

Innhold

Redaksjonelt	3
Sine Halkjelsvik Bjordal: Tidene på sidene. Om tekster som tidsknipper og stavkirker i og ute av synk	5
Åmund Norum Resløyken: Troen på folketro. Perspektiver fra ANT i folkloristisk forskning	27
Paul Agnidakis: Folkfest kring lokalhistoriska betydelser. Kulturarvsbetonade festivaler för främjandet av lokal identitet på postindustriella mindre orter	45
Presentasjon av dr.avhandling:	
Åmund Norum Resløyken: «Ein lut av det nære levande livet». Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisteserien <i>Ord og sed</i> 1934–1947	66
Bokmeldinger	
M.B. Landstad 2017. <i>Norske Folkeviser</i> . Anmeldt av Leiv Sem	70
Ørnulf Hodne 2017. <i>Påskefeiring i Norge. Kirke, folketro og folkelige skikker</i> . Anmeldt av Ane Ohrvik	72
Karin Salomonsson (red.) 2018. <i>Mitt och ditt. Etnologiska perspektiv på ägandets kulturella betydelse</i> . Anmeldt av Bjarne Rogan	73
Søren Christensen, Tine Damsholt, Astrid P. Jespersen, Signe Mellemegaard og Marie Sandberg 2017. <i>Kultur som praksis. Etnologiske perspektiver på individualitet og fællesskap, kultur og historie</i> . Anmeldt av Ingmar Meland	78
Karin Strand 2016. <i>Brott, tiggeri och brännvinets fördärv. Studier i socialt orienterade visor i skillingstryck</i> . Anmeldt av Silje Warberg	81
Kerstin Gunnemark (red.) 2016. <i>Sommarliv. Minnen, drömmar och materialitet</i> . Anmeldt av Inger Johanne Lyngø	84

Eirik Kristoffersen 2017. <i>Kampen om folkemminnesamlingen. Da folkeminnene ble et forskningsfelt og folket krevde dem tilbake.</i> Anmeldt av Herleik Baklid	87
Ottar Grepstad (red.) 2018. <i>Forfattarens skrifstader. Litterære museum i norsk minnepolitikk.</i> Anmeldt av Thea Aarbakke	89
Medarbeidere i dette nummeret	93
Til forfattere	94

Redaksjonelt

Dette nummeret av *Tidsskrift for kulturforskning* inneholder tre artikler som tilsynelatende er svært forskjellige, både hva gjelder analyse og tema. Likevel er det noen klare fellestrekk ved dem. Alle tre handler om hvordan fortiden fremtrer i nåtiden gjennom praksiser knyttet til kulturminner, kulturarv og tradisjon.

Sine Halkjelsvik Bjordal har skrevet om stavkirker eller rettere sagt italesettelser av stavkirker på 1800-tallet. Hun betrakter 1800-tallets trykte tekster om stavkirker som «tidsknipper», det vil si tekster som «på ulike måter samler og bærer i seg et mangfold av tider». Det gjør på mange måter enhver tekst. Men Bjordal er ikke opptatt av tekstligheten som sådan. Hun er snarere opptatt av hvordan tekster – som tidsknipper – er «sammenfiltret» med noe ikke-tekstlig, i dette tilfellet samtidens og fortidens stavkirker. Tekstene refererer altså ikke bare til stavkirkene. I en viss forstand *skaper* de også stavkirker ved at de samordner stavkirker som tidsobjekter. For et av Bjordals hovedanliggender er å vise hvordan tekstene er steder for synkroniseringsarbeid – de er steder der stavkirkenes ulike temporale lag forsøksvis blir synkronisert og ført inn i nasjonalstatens tidsregime.

Åmund Norum Resløyken har skrevet en teoretisk artikkel der han argumenterer for at aktør-nettverksteori (ANT) vil kunne gi nye muligheter for å forstå folkloristikkens kunnskapsproduserende praksiser. Det gjør han ved å gå tilbake til noen av utgangspunktene for ANT som teoretisk retning. Han påpeker at ANT er en semiotisk teori, som behandler forbindelser tegn imellom. Han minner også

leseren på at ett av ANTs sentrale begreper, «aktant», opprinnelig var et semiotisk og narrativt begrep. Dermed kan også aktanter i et nettverk eller de objekter og effekter som produseres i slike nettverk, være tekster, motiver og taksonomiske tekstkategorier. Det empiriske eksempelet er hentet fra den norske folkloristiske faghistorien, nærmere bestemt spørrelisteserien *Ord og sed* og «folketro» som folkloristisk kunnskapsobjekt. Dette nummeret av *Tidsskrift for kulturforskning* inneholder også en presentasjon av Resløykens doktoravhandling om den samme spørrelisteserien.

Paul Agnidakis' artikkel handler om festivaler på to mindre steder i Sverige – Surahammar, som ligger i Midt-Sverige, og Timrå, som ligger nord i landet. Begge disse stedene kan beskrives som såkalte postindustrielle samfunn. Gjennom de årlige festivalene Suradagarna og Vivstavarvsdagen settes industrisamfunnet atter en gang i spill, denne gangen som kulturarv. Gjennom en etnografisk studie av disse festivalene viser Agnidakis hvordan det tidlige industrisamfunnet blir gjort til kulturarv og dermed også hvordan festivalene er med på å produsere følelser av fellesskap og lokal tilhørighet.

I tillegg inneholder nummeret et solid knippe med bokanmeldelser. Disse spenner over et spekter av tematikker – sommerhus, påskeskikker, skillingsviser, middelalderballader, eierskap, praksisteori, litteraturmuseer og folkloristisk faghistorie.

God lesning!
Kyrre Kverndokk

Tidene på sidene

Om tekster som tidsknipper og stavkirker i og ute av synk

Sine Halkjelsvik Bjordal

IKOS, Universitetet i Oslo

s.h.bjordal@ikos.uio.no

Abstract

This article discusses the idea of multiple times and synchronization by exploring concrete (historical) texts as «bundles of times», and these texts' relationship to a particular type of architecture, namely the Norwegian stave churches. During the 19th century, these originally local churches were transformed – discursively and materially – into modern objects of knowledge and national and historical monuments. An important part of this transformational work were *textual practices*, including the circulation of a plethora of scholarly and popular texts regarding these buildings. For the 19th century actors and text producers, *time* was of course an important topic: Based on the new, modern understanding of time and history emerging in 18th and 19th century Europe, they formed and presented textually a certain conception of not only medieval time, but also a national future and, not least, history itself. What is claimed in this article, however, is that the texts in question are bearers of «more times» than (re)presented time. On the basis of a small selection of 19th century publications it is here argued that texts – as communicative events and as instances of cultural practices – can be seen both as tools of synchronization *and* as producers of non-synchronicity – when understood as texts in the course of time.

Keywords:

- stave churches
- history of texts
- print culture
- multiple times
- synchronization
- nationalization

I boken *An eight weeks' journal in Norway* beskriver Sir Charles Henry John Anderson sitt møte med Borgund stavkirke, ifølge ham «a very perfect specimen of the old wooden churches» (Anderson 1853:viii). Etter en lang skildring av kirkens ytre trer han inn i kirken og fortsetter sin beretning om kirkens ulike elementer der. Over den midtre buen i triforiet finner han etter hvert en liten tremodell av en kirke, som han så klatrer opp for å se nærmere på. Og der oppe, forteller han:

in the roof over the chancel, is a stuffed rein-deer; about which I could make out

nothing, except, as the woman who showed the church said, that it was 'gamlé, gamlé', old, very old, which they apply equally to a term of a thousand or fifty years (ibid.:31).

Hva dette reinsdyret gjør oppunder taket på Borgund stavkirke, kan vi selvfølgelig spørre oss om, men det vi her heller kort skal merke oss, er Andersons observasjon av at den lokale «guiden» tydeligvis har en ganske annen oppfatning av *tid* enn Anderson selv.

Tid er som kjent et tema kulturforskere har vært og er opptatt av på ulike måter, både i form av forskning på minner, historiefor-

ståelse, og mer folkloristiske tilnærminger til tid, men også i form av en problematisering av (kultur)historiefagets eget forhold til og egen forståelse av tid, tider og periodisering (se for eksempel Eriksen 1999; 2014; Jordheim 2014; 2016a; 2017; 2019; Stordalen og Naguib 2015). I *Den kultiverade människan*, skriver dessuten etnologen Orvar Löfgren nettopp om hvordan et nytt forhold til og en ny bruk av tiden, sett i forhold til tidsforståelsen og tidsbruken i det gamle bondesamfunnet, kjennetegner det moderne og «siviliserte» samfunnet som utviklet seg på 1800-tallet (Frykman og Löfgren 1994:19–42).

Også denne artikkelen skal altså handle om tid og tider, om enn om en litt annen side av tiden enn tiden som kulturforskningsobjekt i seg selv. Målet med artikkelen er nemlig å prøve å si noe om tider i *tekst* – og tekster i tiden, men også om faktiske norske stavkirker i og ute av synk med disse tidene i tekstene, i et kunnskapshistorisk perspektiv. I det hele tatt vil jeg her forsøke å gjøre (minst) tre ting på en gang: Jeg vil argumentere for at tekster må forstås som det jeg vil kalle *tidsknipper*, altså at de på ulike måter samler og bærer i seg et mangfold av tider. Og jeg vil argumentere for at *som* tidsknipper er tekstene også «sammenfiltret» med konkrete ting, i dette tilfellet faktiske norske stavkirker på 1800-tallet, gjennom at tekstene på ulike måter fungerer synkroniserende – men også som produsenter av usamtidighet. For i tillegg til, eller kanskje parallelt med, dette fokuset på tider i tekst, vil jeg hevde at stavkirkenes historie på 1800-tallet også på mange måter handler om forskjellige typer synkroniseringsarbeid.

I det følgende skal jeg derfor først kort skissere opp stavkirkenes situasjon og tilstand på 1800-tallet, før jeg går nærmere

inn på hva stavkirkene egentlig har med disse tidene på sidene å gjøre. Deretter vil dette med tid, og da særlig Helge Jordheims teoretiske arbeider om multiple tider og synkronisering(sarbeid), bli mer inngående diskutert, før jeg skal rette blikket mot fire konkrete tekster, og mot forholdet mellom tekster, tider og ting. Men først: stavkirkene.

«Blot det ei var for silde!»

Som mange vil vite, var situasjonen for stavkirkene på den tiden Anderson gjorde sin (andre) norgestur, det vil si i 1852, ganske annerledes enn nå. I dag er stavkirkene anerkjent som en viktig del av norsk kulturarv, og i 2001 startet Riksantikvaren det såkalte bevaringsprogrammet for stavkirkene – ett av ti program som har som hovedformål å sikre og gjøre i stand kulturminner av ulik art. På Riksantikvarens nettsider kan vi dessuten lese at:

[s]tavkirkene regnes sammen med vikingskipene som Norges viktigste bidrag til verdenskulturarven. De er landets eldste, stående bevarte trebygninger og blant de eldste bevarte stående trekonstruksjoner i verden. Stavkirkene er de ypperste bevarte byggverkene i tre som er skapt i vår kulturkrets i middelalderen.¹

I 2015 var dette viktige bidraget til verdens kulturarv ferdig restaurert, noe som innebærer at alle de 28 stavkirkene er blitt satt i stand slik de i dag fremstår, uten noen form for tilbakeføring til tidligere perioder. Til sammen er det i løpet av de femten årene stavkirkeprogrammet har vært virksomt, blitt brukt 130 millioner kroner på denne restaureringen.²

1. <http://www.riksantikvaren.no/Tema/Kirker/Stavkirker> (lest: 22.08.2018).

2. Les om Riksantikvarens bevaringsprogram på <http://www.riksantikvaren.no/Prosjekter/Bevaringsprogramma> (lest: 22.08.2018). Rapporter fra alle stavkirkerestaureringene finnes dessuten på



Hopperstad stavkirke i dårlig stand. Her med plankebekledning for å beskytte den bevarte middelalderkirken etter at alle nyere tilbygg er tatt bort, ca. 1880. Ukjent fotograf. Reproduksjon: Riksantikvaren.

Men går vi lenger tilbake, til for eksempel første halvdel av 1800-tallet, var altså stavkirkenes status en helt annen. Mange av dem var i dårlig stand, og de ble oppfattet som mørke, kalde, upraktiske, og ikke minst i mange tilfeller for små for et stadig voksende innbyggertall. Det var dermed slett ikke gitt at staten skulle bevilge noe som helst til bevaring av slike bygninger, selv om bevilgninger i visse tilfeller ble gitt. Sitatet over, «Blot det ei var for silde!», er hentet fra overskriften til en to sider lang avisartikkel i *Morgenbladet* 3. juni 1844, hvor forfatteren beklager seg over tidens «uforstand»: «Det skulde lede til altfor stor Vidløftighed her at opregne alle de gamle norske Stavekirker, der, Tid efter anden, paa den uforsvarligste

Maade af Verden ere nedbrudte, for at give Plads for en saakaldet 'rigtigere, og til Tidens Fordringer svarende Bygningsmaade'». ³ Faktisk skulle det ta bortimot et halvt hundreår, om ikke mer, å skape forståelse for stavkirkenes verdi i en bredere offentlighet. ⁴

De som jobbet mest aktivt for å utbre en slik forståelse, var i første omgang kunstnere, arkitekter, akademikere og andre innenfor det segmentet vi kanskje kan kalle en «kulturell elite». Historien om hvordan stavkirkene ble «oppdaget» og «reddet», er imidlertid lang og kompleks, og inkludert i denne er følgelig mange aktører og praksiser – både lokalt, nasjonalt og internasjonalt. Den tradisjonelle fortellingen er likevel at det var den norskfødte og internasjonalt

<https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/176302> (lest: 27.10.2018).

3. Artikkelen er signert «Indsenderen af Opsatsen om Bygningsvæsenet i Christiania», som ifølge *Norsk Forfatter-Lexicon 1814–1856* (Kraft 1863:639) er Emil Tidemand (1812–1865), kunstneren Adolph Tidemands (1814–1876) bror.

4. Det finnes flere som har skrevet både om stavkirkene og om fortidsminnevernets utvikling og aktører på 1800-tallet, se for eksempel Anker (2005; 2016), Christie (1978), Christensen (2011), Eriksen (2014), Lidén (1991; 2005), Myklebust (1994, 2014), Wexelsen (1978).

bejublete maleren J.C. Dahl (1788–1857) som først anerkjente stavkirkene som noe mer enn religiøse forsamlingshus. Dette var i 1830-årene, og fra 1840-tallet og fremover tok særlig Foreningen til Norske Fortidsminnesmærkers Bevaring (heretter Fortidsminneforeningen) opp kampen for å bevare og spre informasjon om disse særegne bygningene, som det på 1800-tallet av forskjellige grunner ble stadig færre av.⁵

Stavkirkene og for- og fremtiden

Stavkirkenes liv på 1800-tallet og utviklingen av det norske fortidsminnevernet mer generelt er det skrevet en hel del om (jf. note 4 og 5), også med fokus på 1800-tallets tidsforståelser og forhold til fortiden. I boken *From antiquities to heritage* viser for eksempel Anne Eriksen, med referanse til blant andre François Hartog og Reinhart Koselleck, hvordan en ny historieforståelse, eller et nytt historisitetssystem, altså måter å konseptualisere forholdet mellom fortid, nåtid og fremtid, muliggjør nye måter å forstå for eksempel middelalderarkitektur på. Dette kommer til syne også med det begrepsmessige skiftet fra «antikviteter» til «fortidsminner». På 1800-tallet blir *forandring* og *transformasjoner* viktige historiske spørsmål, også når det gjelder forståelsen av arkitektur (Eriksen 2014:97–98). Eriksen viser dessuten hvordan J.C. Dahl, som etter

sigende var en av dem som førte til at Fortidsminneforeningen ble dannet,⁶ representerer en «overgangsfigur» mellom en antikvarisk og en mer moderne forståelse av middelalderbygninger (ibid.:84).

Også Arne Lie Christensen knytter fremveksten av fortidsminnevernet til dette nye synet på historien, som i utgangspunktet var et optimistisk syn:

Blikket var rettet framover, og utviklingen ble beskrevet som en kontinuerlig rekke med framskritt. Dette åpnet for nye muligheter [...] Men historismen dannet også grunnlag for *nostalgi* og fortidslengsel, og for tanker om kulturelt *forfall*. Alt hadde ikke nødvendigvis utviklet seg til det bedre, og mye var gått tapt (Christensen 2011:26).

Et veldig viktig element i det norske vernearbeidet på 1800-tallet var tanken og ideen om det nasjonale.⁷ Som kunsthistoriker Dag Myklebust sier, var det nok ikke akkurat tilfeldig at landskapsmaler Joachim Frichs (1810–1858) «Indbydelse til en Forening for Kunst- og Fortids-Levninger» – det som skulle bli Fortidsminneforeningen – ble publisert på fremsiden av *Morgenbladet* den 17. mai (1844) (Myklebust 1993:41). Innbydelsen er dessuten trykket i spalten ved siden av «Sang til den 17de Mai 1844. Mel.: For Norge, Kjæmpers Fødeland osv.».

5. Se særlig Wexelsen (1978) for mer informasjon om Dahls arbeid med stavkirkene, samt særlig Myklebust (1994) og Christie (1978) for mer om Fortidsminneforeningen.

6. Som Myklebust understreker: «J.C. Dahl er *ikke* Fortidsminneforeningens stifter!» (Myklebust 1993:25, orig. uthev.) Det at det var Dahl som skulle stå bak stiftelsen av Fortidsminneforeningen i 1844, var visst allerede i 1840-årene «allment kjent». I allfall er det en «x.» som i *Den Constitutionelle* 01.04.1845 har et behov for å påpeke at det er vel og bra at den «ærede Redaction» i *Morgenbladet* har understreket Prof. Dahls «Fortjenester» når det gjelder stiftelsen av «Selskabet til Norske Fortidsminders Bevaring» – dette bidrar jo til å «befæste Selskabets Credit». Men «x.» mener at det samtidig også kunne «været bemærket, at Stifteren af dette Selskab er Hr. Landskabsmaler Frich, der saaavel ved at have givet det første Stød hertil» og som «har lagt for Dagen en her til lands høist sjelden Omhu og Kjærlighed for Fædrelandets saa stedmoderlig behandlede Fortidsminder [...] at det vel fortjener at blive vitterligt, at Selskabets Oprindelse hovedsagelig skyldes denne Mand.»

7. Dette tas opp i f.eks. Christensen 2011:21–71; Christie 1994; Eriksen 1999:71–80; 2014:73–92; Hodne 1995; Seip 1998.

og blant mye annet kan vi i Frichs tekst lese at «[s]nart vil der ikke mere findes synlige Spor, af disse for Historien vigtige, for Fædrelandskjærligheden dyrebare, Minder» (Morgenbladet 1844).⁸

Eriksen skriver også om domkirke-ruinen på Hamar og dennes «transformasjon» til et historisk og et nasjonalt monument: «[the ruin] represented national history and supported national claims to power and influence». Og videre: «Preserving ruins now meant safeguarding the national past; gaining knowledge about them correspondingly meant gaining knowledge about the nation» (Eriksen 2014: 78). Det samme gjaldt stavkirkene.

Selve stiftelsesmøtet for Foreningen til Norske Fortidsminde-mærkers Bevaring, som den altså til slutt ble hetende, ble holdt først 20. november 1844. En ivrig «Correspondent» i *Bratsbergs Amts Tidende* fra 25. november har skrevet et «referat» fra møtet som vedkommende tilsynelatende selv har vært på. Innbyderen Frich, som også var den som ledet møtet, fremhevet blant annet «det Vigtige i snarest muligt at søge at redde, hvad der kan reddes af Fortidens Minder, og at vække Folkets sands for hva man skylder i dette Henseende». Men samtidig var ikke Frich bare nostalgisk opptatt av fortiden; som middel til å vekke denne «Folkets sands», antyder han blant annet:

Udsendelse af en bygningskyndig Mand for at aftenge Tilbakestaaende mærkelige Bygninger, saat Almeenheden kan blive bekjendt med disse og at gjøre sig fortrolig med den eiendommelige norske Bygningsstil, hvorved man ogsaa kunde haabe for Fremtiden at erholde bedre Tegninger til nye Kirkebygninger, end dem der nu følges (Bratsbergs Amts Tidende 1844).

Det å bevare og å skaffe kunnskap om fortiden, dreide seg også om Norges fremtid.

Flere tider

Når stavkirkene blir sett og forstått på nye måter på 1800-tallet, og et mer eller mindre organisert apparat for kunnskapsinnhenting, kunnskapssirkulasjon og faktisk bevaringsarbeid dras i gang, settes også nettopp ulike tidsforståelser i spill og kommer til syne. Ett eksempel på dette har vi allerede sett, med den antikvarisk interesserte Anderson som møter en lokalbefolkning som – iallfall tilsynelatende – har et annet syn enn ham på hva «gammelt» egentlig er. Men stavkirkene kan knyttes til flere tider enn ulike historisitetsregimer. «Til forskjellige former for kunnskap hører forskjellige former for tid», skriver Helge Jordheim (2016b:96), og som kunst- og kunnskapsobjekter er stavkirkene verken entydige eller *entidige*.

Bakgrunnen for Jordheims påstand om forskjellige former for tid er en forståelse av at tiden aldri er én, men at vi alltid lever blant mange tider, så å si:

At any time in history there are elements, words, concepts, institutional structures, or social and political practices that are not 'in sync' with each other, because they feature durations, narrative structures, visions of the future or dreams of the past, rhythms, continuities or discontinuities that structure the relationship between past, present, and future in radically different ways (Jordheim 2017:66).

I artikkelen «Historiemedvetande, tidsregimer och synkronisering» kritiserer Jordheim blant annet Hartogs «historisitetsregim». Utgangspunktet for Jordheim er

8. Innbydelsen finnes i sin helhet i Myklebust (1993:41).

ikke bare at «den moderna tidsregimens kollaps leder över till en pluralitet av tider och temporaliteter», men at heller ikke det moderne historisitetetsregimet var så «enhetlig, monolitisk, linjär och teleologisk som man gärna vill föreställa sig» (Jordheim 2016a:171). Målet, mener Jordheim, må være å «komma fram till ett alternativt historicitetsbegrepp som bygger på en teori om multipla temporaliteter, som särskiljer sig genom sina teknologiska, materialle, disciplinära och politiska förutsättningar» (ibid.). Disse «multiple temporalitetene», eller «tidsregimene», som han også kaller det, forstår han som:

en uppsättning kollektiva temporal ordningar som manifesterar sig genom texter, teknologier, sociala praktiker etcetera, och som tillsammans utgör ett samhälles temporal dynamik i det att de kommer i takt eller otakt med varandra, hittar nya rytmer, synkroniseras och avsynkroniseras, råkar i konflikt med eller avlöser varandra (ibid.:172).

Og denne dynamikken, sier han så, «skulle i sin helhet kunna kallas för samhälles historicitet».

I et slikt perspektiv kan det «flertidige» ved stavkirkene forstås og studeres på flere nivåer. Mest grunnleggende kan nok stavkirkene som historiske monumenter forstås som et resultat av et skifte i et mer altomfattende historisitetetsregime (jf. Eriksen 2014; Christensen 2011). Men samtidig er det jo unektelig slik at stavkirkenes på midten av 1800-tallet også var knyttet til andre former for tid, med sine rytmer og tidshorisonter. Noen eksempler kan nevnes:⁹

For det første var stavkirkene som sagt forsamlingshus i små bygder, knyttet til inn-

byggernes dagligliv og rytme. Kirkeieierne, som i de aller fleste tilfeller var privatpersoner eller menighetene selv, var de som skulle sørge for vedlikehold av kirkene (Mørk 2003), og lokale bønder og håndverkere hadde kunnskaper om rutiner for eksempel tjærebreeing og utskiftning av spon på takene. Men kirkene var jo også *Guds hus* – med løfte om evig liv (eller fortapelse) og dommedag, og som del av et religiøst samfunn som strakte seg ut over det lokale. Samtidig var de kuriøse objekter og mål for reisende – som ikke nødvendigvis var like innforstått med det mer moderne synet på middelalderarkitektur. *Ballou's Pictorial Drawing-Room Companion*, et illustrert 1800-tallsmagasin utgitt i Boston, trykket for eksempel i 1857 en tegning av Borgund stavkirke sammen med en tekst hvor det blant annet stod: «The curious pile of buildings delineated in this picturesque sketch, is certainly an architectural anomaly. It appears to have been erected after the model of one of those card houses which children are delighted to pile story upon story» (Ballou's Pictorial 1857:309). Senere på 1800-tallet blir også stavkirkene turistattraksjoner, med de tidsperspektivene en slik praksis innebærer – både på et abstrakt og modernitetsteoretisk plan, men også helt konkret, i den forstand at en turistreise er en tids- og opplevelsesstrukturert aktivitet (Reiakvam 1997:22).

Og ikke minst hadde stavkirkene sine egen materielle tid, hvor blant annet råte, mugg og bygningsmessige skjevheter var en viktig del av hverdagen, sammen med vær og vind. I *Den Norske Rigstidende* 29. januar 1824, kan vi for eksempel lese at «[e]t sørgeligt Tilfælde er i Dag indtruffet her i Leerdal». Vinden fra nordvest hadde «imellem disse høie Fjelde sammen-

9. At kirkene i seg selv selvsagt er åpenbare «tidsknipper», med sine mange bygningsdeler og sitt inventar fra ulike tider, går vi ikke inn på her.

trængtes til usædvanlig stærke Kastevinde», og omtrent kl. 10 på formiddagen treffer et kast «med så Vælde imod Tønnums Hovedkirke, at denne lige til Grunden nedkastes og dens Bestanddele saaledes søndersplittes. [...] Det var en Stavekirke, hvilket ei bidrog Lidet til, at den skrækkelige Kastevind fik saadan Magt over Samme, at den først bragte Taarnet til at hælde, derpaa ligesom lettede det fra Jorden, og endelig omstyrtede den hele Bygning» (Den Norske Riksgstidende 1824).

Midt oppi dette ble dessuten kirkene altså objekter som skulle bevares og restaureres, noe som for så vidt også knyttet dem til mer politiske tidsforløp. Ett eksempel her er den lange prosessen med å få kjøpt og restaurert Hopperstad stavkirke, et prosjekt som startet i 1870-årene, og som ikke var fullført før nærmere 1890.¹⁰ Her måtte Fortidsminneforeningen forholde seg til både kommunestyremøter, meningsmøter, Stortingets frister, og annet. I 1878 ble for eksempel et «Andragende om Bidrag til Inkjøb av Hopperstad Kirke» til Stortinget levert for sent, fordi kommunestyret i Vik brukte for lang tid til å ta en beslutning, og «saken blev saaledes [...] udskudt». ¹¹ Senere, i 1882, gav Brennevinssamlaget i Bergen lovnad om støtte til at Hopperstad kirke kunne flyttes til byen, men dette ble det likevel ikke noe av, på grunn av dårlige økonomiske tider.¹²

Alt dette tatt i betraktning, kan vi altså si at stavkirkene var og ble knyttet til ulike tider, eller iallfall *rytmer*, som ikke alltid fulgte samme takt.

Synkroniseringsarbeid og tekster som tidsknipper

I sine arbeider om multiple temporaliteter, argumenterer Jordheim også for at gitt at samfunnet består av en mengde ulike tider, så finnes det også en hel del «synkroniserende praksiser»:

[...] synchronicity is never a given, but always a product of work, of a complex set of linguistic, conceptual, and technological practices of synchronization, which are found in every culture and at every time, but which have become especially dominant in that period of Western history that we often call modernity (Jordheim 2014:505–506).

Han sier også at, om dette er tilfellet, så burde historiske tider «be investigated in terms of a dialectics between nonsynchronicities, which might be phenomenological, epistemological, or ontological, as well as existential, political, and social, and the work to adjust, adapt, and control, in other words, to synchronize them» (ibid.:506). For Jordheim handler «synkronisering» altså blant annet om å «justere», «tilpasse», og «kontrollere», for «[å] synkronisere noe betyr altså å få det til å skje samtidig, følge samme tid, gå i takt, være 'i synk'» (Jordheim 2016b:89). Jordheim tar derfor også i bruk begrepet *tools of synchronization*, altså synkroniseringsredskaper. Selv har han, sammen med andre, særlig studert ulike historiografiske synkroniseringspraksiser (Jordheim 2017 og 2019), og (andre) redskaper for synkronisering av verden, som begreper og ulike sjangre; leksika, krono-

10. Se f.eks. Losnegaard (2001) og Christie (1878) for litt mer om Hopperstad.

11. Brev fra Bergensavdelingens formann, Bendix Bendixen (1838–1918) til ordfører i Vik, Distriktslege Meyer, 7. september 1878. Bergensavdelingens arkiv, mappe: «Hopperstad stavkirke 1872–1960», Statsarkivet i Bergen.

12. Brev til bestyrer av Universitetets Oldsakssamling, Oluf Rygh, fra konservator Anders Lorange, 06.03.1883. Arkiv: Kunsthistorisk museum, Universitetets Oldsakssamling, Brever 1828–1899 (Fag 4, boks 1).

logier, ordbøker, vitenskapelige tidsskrifter (Jordheim 2016b).

