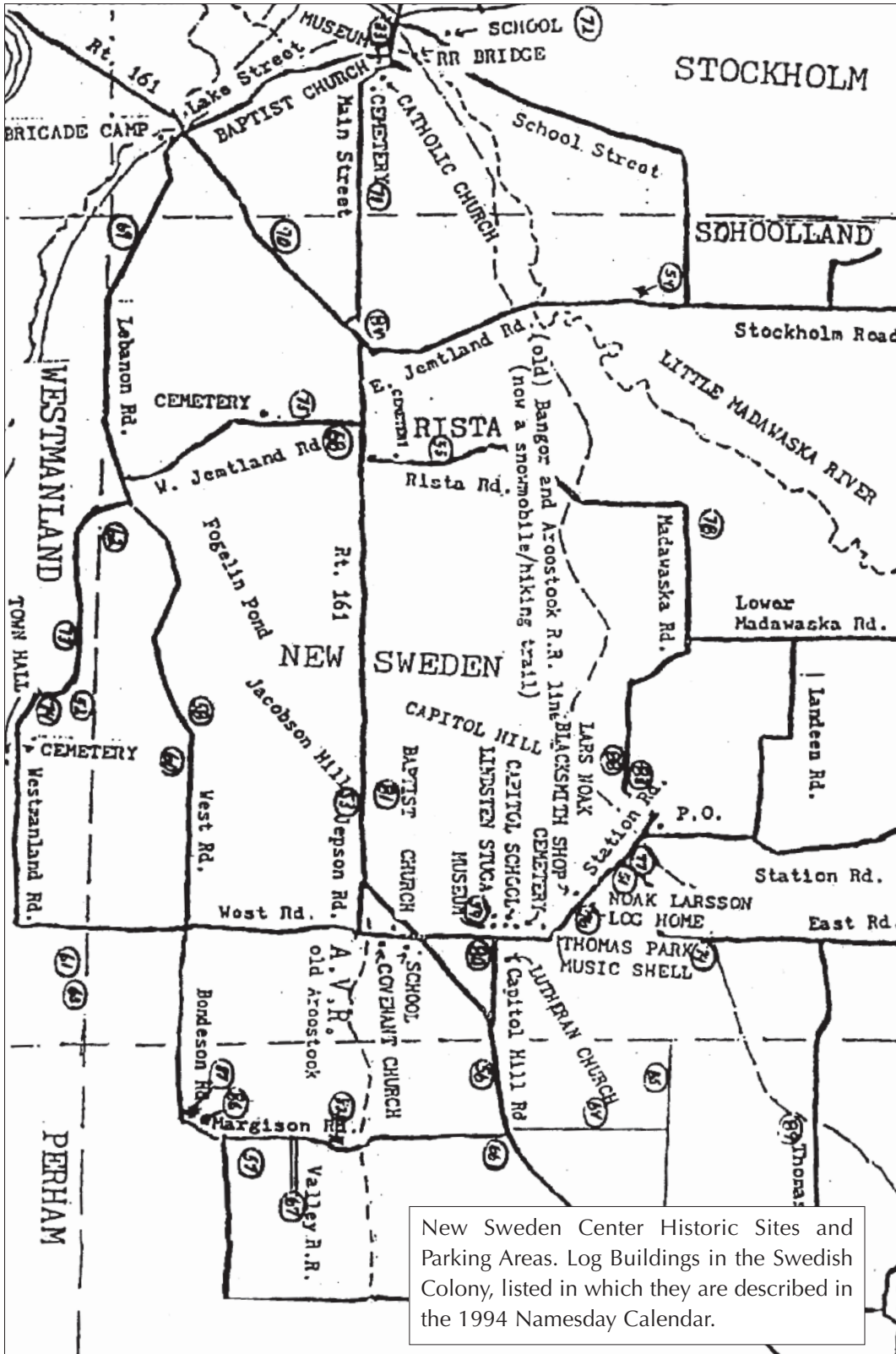
Mycket hade givetvis inträffat också i New Sweden under de trettio år som gått sedan mina första besök. Bl.a. hade Kapitoliet/museet brunnit ner år 1971. Många av föremålen och arkivalierna hade dock kunnat räddas och flera personer hade snart satt igång med att skaffa pengar för att bygga upp byggnaden på nytt. Stöd hade kommit från oväntade håll. Under det tidiga 70-talet upptäcktes nämligen New Sweden av några yngre konstnärer och intellektuella. Några slog sig ner i samhället för gott medan andra etablerade sommarbostäder där eller vid Madawaskasjön norr ut. Delvis via de nyanlända, som alla besökt Sverige, började man införa en del moderna svenska seder i New Sweden. I skolan började man fira Lucia i december och midsommar firades i New Swedens centrum på ett modernt svenskt sätt. Fler och fler New Sweden-bor har nu folkdräkter – något som få ägde tidigare. När museet blev klart, fick utställningarna ett profes-

sionellt utseende och byggnaden började hålla regelbundna öppettider.

I några kretsar i New Sweden växte aktiviteterna än mer under 1990-talet, inte minst i samband med planeringen av 125-årsjubileet år 1995. Inför detta bildades ett bolag, Maine's Swedish Colony, som fick pengar både från delstaten Maine och från svenska stiftelser. Febrila aktiviteter pågick. Bland annat letade en grupp hängivna frivilliga fram en rad tidiga kartor av New Sweden-området. På dessa kartor framskymtar många av platsnamnen från de tidiga åren såsom Westmanland, Jemtland Road, Rista och Rista Road (karta 2). Jag kunde också höra hur människor ute i byn fortfarande i dagliga samtal använde namn som Rista och Jemtland. Med kartorna bekräftades det etniska minnets makt över rummet (jfr. Black 1997).

Jämte kartorna och platsnamnen har också något annat fått stå i centrum för den skapande verksamhet genom vilken New Sweden bekräftat sig själv under de senaste decennierna, nämligen de gamla husen. På 1970- och 1980-talen började nämligen flera experter att undersöka dessa närmare. Det visade sig att bakom dessa ”typiska” New England-fasader och underliggande panel och spånbeklädnad, låg timmerstugor tillverkade efter svenska modeller som parstugor och enkelstugor. Några hus har nu restaurerats helt eller delvis, bl.a. ”the Ostlund house” och ”the Lindsten stuga” i närheten av Kapitoliet. Under sommarmånaderna visas de upp i det museiområde som mer och mer börjat formas i det centrala New Sweden. Ja, entusiasterna inom Maine's Swedish Colony har nu kartlagt alla timmerhus byggda av svenskar i New Sweden med omnejd. För några New Sweden-bor visar husen att ”we are American on the outside, but Swedish inside”.

Husen, som kan sägas vara ett slags ”testa-



Karta 2

Delvis samma område som på föregående karta figurerar här på en karta som trycktes 1994 av organisationen Maine's Swedish Colony, som ägnar sig åt bevarande av det svenska kulturarvet i norra Maine. Inte mycket av det gamla rutnätet finns med på denna karta, där man i stället betonar de många svenska namn som nybyggarna gav åt olika platser i New Sweden-området. Dessa namn används fortfarande såväl av personer som inte talar svenska som bland svensktalande. (Tack till Richard Hede och Rena Hultgren, Maine's Swedish Colony).

menten i trä” (jfr. Gudmundson 1991), vittnar om ett förflutet som kan upptäckas för den som vill se. Och i egenskap av testamenten har husen också kartlagts genealogiskt. I 1994 års almanacka tillverkad av Maine’s Swedish Colony visas bilder på husen tillsammans med långa texter om deras historia. Invandrare från Sverige förvandlade vildmark till en bebyggd plats, som under några år sjöd av liv och verksamhet. När nu denna plats avfolkas, inkorporeras nybyggarnas skapelser i ett kulturarvspolitiskt arbete ägnat att attrahera turister att vallfärda till en minnesplats och därmed generera inkomster.