Og for vår del, eller altså stavkirkenes del, er det i nettopp i et slikt perspektiv at tekstene blir relevante. Det som skjer i løpet av andre halvdel av 1800-tallet, er som antydnet at stavkirkene gradvis «transformeres»: Fra å være i hovedsak gudshus og forsamlingssteder knyttet til en lokal kunnskapskultur, blir stavkirkene i løpet av århundredet også moderne kunst- og kunnskapsobjekter, knyttet til det nasjonale og internasjonale like mye som det lokale. Christensen skriver at stavkirkene på 1800-tallet gjennomgår en transformasjon «fra bøndernes livsverden og inn i en borgelig og estetisert kunstverden» (Christensen 2011: 64). Det Christensen sikter til her, er den konkrete, materielle forvandlingen stavkirkene gjennomgikk som følge av reparasjoner og restaureringer, men en like viktig del av arbeidet med stavkirkene på 1800-tallet kan sies å ha vært det jeg her skal kalle *teksthandlinger*. Etter at de første tekstene om stavkirkene ble publisert tidlig på 1800-tallet, ble det nemlig produsert og offentliggjort stadig flere publikasjoner av ulik art som på en eller annen måte formidlet noe om disse middelalderbygningene, ofte med illustrasjoner som bærende element: prospektsamlinger, oppmålingstegninger, kunsthistoriske tekster, arkitekturhistoriske tekster, debattinnlegg, populærvitenskapelige fremstillinger, og så videre.¹³ Tekstene var del og et resultat av den ekspanderende trykkekulturen på 1800-tallet – nå ble nye typer tekster tilgjengelig for nye typer lesere.

Disse sirkulerende stavkirkene festet på papiret var på mange måter nært knyttet til de faktiske stavkirkene rundt omkring i landet, siden tekstene ofte var produsert av mennesker som selv hadde tegnet og undersøkt

kirkene. Samtidig fikk visse bilder og beskrivelser lange liv i offentligheten, mens de faktiske kirkene levde *sine* liv (noe vi skal komme tilbake til). Mange av de som leste om eller så visuelle fremstillinger av stavkirkene, hadde dessuten aldri sett eller besøkt en slik kirke selv. I artikkelen «How do buildings mean? Some issues of interpretations in the history of architecture» argumenterer arkitekturhistorikeren William Whyte (2006) for at all arkitektur må forstås som mer enn bare selve byggverket – en bygning består av en rekke «forflytninger» eller «oversettelser» (*transpositions*); den blir planlagt, tegnet, bygget, brukt, forstått, fortolket, reparert, omfortolket, gjenbrukt og så videre. Whyte kritiserer her et vanlig arkitekturhistorisk syn på arkitektur der en bygning forstås som én tekst som kan «fortolkes». Poenget til Whyte, som er inspirert av Mikhael Bakhtin, er at alle bygninger heller må forstås som et mangfoldig *verk*, hvor selve bygningen bare er én del av det hele, mens like viktige deler av verket er forarbeider, bruk, fortolkninger, gjengivelser, avbildninger og så videre. I stedet for at man som arkitekturhistoriker forsøker å finne meningen med en gitt bygning, bør man forfølge forflytningene for å finne de mange meningene som manifesterer seg i de ulike sjangrene og praksisene hvor arkitekturen «gjøres». Nå er det strengt tatt ikke arkitekturhistorie som er i fokus i denne artikkelen, men Whytes perspektiv er likevel nyttig og interessant fordi det peker på at hvordan bygninger blir forstått, brukt og omfortolket er minst like viktig som selve materialiteten, eller kanskje heller: at forståelser og bruk er en *del av* og konstituerende for materialiteten. Stavkirkenes transformasjon på 1800-tallet hadde altså også det som i kulturhistorisk sammenheng gjerne kalles en *diskursiv* side, og det er først og fremst denne dirskursive

13. I Solbakken (2012) og Lidén (2005) står det litt mer om iallfall fortidsminneforeningens tekstpraksiser. Og også Eriksen (2014) tar utgangspunkt i tekster og diskursive praksiser.

delen av stavkirkenes 1800-tallsliv vi skal konsentrere oss om her, slik den manifesterer seg i tekst.

Men egentlig er det jo tid det skal handle om, og som sagt skal det i denne artikkelen argumenteres for at de mange sirkulerende stavkirketekstene kan sies å ha nettopp en *synkroniserende* funksjon. De er kanskje ikke redskaper i samme opplagte betydning som hos Jordheim – at kronologiske tabeller og leksika synkroniserer ulike tider er ganske åpenbart, men likevel: stavkirketekstene, skal vi se, både samler og «bærer i seg» en rekke ulike tider – de er «tidsknipper», og kan derfor fungere synkroniserende på ulike måter og nivåer. For å kunne si noe mer om hvorfor og hvordan tekster er slike «tidsknipper», er det

nyttig å gjøre et skille mellom på den ene siden *representerte* tider i teksten, og på den andre siden tekstens «egne tider» – et skille som på mange måter har å gjøre med et analytisk skille mellom teksten som «handling», og teksten som «kulturelt produkt»: Å studere tider i tekst, må nemlig nødvendigvis også innebære å studere tekster i tiden – tekster som kommunikative handlinger, hvor ulike tider eller rytmer representeres og kommuniseres i konkrete situasjoner. Men samtidig er tekster også et resultat av kulturell *praksis*, det vil si handlinger som altså baserer seg på eksisterende, delvis delte kulturelle ressurser, som sjangrer, i tillegg til at de også er del av en større kulturell kontekst enn bare en konkret kommunikasjonssituasjon.¹⁴



Vang stavkirke, trykket i Schiertz (1848).
Reproduksjon:
Nasjonalbiblioteket.

14. Tekstteoretisk bygger altså dette på et *dialogisk* syn på tekst og kommunikasjon. Se blant annet Linell (2009) og Asdal et al. (2008).

La oss så forsøke å konkretisere det hele, med et ørlite utvalg av de mange stavkirketekstene som sirkulerte i norsk offentlighet på 1800-tallet som empirisk utgangspunkt. I tillegg til at tekstene vi skal fokusere på har det til felles at de på ulike måter handler om stavkirker, er de alle visuelle – de består i stor grad av litografiske plansjer, som også er det elementet vi skal konsentrere oss mest om.

Prospekter og arkitekter

Det første verket vi skal se nærmere på, er en liten samling med norske prospekter laget av den tyskfødte kunstneren og arkitekten Franz Wilhelm Schiertz (1813–1887). Verket har tittelen *Mindeblade. Tolv Prospekter imellem Bergen og Christiania* og er trykket hos og utgitt av Georg Prahl i Bergen i 1848. I artikkelen «Prospektet og prospektmaleriet i Norge», skriver kunsthistorikeren Dag Sveen at «[d]et karakteristiske for prospektet [...] var det saklige og informative i gjengivelsen, fremkommet gjennom den grundige gjengivelsen av detaljer (dette gjelder først og fremst for bygningene; gjengivelsen av den omkringliggende natur var ikke alltid av så stor betydning)» (Sveen 1988:43). Generelt sett ble prospekter forstått som en viss type landskapsbilde, der målet var en objektiv og nøktern gjengivelse av et partikulært landskap (ibid.:42). I Schiertz' lille samling av landskaper på hovedveien mellom vest og øst i Norge, finner vi avbildet to stavkirker, Borgund og Vang, hvor det under sistnevnte står spesifisert at denne ble flyttet til Schlesien i 1842.

Det at Schiertz' samling har ordene *Mindeblade* og *prospekter* i tittelen, gjør at vi kanskje tenker at det her er snakk om å minnes det Schiertz og andre reisende

faktisk har sett på en tur mellom Christiania og Bergen, selv om altså Vang ikke lenger er å finne der den en gang stod. Og ja, i en introduksjon til et lignende, men riktignok noe senere, svensk verk, *Nordiska taflor*, står det nettopp om denne typen verk at det har som mål å «framkalla intresse för Nordens naturskönheter och föra dem tillgängliga för en hvar, antigen de med tillhjälp af teckningen återkallas i minnet hos dem, som själfva sett dem med egna ögon, eller de framträda på papperet som någonting nytt och hittills obekant för betraktaren» (Bonnier 1865:omslaget).

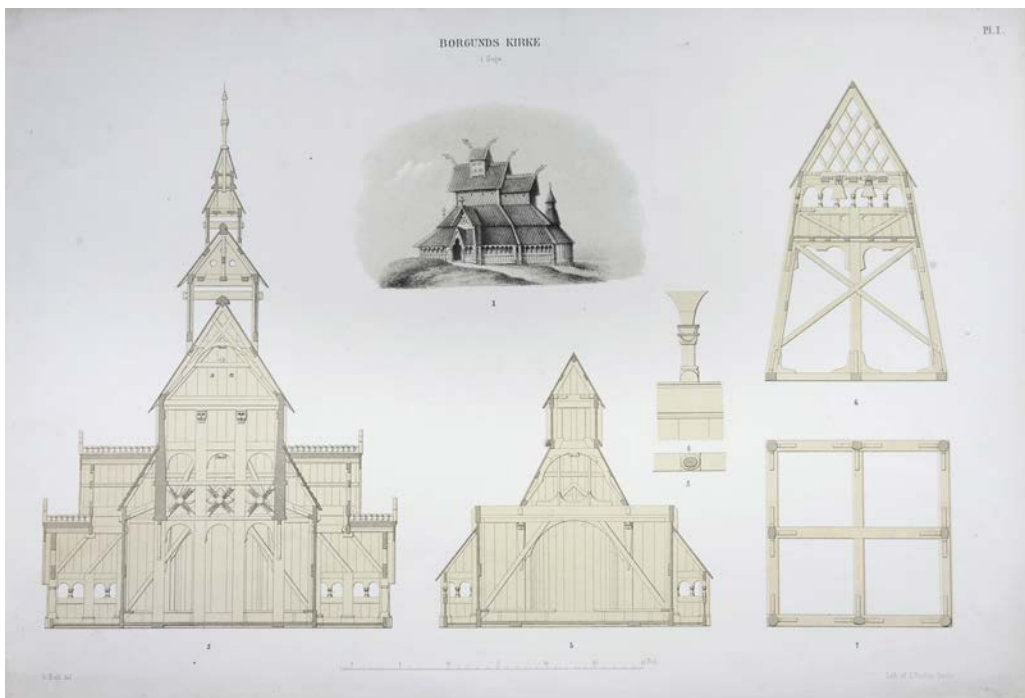
Schiertz hadde absolutt sett kirken i Vang – han var faktisk både med på å dokumentere den og å rive den ned, samt flytte den til det som i dag er Karpacz i Polen.¹⁵ Det mest interessante med litografiet av Vang, er imidlertid at kirken mest sannsynlig ikke har sett slik ut i det hele tatt, eller iallfall ikke på lang tid – Schiertz' tegning er basert på en skisse laget av nevnte billedkunstner J.C. Dahl, som for øvrig var den som sendte Schiertz til Norge i første omgang – nettopp for å tegne stavkirker.¹⁶ Det Dahls skisse så viser, og dermed Schiertz tegning, er Vang stavkirke som den *antageligvis* har vært – i fortiden.

På denne tiden, altså på midten av 1800-tallet, hadde som sagt stavkirkene så vidt begynt å bli anerkjent som viktige historiske monumenter i Norge, nettopp som *fortidsminner* – iallfall blant kunstnere og akademikere. Det at Schiertz i *Mindeblade* så presenterer nettopp det *fortidige* ved Vang stavkirke, er sånn sett kanskje ikke overraskende. Norge var en relativt ny stat, men som sagt var det viktig å vise at Norge også var en nasjon med en *historie*.

Ser vi imidlertid nærmere på bildet av Borgund stavkirke, er denne tilsynelatende

15. For en utfyllende redegjørelse for stavkirken i Vangs flytting til Polen, se Berg (1980).

16. Om J.C. Dahl og hans arbeid med og for stavkirker, se særlig Wexelsen (1973).



Borgund stavkirke av G.A. Bull. Vedlegg til Fortidsminneforeningens årsberetning 1857. Reproduksjon: Reubke/NTNU Universitetsbiblioteket.

avbildet «som den er», eller altså: som den var i 1848, når det kommer til bygningsdetaljene. Men noe romantisk er likevel fremstillingen; den faktiske kirken, trolig oppført før 1200, bar som de fleste stavkirker på 1800-tallet preg av sine mange år ute i vær og vind – stadig var det behov for vøling og tjærebreing, og ikke minst nye vindusruter.

Vi kommer snart tilbake til Schiertz, men først litt mer om fortidens fortidsinteresse: La oss se på en ganske annen type publikasjon, det vil si, del av publikasjon, nemlig noen litografiske plansjer utgitt som vedlegg til Fortidsminneforeningens årsberetning i 1857. Fortidsminneforeningens årlige beretninger bestod på denne tiden blant annet av beskrivelser av antikvariske eller historiske «funn» som personer tilknyttet foreningen hadde gjort på diverse reiser rundt omkring i landet, i tillegg til at årsberetningen alltid inkluderte noen litografiske plansjer. Årsberetningen fra 1857 kom med to slike, som begge viser

Borgund stavkirke, i tillegg til en plansje med tilhørende tekst om kirken. Den som hadde utført tegningene, var arkitekten Georg Andreas Bull (1829–1917), som i 1850-årene ble sendt ut av Fortidsminneforeningen for å måle opp og lage skisser av flere stavkirker. På plansjene det er snakk om, ser vi altså den samme Borgund stavkirke som i Schiertz' publikasjon, men likevel ikke: Bulls tegninger, bestående av kirkens plan og flere snitt, er nemlig en teknisk og arkitekturfaglig gjengivelse av bare de delene av stavkirken han anså som originale deler fra middelalderen. Basert på dette har han så også laget en liten rekonstruksjon av hvordan kirken antageligvis så ut i middelalderen.

Går vi så tilbake til Schiertz' arbeid, med de to stavkirkene fra forskjellige tider, er det interessant å se på også de andre prospektene i samlingen: Her finner vi lite historie – de fleste andre bildene viser stort sett «siste skrik» innen norsk veiingeniørkunst, som for eksempel Stalheimskleiva fra

1843, et på den tiden imponerende veiannlegg bygget under ledelse av offiser og veiingeniør Henrik Christian Finne (1762–1870).

De stadig forfallende, og når det gjelder Vang til og med ikke-eksisterende, stavkirkene, blir altså i Schiertz' verk synkronisert med – og i – et moderne Norge. Når det gjelder Bulls arkitekttegninger, derimot, kunne vi nesten si at stavkirken nærmest er tatt *ut av* tiden, eller at Borgund stavkirke her synkroniseres med en tilsynelatende «universell» vitenskapelig tid, som for Bull og hans kollegaer, med polyteknisk utdanning fra Tyskland, også var fremskrittets tid (Christie 1991:31). Bulls tekniske interesse i stavkirkens konstruksjon var også et resultat av den nevnte interessen i en ny, nasjonal (kirke)arkitektur i Norge – det handlet om å synkronisere en fjern fortid for å bruke den i og for en fremtid.

Norge fremstillet

Et slikt «synkroniserende arbeid» er enda tydeligere i det tredje verket jeg her skal bringe inn, og som er det verket jeg i hovedsak skal konsentrere meg om i det følgende, nemlig Christian Tønsbergs *Norge fremstillet i Tegninger* (heretter bare *Norge fremstillet*), utgitt 1846–1848.¹⁷ Dette er på sett og vis et samme type verk som *Mindeblade*, da det er en samling norske prospekter ordnet «langs» tre forskjellige reiseruter i Norge. Men Tønsbergs verk er likevel langt mer ambisøst, omfattende og forseggjort – førsteutgaven består av hele 82 plansjer. Etter at denne utgaven var komplett i 1848 – altså samme år som *Mindeblade* kom ut – kom dessuten verket i flere omarbeidede utgaver.¹⁸ Bildene i *Norge fremstillet* hadde dessuten alle tilhørende tekster av varierende

lengde, noen så lange som seks sider. Forfatteren var eventyrsamlere og naturforskeren Peter Christen Asbjørnsen (1812–1885) og fra andreutgaven også historikeren Peter Andreas Munch (1810–1863). Disse tekstene kan for oss i dag fremstå som en besynderlig sammensetning av fag, myter og folkediktning, eller som kunsthistorikeren Niels Messel sier det:

Teksten til *Norge fremstillet i tegninger* fremstår [...] som en spennende blanding av eventyr og vitenskapelighet. Det norske ingeniørvesenets nyeste veiprojekter og stedlige næringsveier presenteres med samme entusiasme som sagn og historiske hendelser knyttet til de ulike stedene som oppsøkes på reisen (Messel 1990:196).

Men tekstene inneholdt også mer «politiske» og dagsaktuelle elementer, som for eksempel denne passasjen i teksten om Heddal stavkirke:

Hr. Landskabsmaler Calmeyer, der i denne sommer har besøgt og taget en omhyggelig tegning af Hitterdals kirke, beretter, at den er faldefærdig, og at den efter al Sandsynlighed styrter sammen, hvis der ikke inden kort foretages Noget for vedligeholdelsen af dette nationale Monument (Tønsberg 1848:89).

Ikke minst har forfatteren også flere steder fått med viktig informasjon for reisende. I teksten om Nærødalen i indre Sogn, med sine «3000 Fod høie Klippemure», får vi følgende aktuelle advarsel: «At disse [klippemurene] ogsaa kunne blive farlig for den Reisende saae vi paa to Steder, hvor fra Klippevæggene var nedstyrtet uhyre Blokke,

17. Verket kom, slik det var vanlig på denne tiden, heftevis, og utgivelsen var basert på abonnementsordrer.

18. Se Messel (1990) for en komplett oversikt over utgaver og plansjer.



Heddal stavkirke etter et maleri av Hjalmar Kierulf. Her fra Tønsberg 1889. Reproduksjon: Nasjonalbiblioteket.

der havde ødelagt Veien, som nu netop igjen var sat istand» (ibid.:19).

I *Norge fremstillet* samles dermed mytisk tid, vitenskapelig tid, politisk tid – og til og med dagsaktuell reisetid i ett og samme verk – synkronisert i et tekstlig tidsknippe.

Men som antydnet over, fungerer ikke tekster synkroniserende bare gjennom denne åpenbare, og noe analytisk banale, sammenbuntingen av ulike representerte tider på papiret – tekster synkroniserer også på et heller abstrakt plan, gjennom nevnte tekstens «egne tider».

Tekstens tider

Norge fremstillet ble i sin tid feiret som en unik, ny og banebrytende publikasjon, både på grunn av omfanget og kvaliteten på litografiene – og ikke minst på grunn av den likevel overkommelige prisen. De 1200 eksemplarene av førsteutgaven ble raskt utsolgt, og allerede i 1853 startet utgivelsen

av en ny og delvis endret utgave, denne med 71 litografier og med tyske og engelske tekster i tillegg til norsk. Men Tønsbergs prosjekt var likevel på mange måter slett ikke *nytt*. Flere av bildene var trykket og publisert i tidligere verker, fra ulike tider, slik som for eksempel bildet av Borgund stavkirke i Tønsbergs andreutgave. Dette er det samme bildet av Borgund som finnes i J.C. Dahls (1837) store stavkirkeverk, *Denkmale einer sehr ausgebildeten Holzbaukunst aus den frühesten Jahrhunderten in den inner Landschaften Norwegens* – det første arkitekturfaglige verket om stavkirker som ble publisert (Christie 1994:15). Og kunstneren er ikke overraskende Schiertz.

Heddal stavkirke, som finnes både i den første og i senere utgaver av *Norge fremstillet*, er basert på et maleri av kunstneren Hjalmar Kierulf (1815–1847). Ellers strekker bildene seg tidsmessig fra 1780-årene til rett før verket ble publisert – mange av landskapene i *Norge fremstillet* er etter landskapsmaler

Frichs reiser på 1840-tallet (Messel 2008:83). Frich hadde for øvrig vært elev av J.C. Dahl.

De nevnte tekstene av Asbjørnsen og Munch er ikke bare en interessant kombinasjon av fag og fabel – som de fleste tekster er *Norge fremstillet* på mange måter en *flerstemmig* tekst, som dermed er *flertidig* også på andre måter: Forfatterne bygger fremstillingene sine på en rekke tidligere tekster fra forskjellige tider, skrevet av både utenlandske og innenlandske forfattere. Særlig var Jens Krafts *Topografisk-statistiske Beskrivelse over Norge* en god kilde å ty til, og flere steder er store deler av teksten faktisk hentet nærmest direkte fra andre forfattere (Messel 1990:196). For stavkirkenes del var selvfølgelig Dahls (1837) stavkirkeverk uunngåelig. De mange stemmene fra ulike tider arrangeres altså i *Norge fremstillet* som nærmest en bakhtinsk polyfoni,¹⁹ men likevel blir ordene og bildene, alle med sine egne historier, her vevd sammen som i et tilsynelatende sømløst hele.

Dessuten: Det å publisere en slik samling av plansjer og tekst var jo ikke noe Tønsberg hadde funnet på helt av seg selv. *Norge fremstillet* skriver seg inn i en lang tradisjon og er en manifestasjon av gjenkjennbare tekstlige praksiser – sjangre, slik som for eksempel *Voyage pittoresque*-sjangeren. Det kanskje mest forbilledlige, og ikke minst imponerende, verket her, var det 25 bind store *Les Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France*, utgitt i årene 1820–1878. Men Tønsberg var også direkte inspirert av den omfattede *Voyages de la Commission Scientifique du Nord*, utgitt i Paris 1842–1856, som var den største samlingen av litografier av norske motiver på 1800-tallet. Tønsberg brukte faktisk ni av disse litografiene i sitt eget verk (Messel 1990:189).

Hopper vi en liten tur tilbake til Bulls tegninger i Fortidsminneforeningens årbok, ser vi også her en tekstpraksis relatert til en tradisjon, med planprosjeksjoner og snitt hentet fra arkitektonisk praksis (Solbakken 2012:12). I Norge var det som sagt J.C. Dahl, gjennom Schiertz, som først innførte denne typen illustrasjonsverktøy, og Dahl var godt kjent med andre europeiske plansjeverker og hva som krevdes for å lage fagmessig tilfredsstillende oppmålingstegninger. Dahl, og de som kom etter, brakte stavkirkene inn i europeisk arkitekturforskning. De mer perspektivistiske fremstillingene av stavkirkene er også detaljerte og viser de enkelte bygningsdelene og deres relasjon til konstruksjonssystemet, men denne typen tegninger tar tydelig utgangspunkt i maleritradisjonen (Christie 1994:15–16.) Innsamlingen av kunnskap om stavkirkene handlet altså ikke bare om nasjonale særtrekk: det handlet også om å komme i takt med en europeisk kunnskapskultur.

Men Tønsbergs og Fortidsminneforeningens publikasjoner var i tillegg unike, utgitt i en spesifikk historisk situasjon.²⁰ Tønsberg, for eksempel, så ikke bare bakover mot det som hadde vært – han, som andre, rettet også blikket fremover. For eksempel er litografiene utført hos et av Nordens ledende og mest moderne litografiske verksteder på den tiden, nemlig Em. Bærentzen & Co.'s lithografiske Institut i København. Og som sagt inkluderer også Tønsberg, fra andreutgaven og senere, oversettelser av teksten til tysk og engelsk – en ganske tydelig rettethet mot et nytt markedsegment: utenlandske turister. Faktisk gir Tønsberg i 1881 ut en egen lommeutgave tiltenkt nettopp reisende.

Vi må heller ikke glemme at iallfall *Norge fremstillet* faktisk var en stort salgs-

19. For teori og empiri vedrørende både flerstemmighet og polyfoni i tekster, se f.eks. Tønnesson (2002), Tønnesson (2004), Asdal et al. (2008:281–304), samt selvfølgelig Bakthin (1998).

20. Se Asdal et al. (2008:203–220) om forholdet mellom sjangerkonvensjoner og sjangerforhandlinger.

suksess, gitt den tidens målestokk for slikt. Fortidsminneforeningens årbøker hadde kanskje en mindre leserskare, men årbøkene ble distribuert til alle foreningens medlemmer, som de første tiårene etter oppstarten på sitt meste bikket 1000 (Nicolaysen 1894:12). Og ifølge den daværende riksantikvaren Harry Fetts svært så feirende fortelling i anledning Fortidsminneforeningens 100-årsjubileum, var medlemmene et representativt utvalg av landets befolkning:

[D]et mest karakteristiske ved bevegelsen [...] [var] det brede, demokratiske grunnlag ved starten. Byggmestere, murmestere, tømmermenn, bokbindere, bakere, boktrykkere, hattemakere var straks med. Også en spisemester, en mekanikus, en fisker, [...] en vaktmester, en stadsveier. Med andre ord hele det norske samfunnet interesserte seg i 1844 for fortidsminner og deres bevaring (Fett 1943:8).

At hele det norske samfunnet i 1844 interesserte seg i fortidsminner, vet vi jo at ikke er riktig. Og Fett skriver da også noen sider senere at foreningen i tidlige år slet med «en villedet opinion som ytret sig i et alment kulturbarbari med selvgod ødeleggelse av aldersverdier» (ibid.:19). Men i denne «villedede» offentligheten sirkulerte tekstene tross alt, og sammen med de mange andre tekstene om stavkirker og tilsvarende fortidsminner, bidrog de publikasjonene som her har blitt omtalt til å forme forståelsen og bruken av disse bygningene. Sånn sett kunne vi også si, mer eller mindre løselig i tråd med Benedict Andersons teori om forestilte fellesskap (Anderson 2006), at tekstene var med på å synkronisere en norsk offentlighet.²¹

Det de empiriske eksemplene ovenfor er ment å vise, er altså på den ene siden hvordan disse tekstene samler og synkroniserer flere av de ulike tidene og rytmene som stavkirkene er del av og relateres til. Men fordi tekster er del og resultat av mer overordnede kulturelle og samfunnsmessige praksiser, med *sine* tider, rytmer og tids-horisonter, fungerer tekstene-som-praksis også synkroniserende på flere andre måter: De er flerstemmige (og dermed flertidige) i sin intertekstualitet. Samtidig føyer tekstene seg inn i en rekke og en tradisjon av tidligere, europeiske, sjangre, noe som igjen innordner stavkirkene i visse typer kunst- og kunnskapspraksiser, som var viktige i en moderne stat. Og det at publikasjonene dessuten er knyttet til den nye trykkulturen på 1800-tallet, og ikke minst et nytt markedssegment (turister), gjør at stavkirkene gjennom tekstpraksisene, tilpasses – og tilpasser – en voksende offentlighet.

Dermed kan vi si at det synkroniserende med tekstene er at de som tidsknipper på mange vis «ensretter» og tilpasser stavkirkene, fordi de bunter sammen alle disse ulike tidene på sidene i et tilsynelatende uniformt hele. Men de er ensrettede også i den forstand at visse tider, eller tidsforståelser, rett og slett ikke er med: Hvor er det egentlig blitt av den lokale kvinnen som åpnet Borgund stavkirke for Anderson, eller riktigere: hvor er det blitt av den lokale kvinnens tid? Og hvor er bøndernes kunnskaper om vøling og vern mot vær og vind? – Dette er dessverre spørsmål som må besvares et annet sted. Men med alt over sagt, kan vi uansett – iallfall om vi legger godviljen til – si at med sirkulasjonen av disse «tekstlige tidsknippene» i en ny og voksende norsk offentlighet, så ble de kalde,

21. En beslektet argumentasjon finnes i historiker Iver Tangen Stensruds (2018) avhandling, *The magazine and the city*. Her viser Stensrud blant annet hvordan Christiania ble fremstilt og formet som en moderne europeisk by i og med den illustrerte pressen på 1800-tallet.

upraktiske stavkirkene, tyngede av tidens tenner der de stod i små bygder hvor tiden var lokal og knyttet til slekters gjøren og gang og årets rytmer, synkronisert både med et moderne kunnskapssyn, og med Norges «store fortid» og forhåpentlig lyse fremtid – synkronisert med en gryende nasjon i Europa.

Det trykte og det bygde

Dette høres jo på mange måter vel og bra ut, men innledningsvis ble det nevnt at tekster også kan være produsenter av usamtidighet. Et «knippe» av tid, impliserer jo et slags samarbeid, eller en velordnet samling – ensretting, som hevdet over. Men er det virkelig slik at det å «samlokalisere» noe, i dette tilfellet tider på sider, nødvendigvis innebærer synkronisering og ensretting? Det er jo unektelig også slik at samlokalisering like gjerne kan synliggjøre at et mangfold av tider nettopp ikke er «i synk».

Jordheim bruker Kosellecks begrep om «det samtidiges usamtidighet» (*die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), et begrep som også blitt oversatt til engelsk som blant annet «the synchronicity of the non-synchronous» (Jordheim 2017:66). I tillegg side-stiller han som sagt «multiple temporaliteter» med «tidsregimer», som altså skal forstås som en «montasje» av kollektive temporale ordninger, som er i takt og utakt med hverandre og som kan synkroniseres og «usynkroniseres» (Jordheim 2016a). Men som nevnt over, så definerer han også det å være synkronisert som at noe *skjer samtidig, at det følger samme tid, eller går i takt* (Jordheim 2016b:89), og dette forutsetter jo ikke bare flertidighet, men også en form for *entidighet*. Det vil si at det som var tider ute av takt, nå på en eller annen måte er blitt

«samme-tidig». Dette må jo da også være ethvert synkroniseringsarbeids mål, selv om det altså ofte viser seg å være vanskelig å få til i praksis. Slik jeg leser Jordheim er altså samtidig usamtidighet og synkronisitet, slett ikke det samme, selv om de henger sammen.