Hallonbergen utanför Stockholm, 1995-2000

Jag har nu talat om platsskapande i kontexten av två stora folkmflyttningar. Den första rör människor som förflyttats till ett nytt land, där de som representanter för en ockupationsmakt varit med om att etablera denna makts minnesplatser, platser som med ändrade politiska förhållanden ges ny mening. Den andra situationen gäller människor som i egenskap av nybyggare i ett främmande land kom att omskapa vildmark till en plats med rik historia. I mitt tredje och sista exempel vill jag säga några ord om invandrare som under de allra senaste decennierna anlänt till storstaden Stockholm och i dess utkanter skapat minnesladdade egna platser, trots att de inte brutit ny mark utan tagit över existerande strukturer och omformat dessa.

Också denna gång väljer jag ett exempel där de politiska implikationerna är tydliga, nämligen den fest med vilken iransk-svenskar inleder firandet av Nawruz (nyår) vid vårdagjämningen den 21 mars. Nawruz är en viktig högtid i många delar av den islamska världen men har varit särskilt betydelsefull i Iran, där den har en lång historia och där den särskilt

firades under den zoroastriska perioden innan islam etablerades. Ja, den populära festen anses innehålla så många icke-islamska beståndsdelar att den delvis förbjöds omedelbart efter revolutionen 1979.

Under många år har iranier i stockholmstrakten kommit samman i förorten Hallonbergen för att fira den sk. onsdagsfesten (*charshanbé soori*) vilken äger rum den tisdagskväll som föregår det egentliga firandet av Nawruz, som börjar den 21 mars. Jag skall här skissa några få detaljer kring onsdagsfesten (jfr. Klein 2001a).³ I Iran var detta en förhållandevis enkel fest, som dock tycks ha haft stor betydelse för barn i det pre-revolutionära Iran, något som intygas i flera förtjusta beskrivningar av exiliranier. Den viktigaste aktiviteten under *charshanbé soori* bestod i att hoppa över små eldar ute på gården eller på gatan. Man gjorde detta för att rena sig från den kontamination och polluering som ackumulerats under det gångna året. Särskilt barnen hoppade över eldar och i samband därmed kunde de också önska sig saker.

Alltsedan mitten av 1980-talet har alltså iranierna i stockholmstrakten samlats i förorten Hallonbergen för att fira *charshanbé soori*. Skälet att man valt just Hallonbergen är att iranska affärsmän på 1980-talet öppnade en framgångsrik livsmedels – och (sedermera) videoaffär i en galleria, som är ansluten till Hallonbergens tunnelbanestation. Firandet blev synnerligen framgångsrikt. Mängder med potentiella kunder drogs till Hallonbergen och onsdagsfesten kom att sponsras av flera iranska föreningar och affärsrörelser. Tusentals människor av olika bakgrund deltar: shah-trogna och marxistiska sociologer, unga och gamla, rika och fattiga. Tidigt på tisdagskvällen fylls Hallonbergens tunnelbanestation och den därmed sammanhängande shopping-gallerian med högljudd iransk och kurdisk musik. De iranska affärerna håller

öppet fram till midnatt och massor med människor samlas för att köpa nötter, kakor, och allt som behövs för det viktiga *haft sin* bordet som ingår i firandet av *Nawruz*. Detta bord skall bl.a. innehålla sju föremål vilkas persiska namn börjar på "s", t.ex. äpple, vinäger, hyacinter, vilda oliver samt en uppslagen bok (ofta poeten Firdawsis verk). I videobutiken kan man också köpa klockor formade som den iranska kartan, vilka ständigt visar iransk tid samt videoband som visar hur *charshanbé soori* firas på andra ställen i den iranska diasporan, i synnerhet i den stad i Kalifornien som iransk-amerikaner kallar Tehrangeles. Huvudparten av den iranska populärmusiken produceras numera i Los Angeles, inte i Teheran.