Analytisk sett kan det derfor være nyttig ikke bare å skille mellom det at a) historien alltid består av mange tider, og det at b) samfunnet derfor er et resultat av et stadig pågående og mer og mindre vellykket synkroniseringsarbeid – vi trenger også et begrep for å beskrive *resultatet* av synkroniseringsarbeidet, som vel jo vil være noe «mer enn summen av» tidene som går i takt? Hvilket takt er det de følger, eller har blitt justert inn i? Ettersom synkroniseringsarbeid som sagt er en tilsynelatende evigvarende prosess, vil nok ofte dette resultatet i praksis heller være et «ideal»²² å strebe mot, enn en faktisk realitet – en «idé som leves på».²³ Strengt tatt er det vel nettopp et slikt begrep Jordheim prøver å lansere med «tidsregime»-begrepet, men dette er imidlertid ikke helt entydig (i de tekstene jeg har referert til her). Likevel kan begrepet passe godt for mitt formål – et regime kan jo være både et styre og et sett levereregler, som begge sam- og innordner.

Når det gjelder det påståtte, tekstlige (synkroniserings)arbeidet som bidrog til å gjøre stavkirkene til moderne kunnskapsobjekter og historiske og nasjonale monumenter i en norsk offentlighet, har jeg ovenfor argumentert for at det sam- og innordnende er et moderne nasjonsbyggingsregime – nasjonalstatens tidsregime. Men like fullt forblir dette, når det gjelder stavkirkene, delvis også bare et ideal – synkronisiteten glipper stadig unna – av flere grunner. Og disse grunnene har både med tekstene og stavkirkenes mange tider å

22. Uten at det nødvendigvis er positivt for alle involverte.

23. Inspirert av tittelen til boken *Ideer vi lever på. Humanistisk viden i videnssamfundet* (Colin og Faye 2008) – her brukt noe ute av kontekst.

gjøre, og ikke minst har det å gjøre med forholdet mellom det trykte og det bygde.

For det at tekstene ikke bare representerer tid, men altså også er *i* tiden, der de gjør en type retorisk handling som vedrører de konkrete stavkirkene der ute i verden, gjør nemlig relasjonen mellom det trykte og det bygde – tekstene og tingene – interessant og relevant.²⁴ Dette gir jo også mening om vi tar utgangspunkt i tidligere nevnte Whytes forståelse av arkitektur som et helhetlig verk, bestående av mer enn bare selve den materielle bygningen. Det er kanskje mulig å argumentere for at de sirkulerende stavkirkene på mange måter er både synkroniserte og perfekt preserverte på papiret,²⁵ men denne sirkulasjonen fører også til ulike former for usynkronisitet, eller i det minste «forsinkelser» i forholdet mellom tekst og ting. Det kommer selvfølgelig i stor grad an på den konkrete teksten, men noen publikasjoner har definitivt et mål om å være *up to date*: Tønsbergs reiseutgave fra 1881, for eksempel, anbefaler den reisende å ta en titt på den interessante stavkirken i Ål. Men om noen faktisk skulle legge ruten til Ål for å få sett kirken, ville de blitt skuffet – stavkirken ble revet året før.

Et annet eksempel på usynkronisitet som kommer til uttrykk i en tilsynelatende synkroniserende tekst, finner vi i Tønsbergs andreutgave av *Norge fremstillet*. Som sagt var tilstanden til Heddal stavkirke i førsteutgaven heller dårlig – noe måtte gjøres! Og i andreutgaven er det faktisk gjort: «Kirken, der for faa Aar siden var saa forfalden at den var sin Undergang nær, blev da ved Foranstaltning af Selskabet for

norske Oltidsminders bevaring underkastet en gennemgribende Restauration» (Tønsberg 1855:upaginert, tekst om Hiterdals Kirke). At restaureringen var gjennomgribende skal være sikkert og visst, og slett ikke alle var enige om at den var til den beste. For eksempel hevder en «Engelskmand» i en artikkel i *Christiania-Posten* 30. oktober 1854 at «den saakaldte Restauration af Hiterdals kirke» var av en sånn art at «Direktionen for 'Norske Oltidsminders Bevaring' [...] hjertelig burde skamme sig» (*Christiania-Posten* 1854). Kirken fikk altså et ganske så annerledes utseende, og var i realiteten slett ingen middelalderkirke mer, utseendemessig sett, med store vinduer og interiør i en blanding av empire og sveitsersstil (Christensen 2011:58–59). Men på *litografiet i Norge fremstillet*, er det den samme gamle middelalderkirken vi ser, faktisk er det nøyaktig det samme bildet som i førsteutgaven.²⁶

Jeg innledet med et sitat av Sir Anderson, som bare er én av mange engelskmenn som har fattet interesse for Borgund stavkirke. La oss som et ytterligere eksempel på forholdet mellom det trykte og det bygde, se på en plansje publisert i *The Building News* 9. februar 1877.

Plansjen (neste side) viser altså «Borgund Old Church», og forlegget er en tegning av arkitekten Georg Canning Richardson. Det medfølger også en liten notis om kirken, som starter med setningene: «There exists in Norway a series of wooden churches of great interest to the antiquary. The subject of our sketch is, perhaps, the most curious of them all»

24. Denne artikkelen baserer seg for øvrig på mitt phd-prosjekt, som har vært knyttet til det overordnede prosjektet *The printed and the built. Architecture and public debate in modern Europe*, hvor nettopp forholdet mellom det trykte og det bygde har vært i fokus. Se: <https://theprintedandthebuilt.wordpress.com/> (lest 11.09.2018). Se dessuten Hvattum og Hultzsich (2018).

25. For mer om «ikonografisk preservering» se Choay (2001) og Eriksen (2014:48).

26. Dette kan åpenbart diskuteres, da «hver eneste Plade er fra nyt tegnet og lithographeret» (Tønsberg, sitert i Messel 1990:203), men motivet er altså nøyaktig det samme.

BORGUND OLD CHURCH:
 near LAKSEDALSVORER:
 Норшял:

Designed by
 Geo. Canning Richardson:
 1876.



Borgund kirke, tegning av Geo. Canning Richardson. Trykket i The Building News 9. februar 1877.

Reproduksjon: Riksantikvaren.

(Richardson 1877). Tegningen viser både en planskisse og en perspektivistisk gjengivelse av hele kirken i et landskap. Studerer vi plansjen nærmere, ser vi at grunnplanet tilhører den angivelig middelalderiske kirken, mens selve kirken ser ut til å være avbildet som den faktisk var i 1876. Men i 1876 så kirken slett ikke slik ut lenger – den var blitt

reparert og restaurert tidlig i 1870-årene. Og hvordan så den så ut i 1876? Jo, mer eller mindre som den ovenfor nevnte arkitekt Bulls rekonstruerte middelalderkirke publisert i 1857. Her ser vi med andre ord nok en form for «synkronisering», men denne gangen ikke bare mellom tider på papiret, men faktisk mellom materialitet og tekst. Morsomt nok er dette for så vidt også tilfellet med Heddal, som altså ble restaurert i 1851–i 1950-årene ble kirken tilbakeført til sånn den hadde vært før restaureringen.

Nye tider?

Det som blant annet har blitt hevdet i denne artikkelen er at en rekke tekster var med på å synkronisere stavkirkene inn i et nasjonalstatens tidsregime. Det er en hel del problematisk ved det å argumentere for at tekster synkroniserer noe ute i verden, uten å problematisere verken avsenderintensjon eller resepsjon. Men poenget her har nettopp vært å vise at det som tilsynelatende kan fremstå som synkronisert og fiksert på papiret, ikke nødvendigvis er like enhetlig og entidig når tekstene blir forstått som konkrete teksthendelse og som del av konkret arkitektur. Da blir det tydeligere hvordan tekstene også fremviser og produserer usynkronisitet. Det kanskje mest interessante når det gjelder stavkirkene, er imidlertid at synkroniseringsarbeidet kan sies å ha foregått både materielt – gjennom reparasjoner, ombygginger, restaureringer og lignende – og altså diskursivt, gjennom de mange sirkulerende tekstene. Og – ikke minst – at relasjonen eller dynamikken mellom *mellom* det materielle og det diskursive dermed stadig er skiftende; at det trykte og det bygde går stadig inn og ut av synk.

Den tilbakevendende Borgund stavkirke er også kirken vi her skal avslutte med. I det ovenfor siterte svenske verket *Nordiska Taflor* finnes et bilde og en liten tekst om denne

kirken, hvor det blant annet står: «Oaktadt denna kyrka nu burit 700 vintrars tunga snö, och oaktad 700 somrars glödande sol bränt på det bruna trävirket, står hon likväl [...] lika stolt og förnäm, ovidrörd af tiden» (Bonnier 1865:44). At Borgund kirke på denne tiden var helt «ovidrørt af tiden», var nok, som vi også før har vært inne på, ikke helt tilfellet. Iallfall er kirkens tilstand fem år senere, to år etter at en ny og moderne kirke (inspirert av stavkirkeformer) var vigslet like ved, og Fortidsminneforeningen har fått kjøpe den gamle, tilsynelatende heller dårlig. Iallfall har skolelærer N. O. Rødning den 26. april 1870 funnet det for godt å sende et brev til «Bestyrelsen for Opbevarelse for norske Oldtidsminder», hvor han beklager seg over kirkens dårlige stand. Nesten hver dag på vei til og fra skolen ser han denne kirken, «dog ikke med den Fornøielse som man kunde have» – kirken har ikke noen verge eller tilsynsman i nærheten slik som før, «hvilket er Kirken til ikke liden Skade og Vanære»: Snøen og snøsmeltingen fører til vann og følgelig forråtnelse på gulvet i svalgangen; porter blir stående åpne, til glede for «Kreaturer» som dermed går «lige ind i Svalerne for at finde Lej og nedlægge der sine Skarn til Ækkelhed for de mange Reisende»; vinden fører med grus seg fra gravene, som ødlegger vinduene slik at fuglene får fri inngang; og ikke sjelden «[n]edriver ... Stormen Spaaner fra Taget, der foraarsager Dypning i Kirken».²⁷ På grunn av mangel på tilsynsman har dessuten ikke kirket vært tjærebredt på mange år – det vanlige er hvert andre eller tredje.

Her er det (igjen) naturens tid som fører fortidsminnet fra middelalderen ut av synk, samt det faktum at Fortidsminneforeningen

ikke har sørget for en lokal oppsynsperson. Senere skal også et økende antall turister bli en utfordring – Å beholde stavkirkene som fortidsminner var et pågående synkroniseringsstrev også etter at de var «reddet», og er det fremdeles i dag, selv om stavkirkene er blitt verdensarv²⁸ og det ikke lenger er nasjonsbyggingsregimet som setter takten. Nå er det blant annet klimaendringes tid som utfordrer synkroniseringsarbeidet.²⁹ Tekster produseres det likevel fremdeles, i form av scenarier, rapporter, sikringsprogrammer, verdensarvtekster, og mye annet. Så dem kommer vi ikke unna, og dermed kommer vi heller ikke unna alle tidene på sidene, og det til ulike tider samtidige og usamtidige både ved sidene og ved stavkirkene selv.

Litteratur

- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined communities*. [3. reviderte utgave.] London, Verso.
- Anderson, Charles H. J. 1853. *An eight weeks' journal in Norway, &c. in 1852, with rough outlines*. London, Francis & John Rivington.
- Anker, Leif 2005. *De norske stavkirkene*. Oslo, Arfo.
- Anker, Leif 2016. Mellom tempel og kort-hus. Stavkirkene og forskningen. I Bakken, Kristin (red.). *Bevaring av stavkirkene. Håndverk og forskning*. Oslo, Pax, s. 135–166.
- Asdal, Kristin, Kjell Lars Berge, Karen Gammelgaard, Trygve Riiser Gundersen, Helge Jordheim, Tore Rem og Johan L. Tønnesson 2008. *Tekst og historie*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bakhtin, Mikhail 1998. *Spørsmålet om tale-*

27. Brev fra skolelærer N. O. Rødning til Hr. Pastor H[enning] F[rimann] Dahl, 26.04.1870. Arkiv: Fortidsminneforeningens arkiv, Oslo. Mappe: Borgund.

28. Dvs. Urnes stavkirke er blitt verdensarv.

29. Jf. Riksantikvarens prosjekt «Hvorledes sikre og forvalte norske kirkebygninger i fremtidens klima». <https://niku.no/2017/06/sikre-forvalte-norske-kirkebygninger-fremtidens-klima/> (lest 11.09.2018).

- genrane*. Oversatt og med etterord av Rasmus T. Slaattelid. Bergen, Ariadne Forlag.
- Berg, Arne 1980. Stavkyrkja frå Vang og hennar lange ferd. *Årbok 1980*, Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring, s. 105–140.
- Bonnier, Albert 1865. *Nordiska taflor. Pittoreska utsigter från Sverige, Norge och Danmark*, B. 1. Stockholm, Albert Bonnier.
- Christensen, Arne Lie 2011. *Kunsten å bevare. Om kulturminnevern og fortidsinteresse i Norge*. Oslo, Pax.
- Christie, Håkon 1978. Da fortidsminnesmerkeforeningen reddet stavkirkene. *Årbok 1978*, Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring, s. 43–62.
- Christie, Håkon 1994. *Til felts mot forfall. Med målebånd og skissebok i Fortidsminneforeningens tjeneste*. Oslo, Nasjonalgalleriet, Kobberstikk- og håndtegningsamlingen.
- Choay, Françoise 2001. *The Invention of the Historic Monument*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dahl, J.C.C. 1837. *Denkmale einer sehr ausgebildeten Holzbaukunst aus den frühesten Jahrhunderten in den inner Landschaften Norwegens*. Dresden.
- Fett, Harry 1943. På kulturvernets veier. *Årbok 1943*, Fortidsminneforeningen, s. V–264.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne og myte*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 2014. *From Antiquities to Heritage. Transformations of Cultural Memory*. New York, Berghen Books.
- Frykman, Jonas og Orvar Löfgren 1994. *Det kultiverte mennesket*. Oslo, Pax.
- Hartog, François 2003. *Régimes d'historicités. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil.
- Hodne, Bjarne 1995. *Norsk nasjonalkultur. En kulturpolitisk oversikt*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Hvattum, Mari og Anne Katrin Hultsch (red.) 2018. *The Printed and the Built. Architecture, Print Culture and Public Debate in the Nineteenth Century*. London, Bloomsbury Academic.
- Jordheim, Helge 2014. 1. Introduction: Multiple times and the work of synchronization. *History and Theory* vol. 53, nr. 4, s. 498–518.
- Jordheim; Helge. 2016a. Historiemedvetande, tidsregimer och synkronisering. I Victoria Fareld og Hans Ruin (red.). *Historiens hemtvist, bind I: Den historiska tidens former*. Göteborg, Makadam Förlag, s. 163–190.
- Jordheim, Helge 2016b. Synkroniseringen av verden. *Samtiden* nr. 3–4, s. 88–98.
- Jordheim, Helge 2017. Synchronizing the World: Synchronism as Historiographical Practice, Then and Now. *History of the Present* vol 7, nr. 1, s 59–95.
- Jordheim, Helge 2019. Making universal time: Tools of synchronization. I Bjørnstad, Hall, Helge Jordheim og Anne Régent-Susini (red.). *Universal history and the making of the global*. New York, Routledge, s. 133–152.
- Kraft, Jens 1863. *Norsk Forfatter-Lexicon 1814–1856*. Christiania, Johan Dahls forlag.
- Latour, Bruno 1986. Visualisation and cognition. Drawing things together. I Henrika Kuklick (red.). *Knowledge and Society Studies in the Sociology of Culture Past and Present* 6. Greenwich, Conn., Jai Press, s. 1–40.
- Lidén, Hans-Emil 1991. *Fra antikviteten til kulturminne*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Lidén, Hans-Emil 2005. *Nicolay Nicolaysen. Et blad av norsk kulturminneverns historie*. Oslo, Abstrakt forlag.
- Linell, Per 2009. *Rethinking language, mind, and world dialogically: interactional and contextual theories of human sense-making*. Charlotte, N.C, Information Age Publ.

- Losnegaard, Gaute og Rolf Losnegaard 2001. *Peter Andreas Blix. I strid for vern og vekst*. Førde, Selja forl. Skald.
- Messel, Nils 1990. Norge fremstilt i litograferte bilder. En studie i 1800-tallets billedproduksjon og Christian Tønsbergs nasjonale plansjeverk. *Kunst og kultur* vol 73, nr. 4, s. 186–245.
- Myklebust, Dag 1994. Foreningen til norske Fortidsminnesmerkers Bevarint. Historien 1844–1994. *Fortidsminneforeningens årbok for 1993*, s. 9–208.
- Myklebust, Dag 2014. *Med vilje og viten. Om kulturminnevern i Norge. Riksantikvaren 1912–1958*. Oslo, Pax.
- Mørk, Max Ingar 2003. *Før tårnene faller. Om forvaltning, drift, vedlikehold og utvikling (FDVU) av kirker, med spesiell vekt på kirkene i Møre Bispedømme*. Doktor ingeniøravhandling. Fakultet for ingeniørvitenskap og teknologi, NTNU Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.
- Nicolaysen, Nicolay 1894. *Foreningen til norske fortidsmindesmerkens bevaring 1844–1894*. Kristiania, Foreningen.
- Reiakvam, Oddlaug 1997. Turisme som etnologisk forskningsfelt. I Oddlaug Reiakvam, *Etnologi av hjartans lyst. Artiklar og førelesningar*. Bergen, Forlaget Folkekultur. (Artikkelen ble opprinnelig trykket i «*Turistene kommer*». *Rapport fra NEFA-Bergens turistseminar*, Hardanger 1993.)
- Richardson, Georg C. 1877. «A Norwegian Timber Church». *The Building News and Engineering Journal*, 9. februar 1877, s. 144.
- Schiertz, Franz Wilhelm 1848. *Mindeblade. Tolv Prospector mellem Bergen og Christiania*. Bergen, Prahl.
- Seip, Anne-Lise 1998. Det norske 'vi' – kulturnasjonalisme i Norge. I Sørensen, Øystein (red.). *Jakten på det norske. Perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet*. Oslo, Ad notam Gyldendal, s. 95–111.
- Solbakken, Bente Aass 2012. *Oppmåling av fortiden*. Oslo, Nasjonalmuseet.
- Stordalen, Terje og Naguib, Saphinaz Amal (red.) 2015. *The Formative Past and the Formation of the Future: Collective Remembering and Identity Formation*. Oslo, Novus Forlag.
- Sveen, Dag 1988. Prospektet og prospektmaleriet i Norge. I Ormhaug, Knut (red.). *Johan Christian Dahl 1788–1857. "Du Bergens Stolthed, Norges Hæder"*. Bergen 1988, s. 42–62.
- Stensrud, Iver Tangen 2018. *The magazine and the city. Architecture, urban life and the illustrated press in nineteenth-century Christiania*. PhD-avhandling. Oslo, Arkitektur- og designhøgskolen i Oslo.
- Tønnesson, Johan L. 2002 (red.). *Den flerstemmige sakprosaen*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Tønnesson, Johan L. 2004. *Tekst som partitur eller Historievitenskap som kommunikasjon: Nærlesning av fire historikertekster skrevet for ulike lesergrupper*. Dr.art.-avhandling, Oslo, Unipub forlag.
- Tønsberg, Christian 1848 (1846–1848). *Norge fremstillet i tegninger*. Christiania, Chr. Tønsberg.
- Tønsberg, Christian 1855 (1853–1855). *Norge fremstillet i tegninger. Med opplysende tekst*. Christiania, Chr. Tønsberg.
- Tønsberg, Christian 1889. *Norge fremstillet i tegninger. Med kortfattet opplysende tekst*. Christiania, Chr. Tønsberg.
- Wexelsen, Einar 1973. *J.C. Dahl. Forståelse og innsats for bevaring av norske fortidsminnesmerker. Et bidrag til Dahls biografi*. Hovedoppgave i historie. Bergen, Universitetet i Bergen.

Aviser/magasiner

Ballou's Pictorial Drawing-Room Companion. 1857 (vol XIII, nr. 20). «Norwegian

church at Borgund». 14.11.1857, usignert, s. 309.

Bratsbergs Amts Tidende 1844. «Correspondent-Artikel. Christiania den 20de Novbr. 1844», 25.11.1844.

Christiania-Posten 1854. «Til Redaktøren af Christiania-Posten», 30.10.1854, underskrevet av «Engelskmand».

Den Constitutionelle 1845. «Suum cuique», 01.04.1845, underskrevet av «x.»

Den Norske Rigstidende 1824. «Leerdals Prestegaard», (førstesiden) 24.01.1824.

Morgenbladet 1844a. «Blot det ei var for silde!», 03.06.1844, underskrevet av «Indsenderen af Opsatsen om Bygningsvæsenet i Christiania», [Emil Tidemand].

Morgenbladet 1844b. «Indbydelse til en Forening for Kunst- og Fortids-Levninger», 17.05.1844, underskrevet av [Fri]ch.

Arkivkilder

Fortidsminneforeningens arkiv i Oslo. Mappe: Borgund. Brev fra skolelærer N. O. Rødning til Hr. Pastor H[enning] F[rimann] Dahl, 26.04.1870.

Kunsthistorisk museum. Arkivet etter Universitetets Oldsakssamling. Brev 1828–1899. (Fag 4 boks 1). Brev til bestyrer av Universitetets Oldsakssamling, Oluf Rygh, fra konservator Anders Lorange, 06.03.1883.

Statsarkivet i Bergen. Arkivet etter Fortidsminneforeningens Bergensavdeling. Mappe: «Hopperstad stavkirke 1872–1960». Brev fra Bergensavdelingens formann, Bendix Bendixen (1838–1918) til ordfører i Vik, Distriktslege Meyer, 7. september 1878.

Troen på folketro

Perspektiver fra ANT i folkloristisk forskning

Åmund Norum Resløyken

IKOS, Universitetet i Oslo

a.n.resloekken@ikos.uio.no

Abstract

This article is discussing how approaches from Actor-Network theory (ANT) may contribute to the field of folkloristics. I argue that perspectives from ANT can be used in order to better understand the field of folk belief. If the semiotic origin of ANT is not forgotten, it is possible to use the theory as a method to explore how objects are made into signs of belief, and that this can give valuable information on the construction of the objects of folklore studies. Based on Dorothy Noyes notion of a «humble theory» in folkloristics, I argue that perspectives from ANT can analytically unify folkloristic objects «divided» between academia, archives and public practice, by focusing on the relations between them. Further, I discuss Bruno Latour's notions of «the factish», and «belief in belief» as ways of analytically opening the storied objects of folklore. Finally, I present Anna Tsing's notion of «worlding» and how it can modify Latours notions and make us see the relational nature of the folkloristic objects, and that this can help us understand folk belief analytically as part of the objects themselves more than a context the objects are present in.

Keywords:

- Folk belief
- ANT
- theory of folklore
- archival record

Folketro i folkloristikk

Begrepet «folketro», eller det relaterte «overtro», har på avgjørende måter preget de objektene og tekstene som folkloristikken arbeider med. I artikkelen «Å ta overtroen på alvor» (2000) peker Torunn Selberg på hvordan begrepet påfallende ofte, både i akademisk og øvrig offentlig diskurs, markerer grenser (Selberg 2000:74–75). Overtro var i utgangspunktet et religiøst begrep som skiller rett og gal tro. Men det som først var et religiøst begrep, og dermed konkret forstått med tanke på et teologisk begrep om tro, ble etter hvert overflyttet til tolkningen av naturens prosesser, og den rasjonelle troen på dem. Den tidlige folk-

loristikkens arbeid har vært avgjørende i denne prosessen (jf. Amundsen 1999; Ødemark 2011; Clark 1997:259–280, 472–488). Samtidig markerer folketro også et temporalt skille, på samme måte som begrepet folklore, ved å objektivisere kulturell annerledeshet. Begrepet viser til noe som ikke selv er moderne, selv om det finnes i det moderne. Folketro eller overtro markerer også rasjonalitetens andre, altså grensen mellom «tro» og «viten» (Selberg 2000:72–75).

For Selberg, som skrev sin artikkel spesielt med tanke på folketro i en diskurs om «moderne overtro», er det de grensene som begrepet «tro» skaper som er de mest

vesentlige. Imidlertid er det også slik at ved å ensidig fokusere på hvordan «overtro» og «folketro» marginaliserer eller er ment å utrydde «skadelig tro» (Selberg 2000:73), mister vi av syne det skapende potensialet «objektivering» har og som nettopp gjør tanken om folketro levende i dag, og som gjør at det kontinuerlig finnes noe å «utrydde». «Folketro» produserer med andre ord ikke bare grenser, det produserer også tekster og objekter som har virkninger. For eksempel vil folketrovesner som nissen, huldra og draugen, slik de finnes både i populær diskurs og som fortellinger i tradisjonsarkiver, være produkter av en diskurs om «folketro». Det samme kan sies om andre felter, som bruk av planter i «folketradisjonen» eller «folkemedisin». I det nyreligiøse feltet som Selberg omtaler, florerer det også slike produkter skapt av «folketro». I denne artikkelen vil jeg diskutere hvordan disse folkløstiske objektene skaper, og gir mening til, kultur og ikke minst alle de grensene som ellers produseres gjennom begrepet «tro».

I det følgende vil jeg undersøke hvordan perspektiver fra aktør-nettverksteori (ANT) kan benyttes på det gamle feltet for folketro i folkløstikken.

Studiet av «folketroen» hadde nok sitt høydepunkt i mellomkrigstiden og tidlig etterkrigstid (Hylland 2011:378–386). Dette var et faglig perspektiv som kulminerte i opprettelsen av folkelivsgranskning (og videre etnologi) som eget fag i Norge. Perspektivet som ble anlagt på folketro i denne perioden var sterkt inspirert av religionshistoriske teoretikere som Edward B. Tylor, Wilhelm Mannhardt og James George Frazer, som alle oppvurderte «folkelige skikker» som overlevninger av fortidig religiøs tro (Resløkken 2018:40–57). Ole Marius Hylland viser i sin faghistoriske oversikt om den folkløstiske forskningen på «tro og skikk» i Norge hvordan

denne forskningen sakte ebbet ut utover 70-tallet og på mange måter ble splittet opp andre felt som studier av riter og ritualer, faghistoriske og fagkritiske studier og undersøkelser av taksonomier og vitenskapelige kategorier (Hylland 2013).

Hylland skriver, med utgangspunkt i Amundsen (1999), at folkløstikkens opphav kan sies å være fundert i ulike former for normativ vitenskap hvor «tro og skikk» har fått stå som det negative og skadelige, et allmuens verdensbilde som skiller seg fra offisiell sanksjonert kristendom. Samtidig har dette også skilt studiet av skikk og tro fra studiet av den estetisk oppvurderte folkediktningen (Hylland 2013:369–370). Vi ser dermed hvordan grensene, som Selberg pekte på, trekkes, ikke bare mellom teoretiske felt (kristen tro/folketro, vitenskap/tro), men også mellom studieobjekter (folkeskikk/folkediktning). «Folketro» i folkløstikken avgrensar derfor ikke bare et perspektiv med sine teoretiske forforståelser, det avgrensar også langt på vei en rekke tekster, objekter og beskrivelser av praksiser som for ettertiden har blitt bevart og aktualisert nettopp gjennom å være «folketro». Derfor er det også påfallende, slik Hylland forteller, at feltet har blitt «splittet opp» i senere folkløstisk forskning. Jeg vil hevde det er en vesentlig egenskap ved begreper som «folketro», «overtro» eller «tro og skikk», som har sine faghistoriske grunner, at de veldig ofte blir benyttet og forstått metonymisk (jf. Kverndokk 2011; Hylland 2011; Resløkken 2018). Partikulære objekter blir benyttet for å peke mot overordnede fortellinger og forklaringsmekanismer. For eksempel hvordan en svartebok kan konnotere både irrasjonell og «magisk» fortid, folkelige magiske praksiser og en utviklingslinje fra det før-moderne til det moderne samtidig, eller hvordan en nisse både er nasjonalsymbol og fortidig folketro på en gang.

For å forstå «folketroen», er det derfor helt nødvendig å forstå de objektene, altså tekster, gjenstander, navn, fortellinger og annet, som peker mot den og hvordan de fungerer som tegn på tro. Store deler av det eldre arkivmateriale i tradisjonsarkivene, samt mange tidligere teorier om kulturutvikling og kategoriseringer av materialet er konstruert for å få materialet til å peke tilbake mot en mer eller mindre forsvunnen tro. Det er for å åpne opp disse «nettverkene» at ANT kan komme med nyttige innganger. Spesielt med tanke på hvordan «tro» i folkloristikkens tjeneste skaper tegn.

Symmetri og oversettelse

ANT er en relativt heterogen teori og et sett med metodiske anbefalinger som ble utviklet for vitenskaps- og teknologistudier ved Centre de Sociologie de l'Innovation på École nationale supérieure des mines de Paris på 1980-tallet. Mest kjent som de tidlige premissleverandørene, er Michel Callon, Bruno Latour og John Law. Utover 90-tallet og spesielt etter årtusenskiftet spredte ANT seg til en rekke fagfelt, og med en rekke forskjellige tilnærminger, og er nå utgangspunkt for en metode og et vokabular for tilnærming til vitenskapsstudier.

Vesentlig for ANT er å møte forskningsobjektet med en metodisk symmetri, det vil si at alle forskningsobjekter må undersøkes med samme apriori premisser. Symmetribegrepet ble opprinnelig utviklet innenfor vitenskapssosiologien. Det ble benyttet som begrep for å studere både teknologiske og vitenskapelige suksesser og fiaskoer med samme metodiske og teoretiske begrepsapparat, og dermed få innsikt i de virkningsmekanismene som lå bak vitenskaps- og teknologiutvikling og ideologiene bak dem (Asdal, Brenna og Moser 2001:14–15). Som vi skal se blir symmetriprinsippet brukt bredere i ANT. Det blir benyttet som en

måte å analysere menneskelig og ikke-menneskelig aktørers agens på samme måte, altså ved å beskrive begge som handlende aktører i forskningstekstene.

Et annet viktig begrep er oversettelse eller mediering. Callon benyttet tidlig uttrykket «sociology of translation» slik man kan se i tittelen til hans kjente artikkel om muslingene i Saint-Brieuc bukta: «Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay» (Callon 1986). Oversettelse er å forstå som hvordan kunnskap bindes sammen og overflyttes fra en situasjon til en annen. Symmetri og oversettelse eller mediering er dermed begreper som er med å definere hvordan ANT forstår og studerer de såkalte aktør-nettverkene. Aktør-nettverket blir ansett som et nettverk uten utside og dermed heller ingen innside (og er ikke utstruktet i rom som for eksempel et fiskenett eller et jernbanenett). Ifølge Latour kan ikke nettverket forstås som å ha en topografi, det gir kun mening gjennom forbindelsene mellom noder (som internett eller et sosialt nettverk) (Latour 1996:3). Mens symmetri er et analytisk prinsipp som anlegges på forskningsobjektene og dermed er med på å utlegge eller skape nettverket, så er oversettelsene det som overfører effekter mellom noder i nettverket. Derfor er også de beretningene som genereres av ANT som metode ofte beretninger om medieringer eller overføringer av effekter, altså hvordan effektene av en aktørs handlinger i en hendelse påvirker andre hendelser og betydningen av dem i andre punkter i nettverket. Slik sett er også oversettelsene det ANT-studier vil fortelle om. Disse fortellingene omtales ofte som beskrivelser, og tillegges, på grunn av den symmetriske analysen, å være «flate beskrivelser» altså som tillegger alle effekter like stor dybde og dermed fremmer forbindelsene mellom aktører (Latour 2005:16).

Disse to prinsippene kan hjelpe folkloristikken å overskride de grensene som Selberg identifiserer som vesentlige for begrepet folketro og diskursen det er en del av.

ANT og semiotikk

Det er vesentlig å huske på at ANT er en semiotisk teori. Det er en teori om tegn og relasjoner mellom tegn. Derfor kaller Latour den også en materiell semiotikk, et begrep opprinnelig lansert av Donna Haraway (Lien, Nustad og Ween 2012:214). Annemari Mol formulerer det på følgende vis: «In ANT this semiotic understanding of relatedness has been shifted on from language to the rest of reality» (Mol 2010:257). ANT er dermed basert på en antagelse om at relasjoner mellom tegn også svarer til relasjoner mellom ting «i virkeligheten». Som Kristin Asdal og Helge Jordheim påpeker i sin artikkel «Texts on the move» fra 2018, tar ANTs semiotikk utgangspunkt i Saussures tegnteori, men det er helt avgjørende at begrepet «aktør» slik vi finner det i navnet aktør-nettverk-teori viser til Algirdas Julien Greimas og hans begrep om aktanten (Asdal og Jordheim 2018).

Asdal og Jordheim sier at Latour anså Greimas for å være avgjørende for sin utvikling av aktør-nettverksteorien. Men Latour overførte også Greimas' teori ikke til kun å snakke om tekster eller det menneskelige univers, men appliserte den også for å gjøre det han kaller «ontologisk arbeid» også for ikke-menneskelige aktører i sine beskrivelser (Asdal og Jordheim 2018:63).

Greimas utviklet sin aktantmodell på 1960-tallet basert på Vladimir Propps teorier om eventyr. Modellen har kanskje mest blitt brukt i litteraturteori og narratologi og er en måte å dele opp en handling i forskjellige aktanter som står i strukturell opposisjon til hverandre gjennom denne handlingen. Greimas anså subjekt og objekt

som en grunnleggende opposisjon som innebærer en streben og derfor i selve definisjonen er en del av en handling (Greimas 1974:282). I forhold til denne handlingen setter Greimas inn strukturelle opposisjoner som hjelper eller hindrer subjektet. Det er disse strukturelle posisjonene han benevner aktanter.

Greimas gjorde et skille mellom aktør og aktant i det han anså aktanter for å være klasser av aktører som kunne utledes av en samlet sjanger, mens aktører er de handlende karakterene som kan finnes igjen innad i en enkelt fortelling. For eksempel sier Greimas med henvisning til Propps analyser, at det fantes et utall aktører i eventyr, mens det fantes et gitt antall aktanter i sjangeren eventyr (Greimas 1974:278–79). Greimas' aktantteori er basert på at det finnes et mål for de handlingene som analyseres og ikke minst at de forekommer i et strukturelt sammenlignbart korpus, i en sjanger, med de forventningene den innebærer.

Aktører i ANT behandles ofte som synonyme med aktanter. Men aktanter tillegger beskrivelsene en ny dimensjon for aktanter er vesener eller ting som deltar i en prosess. Aktantens agens kommer derfor ikke fra aktørens intensjon, men fra den effekten, det sporet den setter i prosessen. Dermed «er» aktanten også et spor i en prosess som viser tilbake til en aktør. Med andre ord er det som gir den «virkelighet», det som så å si gjør den «materiell», det sporet den setter. Aktøren blir en årsak til effekten og effekten er dermed et «tegn» på en gitt aktør. Dermed gir også ANT oss en mulighet til å lese fortellinger som slike tegn som analytisk anses som en del av aktøren, altså hvordan et objekt, bredt forstått, settes i tale.

Jeg forstår her fortelling i tråd med kulturhistorikeren Mieke Bals definisjon. Bal opererer med et grunnleggende nivå kalt

fabula, som hun beskriver som en logisk og kronologisk relatert hendelse som forårsakes eller erfares av aktører. Hun definerer videre en fortelling som innholdet i en tekst som manifesterer en fabula. Videre beskriver hun en narrativ tekst som noe som gir noen eller noe en mulighet til å vise en fortelling til en mottager (Bal 2009:5). Dermed vil en narrativ tekst også inneholde objekter som fungerer som tegn og dermed «settes i tale». Kilder vi har til folketro er dermed narrative tekster fordi de alltid vil være et medium som gir mulighet til å vise en fortelling. Det være seg om vi ser en historie, en gjenstand eller en skikk som uttrykk for folketro og de spesielle konnotasjonene som ligger i ordet tro når det tillegges å være «folkets». Det er dermed den bakenforliggende fabula, ordningen av hendelser, som gjør folketroens tegn til tekster og videre til fortellinger. Disse fortellingene har, som Selberg viste, grensdragende effekter. Jeg vil i denne teksten bruke begrepet «folkloristiske objekter» om slike tekster som forteller disse særegne historiene om «folket». Sentralt for mitt argument er det derfor at det som i ANT noe enkelt kan omtales som «virkeligheten», kan forstås som svarende til nivået som i narratologien kalles en fabula. Dermed vil det også med et slikt perspektiv finnes ulike «virkeligheter», ulike ordninger av hendelser som gjør objekter meningsfulle. ANT har noen metodiske verktøy for å fremme et slikt fokus på folkloristiske objekter, og som kan åpne opp hvilke fortellinger disse objektene viser fram.

Ting, handlinger og tegn

Bruno Latour har lagt vekt på at den vitenskapelige produksjonen må studeres som en antropolog som besøker en ukjent stamme. Blant annet gjør han dette klart i en av hans mest kjente bøker, *We Have Never Been Modern*, hvor han også framhever hvordan

antropologiske verk alltid beskriver det som samtidig er ekte, sosialt og fortalt (Latour 1993:7). Det er dette antropologiske blikket Latour vil benytte på vårt eget samfunn. Som metodisk inngang til å opprette et slikt blikk benyttes tanken om symmetriske beskrivelser, at alle aktører behandles med samme mulighetsrom for handling, så vel menneskelige som ikke-menneskelige, natur så vel som kultur og, som er vesentlig i forhold til folkloristikken; det rasjonelle så vel som det irrasjonelle.

Det etableres dermed tre typer symmetri i Latours prosjekt. For det første mellom «fremmede» og «egen» kultur i det antropologens blikk rettes mot det kjente samfunnet, for det andre ANTs kanskje mer kjente symmetri mellom natur og kultur og for det tredje mellom det rasjonelle og irrasjonelle, det som fanges opp av forskjellen mellom viten og tro.

Når Latour stryker ut det moderne i *We Have Never Been Modern*, så kan han gjøre det fordi han ser symmetrisk på konstruksjonen av det han hevder er to adskilte domener eller poler, nemlig natur på den ene siden og samfunn eller kultur på den andre. Denne dikotomien anser han som konstituerende for moderniteten. Opprinnelsen til dette skillet finner han i tekster av Thomas Hobbes og Robert Boyle, hvordan de skilte ut et naturvitenskapelig og et samfunnsvitenskapelig program med sine tilhørende forskningsobjekter (Latour 1993: 13–29). Latour hevder at «objekter» blir «renset» til kun å være, eller kunne svare på spørsmål fra ett av disse domenene. Men, som han sier, samtidig foregår det en hybridisering av de samme objektene. Gjennom en oversettelse eller mediering mellom natur- og samfunnsdomenet skapes det hybride nettverk av natur-kultur, som Latour ville sagt at for eksempel en atombombe eller «global oppvarming» eller «Gud» er (Latour 1993:51–55). Det vesent-

lige for Latour er å se hvordan slike nettverk, som er samtidig og gjensidig naturlig og sosialt konstruert, utgjør de virkelige objektene rundt oss og som også burde utgjøre forskningsobjektene vi bør studere.

Det har likevel vært rettet en vesentlig innvending mot Latours perspektiv fra folkloristisk hold. I *Voices of Modernity* framfører de amerikanske folkloristene Richard Bauman og Charles L. Briggs en kritikk av Latours *We Have Never Been Modern* (Bauman og Briggs 2003:1–18). Ved å vise til tekster av John Locke som en av opplysningsfilosofiens premissleverandører for hvordan det moderne ble skapt, viser de også at det ikke bare er de to domenene natur og samfunn som ble isolert, men også et tredje; språk. Locke viser i den andre av *Two Treatises of Government* fra 1690 til «the three great domains»: «things», «actions» og «signs» eller ting, handlinger og tegn. Dermed, hevder Bauman og Briggs, var også renselsen av språket en vesentlig forutsetning for konstruksjonen av det moderne. Det måtte skapes et språk som kunne gjengi «actions» og «things» på en transparent måte, hvor ikke metaforer og munnhell kom i veien for å kunne representere de to domenene (Bauman og Briggs 2003:5–8). Men i motsetning til handlinger og ting, hevder de to, ble det språklige domenets renselse skjult. De hevder videre at alle de typene tale som ikke passet inn i det rasjonelle, vitenskapelige språket, ble isolert sammen med de som ble assosiert med det. Som en følge av dette, oppstod det en motsetning til det rasjonelle og opplyste språket, forstått og plassert som provinsielt og ikke universelt, som muntlig og ikke skriftlig, og tradisjonelt og ikke moderne. Den religiøse kategorien overtro, var vesentlig som utgangspunkt for å etablere dette skillet (Ødemark 2011).

Bauman og Briggs kritikk er viktig fordi den løfter fram det domenet som ANT gjør

synonymt med «virkeligheten», slik vi så Annemari Mol forklare det. Den materielle semiotikkens semiotiske utgangspunkt gjør også at tegnene og relasjonene mellom dem blir å anse som «virkeligheten» selv. Dermed er det også domenet for språk, og de strategiene som benyttes for å skape autoritet for og til det som beskrives, som garanterer for at det som beskrives er virkelig, og at det som fortelles er beskrivelser av et eksternt nettverk eller system, og ikke en fortelling med sin interne struktur basert på fortellingens sjanger (jf. Greimas 1974:275–304).

Det er nettopp ved å gjøre aktant og aktør til synonymer at denne glidningen mellom analytisk struktur og «virkelighet» kan oppstå. Dermed kan strukturen bli uttrykk for en ontologi. Den amerikanske antropologen David Graeber argumenterer for denne glidningen for begrepet ontologi i artikkelen «Radical alterity is just another way of saying reality» fra 2015. Graebers argumentasjon viser noe vesentlig om hvordan «virkeligheten» i ANT kan konstrueres. I filosofien har ontologi, ifølge Graeber; betegnet en *diskurs om værens natur, essens, om væren som sådan, eller i seg selv, virkelighetens fundamentale byggesteiner* (som Graeber kaller ontologi (1)). Det viktige er at det er en filosofisk diskurs om «virkeligheten». I den ontologiske vendingen i antropologien, hvis bruk av ontologi ligner ANT, har begrepet ontologi blitt til hvordan noen anser eller forstår virkelighetens byggesteiner (som Graeber kaller ontologi (2)). Gjennom denne glidningen gjøres det også en implisitt antagelse om at de andre har en tilsvarende filosofisk diskurs om virkeligheten som oss, bare med andre resultater (Graeber 2015:14–21). Ontologi blir dermed et begrep som omgjør tro til en forståelse av virkeligheten. Dermed blir et hvert «tegn» på en annen «virkelighet» fort oversatt til en annen virkelighetsforståelse.

Det å hevde at det finnes flere ontologier er dermed også en måte å *ikke* inngå i en samtale om hva «virkeligheten» faktisk er. Det beskytter eget verdensbilde like mye som det åpner opp for andre verdensbilder. Vi kan altså si noe om hvordan et objekt blir brukt for å peke tilbake på en trosforestilling og den gruppen eller personen som blir tillagt denne forestillingen. Men det er ikke det samme som å tillegge denne gruppen en strukturert virkelighetsforståelse hvor denne troen inngår.

For å bruke ANT i folkloristisk forskning må vi derfor ha tydelig for oss arbeidet som gjøres med dette tredje domenet i forhold til de to andre. For Lockes domene for tegn åpner ikke bare opp for «det virkelige», det åpner også opp for å se dets motsetning, det vil si, det ikke-virkelige. Denne negative ontologiske statusen er noe som ofte tillegges folkloristiske objekter og som skaper folkloristiske objekters komplekse ontologiske status. Folketro eller overtro markerer grenser nettopp ved å definere noen sider av teksten eller objektet, i dette tilfellet ikke dets materielle eller sosiale manifestasjon, men troen på det, som ikke-virkelig. Det er denne delen av objektet, det vi med Greimas kunne kalle dets sjangerplassering eller med Bal dets fabula, som har gjort objektet til et forskningsobjekt. Det er det som gjør objektet i stand til å tale om folketro. Med Latours og Bauman og Briggs teoretiske apparat kan vi si at det har foregått en renselse og påfølgende hybridisering her. For folkloristikken er overveiende ansvarlig for den renselsesprosessen som har funnet sted og som har skapt slike hybride objekter, men det gjøres ved å innpasse objekter i en sjanger som ordner forholdet mellom natur og kultur, heller enn å rense objektet som naturlig eller kulturelt.

ANT tvinger derfor fram et perspektivskifte på folkloristikkens objekter. Spesielt interessant er dette for folketro som, i det

minste tilsynelatende, tydeligere enn annen folklore nettopp konstitueres gjennom folkloristikkens rensende operasjoner fordi kildene til folketro allerede i utgangspunktet er hybridiseringer fra en foregående kulturteoretisk diskurs. Mens Bauman og Briggs er opptatt av hvordan folklore som diskurs organiserer virkelighet, altså eksempelvis hvordan begrepet folketro trekker grenser, er ANT opptatt av hvordan objektene som konstitueres av disse grensene organiserer virkelighet. Det «folketroen» imidlertid tydelig viser fram er hvordan virkelighet og ikke-virkelighet organiseres i relasjonen til disse objektene. «Tro» i folketro viser dermed en relasjon som, like mye som den markerer grenser, produserer objekter som knytter bånd mellom virkelig og ikke-virkelig og setter det i tale som kultur. For å innta dette perspektivet har vi behov for ANTs symmetri og behandle virkelig og ikke-virkelig som tegn i objektet.

Vi skal snart se på hvordan vi kan behandle folketroen med ANT som perspektiv, men før vi gjør det er det viktig å reflektere litt over den oppgaven teoretiske perspektiver skal utføre i folkloristisk forskning, og hvordan vi kan relatere folkloristiske objekter til det.

Det trefoldige folkloristiske objektet

Den amerikanske folkloristen Dorothy Noyes gjør noen betraktninger om folkloristikkens bruk av teori generelt i sin korte artikkel «Humble Theory» fra 2008. Artikkelen var et innlegg i en større debatt innen amerikansk folkloristikk om teoriens plass i faget og om folkloristikken kan og skal produsere store teorier (Haring 2016). I artikkelen forsøker hun å finne et perspektiv på det hun kaller folkloristers teoriangst, frykten for ikke å beskjeftige seg med og produsere nok, og stor nok, teori. Noyes forsøker å beskrive hva slags produksjon av

teori folkloristikken bør være opptatt med (Noyes 2008:38).

Hennes appell om en ydmyk teoretisk tilnærming har for henne sammenheng med en folkloristisk praksis som er nært knyttet til objektet som studeres, og hvordan det studeres. Hun argumenterer for at folkloristikken, heller enn å frykte teorien eller misunne de som kan utvikle de store teoriene, heller bør dyrke en mellomposisjon, trygt plantet mellom de store samfunnsteoriene og den praksisen teoriene har til hensikt å forklare. Folkloristikken bør heller holde fast i en etnografi om det partikulære, og gjennom den utvikle sin teori. Noyes ønsker seg en folkloristisk teori som stiller «hvordan»-spørsmål heller enn «hvorfor»-spørsmål. Hun skriver:

First, we need to recognize the necessary complexity of folkloric practice. If you will indulge a lapsed Episcopalian, folklore is a trinity, of which the three persons are indivisible. The field cannot theorize without strongly grounded, in-depth ethnography of particulars. The field has no purpose without engagement in the world, trying to understand and amend the social process that created the F-word and other, far worse stigmas. Practice in the world has no lasting efficacy without theory to clarify its means and ends and make its efforts cumulative. The ethnographer, the practitioner and the theorist are mutually dependent and mutually constitutive: they cohabit, to different degrees, in singular folklorist bodies. We tend to forget this and too often moralize the difference between these three tasks because historically they have informed three different types of institutions: the archive, the public practice, and the academic program (Noyes 2008:39).

For Noyes er det noe med det landskapet folkloristikken står i som gjør at det må dyrkes en viss type teoretisk tilnærming. Det henger sammen med den komplekse plasseringen «folklore» og da også «tradisjon», «kultur», «folkelig» og «kulturarv» har i vårt samfunn. Alle disse begrepene henter sin autoritet og dermed sitt utgangspunkt for handling i fortiden, men opprettholdes av praksiser som rekontekstualiserer dem i samtiden (jf. Bauman 2004:8–10). Den fortiden det vises tilbake til her er heller ikke spesifiserte hendelser i den betydning historiske hendelser har, men utviklingslinjer som tillegges sine konkrete hendelser gjennom de folkloristiske objektene (Resløyken 2018). Folklore kan dermed ikke defineres eller plasseres slik som historiske levninger, i historiske hendelser, men kun i historiske strukturer eller (utviklings)linjer. Dermed virker de tre institusjonene alltid inn på hverandre. Arkivet definerer hvilke levninger som er folklore, faget definerer hvilke linjer levningene peker mot og utøvere gjør at levninger overhodet finnes.

Noyes påpeker at folklore også har en helt egen forbindelse til gitte praksiser i samfunnet, hvor tradisjon, med folkloristiske fortegn, er styrende for utformingen (som folkemusikk, folkedans, bruken av tradisjonsmat eller legitimeringen av aktiviteter som tradisjon), spiller en avgjørende rolle som identitetsmarkør og samtidig er en premissleverandør for den identitetskapende utøvelsen. I tillegg er det et akademisk fag. Men folklore er også, gjennom plasseringen av gitte objekter, tekster og praksiser som tilhørende en tradisjon, kulturell arv eller gammel folketro, en plassering av objekter i en egen periodisering av fortiden. Det som gjør folkloristikken spesiell og delvis ulik andre historiske fag, er at folkloristiske objekter kun opprettholdes gjennom denne treenigheten. Mange folk-

loristiske objekter er kun interessante fordi de inngår som ledd i og dermed materialiserer eller bærer kulturelle fortellinger.

Det er kanskje i forholdet mellom folklore som praksis og folkloristikk som akademisk disiplin at avstanden de siste 40 årene har utviklet seg til å bli størst. Ved å problematisere begreper som «tradisjon», «folket» og senere «kulturarv», har faget åpnet opp for en rekke nye måter å forstå historie og kultur på, men samtidig har det også utviklet seg et gap mellom den diskursive og praktiske bruken av disse begrepene og den faglige forståelsen av dem. For å ta et eksempel, fordrer selve begrepet «kulturarv» det Valdemar Hafstein kaller et metakulturelt forhold til arven, som for eksempel når tradisjonsmat blir attraktiv fordi den gjør den som spiser delaktig i arven (Hafstein 2009:12). Imidlertid er det også tydelig at dette metakulturelle forholdet kun oppstår idet det aktuelle objektet, skikken eller teksten anses som først og fremst et uttrykk for en arv, heller enn å ha en verdi i seg selv som meningsfullt objekt. Det Hafstein problematiserer, og kanskje implisitt etterlyser, er brukerens «tro» på egen kultur. Det metakulturelle forholdet kan like mye forstås som et bevisst eller refleksivt forhold til et objekt eller en praksis som kategoriseres som kultur. Hafsteins analyse er vesentlig for folkloristikkens teoriutvikling og ikke minst dens bidrag i en politisk diskurs, men vi kan også legge merke til at det er ulike deler av objektet som blir meningsbærende for akademikere og utøver. Skal vi oppnå en samtale mellom dem, for eksempel om kulturarv, og dermed ta aktivt del i det skapende arbeidet kultur er, så må denne distribusjonen av objektene løftes opp (jf. Mol 2002:88–99).

Jeg vil ikke argumentere for at folklorister bør gå tilbake til den mer ureflekterte bruken av slike begreper som fantes i tidligere forskning. Men jeg tror det kan

være et poeng å jobbe mot en folkloristisk forskning som tar inn over seg hvordan disse tross alt levende forestillingene og praksisene som samfunnsdiskursen om kultur bygger på, plasserer folkloristiske objekter som kultur. Dermed kan vi bedre forstå hvordan folklore og folkloristikk blir gjensidig meningsskapende og meningsbærende. Det åpner for en mulighet til å, slik Noyes legger vekt på, kunne la teori og praksis konstruere hverandre. I forhold til folkloristikkens tro, og folketro, bør vi derfor undersøke hvordan disse objektene gjøres levende, hvilke mer eller mindre akademiske teorier som gjør dem diskursivt meningsbærende og hvordan de opptrer som meningsskapende i samfunnet.

Tross alt er det ikke objektene som er problemet her. Det er, som Noyes framhever, den historiske plasseringen objektene har blitt gitt og hvordan den former en tanke om kultur og historie. Derfor tror jeg også det er viktig, både for faget og for samfunnets praktiske bruk av folklore, å finne en metode for, heller enn å plassere objektene i nye historier, å la objektenes heterogene historie tre tydeligere fram.

Ved å sette fokus på de aktantene, de klassene av objekter, som danner de folkloristiske objektene blir det mulig å løse opp det kontekstuelle problemet som prefikset «folk» gir og har gitt. Ved å anse det folkelige som en konstituerende del av objektet blir det også langt enklere å sortere hvem som tillegger det hvilken fortelling om det folkelige. Men hvis dette skal gjøres må vi holde fast på det partikulære og gjennom det enkelte objekt ta i betraktning prosessene som har frambrakt det.

Troen på tro

Materiell semiotikk kan brukes til å forbinde ideer om at noen tror på noe med de teoriene om fortelling og fortellinger som ellers

preger den folkløriske forskningen. Men perspektivene blir først brukbare hvis vi er bevisst på at det Bauman og Briggs viser til som det språklige domenet også inneholder en rekke antagelser om «tro».

Latour har gjennom flere bøker forsøkt å beskrive det han selv kaller «troen på tro» og som kun blir synlig gjennom bruken av ANTs symmetri, ved å tillegge «oss selv», altså den moderne rasjonelle viten, den samme troen som vi gir andre. Den gir oss også helt andre forutsetninger til å forbinde de folkløriske objektene, slik som folketrovesner som finnes i arkiver, og som populærkulturelle karakterer som viser tilbake mot uuttalte kulturelle fortellinger, nettopp om «tro». Tydeligst om denne troen på andres tro er Latour i artikkelen «A few steps towards the anthropology of the iconoclastic gesture» (1998) og den omarbeidede versjonen av det samme argumentet i boken *On the modern cult of the factish gods* (2010). I disse to tekstene tar Latour utgangspunkt i det han kaller den ikonoklastiske gesten, altså troen på at andres tro kan oppheves ved å ødelegge det som blir trodd på. For analytisk å forholde seg til det objektet som blir trodd på, påkaller han ved å symmetrisk sidestille faktumet som vår tro og fetisjen som de andres tro, den hybriden han kaller faktisjen. Latour skriver:

The factish is what is retrieved from the massacre of facts and fetishes, when the actions of their makers are explicitly recovered for both. The symmetry of the two broken symbols is put back into place. If the iconoclast could naively believe that there exist believers naive enough to endow a stone with spirit, it was because the iconoclast also naively believed that the very facts he was using to shatter the idol were themselves produced without the help of any human agency. But if human agencies are brought back in both

cases, the belief to be shattered disappears with the shattering fact. We enter a world we had never left, except in dreams, the dreams of reason, a world where arguments and actions are everywhere facilitated, permitted, protected, allowed, afforded by factishes (Latour 1998:5).

Med ideen om faktisjen slipper Latour løs en hærskare av aktører som har sine effekter eller setter sine spor, som et resultat av at de, nettopp gjennom tro eller troen på tro, får virkende roller i «virkeligheten». Han sier videre:

What appears in its place is, at first, a bewildering array of entities, divinities, angels, goddesses, magic mountains, characters, controversies about facts, statements in all stages of construction. The scene might be so filled with such an heterogeneous crowd that one might start worrying and miss the modernist time, when the pump was at work sucking out of existence all of the beliefs and replacing them all with sure and safe and certain objects of nature. But fortunately, these entities do not request the same ontological specifications. They cannot be ordered, to be sure, into beliefs and realities, but they can be ordered, and very neatly, according to their types of claim to existence (Latour 1998:11).

Latour ser for seg en scene hvor hans faktisjobjekter agerer fritt. Det som gjør dem mulige å kategorisere, og gjeninnsetter den rasjonelle forståelsen av eksisterende og ikke-eksisterende objekter, er deres ontologiske spesifikasjoner, det vil si, hvilke krav de gjør på å være virkelige.

Dermed er også de enkelte aktører den eneste skalaen vi kan operere med hvis ANT skal benyttes som teori. I inngangen jeg argumenterer for her vil begrepet bli en egenskap ved objektet. Det er kun det

enkelte folkloristiske objektet, og de relasjonene, det nettverket de inngår i, som kan avgjøre det abstraksjonsnivået vi befinner oss på. Dermed må ANT i folkloristikk også bli et perspektiv som setter objektet i sentrum, aldri gruppene de representerer. Men ved å åpne det opp, slik Latour anbefaler gjennom å vurdere «troen på tro», blir det mulig å se noen strukturer for hva tro forstås å være, og ikke minst hvordan det har blitt brukt i 1800- og 1900-tallets folkloristiske forskning og samfunnsdiskurs, og hvordan det har produsert forskningsobjekter som bekrefter andres tro.

Nettverkets hendelser

ANTs muligheter til å se aktør-nettverk er der fordi forskere som bruker ANT ikke forsøker å beskrive «virkeligheten», ontologien, til aktør-nettverkene selv. De er tekstlige figurer som gjøres virkelige gjennom den andre delen av hva en aktant er som ofte diskuteres i langt mindre grad, nemlig i hendelsen. Som Latour selv sier i artikkelen om faktishen:

Are we just restating dialectics? No, there is no object, no subject, no contradiction, no *aufhebung*, no mastery, no recapitulation, no spirit, no alienation. But there are events. I never act, I am surprised by what I do. What is acting through me, is also surprised by what I do, by the occasion offered to mutate, and to change, and to bifurcate, that is offered, by me and the circumstances surrounding me, to what has been invited, recovered, welcomed. Action is not a story of mastery, of hammer and shatters, but of bifurcation, event, circumstances (Latour 1998:10).

Handling (action) for Latour er ikke en fortelling om mestring, om noens intensjon,

det er heller en fortelling om hendelser (events). Dermed er det også slik at i ANT eller materiell semiotikk finnes det en antagelse om at det finnes handlinger «der ute», eller i virkeligheten, som kan analyseres ved å se på effektene i hendelsen, og de aktørene de viser tilbake til. Videre kan vi også si at for at en hendelse skal kunne være en prosess, må flere hendelser kjedes sammen. For den eneste måten å kunne beskrive en hendelse som meningsfull på er at den er meningsfull i relasjon til andre hendelser. Det vil si, den må opptre i kausalt eller teleologisk sammenbundne kjeder av hendelser, altså som en fabula eller ved å være en del av en gitt sjanger.

Vi får dermed utgangspunktet for en fortelling, og en fortelling som må avgrenses av noe utenfor hendelsen, det vil si, noe utenfor nettverket av aktanter. En observatør, eller i forskningstekster; en eller flere forfattere.