Under onsdagsfesten transformerar människor sålunda en ordinär, lite trist, transit-plats utanför Stockholm – en supermodern "icke-plats" i Marc Augés (1995) vokabulär – till en vibrerande och färggrann iransk festplats. Men människor stannar inte i tunnelbanestationen hela kvällen. Vid något tillfälle promenerar de över till en fotbollsplan, som ligger några hundra meter från stationen. Många letar sig fram till stigen som leder till planen, efter att ha tittat på handritade kartor uppsatta i tunnelbanegallerian. Promenadstigen ("pilgrimsvägen") vindlar sig fram mellan höghus och är ofta full av snösörja eller lera. Detta gäller oftast fotbollsplanen ännu mer. Men också denna har förvandlats till en iransk festplats. Grenar och träbitar har tidigare på dagen lagts ut i små högar och i skymningen börjar folk hoppa, unga pojkar mest. Men också gamla damer hoppar – fram och tillbaka – liksom fäder med barn på axlarna. I utkanten av fotbollsplanen står en rad stånd. I en del säljs mat, i andra serveras gratis den lentilsoppa som är traditionell vid *Nawruz*. I två tält, sponsrade av iranska föreningar, kan besökarna beskåda fint uppdukade *haft sin*

bord. De kan också plocka på sig informationsbroschyrer som beskriver, på persiska och svenska, hur *Nawruz bör* firas och *varför* man firar denna högtid. Det blir uppenbart att ett ändamål med festen i Hallonbergen är att lära unga människor hur riktiga iranska seder – och därmed iranskheter eller iransk identitet – kan bevaras i det nya landet.

Den bortre delen av fotbollsplanen domineras av en stor elektronisk anslagskylt, som skickar ut nyårshälsningar hela kvällen. Under skylten står en provisorisk scen. Här håller representanter för iransk-svenska föreningar tal på svenska och persiska i angelägna ämnen som integration. Men mest av allt spelas musik på scenen och ljudvolymen är formidabel. I början av kvällen dominerar iransk och kurdisk folkmusik, mot slutet spelas nästan enbart pop- och dansmusik producerad i Los Angeles. Ibland kommer musikerna själva därifrån. Mot midnatt är hela fotbollsplanen kringgärdad både av röken från eldarna och av den öronbedövande musiken. En vanlig svensk fotbollsplan bakom vanliga svenska höghus har tillfälligt omvandlats till en väl avgränsad superiransk plats.

Festen på fotbollsplanen innehåller också många andra beståndsdelar. Genom kvällen rör sig t.ex. *Hadji Firouz* genom folkmassorna. Han är en figur med svärtat ansikte klädd i en blank röd dräkt. Han har stor mage och spelar tamburin för barnen. För dem framstår han ibland som en tomtefigur. "Vi har en tomte vi också", anförtrodde mig sjuåriga Nahal. Men inte bara i detta avseende har onsdagsfesten påverkats av den svenska miljön. Under slutet av 1990-talet började man att – jämte de små eldarna – bygga också en stor eld i mitten av fotbollsplanen. "Det är som er eld vid Valborg", påpekade flera personer skämtsam och underströk därmed likheten mellan persiska och svenska seder. Ja, som

helhet har onsdagsfesten i den iranska diasporan genomgått förändringar som är även mer genomgripande än transformeringen av Hadji Ferouz till tomte och av de många små eldarna till en enda stor. Många äldre personer har nämligen försäkrat mig att i Iran har *charshanbé soori* aldrig varit den sortens massmanifestation i iranskhet som den blivit i Stockholm, Los Angeles, Hamburg och andra västerländska storstäder med omfattande iransk immigration. Ett skäl till att en helt ny fest utvecklats utanför Iran är just förbudet och restriktionerna från den nuvarande regimen. Festen har fått en speciell betydelse som politisk protest bland flyktingar och utvandrare. Men samtidigt, för alla barnen och ungdomarna, som aldrig varit i Iran, utgör firandet i Hallonbergen det rätta och korrekta sättet att vara iransk i Sverige. Och genom att vara med om att år efter år förvandla en ordinär tunnelbanestation och en lerig fotbollsplan till en iransk festplats, hjälper alla (barn och vuxna) till med att samla det etniska minnet kring just denna plats. För en dag får en traditionskarta med rötter i en annan världsdel dominera en ordinär svensk förort. Och genom den högljudda musiken och alla de exotiska varorna, öppnas också dörrarna för de utomstående som vill vara med.⁴