Men ved å utskille «tro» fra disse fortellingene, ved å skille ut en mental struktur fra en fortellingsstruktur, har folkloristikken ved hjelp av begrepet folketro skapt en rekke tegn til disse fortellingene. Tegn som har og gir effekter gjennom sine utgangspunkt i de folkloristiske fortellingene. Dette er tegn som symboliserer og som dermed viser grenser. Det er også tegn som er hensiktsmessige å beskrive ved hjelp av ANT's symmetri og som oversettelser. De forskjellige aktantenes ontologiske spesifikasjoner, samt handlingen selv, blir alle opprettholdt av hendelsen. Dermed er det heller ikke slik at ANT følger nettverk. De fortellingene som settes sammen, det hendelsesforløpet som avgrenses som en historie, er det som danner selve grunnlaget for at resten av operasjonen er mulig.

Det er nettopp ved å se etter hvilke hendelsesforløp aktører blir ansett for å sette spor i, og hvem som tror dette, at vi kan lære noe viktig om det folkloristiske materialet.

Samtidig må vi ta Latours ANT et steg videre for ikke å miste av syne hvordan materialet skaper fortellinger.

Folkloristiske objekters relasjonelle plassering

Innen antropologi har bruk av ANT ført til en diskusjon om hvordan kontekst skal forstås. Antropologiens begrep om holisme, og at det er mulig å oppnå en slik enhet eller helhet som kan gjøres til gjenstand for analyse, står i kontrast til ANTs bilde av aktørnettverket som et nettverk av uendelige sammenføyninger. Spørsmålet som melder seg er dermed hvordan aktørnettverket skal avgrenses, hvordan nettverk skal «kuttet» og hvilken innvirkning det har på beskrivelsene som gjøres (Lien 2012:303). Med andre ord: Hvordan, og av hvem, kjedes aktantene sammen for å gi forskningsobjekter en kontekst? Dette skal vi avslutningsvis se på.

Antropologen Anna Tsing har diskutert kontekst i ANT slik det kan benyttes i antropologi i «Worlding the Matsutake diaspora, Or, Can Actor-Network Theory Experiment with Holism?» (2010). Den sammenkjedingen av aktanter som nødvendigvis må finne sted og som også «kutter nettverk» på visse steder og ikke andre, kaller Tsing «worlding»¹, eller som jeg har valgt å oversette det, «verdensliggjøring». Tsing skriver:

Worlding as a tool asks how informants as well as analysts imagine the relationality of worlds that are self-consciously

unfamiliar – whether across cultures and continents or across kinds of beings and forms of data (Tsing 2010:50).

Anna Tsing vil gjøre oss oppmerksomme på figureringene av aktanter og hvordan de også inngår i en relasjon til de verdenene de opptrer i og gjensidig konstituerer. Vesentlig i hennes argument er at dette ikke kun gjelder de verdenene som kan gjenfinnes av forskeren rundt de aktantene som er av interesse, men også at forskere selv gjør disse figureringene som følge av den verden hun eller han beskriver aktantene som en del av.

Tsing anbefaler å studere nærmere de verdensliggjøringene som gjøres av aktantene, det vil si de figureringene som gjøres av aktanter i de relevante sosiale verdenene de opptrer i. I dette henter hun Latours begrep figurering som han skriver om i *Reassembling the social* fra 2005. Latour beskriver figurering som en måte å gi aktanter agens i tekster (Latour 2005:53), altså hvordan man skriver inn aktører i tekster som handlende og de beskrivelsene som er nødvendig for å få dette til. Videre skriver Tsing:

All researchers, both natural and social scientists, use worlding to assess their research materials, that is, to place them in what seem to be relevant webs of relationality. Scientists use worlding, for example, to consider the potential relationship among observable bits of data. Formal methods produce data points, but they do not in themselves transform

1. Tsing henter sitt begrep «worlding» fra Gaytri Spivak. Spivak benytter det om de orientalistiske «worldings» vestlige tenkere benytter for å påtvinge egen logikk og rasjonalitet på et imaginært Østen. Tsing legger vekt på at Spivaks begrep framhever det kinkige forholdet mellom den verden som tekstlig eller gjennom kunst gjøres til et objekt og de verdener som blir beskrevet. Tsing opplyser selv at begrepet hun bruker ikke må tillegges den mening som Donna Haraway eller Martin Heidegger, som begge har brukt begrepet, legger i det (Tsing 2010:64, note 1). Jeg har valgt å oversette begrepet som «verdensliggjøring» for å framheve at noe gjøres til, eller innsettes i, relasjoner som gjør det lik et objekt i verden. Likheten med ordet verdensliggjøring, sekularisering, som opprinnelig viste til fyrstelig inndragelse av kirkelig gods og som senere viser til felter av kultur og samfunn som flyttes fra det religiøse til det verdslige og således gjøres til en del av den dennesidige, timelige eller «virkelige» verden, er ikke tilfeldig (Gule 2012).

the data into a story. That work requires setting a systematic context, a «world», in which the data form part of a pattern (Tsing 2010:50).

Det er i relasjonene mellom datapunkter og verdensliggjøring, at objekter tillegges ulike meninger. De oversettes forskjellig som en del av forskjellige sammenkjedinger av hendelser. Det er disse allerede oversatte relasjonene mellom objekt og «verdensliggjøring» som gjør et objekt, et datapunkt, til et folkloristisk objekt, et datapunkt i en gitt relasjon mellom arkiv, praksis og disiplin. Det folkloristiske objektet kan dermed heller aldri «frigjøres» fra denne relasjonen. Det «sporet» det lager i hendelsen bør derfor heller ikke anses som noe som viser tilbake til det Graeber kaller en ontologi (2), en forståelse av virkeligheten. Det viser tilbake til en fortelling om virkeligheten, en verdensliggjøring, hvor «troen» på dets plassering nettopp er det vesentlige, det som «er» relasjonen. Det er denne relasjonens ontologiske spesifikasjoner vi bør søke å forstå. Dermed kan også ontologi (2) gå inn i en diskurs om ontologi og hjelpe med å gjenopprette Graebers ontologi (1). ANTs perspektiver, og da spesielt med tanke på symmetrien og fokuset på aktanten, kan danne et utgangspunkt for å komme fram til dette, men det må kun være et første steg for å åpne opp materialet for en behandling av *hvordan* det folkloristiske objektet står i relasjon mellom arkiv, praksis og disiplin.

Folketroens krystalliseringer, folkloristikkens objektiviserte tegn

Som et eksempel på hvordan forskningen har frambrakt teorier og objekter samtidig gjennom ideen om folketro kan Nils Lids innledning til *Nordisk kultur: Folketro* fra 1935 være talende:

Folketro er dei nedervde magiske og mytiske fyrestellingar, slik som ein har dei i eigentlege truer, og slik som dei krystalliserer seg ut i folkeskikkar og folkesegner. Dei mest konstante av desse element er skikkane, som er det faste midtpunktet dei folkelege fyrestellingane sviv kring. Derimot har sjølve fyrestellingane overlag lett for å skifta. Av dette fylgjer at dei grunngevingane folk no har for truene, i regelen må vera sekundære. Dei er helst nylagingar til forklåring av den tradisjonen som med tidi har kome ut um si upphavelege råme (Lid 1935:1).

For Lid var folketroen både de «egentlige troene» og «krystalliseringer» av magiske og mytiske forestillinger. Folketroen som kategori blir her inneholdende også de ting, handlinger og tegn som peker tilbake på den. Det var den relasjonen de hadde til kategorien «folketro» som autoriserte gjensstandene og handlingene. Det er nettopp *at* noen har trodd på «krystalliseringer» og at den dermed blir del av en systematikk som gir det folkloristiske materialet den autoriteten som skiller det fra andre traderte uttrykk.

Samtidig er det som tillegges ontologisk tygde, tradisjonen, en kategori som har sin styrke nettopp gjennom at den skaper handling, produkter og tekster, eller handlinger, ting og tegn, uten at tro kommer inn som et forstyrrende element. Dermed var det tradisjonen og ikke troen, som kan plasseres som virkelig, som var handlende i denne skapelsesprosessen. Folketroens materiale kunne dermed peke mot tro uten å stå i et kausalt forhold til tro.

Men forbindelsen som finnes mellom det folkloristiske materialet og den antatte troen som kan leses ut av det, har hatt mye å si for de innsamlingene som har blitt gjort. Vi kan for eksempel se det i spørrelisteserien *Ord og sed*, som ble utgitt mellom 1934 og

Spursmål.

Endå denne skikken vel har vore kjend i dei fleste bygder i landet, har vi merkeleg lite opplysningar um han. Dette kjem seg kanskje av at ein trur det gjeld so velkjende ting. Men alle opplysningane um skikken og namni får ei vidare interesse av di ein kann setja det norske stoffet inn i ein vidare samanhang, med di dette er tradisjon som finst i dei fleste europeiske land. Det må òg merkast at tradisjonen um dette dyret kann jamførast med den tradisjonen som knyter seg til andre smådyr, tradisjon som vil verta umhandla i serskilde spyrjelistor. Det vi ynskjer opplysningar um, kann ein samla i desse punkti:

1. Kva namn hadde ein på dette insektet?
2. Hadde ein noko segner um det, t. d. korleis det vart til el. l.?
3. Trudde ein at det var fårleg å drepa dyret og kva grunngeving hadde ein for det?
4. Tok ein varsel av det? Korleis for ein då åt, og hadde ein nokon fast formel ein skulde segja fram? (Var det eit anna namn ein nytta i formelen enn det ein elles brukte?) Hadde ein noko onnor varseltaking med det enn den ovannemnde, og kva fyregjerder hadde ein i det tilfellet?
5. Har dei nemnde namni vore nytta um andre smådyr, og, um so er, kva dyr gjeld dette?

1958. Nils Lid var redaktør for serien i samarbeid med Svale Solheim, og et viktig formål med den, spesielt i dens tidlige år, var å samle inn materiale om skikker basert på det synet på folketro vi kan se i sitatet fra Lid over. Gjennom de spørsmålsstillingene som formuleres i disse listene kan vi se hvordan en rekke gjenstander, med de praksisene som fantes i tilknytning til dem, blir formatert til tegn som peker mot den forgangne folketroen. Som et eksempel kan *Ord og seds* spørreliste nr. 17 om gullhøna eller marihøna nevnes (Lid 1934:55–58). Skikkene som ønskes samlet inn om hvordan man tar varsler av marihøna, er et typisk eksempel på den typen handlinger som blir satt til å peke mot rester av «magiske og mytiske forestillinger». Lid foretrakk gullhøna som navn på dette vesenet framfor marihøna. Grunnen var at

dette navnet forbandt vesenet med en svensk såkake med samme navn. Dermed gjorde navnevalget at nettverket av forestillinger som pekte tilbake på en mytisk grøderikdomsgudinne, ble utvidet. Den faktiske gullhøna, «tingen» selv, ble satt i forbindelse med fortidige forestillingene og dermed fikk også insektet, og dets geografiske utbredelse, snakke for folketroen (Resløyken 2018:68–77). Denne etableringen av handlinger, tegn og ting, som et trefoldig objekt pekende tilbake mot en forgangen folketro, må sies å være selve grunnen til at tekstene om gullhøna finnes i arkivet og at det har fått plass som tradisjon. Det er gjennom objekter som gullhøna at det har blitt etablert, som Noyes påpeker, en forbindelse mellom academia, arkiv og samfunnspraksis. Det er også her vi ser hvordan det Bauman og Briggs kaller et språkdomene konstruerer «virkeligheten»,

ved å tillegge fysiske vesener som marihøna, eller andre levende eller ikke-levende objekter, en posisjon som tegnskapende og dermed handlingsskapende «i tradisjonen».

ANT er en teori som gjør det mulig å framheve de folkloristiske objektene og de relasjonene de inngår i, og ved å sette dem i forskningens sentrum vise fram deres komplekse relasjoner til det virkelige og ikke-virkelige. I en slik type forskning er det avgjørende å holde seg til en forskning på det partikulære, spesielt fordi det er de partikulære objektene som må bestemme det abstraksjonsnivået vi kan gjøre analyser av, altså den skaleringen som allerede har blitt gjort av dem (Tsing 2015:37–43). Symmetrien mellom rasjonell og ikke-rasjonell er i dette vesentlig for å få øye på de komplekse relasjonene disse objektene inngår i, men kan kun være et første steg.

Vi må videre gjøre det tydelig hvordan «tro» skaper relasjoner mellom disse objektene. «Tro», også i folketro, er alltid relasjonelt, det er en tro på noe, og dermed blir også disse objektene verdensliggjort, eller plassert i en verden hvor gitte objekter blir satt i tale om en gitt virkelighet. Ved å legge vekt på den relasjonelle forbindelsen som blir skapt (ved hjelp) av folketroens tegn vil vi også kunne overskride den grensen folketro markerer. Den blir kun en av flere effekter. Dermed kan vi få et bedre innblikk i hvordan «tro» både konstituerer folkloristiske objekter generelt og de diskursive plasseringene folkloristiske objekter har som og i kultur.

Litteratur

Amundsen, Arne Bugge 1999. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Grongstad, Siv Bente, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det*

overnaturlige. Oslo, Spartacus forlag. s. 13–49.

Asdal, Kristin, Brita Brenna, og Ingunn Moser (red.) 2001. *Teknovitenskapelige kulturer*. Oslo, Spartacus.

Asdal, Kristin, og Helge Jordheim 2018. Texts on the Move: Textuality and Historicity Revisited. *History and Theory* vol. 57 nr. 1, s. 56–74.

Bal, Mieke 2009. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press.

Bauman, Richard 2004. *A World of others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden MA, Blackwell Publishing.

Bauman, Richard, og Charles L. Briggs 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Callon, Michel 1986. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. I Law, John (red.). *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*. London, Routledge, s. 196–223.

Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.

Esborg, Line, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.) 2011. *Or gamalt: Nye perspektiver på folkeminner*. NFL 165. Oslo, Norsk Folkeminnelag.

Greimas, Algirdas Julien 1974. *Strukturel semantik*. København, Borgen. (Originaltittel *Sémantique structurale* 1966)

Graeber, David 2015. Radical Alterity Is Just Another Way of Saying “Reality”: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* vol. 5, nr. 2, s. 1–41.

Gule, Lars 2012. *Sekularisering* [Online] HL-Senteret. URL:<https://www.hlsente->

- ret.no/kunnskapsbasen/livssyn/religion-og-livssyn/sekularisering/sekularisering.html [lest: 25.10.2018].
- Hafstein, Valdemar. 2009. Collectivity by Culture Squared. Cultural Heritage in Nordic Spaces. I *Arv Nordic Yearbook of Folklore* 65, s. 11–23.
- Haring, Lee (red.) 2016. *Grand Theory in Folkloristics*. Bloomington, Indiana University Press.
- Hébert, Louis 2006. The Actantial Model, I Hébert, Louis (red.) *Signo* [online], <http://www.signosemio.com/greimas/actantial-model.asp> [lest: 24.10.2018].
- Hylland, Ole Marius. 2011. En gjenganger krysser sitt spor. Innhold, analytisk praksis og analytisk potensial i tekster om deildegasten. I Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 96–118.
- Hylland, Ole Marius 2013. Tro og skikk. I Rogan, Bjarne og Anne Eriksen (red.). *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*. Oslo, Novus forlag, s. 269–297
- Kverndokk, Kyrre. 2011. «Han ligner litt på nissen igrunn. Folkloristiske forestillinger om folketro». I Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 70–95.
- Latour, Bruno 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1996. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt* vol. 47, s. 369–381.
- Latour, Bruno 1998. A few steps towards the anthropology of the iconoclastic gesture. *Science in Context* vol. 10, nr. 1, s. 63–83.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford og New York, Oxford University Press.
- Lid, Nils (red.) 1935. *Nordisk kultur XIX: Folketru*. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- Lid, Nils (red.) 1934. *Ord og Sed* vol. I. *Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*.
- Lien, Marianne Elisabeth 2012. Mot en postkolonial hjemmeantropologi. Aktørnettverk-teori i studier av oss selv. *Norsk antropologisk tidsskrift* vol. 23, nr. 3–4, s. 302–315.
- Lien, Marianne Elisabeth, Knut G. Nustad, og Gro B. Ween 2012. Introduksjon. ANTropologiens grenseflater. *Norsk antropologisk tidsskrift* vol. 23, nr. 3–4, s. 214–24.
- Mol, Annemarie 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, Duke University Press.
- Mol, Annemarie 2010. Actor-Network Theory: Sensitive terms and enduring tensions. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* vol. 50, s. 253–269.
- Noyes, Dorothy 2008. Humble Theory. *Journal of Folklore Research* vol. 45, nr. 1, s. 37–43.
- Resløyken, Åmund Norum 2018. 'Ein lut av det nære levande livet'. *Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisteserien Ord og sed 1934–1947*. Oslo, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Selberg, Torunn 2000. Å ta overtro på alvor. I Rogan, Bjarne og Bente Gullveig Alver (red.). *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk*. Oslo, Novus forlag, s. 71–82.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2010. Worlding the Matsutake Diaspora. Or, Can Actor-Network Theory Experiment With Holism? I Otto, Ton og Nils Bubant (red.). *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Chichester, Wiley-Blackwell, s. 47–66.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton,

Princeton University Press.
Ødemark, John 2011. Ammestuens tale.
'Overtro' og 'fabel' i Pontoppidans

Feiekost og folkløstikkens historie. I
Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 11–
51.

Folkfest kring lokalhistoriska betydelser

Kulturarvsbetonade festivaler för främjandet av lokal identitet på postindustriella mindre orter

Paul Agnidakis

Institutionen för kulturanthropologi och etnologi, Uppsala universitet

Paul.agnidakis@etnologi.uu.se

Abstract

Many minor post-industrial communities in Sweden, such as Surahammar and Timrå, struggle with financial difficulties and socio-cultural challenges due to the industrial decline and increased dependency on immigration from neighboring cities. In the light of this, arranging annual local festivals with a focus on cultural heritage can be seen as an opportunity to strengthen local identity as well as its inhabitant's coexistences and sense of belonging. This article aims to analyze two local festivals, viewed as platforms for the production, communication and experiences of local cultural heritage values. Empirically resting on data collection and analysis of mainly ethnographic fieldwork, comprising interviews and observations, the article argues that these post-industrial local festivals involves identificational negotiations in regard to both the ritualized communication and implementation of local cultural heritage values. In conclusion, these festivals confirm a clearly industrial linked local cultural heritage but at the same time challenges it through enlargements, sufficiently vigilant connected to a local past in order to allow for inclusive local identifications, regardless of e.g. spatial origins.

Keywords:

- festivals
- heritage making
- local identity
- postindustrial communities
- Surahammar
- Timrå

På flera större och mindre orter i Sverige och utomlands anordnas årligen återkommande kulturfestivaler, vanligtvis om sommaren. Ett av huvudmålen för dessa lokala evenemang är att bereda människor en trivsam social samvaro och ge dem tillfällen till att mötas. Utöver spontana sammankomster som uppstår då människor rör sig på festivalområdet kan olika aktiviteter fungera som effektiva redskap för att arrangera sådana möten. Vissa festivaler har ett uttalat fokus kring mer allmänna kulturella uttryck såsom musik eller poesi, medan andra speci-

fikt uppmärksammar platsernas kulturella arv. Den senare kategorin bland lokala kulturfestivaler blir verksamma förmedlare av budskap som lyfter fram skeenden eller företeelser, hämtade ur platsernas förflutna. Dessa kan härledas till exempelvis traditionella näringar och socio-kulturella förhållanden, vilka genom festivalerna manifesteras som samhällenas kulturarv. Det rör sig om budskap som syftar till att identifiera och ge erkännande åt en lokal särprägel, ett förflutet som platsens invånare gemensamt får förenas kring och relatera till; sådant som

kan förknippas med deras samhälle, uttrycka dess värden och uppfattas som lokalhistoriska betydelser.

Betraktade som fora för kollektiva identitetsprocesser ges dessa kulturarvspräglade festivaler dubbla funktioner genom att förmedla lokala betydelser såväl inåt, till orternas befolkning, som utåt, till en omvärld i form av turister och andra tillfälliga besökare. Genom att festivalerna årligen upprepas, och dessutom med återkommande aktiviteter, tryggar de identifikationerna av förflutna värden som lyfts fram som värdefull och representativ för det lokala (Merkel 2015:7, 16–21). För åtskilliga mindre postindustriella orter som tampas med ekonomiska svårigheter och – delvis sammanhängande – sociokulturella utmaningar erbjuder den här typen av evenemang möjligheter för att stärka en kollektiv lokal självkänsla. Hit kan räknas Surahammar i mellersta Sverige och Timrå i norra Sverige.¹ Dessa orter förenas inte enbart i ett framgångsrikt industriellt förflutet i järn- respektive trävaruproduktion utan även i den senare tidens försämrade villkor för industrin. Det senare har för orternas vidkommande resulterat i framgångsrika politiska satsningar på en slags livsstilsimmigration, genom att erbjuda attraktiva boendemiljöer för främst barnfamiljer i intilliggande städer.

Syftet med föreliggande artikel är att analysera hur lokalhistoriska betydelser förmedlas och på vilka sätt det kan främja lokal identitet inom två årligen återkommande kulturarvsbetonade festivaler som äger rum i Surahammar respektive Timrå. Diskussionerna kommer att kretsa kring följande frågor: vilka är aktörerna som initierat och driver festivalerna och hur ser ansvarsfördelningen dem emellan ut? Vilka

betydelser lyfts fram och från vilka tidsmässiga, rumsliga, socioekonomiska och kulturella sammanhang ur orternas förflutna? Genom vilka förankringsstrategier och aktiviteter kommuniceras dessa betydelser under festivalerna? I vilken utsträckning korresponderar arrangörernas/aktörernas visioner och ambitioner avseende festivalernas lokalhistoriska utformning sinsemellan respektive med det praktiska genomförandet, det vill säga fordras förhandling och kompromisser för att öka festivalernas attraktionskraft? Vidare kommer uppfattningar och upplevelser av festivalen bland de deltagande besökarna att uppmärksammas: vilka är deltagarna samt varför och hur tar man del av de lokalhistoriska betydelser som festivalerna kommunicerar? Och slutligen, vilka förutsättningar att främja lokal identitet tillskrivs festivalernas kulturarvsfokus av arrangörer respektive deltagare? Arrangörer och besökare kommer i artikeln inte enbart att framträda i en dubbelriktad relation som avsändare och mottagare, utan i förlängningen även betraktas som medskapande i förståelsen och tillämpningen av de lokalhistoriska betydelser som festivalerna kanaliserar.

Artikeln undersökning vilar empiriskt främst på ett kombinerat intervju- och observationsmaterial från återkommande etnologiska fältarbeten i Surahammar och Timrå som genomförts mellan 2014 och 2017 samt kretsat kring lokal kulturarvsproduktion. Ett fokus för dessa fältarbeten har varit att fånga in planering och genomförande av berörda sommarfestivaler på respektive ort. Intervjumaterialet omfattar såväl kortare informationsintervjuer som längre så kallade samtalsintervjuer, som regel platsbaserade², med 38 informanter bestå-

1. Surahammar tätort har ca. 7000 invånare, medan Timrå tätort består av ca. 10.000 invånare.

2. Det rör sig om så kallade promenadintervjuer som beaktar informantens föreställningar om samt upplevelser av rumsligheter på plats, vilket kan vara svårt att fånga vid intervjuer som äger rum någon annanstans. Agnidakis 2013:25.

ende av festivalernas arrangörer samt besökare av olika kategorier. Observationerna har varit av olika grader av deltagande och inkluderat alltifrån egna iakttagelser till delaktighet i guidade visningar och andra aktiviteter kopplade till kulturarvsförmedling under de lokala festivalerna i Surahammar och Timrå. Fältarbeten på plats har varit centrala i min undersökning och ger värdefulla dimensioner i förståelsen av lokal kulturarvsproduktion. Därtill bidrar en längre tids forskningsfokus på berörda orter, som bland annat har utmynnat i publikationer såsom artiklar samt min doktorsavhandling till värdefull förståelse (Agnidakis 2005; 2013). Det insamlade materialet från Surahammar och Timrå ska utgöra kontextuella speglingar av varandra i förhållande till artikelns syfte, medan i vidare bemärkelse kontextualiserande forskningslitteratur kring återkommande lokala festivaler och kulturarvsproduktion på bland annat postindustriella mindre orter, får fungera som metalokalt bollplank i diskussionerna.

Lokala kultur(arvs)festivalers utformning och meningsskapande som forskningsfält

Artikeln ämnar ansluta och bidra till den relativt begränsade om än ganska mångfacetterade forskningen kring återkommande lokala kulturfestivaler av olika slag och former som äger rum på orter av olika storlekar. Till följd av fenomenets stora spridning alltsedan 1900-talets slut har det uppmärksammats av forskare från flera discipliner, såsom antropologi, etnologi, folkloristik, genusvetenskap, historia, konsumtionsvetenskap, kulturgeografi, medie- och kommunikationsvetenskap, performansstudier, religionsvetenskap och sociologi. Centrala forskningsfrågor inbegriper kulturfestivalerna som *evenemangstyp* i ett rumsligt, idé- och tidsmässigt sammanhang och som, genom att tillhandahålla ingredi-

enser av både kontinuitet och anpassning, besvärjer och bejakar pågående samhällsförändringar (jfr. Ronström 2011, Taylor & Kneafsey 2016, Kinser 2017). Vidare har uppmärksammats denna typ av festivaler mer eller mindre lokalt förankrade kulturella teman och fokus, inriktning mot specifika målgrupper, olika typer av utbud och aktiviteter som inte sällan är mat- och musikrelaterade, samt förutsättning att stärka turism- och besöksnäringen inom berörda orter eller regioner (jfr. Gerrard 2000; Turan 2003; Picard & Robinson 2006; Travis 2011; Akuupa 2015; Manwa, Moswete & Saarinen 2015; Hudson & Hudson 2017; Monteiro de Oliveira 2017).

Att återkommande lokala kulturfestivaler därtill kan studeras som plattform för (re)produktion av sociokulturella föreställningar och praktiker, med betoning på symbolbruk och kollaborativt förkroppsligande av kulturella «kunskaper», är något som sedan länge inte minst kommit att uppta antropologers, etnologers och folkloristers intresse (jfr. McNeil 1968; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Guss 2000; Häggström 2000; Harris 2003; Santino 2009; 2017b; Hafstein 2018). Det bör hänga samman med ett inom dessa ämnen långvarigt fokus på kulturella uttryck och individnära perspektiv samt väl inarbetade metoder för att kunna fånga dessa i studiet av återkommande lokala kulturfestivaler (Hansen 2001; Fournier 2017). Kopplat till ovan har inte sällan festivalernas effekter på olika typer av tillhörighets- och samhörighetsprocesser tangerats, exempelvis genom nedslag i de mellanmännsliga relationerna mellan arrangörer eller arrangörer-besökare samt uppmärksamhet åt såväl gemenskapsbildande som konflikter i anslutning till festivalernas utformning och genomförandepraktiker (jfr. Merkel 2015; Santino 2017a).

Föreliggande artikel tar avstamp i nämnda forskningstradition, även om fokus

alltså ska riktas mot att analysera berörda festivaler som kanal för lokalhistoriska betydelse och i förlängningen kulturarvets förutsättningar till identitetskapande på mindre orter som genomgår omvandling (Cohen 1985; 1994; Eriksen 1996; 2004). Härigenom ämnar artikeln även utgöra ett bidrag till kulturarvsforskningen, med betoning på hur den här typen av festivalers kommunikering och upplevelser av det förflutna kan tillmätas betydelsebärande meningar på platser med förändrad identitet (jfr. Ekman 1991:110–129; Gustafsson 2002; Gradén 2003; se även Moore & Whelan 2007; Wicke, Berger & Golombek 2018).

Användandet av det förflutna inom kulturarvsproduktion inbegriper flera typer av historiebbruk som i sin tur utgör en selektiv process, där vissa delar av det förflutna favoriseras framför andra (Aronsson 2005; 2012:37). Kulturarvsforskningen har inte sällan inriktat sig på att problematisera historiebbruk inom officiell kulturarvsproduktion, det vill säga kulturarv vars legitimitet erkänts av statliga, regionala och lokala myndigheter. Fokus har främst riktats mot kulturarvets producenter och på kulturarv som sociokulturell konstruktion, rymmande normer och maktaspekter som styrt urval och representation (jfr. Graham, Ashworth & Tunbridge 2000:29–54; Waterton 2010; Agnidakis, Lagerqvist och Strandin-Pers 2018). Den typ av kulturarv som lokala festivaler kommunicerar, i synnerhet när den som i Surahammar och Timrå tangerar det mindre industrisamhällets kulturarv och ämnar bidra till identitetskapande på orter som genomgår stora omvandlingar, betecknar snarare en inom kulturarvssammanhang ofta förbisedd, slags halvofficiell (re-)produktion och förmedling (Aronsson 2006:6; 2007:7; 2008:41–42; jfr. Svensson 2005; Jönsson 2017). Detta formas situationellt och på plats, i mötet mellan arrangörernas visioner och agendor, deltagande

besökarens behov och upplevelser samt evenemangets rumsliga och socioekonomiska möjligheter och begränsningar.