Avslutning

I mina exempel har jag beskrivit en rad tekniker med vilka människor kollektivt omformar för dem kulturellt och socialt ommarkerade område eller territorier ("spaces") och skapar kulturellt täta platser ("places") laddade med betydelsefulla minnen och symboler. I alla tre fallen rör det sig om människor som står historiskt nära genomgripande förflyttningar och förändringar: de eller de generationer, som närmast föregått dem, har upplevt dessa

skeenden. De ritualkomponenter som jag beskrivit och alla de beståndsdelar med vilka man byggt upp kulturellt täta platser rika på minnen, pockar på symboltolkningar. De lösa eldfärgade blommorna som unga pojkar sticker ner i jorden över en massgrav för att forma segertecken, ortnamnen som läggs över en lantmätarens rutemönster och som efter många decennier används för att bekräfta det etniska minnets makt över rummet, stånden ägnade att lära ut en grups rätta firande, transformationerna via rök och ljudvolym av ordinära "icke-platser" till vibrerande festplatser – alla dessa fenomen kan ses som tekniker, med vilka människor, genom att upprepa dem år efter år, över tid skapar platser och därmed minnen och historia.

Det som hänt i alla dessa fall är att människor – låt vara på olika sätt och av olika sociala, politiska och kulturella anledningar – byggt upp eller bekräftat viktiga platser, minnesplatser eller kanske vallfärdsorter. Jag tror att det är viktigt att tänka på att människor gjort detta därför att de haft en brinnande vilja att göra det. I sitt arbete om *Lieux de mémoire* påpekar Pierre Nora att platser blir minnesplatser, därför att människor bär på en *vilja* att minnas (Nora 1989:19). Och i de tre fallen, som jag tagit upp här, tror jag mig kunna säga att denna vilja har att göra med kulturell överlevnad (jfr. Slyomovics 1998). Det är viktigt för "ryssarna" i Tallin att överleva som kultur, det är viktigt för svensk-amerikanerna att de inte suddas bort som grupp och det är centralt för iransk-svenskarna att deras iranska bakgrund inte upplöses. Både ryss-esterna och iransk-svenskarna markerar detta genom att göra ungdomar till en central komponent i firandet.

För alla dessa människor är frågan om kulturell överlevnad knuten till skapandet av nya platser i främmande länder och

världsdelar. Det är de nya platserna som blir grunden för denna överlevnad. Insikten om betydelsen av sådana om-territorialiseringar (Gupta and Ferguson 1997:50) är central för förståelsen av människors situation i en era präglad av transnationella förflyttningar. Att kunna skapa platser är givna förutsättningar för mänsklig tillvaro också i vår migrerande och medialiserade värld. "Ingen lever i världen så där i största allmänhet" betonar Clifford Geertz (1996: 262). Vi kan inte existera som människor utan att befinna oss (utan att "vara") på en konkret plats. För etnologer och folklorister som lever med ett toponymiskt arv blir det en stor uppgift att teoretisera förhållandet mellan plats och människa i en era då allt fler människor blir allt mer mobila.

Noter

1. Ett varmt tack till psykologiprofessor Jüri Allik, tidigare dekanus för samhällsvetenskapliga fakulteten, universitetet i Tartu och till folkloristen Taisto Raudalainen, Tallinn. I ett framtida fältarbete, planerar jag att tillsammans med Raudalainen genomföra ett mer ingående fältarbete kring den aktuella ämningsesteten.
2. Fältarbetet på 1960-talet låg till grund för min doktorsavhandling, vilken försvarades 1970 (Klein 1980). Min framställning på de närmast följande sidorna bygger på denna studie.
3. Ett varmt tack till sociologen Hassan Hosseini-Kaladjahi, som under fem år guidade mig genom firandet av onsdagsfesten i Hallonbergen. Utan hans kunnande om iranier i Sverige (Hosseini-Kaladjahi 1997) skulle min förståelse av skeendena i Hallonbergen varit ganska begränsad. Tack också till Lotten Gustafsson, Lizette Gradén, Barbro Blehr, Seteney Shami och andra kollegor som medverkat i fältarbetet.
4. På sistone har grannarna emellertid klagat över ljudvolymen och fr o m år 2002 bussas alla deltagare i *charshanbé soori* till en ännu mer avlägsen fotbollsplan. Jag har inte haft tillfälle att undersöka de nya förhållandena närmare.

Referenser

Acadian Culture in Maine. 1994. Report pre-

- pared by the National Park Service, et. al. Washington, D.C.: Department of the Interior.
- Augé, Marc. 1995 (1992). *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Översättning av John Howe. London: Verso.
- Black, Jeremy. 1997. *Maps and Politics*. London: Reaction Books.
- Bodnar, John. 1992. *Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Campbell, Åke. 1948. *Från vildmark till bygd. En etnologisk undersökning av nybyggarkulturen i Lappland före industrialismens genombrott*. Uddevalla: Bokförlaget Hermes (= Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. B:5).
- Elwell, Edward H. 1878. *Aroostook. With some Account of the Excursions Thither of the Editors of Maine in the Years 1858 and 1878 and of the Colony of Swedes, Settled in the Town of New Sweden*. Portland, Me.
- Geertz, Clifford. 1996. Afterword. I: *Senses of Place*, red. Steven Feld och Keith Basso. Sid. 259-262. Santa Fe, New Mexico: School of America Research Press.
- Gudmundson, Wayne. 1991. *Testaments in Wood. Finnish Log Structures at Embarrass, Minnesota*. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.
- Gupta, Akhil, och James Ferguson. 1997. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. I: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, red. Akhil Gupta och James Ferguson. Sid. 33-51. Durham: Duke University Press.
- Hosseini-Kaladjahi, Hassan. 1997. *Iranians in Sweden. Economic, Cultural and Social Integration*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Jaago, Tiiu. 1996. On Which Side of the

- Frontier Are Trespassers? About the Identity of Ethnic Groups in Kohtla-Järve. I: *Studies in Folklore and Popular Religion*, red Ülo Valk. Vol. 1. Sid. 181-196. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, Tartu University.
- Klein, Barbro. 1980 (1970). *Legends and Folk Beliefs in a Swedish American Community. A Study in Folklore and Acculturation*. 2 delar. New York: Arno Press.
- Klein, Barbro. 1988. Den gamla hembygden. I: *Blandsverige. Om kulturskillnader och kulturmöten*, red. Åke Daun och Billy Ehn. Sid. 43-67. Stockholm: Carlsson Bokförlag.
- Klein, Barbro. 2001a. More Swedish than in Sweden? More Iranian than in Iran? *Folk Culture and World Migrations*. I: *Upholders of Culture Past and Present*, red. Bosse Sundin. Sid. 67-80. Stockholm: The Royal Swedish Academy of Engineering Sciences (IVA).
- Klein, Barbro. 2001b. A World of Nations. Notes on Internationalism, Ethnic Diversity and Folklore Scholarship in Four Countries. *Ethnologies* 23(2): 61-90.
- Löfgren, Orvar. 1988. Ett ämne väljer väg. I: *Folkklivsarkivet, Lund 1913-1988. En festskrift till 75-årsjubileet*, red. Nils-Arvid Bringéus. Sid. 144-166. Lund: Skrifter från Folkklivsarkivet, no. 126.
- Maine's Swedish Colony. 1993, 1994, 1995, 1996. Namesday Calendar.
- Nora, Pierre. 1989. Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*. Översättning av Marc Roudebush. *Representations* 26: 7-25.
- Rodman, Margaret C. 1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist* 94: 640-658.
- Salzman, Katarina och Birgitta Svensson. 1997. Inledning. I: *Moderna landskap. Identifikation och tradition i vardagen*, red. Katarina Salzman och Birgitta Svensson. Sid. 9-20. Stockholm: Natur och Kultur.
- Slyomovics, Susan. 1998. *The Object of Memory. Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, William W. 1895. Oration. I: *The Story of New Sweden*, red. Michael U. Norberg, et. al. Sid. 25-102. Portland, Maine: Loring, Short & Harmon.
- Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Øverland, Orm. 2000. Old and New Homelands, Old and New Mythologies: The Creation of Ethnic Memory in the United States. I: *Migrants and the Homeland. Images, Symbols, Realities*, red. Harald Runblom. Sid. 43-73. Uppsala: Uppsala Multiethnic Papers 44.