Suradagarna och Wifstavarfsdagen

Sedan 1987 respektive 1994 arrangeras årligen lokala festivaler i Surahammar under månadsskiftet juni/juli och i Timrå under månadsskiftet juli/augusti, benämnda *Suradagarna* respektive *Wifstavarfsdagen*. Festivalnamnen anspeglar på lokala kunskaper som förankrar dem till orterna och deras industriella förflutna: «Sura» är en förkortning av Surahammar som använts i dagligt tal ortsbör emellan alltsedan järnbruksepoken, möjligen till följd av att det etymologiska tillägget «hammare» i ortsnamnet som indikerar platsens traditionella koppling till järnhantering kunnat framstå som en överflödigt markerad bland befolkningen; Det gamla skeppsvarvs- och senare pappersbrukssamhället «Vivstavarv» (eller «Wifstavarv» med svensk gammalstavning) utgör den äldsta och mest industriellt präglade av en handfull intilliggande samhällsbildningar, vilka till följd av en administrativt initierad sammanslagning kom att bilda Timrå tätort kring 1900-talets mitt. Som festivalnamnen vidare antyder, omfattar evenemanget i Timrå en dag, medan det sträcker sig över hela fyra dagar i Surahammar.

Trots lokala skillnader rörande festivalernas namn och tidsomfång föreligger desto mer påtagliga likheter beträffande deras regi och fokus. Beträffande det förstnämnda, bygger både Suradagarna och Wifstavarfsdagen på ett gemensamt initiativ, samarrangemang samt samfinansiering mellan kommunernas kultur(arvs)enheter och de lokalhistoriska föreningarna. Samtidigt som kommunerna intar en aktiv roll i planeringen av evenemangen delegeras som regel genomförandeansvaret till de lokalhistoriska föreningarna. Den gemensamma utgångs-

punkten i såväl planering som genomförande av dessa festivaler har sedan starten varit att låta dem utgöra så kallade folkfester, vilket innebär att utbudet ska vara inträdesfritt och välkomna alla intresserade. I praktiken brukar evenemangen dock inte kunna locka till sig utomsöcknes eller turister i någon betydande omfattning, möjligen till följd av att festivalutbudet – eller för den delen det lokala kulturarvsutbudet – inte kan anses tillräckligt konkurrenskraftigt (jfr. Wicke, Berger & Golombek 2018). Av den anledningen har arrangörerna utformat festivalerna för att som det har uttryckts: «främst möjliggöra för infödda, inflyttade samt utflyttade Surahammarbor att (åter)mötas och känna koppling till sin hemort, genom att fira ortens och vår *gemensamma* historia.»³

Den framträdande roll som Surahammars hembygdsförening och dess motsvarighet i Timrå, Intresseföreningen Wifstavarfs historia, intar i evenemanget har resulterat i att festivalernas fokus kommit att riktas på just orternas industriella förflutna, liksom i att de rumsligt sett har koncentrerats till de lokala kulturarvmiljöerna på Surahammars äldre bruksområde respektive Vivstavarv. Dessa platser utgjorde under lång tid orternas socioekonomiska nav, kring vilka lokalbefolkningens liv och arbete kretsade, men har på senare tid fått en alltmer marginell roll i det postindustriella samhällets rumsliga och symboliska utkant, i avstånd räknat cirka 500 meter – tre kilometer från orternas nuvarande centrum. Innan vi fördjupar oss i festivalens upplägg och aktiviteter, finns det anledning att bekanta sig närmare med deras mest inflytelserika aktörer och framträdande miljöer.

Festivalernas kulturarvskommunikatörer och upphöjda rumsligheter

I likhet med lokalhistoriska föreningar överlag präglas även Surahammars hembygdsförening och Intresseföreningen Wifstavarfs historia av en relativt hög genomsnittsålder bland medlemmarna, och kan till skillnad från idrottsföreningarna knappast skryta med att till medlemsantal räknat utgöra de mest talrika inom det lokala föreningslivet. Samtidigt bidrar den här typen av föreningar i postindustriella inflyttarorter, genom att kontinuerligt locka till sig både gamla och nya invånare,⁴ till en mer framgångsrik lokal integration än övriga föreningar – och därtill kommunernas integrationspolitiska satsningar (Agnidakis 2013:116–120). Deras attraktionskraft beror möjligen i första hand på att de som regel fokuserar på ett tillräckligt avlägset förflutet som kan förena medlemmar av olika rumsliga och för den delen sociala bakgrunder i en kollektiv identifikation med orternas officiella industriella kulturarv, betraktad som själva förutsättningen för deras tillblivelse.

I Surahammar och Timrå rör det sig om den tidigindustriella epoken, det vill säga cirka 1840–1900. Därutöver bör inte förringas kulturarvets inneboende förmåga att fånga upp ett allt mer utbrett historieintresse i det senmoderna samhället, eller att ideell kulturarvsproduktion möjliggör historiebruk som kan anpassas till individuella förutsättningar och behov (Alzén 1996:26–28; Aronsson 2005:143–150; jfr. Corsane Davis & Murtas 2008; Walter 2017; Agnidakis, Lagerqvist och Strandin Pers 2018). Angående det senare ges särskilt goda

3. Intervju med Veronica, mångårig festivalarrangörsrepresentant från Surahammar kommun samt en av initiativtagarna till Suradagarna. Intervjun genomfördes 2014-04-29 inför Suradagarna under berörda år.

4. Med gamla respektive nya invånare gör jag grovt generaliserat en åtskillnad mellan de Surahammarbor och Timråbor som har ett förflutet från tiden då industrin dominerade i samhället och de som flyttat in under senare tid. Denna uppdelning behöver dock inte motsäga att dessa befolkningskategorier samtidigt överlappar varandra och upplever inre skiktningar och splittringar.

förutsättningar på mindre orter som Surahammar och Timrå när kommunledningarna, som har det yttersta ansvaret för det lokala kulturarvets urval och bevarande, inte sällan intagit en mer (delvis finansiellt) stödjande funktion medan den kontinuerliga förvaltningen och kunskapsförmedlingen har delegerats till just de lokalhistoriska föreningarna (jfr. Jokihelto 2017; Apaydin 2018).

De samlade effekterna av föreningarnas inflytande på Surahammars och Timrås officiella lokala industriella kulturarv har visat sig i betoningen på en förfluten arbetarbefolknings livsform; deras vardagliga tillvaro samt platstillhörighet i industrisamhället. Till de konkreta materiella uttrycken härpå, som därtill kommit att bli festivalernas rumsliga kulturarvsfokus, hör framför allt av föreningarna utvecklade arbetslivsmuseer. Dessa skildrar arbetsförhållanden inom olika produktionsdelar från 1800-talet och fram till tidigt 1900-tal. Vidare har Surahammars hembygdsförening utifrån ambitionen att även skildra arbetarbefolkningens boendeförhållanden inkluderat ett rekonstruerat arbetarhem på ett rum och kokvrå från sekelskiftet i en bevarad arbetarlänga.⁵ Utöver dessa kulturarvsmonument från det förflutna industrisamhället som festivalerna kommit att kretsa kring, omfattas såväl det officiella lokala kulturarvet som festivalernas rumsliga fokus av signifikanta tillägg som föreningarna själva har ombesörjt. Det handlar om ett par bondestugor och ekonomibyggnader från 1600–1800-talen som sammanförts som kombinerade boende- och produktionsmiljöer och flyttats till de äldre industriområdena i en strävan efter att även tillvarata och förmedla trakternas agrara förflutna. De får bidra till kompletterade historieberättelser om boende- och produktionsmiljöer i trakternas förflutna som

skildrar den självförsörjande och relativt välbeställda landsbygdsbefolkningen i utkanten av de äldre industrisamhällena. Samtidigt speglas i dessa tillägg hembygdsrörelsens traditionella fokus på «allmogekultur», liksom ett utbrett och långvarigt mantra inom kulturarvsproduktion att «äldst är bra» (Eskilsson 2007:28–31; Smith 2006:11, 30).

Musealiseringen av nämnda arbets- och boendemiljöer har inbegripit att föreningarna samlat in och placerat ut tidsenliga föremål samt i det senare fallet även möbler. Samtidigt har man, i enlighet med praxis inom senare tids musei- och kulturarvsförmedling, försökt ta kontrollen över historieförmedlingen av både byggnader och samlingar genom framför allt immateriellt kontextualiserande strategier som ska skildra meningskapandet kring och användandet av utställda materialiteter (jfr. Monti & Keene 2013:25–33, 55–70). Av budgetmässiga skäl har detta behövt begränsas till i huvudsak uppsatta skyltar i och i anslutning till miljöerna, som rymmer informativa texter och reproducerade äldre berättelser och bilder från lokala arkiv. På arbetslivsmuseet i Surahammar har hembygdsföreningen även kunnat tillföra naturtrogna vaxavbildningar av industriarbetare, vilka placerats ut på strategiska platser runt om i lokalerna för att i mimetisk perfektion övervaka maskiner, sköta ugnen och utföra manuella arbeten. Arbetsrytm simuleras med hjälp av de högtalare som placerats utmed stationerna och återger troliga ljud från arbetsprocesserna. Emellertid kan konstateras att de lokalhistoriska föreningarnas bevarandemål i Surahammar och Timrå, liksom på andra platser, inte sällan premierats framför förmedlingsmål, varför till exempel industrisamhällets respektive bondesamhällets berättelser varken samordnats i tid och rum

5. Arbetarlängor betecknar vanligt förekommande flerfamiljshus i det tidiga industrisamhället.

eller rangordnats (jfr. Corsane Davis & Murtas 2008; Jokilehto 2017). Istället blir det upp till besökarna att jämföra och värdera. Det betyder ingalunda att Surahammars hembygdsförening och Intresseföreningen Wifstavarfs historia försummat sin uppgift som kunskapsförmedlare av framför allt lokalsamhällets *industriella* kulturarv.

Som ett led i förvaltningen av orternas industriella förflutna har föreningarnas medlemmar ägnat både ansevärd tid och tålmod till att samla in och förmedla kunskap om främst berörda industribyggnader och platser samt deras historia för övriga medlemmar och en intresserad allmänhet. Förankringsstrategierna är lika mycket anpassade till lokala och individuella förutsättningar som tillämpningar av beprövade metoder inom musei- och kulturarvsförmedling (jfr. Drotner & Schroeder 2013): Ett tillvägagångssätt är att anordna lokalhistoriska föreläsningar. Ett annat att publicera och sprida böcker, artiklar och broschyrer samt material på sociala medier och föreningarnas hemsidor om levnads- och arbetsförhållanden i samhällenas förflutna.⁶ Ett tredje att uppmärksamma de museala byggnader och miljöer man förvaltar över inför en bredare allmänhet. Det sistnämnda försvåras i hög grad av att dessa platser till följd av bristande resurser och att de drivs på ideell basis hålls stängda större delen av året och därmed blir otillgängliga för allmänheten, förutom i samband med nationella eller lokala högtider såsom de årliga festivalerna. Samtidigt upplever man inte från föreningarnas sida att det föreligger något större lokalt intresse att söka sig dit, trots att man erbjuder möjligheter till museibesök efter ansökan till föreningen. Bland medlem-

marna betraktades den bakomliggande orsaken vara lika komplex som svårhanterlig, vilket bland annat Erik, född i Surahammar på 1930-talet med industritjänstemannabakgrund och långvarig medlem i hembygdsföreningen, gav följande uttryck för:

Vi vet väl inte om det beror på att man kanske inte har vägarna förbi här [det äldre industriområdet], för det ligger ju en bit ifrån samhället? Sen kanske man inte törs fråga om att få komma hit [till arbetslivsmuseet] övriga dagar på året, men sen är väl kulturarv inte heller speciellt *trendigt* just nu...?⁷

I ljuset av det hela har festivalen primärt framstått som ett utmärkt tillfälle att visa upp orternas upphöjda och musealiserade industriella miljöer samt passa på att förmedla föreningarnas ansträngningar och kunskapsproduktion kopplat till dessa.

Lokal kulturarvskommunicering versus meta-lokala draghjälp

Trots att föreningarnas medlemmar är överens om att det bestående huvudmålet med festivaldeltagandet ska vara att skapa en effektiv plattform för kommunikeringen av deras lokala kulturarvsverksamhet, har själva kommunikationsmedlen blivit föremål för diskussioner och anpassningar från år till år. Här har bejakandet av medlemmarnas olika kulturarvspedagogiska förmågor och historieintressen, i enlighet med den här typen av ideella organisationers grundläggande maktfördelningsprincip (Druckner 1991), ställts mot normerande föreställningar kring kulturarvets varande och förmedling som även vunnit spridning inom den ideella

6. Hemsidor för Intresseföreningen Wifstavarfs historia respektive Surahammars hembygdsförening återfinns på <http://www.wifstavarf.com>
<http://www.hembygd.se/surahammar>.

7. Intervjun med Erik genomfördes 2016-06-17 inför Suradagarna under beröra år.

kulturarvsförmedlingen (Aronsson 2005: 144; Silvé 2005:242–246). Därtill har man behövt väga in upplevelseindustriellt präglade inslag, i förhoppning om att stärka förmedlingens lokala och i viss mån meta-lokala attraktionskraft (Braunerhielm 2006: 65). Det handlar om reproducerande universella metoder och strategier som ska vädja till olika sinnesintryck hos den potentiella kulturarvsrecipienten, något som emellertid inte framstår som helt oproblematiskt i kulturarvssammanhang. Kulturarvsforskaren Svante Beckman (2011) har uppmärksammat relationen mellan upplevelseindustrin och kulturarvet som en kamp om tolkningsföreträdet, när upplevelseindustrin kräver nya anpassningar som hotar att urholka hävdvunna, skolastiska föreställningar om kulturarvets fakticitet och i förlängningen dess autenticitet. Trots att hembygd rörelsen överlag i flera avseenden kan sägas avvika från kulturarvsetablissemangets förhållningssätt kring autenticitetsaspekter inom kulturarvsproduktion (Alsvik 2007:58–60), har Surahammars Hembygdsförening och Intresseföreningen Wifstavarfs historia varit måna om att festivalens kulturarvskommunicering som helhet måste vara trogen mot det äldre industriområdets förflutna. Resultatet av nämnda överväganden har utmynnat i en slags autenticitetskompromiss kring festivalernas historiebrik, vilket för övrigt inte ter sig särskilt ovanligt i den här typen av kulturarvsbetonade evenemang (jfr. Ekman 1991:112–122; Gustafsson 2002:161–188; Santino 2017a:3–4).

I fråga om kulturarvsutbudet under Suradagarna och Wifstavarfsdagen har detta inneburit dels ett par återkommande och mer «seriösa» programpunkter, som uppmärksammar föreningarnas dokumentation kring arbetarbefolkningens livs- och arbetsvillkor i industrisamhället samt i förlängningen kopplingar mellan de lokala industri-

ella och agrara samhällsbildningarna, dels några tillfälliga aktiviteter som främst syftar till att locka barn- och ungdomar genom att på ett mera löst och lekfullt sätt relatera till platsernas förflutna. De förra utgörs av guidade turer på museerna medan de senare exempelvis har kunnat handla om skeppsmodellbyggen eller dressin- och båtåkning i anslutande järnvägsräls och vattendrag, som i den industriella epoken varit helt avgörande för varu- och tjänstetransporter. I båda fallen handlar det emellertid om olika typer av immateriella tillägg som är vanligt förekommande i den här typen av kulturarvsfestivaler och som å ena sidan ges legitimitet av, å andra sidan tillhandahåller kontextualisering till det materiella industriella kulturarvet (Hafstein 2018).

Ovan nämnda kompromiss tycks emellertid i mindre utsträckning röra vilka medlemmar som ges ansvaret för respektive del, när exempelvis museiguidningarna återkommande får skötas av samma medlemmar som turas om under evenemangets gång och sätter sin personliga prägel på ett guidemanuskript som föreningsmedlemmarna gemensamt har utformat. Detta speglar möjligen interna maktordningar och hierarkier men bör även hänga samman med individuella förutsättningar och begränsningar. När jag ställt frågor kring detta till föreningarnas styrelse har man för övrigt inte sällan betonat just förmågan att beakta både ett kunskaps- och upplevelsevärde i framför allt den mer seriösa kulturarvsförmedlingen som en avgörande personlig kvalifikation för programpunktsansvariga, i förhoppning om att kunna möta konkurrens från evenemangets övriga aktörer och programpunkter.

Kulturarvskommuniceringens villkorade eftergifter

Det faktum att föreningarna samarrangerar festivalerna med kommunledningen inne-

bär att man har behövt förlikas med att man inte ensam äger denna plattform, lika mycket beroende på kommunernas kontinuerliga påtryckningar för att öppna upp evenemanget för allt fler medverkare som evenemangets inneboende förutsättning att kunna leva upp till epitetet «folkfest». Föreningens pedagogiska ambitioner med festivalen, att förmedla kunskaper om områdets historia, måste således vägas mot det intresse som allmänheten förmodas uppbåda. Den överhängande risken är annars att besökare uteblir för att de inte känner sig delaktiga i eller intresserade av den historia som föreningarna avser att förmedla. Lösningen har blivit att festivalerna anpassats till att rymma ett lockande underhållningsvärde, som till skillnad från kulturarvsförmedlingen har få eller inga kopplingar till lokalsamhället (Merkel 2015:3–4; jfr. Guss 2000:24–59; Santino 2017b). Inom föreningarna kan denna ekvation stundom betraktas som ett slags nödvändigt ont. De populariserande inslagen i festivalen väcker kontinuerligt dubbla känslor bland medlemmarna. Man inser visserligen fördelarna med ett varierat och lockande utbud, men har samtidigt en del betänkligheter mot att det kunde riskera att försvaga festivalernas fokus på det lokala kulturarvet. Så här kom detta till uttryck hos Olof, född i Timrå på 1940-talet med industritjänstemannabakgrund och långvarig medlem i Intresseföreningen Wifstavarfs historia:

Vi vill ju att folk ska känna att det är roligt att komma hit, men det får ju inte ske på gamla Vivstavarvs bekostnad! Vi får väl se det lite som ett givande och tagande alltså. För oss är det jätteviktigt att få visa upp allt vårt arbete för Timrås kulturarv. Timråborna vet väl ärligt talat

inte så mycket om vad vi egentligen sysslar med och det tycker vi är väldigt synd alltså, eftersom det är Timrås gemensamma historia som vi försöker berätta om... Men det vill väl till att kompromissa när kommunen tycker att vi ska släppa in lite annat också [festivalmedverkare och aktiviteter], men vi ser ju också ett värde i lite draghjälp för att få hit Timråborna, även om vi såklart gärna hade fått allt ljus på oss [skratt].⁸

Kompromissen med kommunerna, och i förlängningen de övriga föreningarna och aktörerna bakom evenemanget, har i huvudsak inneburit att evenemangen ska erbjuda vad som kunnat benämnas «en förening av lokal tradition och utveckling».⁹ Konkret handlar det om att festivalernas samlade utbud delats upp i två huvudkategorier av programpunkter: dels några stående inslag som främst viks åt föreningarnas lokala kulturarvskommunicering, dels sådana som i huvudsak byts ut från år till år och bör vara «kulturpräglade» i en vidare och mera metakal bemärkelse. För de senare ansvarar fluktuerade lokala och utomsöcknes festivalmedverkare som, föränderligheten till trots, vanligtvis utgörs av konst- och hantverkskollektiv och musiker som förmedlar ett varierat utbud av musik, dans och teaterföreställningar samt konst- och hantverksutställningar.

De lokalhistoriska föreningarna och kommunens representanter har i likhet med arrangörer av kultur(arvs)festivaler på andra platser tagit på sig rollen som evenemangens, den lokala kulturarvskommuniceringens och i förlängningen kulturens väktare med uppgift att skydda samtliga från intrång och försakelse (jfr. Gustafsson 2002:136). Tillstånd eller avslag för en even-

8. Intervjun med Olof genomfördes under Wifstavarfsdagen 2015-07-15.

9. Intervju 2014-06-17 inför Wifstavarfsdagen berörda år med Sven, född på 1960-talet och inflyttad Timråbo samt festivalarrangörsrepresentant från Timrå kommun.

tuell medverkan beror på graden av «kulturlighet», där måttstocken formats i samråd mellan arrangörerna och framstår lika oböjlig som dess utfall. Så här resonerade Veronica, född på 1950-talet och inflyttad Surahammarbo med mångårig erfarenhet av att fungera som festivalarrangörsrepresentant från Surahammar kommun, om allvaret kring sin kulturvärnande uppgift:

Det är vi som ska se till att fokus blir Surahammars historia, och hur skulle det då se ut... om du skulle komma och vilja visa upp plastankor från Taiwan eller sjunga hårdrock – då får du inte vara med! Dom som ska vara med ska ha egentillverkad slöjd eller spela klassisk musik eller folkmusik... Det får inte vara för mycket smaklöst krimskrams och trams för det passar inte in i den [här] fina gamla miljön.[...] Klart det händer att folk blir besvikna om de inte kommer med, men både vi i kommunen och i hembygdsföreningen är överens om att vi måste vara stenhårda på det. Det passar ju inte in i [den äldre industri]miljön med dess kultur. Det är så jag tycker. Man måste värna om den här miljön på både det ena och det andra sättet... det ska inte bara, vad ska man säga, hafsas ihop en massa aktiviteter som dribblar bort poängen.¹⁰

Med andra ord har festivalarrangörerna valt att favorisera en traditionell, estetiserande kulturdefinition som ansetts lämpligare att anbringas till festivalen och de gamla industriområdena framför än en mer modernt inriktad «populärkultur». Samtidigt har arrangörerna behövt konstatera nödvändigheten av det senare för festivalernas framtid. Inte minst som dessa under årens lopp drabbats av sjunkande besökssiffror och som en effekt fått mindre tillskjutna skattemedel

från kommunerna för finansieringen. De bakomliggande orsakerna har förklarats med att majoritetsbefolkningen med lokal industriarbetarbakgrund, här liksom på många andra industriellt präglade orter, ofta frånskriver sig en finkulturell identifikation till förmån för en tillskriven, idrottsligt betonad lokalkultur (Agnidakis 2005; 2013:83–84; jfr. Onser-Franzén 1992:222–224). Vidare har framför allt festivalens kommunrepresentanter funderat över eventuella kopplingar mellan sjunkande festivalbesök och förmågan att attrahera besök från livsstils-migranterna. En demografiskt mera övergripande och allmängiltig orsak har härletts till att ett festivaldeltagande getts mindre prioritering, när alltför många måsten ska hinnas med under sommarmånaderna och alltför många behov ska tillfredsställas.

I förhoppning om att kunna åtgärda uppstådda problem har arrangörerna funnit det angeläget att alltsedan ett tiotal år tillbaka komprimera evenemangens tidsomfång, från ursprungligen en vecka i Surahammar och två dagar i Timrå till nuvarande upplägg. Därutöver har en successiv utökning gjorts av de populärkulturella inslagen, främst i form av barn- och ungdomsorienterade idrottsliga aktiviteter som anordnas av de lokala idrottsföreningarna. Vidare har man låtit några uppskattade och därtill kommersiella populärkulturella inslag, såsom veteranbilsuppvisning och loppmarknad, få bli återkommande programpunkter. Av häyn till festivalernas huvudfokus har arrangörerna dock i huvudsak låtit förlägga de populärkulturella inslagen till tidpunkter som inte ska konkurrera med kulturarvsförmedlingsaktiviteterna, eller att de senare helt enkelt får pågå under längre och återkommande tidpunkter och därtill inleda samt avsluta evenemangen. Med andra ord erbjuds guidade turer på

10. Intervjun med Veronica genomfördes 2014-04-29 inför Suradagarna under berörda år.



*Veteranbillsrally och loppmarknad, välbesökt populärkulturella tillägg till Suradagarnas kulturarvsaktiviteter i nära anslutning om än på behövligt avstånd från kulturarvet.
Foto: Cristian Hidalgo, Surahammars kommun.*

museerna återkommande medan evenemanget pågår.

Programkategoriernas kulturella åtskillnad markeras även genom en tydlig rumslig gränsdragning, där de kulturarvspräglade och mera finkulturellt präglade programpunkterna äger rum i och i nära anslutning till de museala miljöerna på Surahammars gamla bruksområde och på Vivstavarv, medan övrigt förläggs till områdenas övriga ytor och utkanter. I Surahammar inbegrips här även gågatan och torget i centrum. I beaktandet av kultur(arvs)festivaler som senmoderna fenomen resonerar folkloristen Barbara Kirshenblatt-Gimblett hur dessa, samtidigt som de bejakar ett sentida hybridiserande kulturutbud, kommit att befästa de traditionella gränsdragningarna mellan olika kulturdefinitioner (1998:259–282).

Resonemanget kan tillföras ytterligare en dimension med stöd av den kritiska kulturarvsforskningen som uppmärksammat hur kulturarvsmiljöer enbart genom deras avgränsning mot omgivande ytor förmår kommunicera legitimitet (Smith 2006:11–12, 30–31; Graham, Ashworth &

Tunbridge 2000:30–33, 76–81; Waterton 2010:13–14, 181–182). Kopplat till Suradagarna och Wifstavarfsdagen kan vi se det som att nämnda ansträngningar för att säkra festivalernas fokus disciplinerar besökarna genom att subtilt upplysa dem om vad som är kulturellt och lokalt värdefullt. För att analysera i vilken mån detta har internaliserats kommer artikelns fortsatta diskussioner ändra fokus från ett arrangörsperspektiv till ett festivalbesökarperspektiv.

Det omtalade kulturarvsutbudet

Majoriteten av intervjuade gamla och nya lokalinvånare, hemvändare och därtill fåtaliga turister som sökt sig till evenemanget har trots arrangörernas alla ansträngningar för att betona evenemangens fokus på kulturarvet uppgett att de ofta föredragit de mer populärkulturella aktiviteterna. Dessa har inte sällan beskrivits som mera «roliga», «festliga» eller till och med «vanliga», vilket indikerar att de kunnat framstå som kulturellt mera lättillgängliga och förväntade. Likafullt anser man att det liksom hör till att

år efter år besöka kulturarvsmiljöerna på de äldre industriområdena under festivalerna och ta del av aktiviteterna där. Flertalet tycks nöja sig med att medverka i en guidad tur i respektive museum men åtskilliga väljer att delta i flera guidade turer för att härigenom förlänga eller nyansera mötet med miljöerna, bland annat med stöd av olika guiders prägling av historieförmedlingen.

Rent allmänt gäller dock att ett deltagande ses som ett lägligt tillfälle att fördjupa eller inleda bekantskapen med dessa numera avlägsna men förr så centrala platser på orterna, vilket annars sällan blir av: «[V]i passar på att gå dit då och vara med i allting» upplyste Eva, en infödd Surahammarbo i 40-års åldern och utvecklade ett resonemang som med viss variation återkommit bland andra gamla som nya ortsbor och hemvändare: «Det är ju rätt dött därborta efter att bruket gått back och det finns inget där att göra längre, så det är fantastiskt med suradagarna att de gör området levande igen [...] och att det inte bara är massa roliga jippon, men också lite Sura-historia så vi påminns om vad som skapat Sura!»¹¹ Utöver att tillhandahålla förutsättningar för stärkta eller nya relationer med ursprungliga lokala rumsligheter framhålls allmänt utsikterna till en social samvaro kring upplevelser och erfarenheter av festivalernas kulturarvskommunikation.

Evenemangens ritualisering av de lokala kulturarvsmiljöerna, kombinerat med det faktum att programutbudets mera allvarssamma aktiviteter får äga rum där, kan med andra ord ses som lokala bekräftelser på att kulturarvsbetonande festivaler – och för den delen kulturarvsprocesser i allmänhet – förmår transformera i vardagslag ganska marginaliserade och betydelselösa ytor till upphöjda och värdefulla kulturarvplatser (jfr. Moore & Whelan 2007; Atkinson

2008; Aronsson & Gradén 2013). Forskning som uppmärksammat olika typer av kulturarvsritualer i det senmoderna samhället har vidare inte sällan betonat att dessa utgör viktiga förutsättningar till kollektiv lokal identifikation i en alltmer globaliserad värld, där ett ritualdeltagande liksom förmår förkroppsliga delade idéer, föreställningar och värden kopplade till det lokala (Brosius & Polit 2011; Bull & Mitchell 2015). En del tidigare studier som uppmärksammat rituella inslag i just återkommande lokala festivaler har även skildrat hur dessa bidrar till att väcka samhörighetskänslor bland ortsbor av olika rumsliga och sociala bakgrunder som gemensamt deltar i samma aktiviteter på samma platser och under samma tidpunkter (jfr. Guss 2000; Santino 2009; Santino 2017b). Samtidigt kan signifikanta skillnader urskiljas i fråga om kollektivt platsidentitetsskapande som festivalernas improviserande kulturarvsritualer respektive som mer detaljplanerade traditionella ritualer ger upphov till. Det förra kan sägas ge större förutsättning för parallella (och mindre omfattande) gemenskapande identifikationer med evenemangens förevisande av kulturarv och rumslighet bland deltagande besökare, utifrån olika behov och förväntningar (Cohen 1994:55, 168; Eriksen 1996:75; 2004:117; jfr. Kirshenblatt-Gimblett 1998:268–270; Rönström 2011:4–5; Peers, Gustafsson & Shannon 2017:2, 4).

Båda aspekterna har, som vi redan sett inledande prov på, relevans även för förståelsen av Suradagarnas och Wifstavarfsdagens ritualiserade förmedlingar och upplevelser av lokala kulturarv. Inte minst då dessa evenemang, till skillnad mot vad forskningen om kulturarvskommunicerande festivaler ofta har uppmärksammat, är tänkta att samla besökare för att låta dem

11. Intervjun med Eva genomfördes 2017-06-29 under inledningen av Suradagarna.

bekanta och identifiera sig med ett lokalt kulturarv som inte alla gånger är självklart eller på förhand givet. Effekterna visar sig i en kollektiv appropriering av kulturarvsutbudet, om än i olika utsträckning och utifrån olika anledningar. Det vill säga, även om festivalbesökarna generellt försöker ta del av merparten av kulturarvspräglade aktiviteter, så kan man göra det i olika omfattning samt tillmäta dessa olika betydelser. I synnerhet gäller detta för de «seriöst» präglade kulturarvsaktiviteterna, som till skillnad från de mera lättsamma kulturarvsaktiviteterna eller allmänt populärkulturella aktiviteterna, kommunicerar lokalthistoriska betydelser. Dessa fordrar en slags bekräftelse från mottagaren som i praktiken kan bli villkorad: Vad man väljer att inrikta sig på och varför kan vara individuellt eller situationellt betingat, men i viss mån även – vilket mina återkommande fältarbeten som kretsat kring evenemangen visat – utmärkande för respektive festivalmålgrupp och dessutom olika sociala kategorier. Den samlade effekten blir ett deltagande som inte nödvändigtvis korresponderar med arrangörernas planerade upplägg och kulturarvskommunicering utan kan påverka eller till och med omforma detta utifrån en förväntad behållning (Merkel 2015:5, 23; Santino 2017a:10). Även om en dylik behållning bland en majoritet av deltagarna tangerar lokal samhörighets- och tillhörighetsskapande, beror det på det förevisade lokala kulturarvets förutsättningar till subjektiva beröringspunkter (jfr. Häggström 2000; Merkel 2015:16–21. Här tycks mer eller mindre långvarig och djup lokal koppling få spela en betydande roll.

Förkroppsligade och personligt anpassade lokalthistoriska betydelser

Som inledande och grovt summerande exempel på variationer i kulturarvsaktivi-

tetsdeltagandets tillskrivna gemenskaps- och platstillhörighetsskapande funktionaliteter kan nämnas de guidade turerna på de musealiserade arbetslivs- och arbetarhemmiljöerna, vilka alltså utgör de främsta inslagen i festivalernas kulturarvsutbud liksom i orternas officiella kulturarv. Dessa förmår locka gamla och nya ortsbor, hemvändare och därtill kulturarvsaktiviteternas fåtaliga turister, inte sällan med specialintressen för industriproduktions- och teknikhistoria, till årligen återkommande deltagande om än utifrån olika förutsättningar och behov. Bland nya ortsbor och turister framhålls ofta utsikterna till att kunna bekanta sig med miljöerna, deras materialiteter och med guidernas hjälp förstärkta och nyanserade historieförmedling med immateriella inslag. I övrigt föreligger viktiga skillnader beträffande den förväntade behållningen av ett deltagande dem emellan, som till viss del tangerar positiva respektive mindre positiva föreställningar kring industrisamhällets kulturarv. Detta är för övrigt, hävdar etnologen Robert Willim (2008) utifrån betrak-

Arbetslivsmuseet på Vilstavarv, vars vardagliga stillsamhet festivalen lyckas bryta genom att erbjuda förutsättningar till olika typer av gemenskap kopplat till deltagande i evenemangens kulturarvsaktiviteter.

Foto: John Pettersson, Intresseföreningen Vilstavarvs historia.



telse av fabriken som industriarv, inte särskilt ovanligt då den postindustriella människan präglas av motstridiga och stundom motsägelsefulla relationer till industrisamhällets kulturarv, bland annat beroende på att dess materialiteter och livsformer ännu är alltför närvarande för att kunna omformas och likformas genom kulturarvets helgd.

De allmänt industrihistoriskt bevandrade turisterna emotser vanligtvis att kunna insupa ett lokalt uttryck på industrihistorisk atmosfär och passar samtidigt på att utbyta industrihistoriska kunskaper med varandra och guiderna, vilket kontextualiserar den lokala förmedlingen i fråga om tid och rum. Flertalet tycks nöja sig med ett besök, medan vissa värdesätter möjligheten att återkomma år efter år för att kunna upptäcka detaljer i utställningen som man tidigare missat eller kunna hänge sig åt nya industrihistoriska samtal. Bland nya ortsbor handlar det snarare om att som Lars, född på 1960-talet och Timråbo sedan år 2000, och många med honom gett uttryck för, ta tillfällena i akt att genom årligt upprepade besök beredas (ökad) kännedom om «vad som format samhället och dom som har rötter härifrån».¹² Till detta bidrar intrycken från den materiella miljön, men kanske i högre grad guidernas immateriella kontextualiseringar av densamma. Att döma av kommentarerna och diskussionerna som uppstår under deltagandet och som elaborerats i efterföljande intervjuer med denna deltagarkategori, tycks de bestående intrycken av det förevisade förflutna emellertid knappast upplevas som särskilt positiva. Snarare uppfattas eländiga arbets- och boendeförhållanden som kan vara svåra att relatera till utifrån samtida villkor, nedan uttryckt av Annika, född på 1970-talet och inflyttad till Surahammar på 1990-talet samt en återkom-

mande deltagare i de guidade turerna i arbetarbostaden:

[...] och så tycker vi att vi har det trångt. Vår lägenhet är väl rena Dallasvillan jämfört med det här! Nä undra på hur kvinnorna slet här med lortiga män och barn som klampade in och så skulle hon ändå försöka hålla ordning och hemtrevligt. Slås av detta varje gång jag är här och tycker det är jätteviktigt att påminna mig om hur mycket bättre vi har det i Surahammar idag.¹³

Kanske just för att man som nyinflyttad har bättre förutsättningar att kunna relatera mer nyanserat till nutida samhällsförhållanden, tycks en kunskapsmässig behållning av deltagandet även kunna bli att öka förutsättningarna till detta. Det hela visar sig genom kontinuerliga frågor till guiderna som liksom förskjuter guidningen till att återkommande kopplas till och landa i nutida lokala samhällsförhållanden. Med andra ord bidrar nyinflyttarnas deltagande till att förskjuta guidningens fokus från kunskapsförmedling om det förflutna industrisamhället till kunskapsförmedling om det postindustriella samhället. Den direkta behållningen visar sig i återkommande uppskattande utrop för nyvunna aha-upplevelser eller igenkännanden under guidningens gång. Den mera långsiktiga behållningen med ett genom upprepat festivaldeltagande erhållna tolkningsnyckeln för att (bättre) förstå lokal kultur och hantera lokal mentalitet blir förvärvande av lokala kunskaper som i Surahammar och Timrå, i likhet med andra platser, bidrar till ökade chanser för lokal acceptans (Agnidakis 2013:112–116; jfr. Blehr 1994:33). När antropologen Thomas Hylland Eriksen (2004) resonerar kring människors platsi-

12. Intervjun med Lars genomfördes under Wifstavarfsdagen 2016-07-30.

13. Intervjun med Annika genomfördes 2017-07-02 under en av Suradagarna.

dentitetsskapande i en senmodern tid identifierar han olika typer av manövringsstrategier som inte sällan existerar i spänningsfältet mellan rörlighet och rotfasthet. Poängen blir att en platstillhörighet inte enbart bestäms av andra utan även avgörs av individen själv genom förhandling kring specifika tillhörighetsvillkor. Kopplat till ovan kan vi se det som att festivalerna erbjuder nyinflyttade en rituell platsidentifikationsmässig övergång från lokalt utanförskap till lokal integration (jfr. Merkel 2015:5–6, 16–17).

Medan deltagandet i berörda kulturarvsaktiviteter bland nyinflyttare värdesätts då det erbjuder utsikter om förståelse av det förflutna samhället som förutsättning för deras inkludering och tillhörighetsskapande i dagens Surahammar och Timrå, tycks det bland flertalet orsborn med industriarbetarbakgrund snarare grundas på möjligheter till ett kvarhållande vid det förflutna. Så sker genom att låta deltagandet kretsa kring nostalgiskapande av individuella och delade erfarenheter kring ett eget eller nedärvt förflutet som industriarbetare och industriarbetarbefolkning. Detta på samma gång frammanar och stärker känslan av en hävdvunnen rätt till samhällets förflutna (jfr. Agnidakis 2013:46–47; se även Brady & Walsh et al. 2009:71–126).

Du vet, vi som jobbat på bruket va eller har föräldrar som gjort det, vi har alltid kvar bruket i blodet. Det här var vad våra liv kretsade kring och vad som skapat oss. Det är svårt för att förstå idag, i Sura, för det är ett annat samhälle nu va, har inget med bruket att göra länge. Nu tänker man knappt på allt som varit längre, så vi är många som passar på att komma hit en gång om året i alla fall och minnas vår historia tillsammans... både det goda och

det dåliga va. Allt kommer fram så tydligt när vi går omkring här på Suradagarna och ser arbetarna jobba medan ljudet dånar från maskinerna, precis som på ens egen tid eller som pappa berättat. Några av oss passar på att vara med flera gånger, för då blir det ännu mer att minnas, men även när jag bara kan gå en gång om året blir det många minnen.¹⁴

Den guidade turen och miljöernas gestaltning, förstärkt men inte nödvändigtvis beroende av utökning och dramatisering i Surahammar, fungerar som tacksamma katalysatorer för egna eller tidigare generationers traderade minnen från ett upplevt respektive nedärvt förflutet som lokal industriarbetare. Vidare vidgas minnesflödet till att inbegripa aspekter på tillvaron som orsbo i största allmänhet i det upplevda eller återberättade förflutna industrisamhället. Härigenom tillhandahålls en verksam plattform för möjligen främst positiva, men även de något mindre positiva, individuella och kollektiva återupplivningar om alltifrån arbetsförhållanden till arbetarbefolkningen som lokal livsform, där arbetsslit och interna konflikter växelvis ställs mot uppfattad solidaritet och gemenskap. Samtidigt ges förutsättningar till vård och bearbetning genom ventiler. Under de guidade turerna visar sig detta genom att samtal kring egna upplevda eller nedärvda samt delade minnen kontinuerligt uppstår mellan bekanta eller obekanta. Inte sällan involveras guiden i minnesutbyten och för den delen meningsutbyten, vilket skapar parallella historieförmedlingar under de guidade tillfällena. Arkivbaserad kunskap utmanas av levda och nedärvda erfarenheter som följer med en hävdvunnen rätt till platserna och deras historieförmedling.

14. Intervju med Orvar, född i Surahammar på 1940-talet och pensionerad industriarbetare. Intervjun genomfördes 2016-07-01 under en av Suradagarna.

Samtidigt som aktiviteterna på berörda miljöer enar och lockar till återkommande årligt deltagande bland en rotad majoritetsbefolkning kan de i Surahammars utökade miljöer tillmätas olika betydelser som liksom tycks sätta igång ännu större minnesproduktion och reflektion. Ibland yttrar det sig i återkommande deltagare under ett och samma tillfälle, liksom för att förlänga och härigenom intensifiera behållningen av miljöerna. Som exempel framhålls deltagande i aktiviteten på arbetslivsmuséerna som en klar favorit bland män, i synnerhet medelålders och äldre män som ofta bär på egna erfarenheter av lokalt industriarbete, medan kvinnor och unga par som nyss skapat eller planerar att skapa familj och hem ömmar för arbetarhemmet. Detta kan möjligen kopplas till hur man som deltagare rent generellt förmår spegla sig i kulturarvmiljöers vanligtvis snäva representationer av kön och ålder: i arbetarmuseet betonas just mäns sysselsättning och arbetsvillkor i det förflutna industrisamhället, medan en kvinnlig närvaro kan anas i inredningen av arbetarhemmet samtidigt som denna speglar ett tänkbart familjeliv och hemskapande (Agnidakis, Lagerqvist & Strandin Pers 2018:178–180).

Om behållningen av deltagande i aktiviteterna i ovan berörda kulturarvmiljöer alltså kan skilja sig mellan gamla och nya ortsbor och därtill sociala kategorier, gäller det i mindre utsträckning för de guidade turerna på bondesamhällets boende- och produktionsmiljöer. Också dessa tycks kunna inbjuda till speglingar med såväl kulturarvsförmedlingens tema som subjeksrepresentationer, men i motsats till arbetslivsmuséernas- och hemmens representationer framstår de som betydligt mindre snäva eller «låsta». Det underlättar identifikationsspeglings bland såväl hemvändare eller ortsbor med rötter i

lokalt industriarbete som nyinflyttade, män som kvinnor, unga som äldre. Medan ett deltagande i aktiviteterna på arbetslivsmuséerna och arbetarhemmet i Surahammar skänker bekräftelse åt industrisamhället som officiellt lokalt kulturarv och – i förlängningen – appellerar till individuellt och kollektivt plats-tillhörighetsskapande som på ett eller annat sätt behöver kopplas till arbetarbefolkningen i det förflutna industrisamhället, inbjuder ett deltagande i aktiviteterna i dessa museala miljöer till större förhandlingsutrymme, där såväl det förflutna industrisamhällets som det officiella lokala kulturarvets fokus kommit att utmanas (jfr. Merkel 2015:23).

Att berörda miljöer i själva verket är ditflyttade och egentligen inte hör till det officiella industriella kulturarvet som festivalerna främst är tänkta att kommunicera, har mindre betydelse för festivaldeltagarna. Oberoende av deltagarnas sociala eller rumsliga bakgrund ger de guidade turerna allt som ofta upphov till upprepade positiva utrop eller rentav hänförelse.

Oj, stå här! Stå här och titta mot det! Är det inte en fantastisk plats!? Så ljuvlig! Gamla trähus och svalgång som i Dalarna, såååå romantiskt! Jag vet, inte så praktiskt att leva på det här sättet idag och allt var väl inte en dans på rosor då heller, men är det inte underbart vackert att kunna leka lite med tanken att leva så här?! För mig är det här jag längtar tillbaka till när jag tänker på Timrå, för resten här är ju bara industri, industri, industri och så tung och grått och fabriker och sånt. Förstå mig rätt, jag är och förblir arbetarklass i själ och hjärta och är stolt över vad arbetarna gjort för Timrå som samhälle, men det kan ju få vara lite vackert ibland med tycker jag...¹⁵

15. Intervju med Margareta, född i Timrå på 1940-talet och sedan 2005 bosatt i Eskilstuna. Intervjun genomfördes under Wifstavarfsdagen, 2017-07-15.

Mötena med dessa tillägg från bondesamhället till orternas i övrigt industriellt präglade lokala friluftsmuséer tycks skapa förutsättningar för ett alternativt, allmängiltigt och härigenom mera inkluderande rumsligt förflutet att sluta upp kring samt som rotad, nyinflyttad eller utflyttad lokalinvånare kunna identifiera sig med (jfr. Peers, Gustafsson & Shannon 2017:4–5; Merkel 2015:17, 23). Genom att det rör sig om en förflutenhet med vaga lokala kopplingar som de flesta ortsbor saknar självklara rötter till genererar det inte heller några positioneringar och distanseringar i fråga om rätten till och tolkningar av. Istället kan det äldre bondesamhället här komma att gälla som det förändrade industrisamhällets «nya», delade förflutna vilket inkluderar både gamla och nya ortsbor. På samma gång neutralt och translokalt inbjuder det deltagarna till ett gemenskapande över symboliska lokala gränser, samtidigt som det kopplar lokalsamhället till ett nationellt sammanhang.

För att konkludera artikelns resonemang kring kommunikering och kollektiv appropriering av lokalhistoriska betydelser under Suradagarna och Wifstavarfsdagen kan vi konstatera att det trots vissa inbördes skillnader, som främst handlar om evenemangens och kulturarsaktiviteternas omfång, existerar desto fler likheter. Det visar sig exempelvis i fråga om arrangörernas respektive deltagarnas genomförandeambitioner och strategier, men också i den samlande lokala identitet som festivalernas kulturarvsfokus avser att främja. Denna ter sig på samma gång förankrad i det industriella samhället och anpassad till det postindustriella eller *postmoderna* samhället; fastställd och tänjbar, kollektivt erkänd och individuellt anpassad. Resultatet är en lokal identitet som speglar det officiella industriella kulturarvet och som genom festivalerna får bekräftelse i huvudsak av orternas invå-

nare, men i viss utsträckning även av omvärlden. Så sker genom ett antal aktiviteter, mer eller mindre löst kopplade till det lokala industrierbetet, som förmår tillfredsställa skilda behov av gemenskap och lokal identifikation. I denna dialektiska process både stärks och utmanas festivalernas samt i förlängningen det lokala officiella kulturarvets fokus på «industrisamhället». Det senare yttrar sig inte minst till följd av deltagarnas favorisering av festivalinslag som speglar de till industrisamhällets kulturarv kompletterande och mera löst kopplade representationerna av trakternas bondesamhällen. Trots att dessa inslag intar en underordnad roll i evenemangets industriella kulturarvsfokus, tillmäts de desto större betydelser av framför allt ortsbor och hemvändare genom att inbjuda till mera samlande postindustriella lokala identifikationer som görs oberoende av rumsligt ursprung eller sociala kategorier.

Litteratur

- Agnidakis, Paul 2005. Kulturella värden och värderingar av kultur i ett industrisamhälle i förändring. I *Historiens vägar. Gestaltning, historia och kulturarv*. Sundsvall, ISKA, Landstinget Väster-norrland, s 56–65.
- Agnidakis, Paul 2013. *Rätten till platsen. Tillhörighet och sambörighet i två lokala industrisamhällen under omvandling*. Höör, Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Agnidakis, Paul, Lagerqvist, Maja & Strandin Pers, Annika 2018. I riktning mot en Normkreativ kulturmiljövård. Metodutveckling utifrån exemplet Statens fastighetsverk i Sverige. *Tidskriften Kulturstudier* nr. 1, s 167–198.
- Akuupa, Michael 2015. *National culture in post-apartheid Namibia: state-sponsored cultural festivals and their histories*. Basel, Basler Afrika Bibliographien.

- Alsvik, Ola 2007. Historielagenes utfordringar. I Aronsson & Alzén (red.), s. 55–67.
- Alzén, Annika 1996. *Fabriken som kulturarv. Frågan om industrilandskapets bevarande i Norrköping 1950–1985*. Stockholm, Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Apaydin, Veysel (red.) 2018. *Shared knowledge, shared power. Engaging local and indigenous heritage*. Cham, Springer.
- Aronsson, Peter 2005. *Historiebruk. Att använda det förflutna*. Lund, Studentlitteratur.
- Aronsson, Peter 2006. Demokratiskt kulturarv: nationella institutioner, universella värden, lokala praktiker. I Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.) 2006. *Demokratiskt kulturarv?: Nationella institutioner, universella värden, lokala praktiker*. Norrköping, Tema Kultur och samhälle, Campus Norrköping, Linköpings universitet, s 1–17.
- Aronsson, Peter 2007. Hembygdsrörelsens frågor. I Aronsson & Alzén (red.), s. 5–18.
- Aronsson, Peter & Alzén, Annika (red.) 2007. *Idéer om hembygden. Utmaningar för en folkrörelse med lokalsamhället i fokus i en globaliserad värld*. Norrköping, Tema Kultur och samhälle, Campus Norrköping, Linköpings universitet.
- Aronsson, Peter 2008. Svenska historiebruk: nationellt och lokalt. I Beckman, Svante & och Månsson, Sten (red.). *Kultur-Sverige 2009: Problemanalys och statistik*. Linköping, SweCult/ Linköpings universitet, s 37–42.
- Aronsson, Peter 2012. Kulturarv och historiebruk. I Beckman, Svante (red.). *Kulturaliseringens samhälle. Problemorienterad kulturvetenskaplig forskning vid Tema Q 2002–2012*. Norrköping, Tema kultur och samhälle, Linköpings universitet, s. 34–50.
- Aronsson, Peter & Gradén, Lizette 2013. Conclusion: Performing Nordic spaces in everyday life and museums. I Aronsson, Peter & Gradén, Lizette (red.). *Performing Nordic heritage. Everyday practices and institutional culture*. Farnham, Ashgate, s. 301–313.
- Atkinson, David, 2008. The heritage of mundane places. I Graham Brian & Howard, Peter (red.). *The Ashgate research companion to heritage and identity*. Aldershot, Ashgate, s. 381–395.
- Beckman, Svante 2011. Kultur. I Syssner, Josefina (red.). *Perspektiv på turism och resande. Begrepp för en kritisk turismanalys*. Lund, Studentlitteratur, s. 119–145.
- Black, Graham 2012. *Transforming museums in the twenty-first century*. London, Routledge.
- Blehr, Barbro 1994. *Lokala gemenskaper. En studie av en nordsvensk by på 1980-talet*. Stockholm: Carlsson.
- Brady, Sara & Walsh, Fintan 2009. *Crossroads: Performance studies and Irish culture*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Braunerhielm, Lotta 2006. *Plats för kulturarv och turism: Grythyttan: en fallstudie av upplevelser, värderingar och intressen*. Karlstad, Karlstads universitet.
- Brosius, Chrisiane & Polit, Karin M. (red.) 2011. *Ritual, heritage and identity. The politics of culture and performance in a globalized world*. New Dehli, Routledge.
- Bull, Michael & Michell, Jon P. (red.) 2016. *Ritual, Performance and the senses*. London, New York, Bloomsbury.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self consciousness. An alternative anthropology of identity*. London, New York, Routledge.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The symbolic construction of community*. London, New York, Routledge.
- Corsane, Gerard, Davies, Peter & Murtas, Donatella 2009. Place, local distinctiveness and local identity: Ecomuseum

- approaches in Europe and Asia. I Anico, Marta & Peralta, Elsa (red.). *Heritage and identity. Engagement and demission in the contemporary world*. London, New York, Routledge, s. 47–62.
- Drotner, Kirsten & Schroeder, Christian 2013. *Museum communication and social media. The connected museum*. New York, Routledge.
- Drucker, Peter F 1991. *Managing the Non-profit Organization. Principles and Practices*. New York, Harper Collins.
- Ekman, Ann-Kristin 1991. *Community, carnival and campaign. Expressions of belonging in a Swedish region*. Stockholm, Stockholms universitet.
- Eriksen, Thomas Hylland 1996. *Historia, myt och identitet*. Stockholm, Bonnier Alba Essä.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004. *Rötter och fötter. Identitet i en ombyttlig tid*. Nora, Nya Doxa.
- Eskilsson, Anna 2007. Från motstånd till mötesplats? I Aronsson & Alzén (red.). Norrköping, Tema Kultur och samhälle, Campus Norrköping, Linköpings universitet, s. 27–37.
- Gerrard, Siri 2000. The gender dimension of local festivals. The fishery crisis and women's and men's political actions in north Norwegian communities. *Women's studies international forum* vol. 23, nr. 3, s. 299–309.
- Gradén, Lizette 2003. *On parade. Making heritage in Lindsborg, Kansas*. Uppsala, Uppsala universitet.
- Graham, Brian, Ashworth, Gregory & Tunbridge, John 2000. *A geography of heritage. Power, culture and economy*. London, Arnold.
- Guss, David M 2000. *The festive state. Race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkely, CA, University of California Press.
- Gustafsson, Lotten 2002. *Den förtrollade zonen. Lekar med tid, rum och identitet under Medeltidsveckan på Gotland*. Nora, Nya Doxa.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2018. Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited. *The Journal of American Folklore* vol. 131 nr. 520, s. 127–149.
- Hansen, Kjell 2001. Festivaler, platslighet och det nya Europa. I Hansen, Kjell & Samuelsson, Karin (red.). *Fönster mot Europa. Platser och identiteter*. Lund, Studentlitteratur, s. 167–199.
- Harris, Max 2003. *Carnival and other Christian festivals. Folk theology and folk performance*. Austin, University of Texas Press.
- Hudson, Simon & Hudson, Louise 2017. *Marketing for tourism, hospitality & events. A global & digital approach*. Los Angeles, Sage.
- Häggström, Anders 2000. *Levda rum och beskrivna platser. Former för landskaps-identitet*. Stockholm, Carlsson.
- Jokilehto, Jukka 2017. Engaging conservation: communities, place and capacity building. I Chitty, Gill (red.). *Heritage, conservation and communities. Engagement, participation and capacity building*. London, New York, Routledge, s. 17–33.
- Jönsson, Lars-Eric 2017. *Politiska projekt, osäkra kulturarv. Kampanjer och förhandlingar i det sena 1900-talets Sverige och Europa*. Lund, Lunds universitet.
- Kinser, Samuel 2017. Locality, Spectacle, State Politics: Comparative Study of Carnival Traditions in Renaissance Nuremberg and Modern Trinidad. I Santino, Jack (red), s. 16–48.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination culture. Tourism, museums, and heritage*. Berkeley, University of California Press.
- Manwa, Haretsebe, Moswete, Naomi & Saarinen, Jarkko 2016. *Cultural tourism*

- in southern Africa*. Bristol, Channel View Publications.
- McNeil, Florence 1968. *The silver bough. A four volume study of the national and local festivals of Scotland. Vol. 4, The local festivals of Scotland*. Glasgow, Maclellan.
- Merkel, Udo 2015. Making sense on identity discourses in international events, festivals and spectacles. I Merkel, Udo (red.). *Identity discourses and communities in international events, festivals and spectacles*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, s. 3–36.
- Monti, Francesca & Keene, Suzanne 2013. *Museums and silent objects. Designing effective exhibitions*. Farnham, Ashgate.
- Moore, Niamh & Whelan, Yvonne (red.) 2007. *Heritage, memory and the politics of identity. New perspectives on the cultural landscape*. Burlington, Ashgate.
- Onsér-Franzén, Jill 1992. *Kulturernas kamp. En etnologisk undersökning om kommunala politiker, deras syn på kultur och utformning av praktisk kulturpolitik i en svensk medelstor kommun 1978–1985*. Göteborg, Göteborgs universitet.
- de Oliveira, Christian Dennys Monteiro 2017. *Religious Tourism and Heritage in Brazil*. Cham, Springer International Publishing.
- Peers, Laura, Gustafsson Lotten & Shannon, Jennifer 2017. Introduction: Repatriation and Ritual, Repatriation as Ritual. *Museum Worlds: Advances in Research* nr. 5, s. 1–8.
- Picard, David & Robinson, Mike (red.) 2006. *Festivals, tourism and social change*. Clevedon. Multilingual Matters.
- Ronström, Owe 2011. Festivalisation: what a festival says – and does. Reflections over festivals and festivalisation. Unpublished conference paper, presented at 'Sing a simple song', *International colloquium on representation, exploitation, transmission and invention of cultures in the context of world music festivals*. Neuchâtel, Switzerland, 15.–16. september, 2011.
- Santino, Jack 2009. The Carnavalesque and the Ritualesque. *The Journal of American Folklore* vol. 124, nr. 491, s. 61–73.
- Santino, Jack 2017a. From Carnavalesque to Ritualesque: Public Ritual and the Theater of the Street. I: Santino (red.) 2017, s. 3–15.
- Santino, Jack (red.) 2017b. *Public performances. Studies in the carnivalesque and ritualesque*. Logan, Utah State University Press.
- Silvén, Eva 2005. Dokumentation och insamling som kulturpolitisk strategi. I Aronsson, Peter & Hillström, Magdalena (red.). *Kulturarvens dynamik. Det institutionaliserade kulturarvets förändringar*. Norrköping, Tema kultur och samhälle, Linköpings universitet, s. 240–249.
- Smith, Laurajane 2006. *Uses of heritage*. New York, London, Routledge.
- Svensson, Birgitta 2005. Industrisamhällets framtidsvärde mellan kulturarvs- och minnespolitik. I Alzén, Annika & Burell, Birgitta (red.). *Otydligt, otympligt, otaligt. Det industriella kulturarvets utmaningar*. Stockholm, Carlsson, s. 157–171.
- Taylor, Ernest & Kneafsey, Moya 2016. The place of urban cultural heritage festivals: the case of London's Notting Hill Carnival. I Borowiecki, Karol J., Forbes (red.). *Cultural Heritage in a Changing World*. Cham, Springer International Publishing, s. 181–196.
- Travis, Anthony S. 2011. *Planning for tourism, leisure and sustainability. International case studies*. Wallingford, CABI.
- Turan, Kenneth 2003. *Sundance to Sarajevo. Film festivals and the world they made*. Berkeley, University of California Press.
- Walter, Nigel 2017. Everyone loves a good story: narrative, tradition and public

- participation in conservation. I Chitty, Gill (red.). *Heritage, conservation and communities*, s. 50–64. *Engagement, participation and capacity building*. London, New York, Routledge.
- Waterton, Emma 2010. *Politics, Policy and the Discourses of Heritage in Britain*. Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Wicke, Christian, Berger, Stefan & Golombek, Jana (red.). *Industrial heritage and regional identities*. London, New York, Routledge.
- Willim, Robert 2008. *Industrial cool: Om postindustriella fabriker*. Lund: Humanistiska fakulteten, Lunds universitet.

Elektroniska källor

- <http://www.wifstavarf.com>
<https://www.hembygd.se/surahammar>
 [Nedladdade 2018-08-20]

Intervjuer samt observationer, genomförda inför och under Suradagarna i Surahammar respektive Wifstavarfsdagen i Timrå mellan åren 2014 och 2017

- Enstaka respektive återkommande, kortare respektive längre intervjuer med 38 informanter som när de framträtt i artikeln har anonymiserats genom pseudonym. Informanterna representerar gamla och nya lokalinvånare, hemvändare och turister samt fördelar sig enligt följande:*
- Fem medlemmar i Surahammars hembygdsförening.
- Sex medlemmar i Intresseföreningen Wifstavarfs historia, Timrå.
- Tre (förutvarande respektive nuvarande) festivalarrangörsrepresentanter från Surahammars kommun och Timrå kommun.
- 24 deltagande besökare i de kulturarvsförmedlande aktiviteterna under Suradagarna och Wifstavarfsdagen.
- Årligen återkommande observationer med olika grader av deltagande, rymmande:*
- Iakttagelser av det lokala kulturarvets rumsliga utformning i Surahammar respektive Timrå.
- Iakttagelser och delaktighet i guide visningar och övriga aktiviteter kopplade till kulturarvsförmedling under Suradagarna och Wifstavarfsdagen.

Presentasjon av dr.avhandling

«Ein lut av det nære levande livet». Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisterien *Ord og sed* 1934–1947

Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo

Disputas: 25 mai 2018

Åmund Norum Resløyken

Ord og sed, som jeg undersøker i min avhandling, var en spørrelisterie for innsamling av folketradisjon som ble utgitt som tidsskrifter i årlig numre fra 1934–1947. Tidsskriftet kom ut i til sammen 10 nummer, årlig fra 1934–1942, og ett i 1947 som samlet alle spørrelistene utgitt under de siste krigsårene. Etter 1947 gikk tidsskriftet over til å bli *Norveg*, som hadde undertittelen *ny serie av Ord og sed* hvor det fram til 1958 i tillegg finnes 8 spørrelister i *Ord og sed*-serien. *Ord og sed* inneholder primært spørrelister og noen få artikler. Spørrelistene har ofte lange innledninger, som forklarer tema, og følger opp med detaljerte og ofte ledende spørsmål, gjerne med eksempler. I min avhandling har jeg først og fremst forholdt meg til de 10 tidsskriftutgivelsene av *Ord og sed*, fra 1934–1947.

Ord og sed-listene var inspirert av såkalt *Wörter und Sachen*-forskning, som var opptatt av å samle inn informasjon om ord og samtidig de gjenstandene og praksisene de var knyttet til.

Ord og sed kan overordnet sies å være et forsøk på å gjøre det samme med skikker eller tradisjoner. Det var en måte å samle inn navn på forskjellige gjenstander og praksiser,

og samtidig beskrivelser av disse objektene selv, deres praktiske bruk, og ikke minst geografiske plassering.

Nils Lid (1890–1958), har på mange måter blitt hovedpersonen i min fortelling om *Ord og sed*. Han var initiativtageren bak serien og leder for Nemnda til gransking av norsk nemningsbruk (senere Nemnda til gransking av folkesed og nemningsbruk), som utgav dem. Han var tilknyttet Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Norsk folkeminnesamling og Universitetet i Oslo på forskjellige måter før han ble Norges første professor i folkelivsgransking eller etnologi ved Universitetet i Oslo i 1940.

Lid var spesielt opptatt av religionshistoriske problemstillinger i sin forskning og jobbet mye med folketro og opprinnelsen til den. Han var spesielt inspirert av Wilhelm Mannhardts (1831–1880) ideer om jordbruksskikker som rester av en primitiv fruktbarhetskult og hadde også brukt spørreliste som metode for sin forskning på 1860-tallet. Mannhardts teorier ble popularisert gjennom James George Frazers *The Golden Bough* (første gang utgitt i 1890). Det var Frazers bruk av Mannhardt som nok var grunnlaget for at en generasjon av folkeminnereforskere tok opp igjen Mannhardts teorier.

Vesentlig for Lid, som han hadde fra Mannhardt og Frazer, var at skikker var mer stabile enn myter og kunne derfor vise tilbake til eldre kulturtrinn. Det var derfor til skikkene Lid ville gå for å finne opprinnelsen til folketro og andre folketradisjoner og det er her vi finner bakgrunnen for *Ord og seds* fokus på skikker.

Lids fokusering av granskingen på skikker heller enn myter, dannet for han

grunnlaget for «en moderne folkelivsgranskning». Lid anså det i første rekke som et en metodisk heller enn teoretisk reorientering. Det er vesentlig at Lid så for seg den moderne folkelivsgranskningen som en to-steps metode. I steg 1, som da innebar innsamlingen, måtte det isoleres «tradisjonselementer», slik at de, som han uttrykte det, kunne tale for seg selv. Dermed var det også viktig å samle inn et materiale som var enkelt å kategorisere og hvor «tradisjonselementene» ble entydige og lette å sammenligne med andre slike «tradisjonselementer», både nasjonalt og internasjonalt.

Samtidig produserte denne forskningen, og da spesielt gjennom innsamlingene, en forståelse av tradisjoner som objekter, hvor disse enkelte objektene kunne hentes fram fra tradisjonen og sammenlignes med andre tradisjoner og det moderne. Det var derfor nødvendig å isolere entydige tradisjoner, slik at de i tråd med ord og sak-tankegangen ble tradisjoner om gitte ting og praksiser.

Produksjonen av tradisjonselementer for arkivene, hvor spørrelistene som metode satt tradisjonselementene i tale, gjorde at de teoretiske premissene for forståelsen av tradisjoner ble hensatt til steg 1 av innsamlingen. Steg 2 bestod av den faktiske syntetiseringen av materialet til overordnede påstander om kulturutvikling. Dette gjorde også at forskere som Lid kunne beskrive materialet som at det var tradisjonen selv som talte og at de selv bedrev en «deskriptiv metode». Lid mente at han kun beskrev det som faktisk var der ute og dro slutninger av dette materialet.

I avhandlingen har jeg villet undersøke disse «tradisjonselementene» og produksjonen, betydningen og plasseringen av dem i det overordnede «tradisjonen». Jeg tror isoleringen av tradisjonselementer er vesentlig for hvordan tradisjon har blitt oppfattet utover 1900-tallet og at disse tekstliggjorte objektene har spilt en viktig rolle for

hvordan vi har sett og delvis ser for oss folkekultur, selv om teoriene bak produksjonen av disse tradisjonselementene for lengst har gått ut av bruk. I avhandlingen er jeg derfor opptatt av hvordan kulturforskningen er med å produsere kultur.

I min nærlesning av spørrelistene i *Ord og sed* har jeg vært opptatt av de «objektene», bredt forstått, som blir produsert som følge av hvordan spørrelistene stiller sine spørsmål. De «objektene» jeg her fokuserer på har jeg, med referanse til Susan Leigh Star og James R. Griesemers «boundary-objects», kalt «tradisjonsobjekter» og jeg anser dem som en samproduksjon av elementer som blir til i dette møtet mellom kulturteori og objekter, forstått som tradisjonelle. Videre har jeg undersøkt hvordan disse «tradisjonsobjektene» ble beskrevet for å kunne opprette en «samtale» mellom tradisjonen og det moderne samfunnet, noe jeg mener var en av hovedpoengene med denne forskningen. Men på hvilket grunnlag kunne «tradisjonsobjektene» tale? Eller med Lids ord, hvordan ble det lagt til rette for at de kunne tale for seg selv?

I første del av avhandlingen har jeg gjennomgått de teoretiske premissene for argumentet jeg gjør, før jeg gir en kort historisk oversikt over den forskningen *Ord og sed* var en del av. Som teoretisk inngang har jeg benyttet meg av Mieke Bals narratologiske teori, Latours ANT og Anna Tsings begrep «worlding» for å bygge en ramme for å kunne fokusere på «tradisjonsobjektene» som aktanter i en uuttalt fortelling om tradisjon.

I min historiske oversikt argumenterer jeg for at mellomkrigstidens folkelivs- og folkeminneforskning i Norge hadde utgangspunkt i tysk etnopsykologisk forskning og da med Mannhardt og Frazer som viktige mellomledd. Vesentlig var også arbeidet og siktemålene til Instituttet for sammenlignende kulturforskning som ble

opprettet i Oslo i 1922 og hvor Lid lenge arbeidet. Derfor var også den tidlige folkelivsgranskningen en forskning med religionshistoriske siktemål. Fokuset på folketro fikk derfor stor plass. Det var viktig for en sammenlignende og tverrfaglig forskning på kulturutvikling og da primært for kunnskap om såkalte primitive stadier.

Den analytiske delen av avhandlingen har jeg delt opp i fire kapitler. Først viser jeg hvordan det hovedsakelig var gjenstander og praksiser slik de ble forstått i samtiden, som ble tillagt en fortidig forståelse. Altså grunnen til at de kunne si at det fantes tradisjoner om spesifikke gjenstander, praksiser og fortellinger. De spesifikke forståelsene informanter fortalte om kunne renses bort ved å hevde at de var sekundære begrunnelser, og tradisjonsforskningens teoretiske begrunnelser ble dermed den rette tradisjonelle begrunnelsen. Dermed ble det produsert objekter til tradisjonen som svarte til forskeres teorier.

Disse objektene ble også figurert på kjente utviklingslinjer og hvor da folketro svarer til utviklingen av tro, folkemedisin svarer til utviklingen av medisin og byggeskikk og folkekunst svarer til utviklingen av kunst, med de begrepene og periodiseringene som fantes i disse fagtradisjonene.

I neste kapittel skifter jeg fokus og ser på den forståelsen av tid disse tradisjonsobjektene opptrådte i. Til alt overmål er listene i *Ord og sed* om tid basert på én teori, den mannhardtianske. Jeg viser hvordan denne «folkelige» tidsforståelsen ble forstått som en relasjon mellom menneskene og naturens sykluser. Dermed frigjøres «folket» også fra en historisk utvikling. I stedet blir det menneskets direkte lesning av naturen og dens tegn som blir tradisjonens tid. Jeg viser videre hvordan tradisjonen likevel kunne leses lineært ved at det fokuseres på i hvilken grad folk trodde på personifiseringer av den samme naturen. Dermed innsettes et

utviklingsforløp i den sykliske tiden, fra primitiv til sivilisert. Denne utviklingen blir da forstått som en folkepsykologi, noe som gjør at det skapes et bilde av en «naturlig» tid i tradisjonen, lest gjennom naturens tegn på den ene siden og psykologisk utvikling, altså den mer og mer rasjonelle tolkingen av de samme tegnene, på den andre. På den måten kunne også skikker bli tidsmålere også i en syklisk tidsforståelse.

I det påfølgende kapittelet viser jeg hvordan det vi nå kan tenke som tradisjonens objekter, innsatt i tradisjonens tid ble satt til å kunne tale om «det folkelige» eller «folket». Her var spørrelistene avhengige av å kunne produsere et «brudd» mellom det tradisjonelle og det moderne og hvor da det tradisjonelle, på grunn av den sykliske tidsforståelsen, blir til en temporal enhet. Dermed kan også alle tradisjonsobjektene bli et uttrykk for den samme «verden». Jeg har kalt dette en iscenesettelse. Denne iscenesettelsen inkluderer noen menneskelige og ikke-menneskelige aktører og utelater andre. Dermed hensettes noen profesjoner og sosiale grupper samt visse gjenstander til å være en del av tradisjonen, mens andre blir utelatt.

Denne iscenesettelsen av utvalgte aktører, kunne videre bli brukt som et sted å hente forskningsobjekter til andre fag, som politisk historie eller sosial historie, hvor et stabilt «før» kunne settes i kontrast til et moderne nå. Iscenesettelsen av tradisjonen gjorde også at det ble mulig, spesielt i forskning fra andre fag, å tidfeste akkurat når bruddet mellom det tradisjonelle og det moderne skjedde. En spørreliste framhever for eksempel overgangen fra naturalhushold til pengehushold, en annen motoriseringen av fiskeflåten osv.

«Tradisjonen», som det stabile «før» hvor forskjellige tradisjonsobjekter, som kan settes i relasjon til hverandre selv om de kommer fra forskjellige tider og steder, blir

også å forstå som et reservoar av kunnskap. Forskjellige ting, yrkesgrupper og personer kunne også fungere som «tradisjonsbærere» som kunne hente eller bære over kunnskap fra denne stabile fortiden til samtiden.

I siste analysekapittel bruker jeg innsiktene fra de forrige kapitlene for å snakke om et spesifikt sett med aktanter i tradisjonen, folketrovesner, og hvordan de som tradisjonsobjekter på ulike måter blir satt i tale om tradisjonens irrasjonelle elementer. Jeg viser i kapittelet hvordan deres «eksistens», eller «ikke-eksistens», begrunnes på forskjellige måter. Mens noen er rester av personifikasjonene av grøderikdomsvetter, er andre misforståtte naturlige ting eller psykologiske mekanismer. Andre igjen gir tradisjonen, som et stabilt sted, en litterær kvalitet, ikke helt ulikt skrevne myter eller sagaene. Til sist er det også de som gjør at vesenet blir metonymi for tradisjonen selv, hvor mangelen på vesenets «eksistens» også betyr at samfunnet har blitt moderne. Felles for dem er det likevel at det gjøres et tekstlig arbeid for at disse vesenene skal bli ansett for å ha «eksistert» på den scenen som tradisjonen for samtiden kunne anses å være. Dermed trekker også folketrovesnene med seg hele den fortellingen om, eller oppfatningen av, tradisjonen som jeg har vist i de forrige kapitlene.

Teoriene bak *Ord og sed* må i det store og det hele ses som en måte mellomkrigstidens

kulturforskere kunne tilpasse et nasjonalt materiale til internasjonal etnografi og deres overordnede teorier om kulturutvikling. Det bakenforliggende formålet med spørrelistene var å finne fram til felles psykologiske mekanismer bak kulturutvikling og økologisk innvirkning på den. For å kunne gjøre dette ble det produsert det jeg har kalt tradisjonsobjekter, som pekte tilbake mot et stabilt «før».

Spørrelistene gjorde disse tradisjonsobjektene teoretisk funderte, noe som var vesentlig for at de kunne «tale for seg selv». Det var viktig at det ikke var «folket» som talte, men tradisjonsobjektene som talte om folket. Denne diskursen om tradisjon gav også et sted å plassere irrasjonelle elementer i samfunnet og gjøre dem, så å si, til rester av folketro.

Det vi har å gjøre med her må derfor anses som «hybride» objekter, skapt av teoretiske og tekstlige praksiser. Videre kan vi også tenke oss at det faktisk er disse hybridene som er «det folkelige». Dermed har det også gjennom spørrelisteinnsamlingene blitt produsert slike hybride tradisjonsobjekter. Og selv om ikke Lid intenderte det slik, er de blandinger av akademiske teorier og folkelige objekter, eller det han omtalte som: «Ein lut av det nære levande livet.»

Bokmeldinger

M.B. Landstad 2017. *Norske Folkeviser*. Ny utgave redigert av Herleik Baklid, med innledning av Ørnulf Hodne. Oslo, Novus, Nasjonalt Landstadsenter, Instituttet for sammenlignende kulturforskning Serie B: Skrifter. To bind, 1162 s. Illustrert.

Anmeldt av Leiv Sem

Nasjonalt Landstadsenter har i si planlagte utgjeving av skriftene til Magnus Brostrup Landstad i 15 bind kommi med ei nyutgjeving av det verket som framfor alle andre har sikra honom ein plass i litteraturhistoria og folkloristikken: *Norske Folkeviser*. Verket sjølv skulle ikkje trenge nokon presentasjon, dette vil vere kjent nok frå før. Da presten og salmediktaren la denne samlinga ut for publikum for fyrste gong i 1853, var det ein grunnstein for norsk folkloristikk og nasjonalkultur han la ned. Landstads utgjeving tende ei interesse for folkeviser hjå både lekmann og lærd, og antyda visse rammer for korleis visene skulle lesast, samlast og gjevast ut. At desse rammene dels blei brotne, dels misforstått av dei som kom etter, er ei anna sak. Seinare er boka gjevi ut i opptrykk og faksimileutgåver.

Kva byd så denne nyutgjevinga på? Kva særpregar og legitimerer henne?

Utgjevinga er ei faksimile av to original-eksemplar. Utgjevarane har valt å dele Landstads bok i to delar, to schvære bind på til saman godt over tre kg, eller noko nær ei tredobling av vekta på originalutgåva. Ikkje ein gong kvar for seg er bøkene like handterlege som originalen, eller Universitetsforlagets faksimileutgåve frå 60-talet, for den del. Binda har store papirflater, og det grafiske oppsettet gjev lesaren både luft og

mat på reisa innover i Landstads verd. Dette formatet sett visse grenser for bruken, og signaliserer nok også kva for publikum utgjevarane har sett for seg. Vel, tida for at studentar tok folkevisene med seg i skreppa er nok uansett forbi. Papiret er tjukt og pent, og lèt både fontar og fargebilde komme til sin rett. Mange av illustrasjonane er utsøkte, men ein stussar kanskje litt over å sjå at bilde av somme kjende folkeminnesamlarar er henta frå wikipedia. Smussomslaget på boka er lite fantasifullt, for å seie det skånsamt. Penare er omslaget i grøn sjirting, med Landstads signatur og titlar i gull. Dei to binda på godt over 1000 sider til saman vil kunne både smykke og dominere dei fleste bokhyller, berre hyllene er solide nok.

Den fremste årsaka til at boka er slått i to delar, er at faksimilen er forsynt med ei grundig, 180 siders innleiing av Ørnulf Hodne der han framstiller opphavs- og verknadshistoria til *Norske Folkeviser*. Denne innleiinga er samtidig den kanskje viktigaste legitimeringa for utgåva. Hodne rissar fyrst opp bakgrunnshistoria for Landstads arbeid med folkevisene: dei idéhistoriske strau- mane, «oppdaginga» av folkevisene, kivinga med Jørgen Moe. Ikkje minst er Hodne oppteken av å gje Olea Crøger ein plass blant dei fyrste innsamlarane. I tillegg til å gje henne stor plass i den historiske framstillinga, har utgåva ei oversikt over viseoppskrifter frå hennar hand som Landstad anten har brukt i *Norske Folkeviser*, eller hatt tilgjenge til under arbeidet. I denne bolken om Crøger byggjer Hodne mykje på Alver, Kvideland og Ressem: *Lilja bære blomster i enge* (2004). Innleiinga gjev mykje plass til å plassere og skildre informantane bak folke-

visesamlinga. Slik fester Hodne bokverket også i bygdekulturen. Ved å gjere dette, lyfter Hodne også fram forholdet Landstad og Crøger hadde til informantane sine. Dette var ein føresetnad for gode innsamlingsresultat, men må også sjåast i samanheng med at utgjevinga deira hadde større truskap til originaloppteikningane enn kva den fyrste kritikken gjekk ut frå. I bolkanen om informantane byggjer Hodne mykje på Jonssons og Solbergs *Vil du meg lyde* frå 2011, men han byggjer også på ei rad andre kjelder for å gje eit bilde av livet og kulturen i bygdene der visene blei skrivne opp. Framstillinga er illustrert med bilde frå Hodnes egne reiser til det landskapet der kvedarane levde og verka. I det heile får ein gjennom innleiinga eit levande og berørande bilde av miljøet visene blei borte i, og ikkje minst av dei ulike kvedarane.

Innleiinga drøftar nøye Landstads arbeid med språket i den trykte utgåva, med gode utgreiingar mellom anna av korrespondansen med Ivar Aasen om dei spesifikke vanskanen materialet baud på, og deira forslag til ulike løysingar. Det Landstad seinare blei hardt kritisert for, var korleis han handterte variantrikdommen og den manglande heilskapen i mange av oppskriftene. Hodne brukar derfor mykje plass på å drøfte Landstads praksis på dette punktet. Somme gonger trykte han fragmentariske oppskrifter som sjølvstendige visetekstar, andre gonger støypte han oppskrifter saman til restitusjonar, med fylldige variantar som B-versjonar. Hodne gjev eit godt bilde av dei store utfordringane Landstad sto overfor i spenninga mellom å vere tradisjonen tru, slik han konkret fekk han i hende frå informantar, og samtidig forstå truskap til tradisjonen som å formidle den «eigentlege» samanhengen i visene. Hodne gjev også ein grundig gjennomgang av mottakinga *Norske Folkeviser* fekk, både den gode fyrste meldinga av P.A. Munch, og den seinare,

knusande kritikken frå Grundtvig og Sophus Bugge, kritikken som truleg gjorde sitt til at Landstad fyrst i 1880 kom med ei ny utgjeving av folkedikting, med eit forord signert berre tre dagar før han døydde. Ein del av dette stoffet er velkjent, men Hodne er også oppdatert og kjem med referansar og drøftingar av noko nyare litteratur.

Dei siste 60 sidene av innleiinga er vidd til verknadshistoria til *Norske Folkeviser*; fyrst og fremst korleis verket har inspirert diktarar som Ibsen, Undset, Aukrust og seinare diktarar, målarar som Werenskiold, Munthe osv., og komponistar som Grieg og Sæverud. Medan forteljinga om den tronge fødselen og dei krevjande åra i krybba er etter kvart ganske kjent, kjennest gjennomgangen av verknadshistoria til folkevisene nyare og friskare, om enn samtidig mindre innforliva. I denne bolken er det ikkje berre verknadshistoria til Landstads bok som blir skildra, men folkeviselitteraturen meir ålment.

Slik er det eit mangefasettert bilde av folkevisenes historie og potensiale Hodne gjev oss, før lesaren sjølv kan gje seg over til den fantastiske visesamlinga, med Landstads sterke personlegdom strålande gjennom organisering og kommentarar, og med hans prøvande, nyfikne og somme tider villslupne tolkingar. Samtidig, slår det meg, gjev Hodne gjennom denne innleiinga eit portrett av seg sjølv. Dette grundige, lærerike oversiktsbildet med dei fint teikna detaljane er på mange vis typisk for honom, og for dei bøkene han har dryssa ut til eit breitt publikum i ein heil nissealder. Både på og mellom linjene formidlar denne nyttgjevne boka ikkje berre kor inngåande kjennskap til stoffet eit langt liv kan gje, om ein berre er gåverik og arbeidsam nok. Handsaminga demonstrerer også ein djup vørndnad for stoffet, og for dei menneska som arbeidde det fram. Slik skriv Hodne seg sjølv inn i ein lang tradisjon av granskarar og

formidlarar, ein flokk han ikkje treng skjemast over, og som neppe skjemmest over honom heller.

Om tilbodet på eksemplar av *Norske Folkeviser* har vori for lite i høve til etter-spurnaden, skal ikkje eg ha sagt. Men at denne boka, med sitt rett nok uhorvelege format, men med si fine innleiing, sitt gode utstyr av peikeapparat og illustrasjonar, har potensiale til å arbeide fram ei ny interesse og vørnads for Landstads *Norske Folkeviser* – dét er eg sikker på.

Ørnulf Hodne 2017. *Påskefeiring i Norge. Kirke, folketro og folkelige skikker*. Oslo, Novus forlag. 246 s. Illustrert.

Anmeldt av Ane Ohrvik

Påskefeiring i Norge er Ørnulf Hodnes foreløpig siste bok i en lang rekke av bøker om norske høytider og tradisjoner. Dåp, konfirmasjon, bryllup og gravferd i tillegg til jul og nettopp påske er alle høytider som er detaljert beskrevet og behandlet av Hodne gjennom en rekke populariserte verker. Når vi også legger til alle temabøkene han har skrevet om livsfaser (barndom, ungdom, voksen), friluftsliv, folkeskolen, norsk fortellingstradisjon, folkeminneinnsamlere, magi, trolldom og folketro i tillegg til mye annet, blir listen over publikasjoner imponerende lang. Nettopp dette gjør Ørnulf Hodne til den ubestridte ener som populærformidler av norsk kulturhistorie. Om vi også legger til hans vitenskapelige publikasjoner som langt på vei følger tematikkene nevnt ovenfor gjenspeiler disse et langt og interessant faglig forfatterskap innenfor folkloristikkens empiriske kjerneområder.

Fjorårets påskebok er en nytgivelse av boken *Påske. Tradisjoner omkring en høytid* som kom ut første gang i 1988. Den

oppdaterte nytgivelsen teller 246 sider mot den eldre utgavens 167 sider, men hovedstrukturen fra den første utgivelsen er videreført i den nye. Hodne presenterer først den kirkehistoriske og kulturhistoriske bakgrunnen for påskefeiringen i Norge. Deretter følger kapitlene kronologien i den kirkelige og folkelige feiringen av påsken; fastetiden og fasteskikkene, den stille uken med palmesøndag, skjærtorsdag, langfredag, påskeaften og første-, andre-, og tredje påskedag. De tre siste hovedkapitlene omhandler henholdsvis «Værtegn», «Påsken i våre dager» og avslutter med «Fjellpåske». Bortsett fra noen enkeltstående tematiske tillegg i form av underkapitler er både innhold og struktur i de to bøkene lik. Størst revidering har nok de to siste kapitlene gjennomgått der nye temaer som mangfold og internasjonalisering og kirkelig omsorgsarbeid knyttet til påskeferien har fått plass. Videre har påskeferiens typiske fjellutflukter også fått mer plass, belyst både fra et kirkelig perspektiv med fjellkirkenes aktiviteter i høytiden, og et folkelig der særlig skisportens plass i påsken står sentralt.

Det vekslende perspektivet mellom påsken som kirkelig høytid og folkelig feiring følger som en ledetråd gjennom hele boken. Dette kombineres med et annet klassisk folkloristisk perspektiv på tradisjon og skikker som forskningsobjekt, nemlig endring og kontinuitet. Med en tidshorisont som strekker seg fra norrøn tid til i dag tydeliggjøres både de store forskjellene i påskefeiringen mellom de ulike tidsepokene, men også hvilke kirkelige og folkelige elementer som har vært mer stabile. Hodne skriver selv innledningsvis at han har ønsket «å vise at påskefeiringen her i landet er en levende dokumentasjon av vårt folks «indre historie» gjennom flere hundre år, og at den er mer preget av vekst og kontinuitet enn brudd og oppløsning.» Veksten og kontinuiteten finner Hodne i særlig grad i kirken og i

forkynnelsen av påskebudskapet. Hodnes lange tidshorizont til tross, der eksemplene er som rikest og mest utførlige i boken, er der tradisjoner og skikker fra 1800-, og 1900-tallet beskrives. Dette må vel også sies å være Hodnes kjerneperiode, og det er også fra denne perioden det finnes flest skriftlige kilder. Beretninger fra de mange folkeminneinnsamlerne fra disse århundrene, som ble trykket jevnt og trutt i Norsk Folkminnelags skrifter fra 1920, danner det empiriske grunnlaget fra denne perioden og dette materialet er jo både variert, geografisk spredt og til dels detaljert. Av samme grunn som denne periodens skriftlige kilder danner en grundig ramme for en beskrivelse av påskefeiringen er dagens påsken mindre belagt. Kildegrunnlaget er her noe tynnere og hadde tjent på et supplerende (muntlig) materiale om nyskapt påskeskikker, for eksempel påskehareskikken, særlig tilrettelagt for barn i dagens påskefeiring. Påskeharen er en eventyrlig figur med et eget sett av fortellinger som besøker de fleste barnehagebarn i Norge, og knyttes gjerne til en jakt på gjemte egg. Disse anmerkningene til tross, Hodnes bok er en god og instruktiv innføring i den norske påskefeiringens kulturhistorie.

Dette fører meg videre til siste punkt, nemlig hvem denne boken er skrevet for. Hodne selv er ikke eksplisitt på dette når han beskriver formålet sitt som er å «fornye kunnskapen om hva påskefeiringen har betydd – og fortsatt betyr – for folk flest her i landet både som kristen høytid og en rikholdig folkelig festperiode». Boken retter seg inn mot et generelt interessert allment publikum. Man kan lese den som en sammenhengende kulturhistorie, eller bruke den som «oppslagsverk» (til det sistnevnte hadde et stikkordsregister vært nyttig). Og nettopp slik har de mange titalls bøkene han tidligere har skrevet også blitt brukt: som kulturhistoriske gavepakker til historie-

interesserte nordmenn og som oppslagsverk for kulturhistorikerne som må besvare journalistiske påskespørsmål spesielt og «hva folk gjorde før i tida» generelt. Til det formålet kan Hodnes bøker være gode å ha!

Karin Salomonsson (red.) 2018. *Mitt och ditt. Etnologiska perspektiv på ägandets kulturella betydelse*. Lund Studies in Arts and Cultural Sciences nr. 17. Lunds universitet, 236 s. Illustrert.

Anmeldt av Bjarne Rogan

En blodfersk bok om materialitet av svenske etnologer skaper forventninger. Hovedredaktør Karin Salomonsson har skrevet innledningen til antologien, der hun presenterer bokens målsetting om å studere hvordan hverdagslivets mer eller mindre ureflekterte handlinger kan synliggjøre sosiale og kulturelle forpliktelser, maktordninger, følelser, krav og privilegier omkring eierskap, eiendeler og fordeling.

Tekstene kan deles inn i tre brede tematiske felt; for det første hjemmets rutiner og ritualer, for det andre kontroll, innflytelse og makt over kroppen, og for det tredje forhold omkring eierskap i form av lån, arv og tyveri – men uten at disse tre brede feltene som sådan er problematisert eller drøftet i sammenheng. Til gjengjeld gjør Salomonsson i innledningen en innsats for å korrelere tekstene ut fra slike kryssende temaer som hva kan eies eller ikke eies, hvem har rett til å eie, hvordan gjøre noe til sitt eget («appropriering»), deling som ideal, og eierskapets betydning i en «post-ägandets» (delings)økonomi.

Særlig de to siste temaene vekker nysgjerrighet, men de er dessverre svakest representert i bokens øvrige kapitler. Unntaket er Salomonssons eget kapittel om

lån (se nedenfor). Delingsøkonomien er et nytt tema som er blitt stadig mer aktuelt i en mer miljøbevisst offentlighet, så vel som i internasjonal faglitteratur (Russ Belk m. fl.). Men utfordringene i praksis er store; det er vel flere som *ønsker* en økt delingsøkonomi enn de som virkelig prøver det ut. Følgelig er det kanskje mindre empiri å ta av for etnologiske studier – og det er vel også derfor Salomonsson forsiktigvis kaller dette avsnittet «Deling som *ideab*».

De elleve forfatterne ble bedt om å reflektere over «mitt og ditt» i tilknytning til forskningsområder de har arbeidet med i senere tid. Bokens kapitler bygger altså på forfatternes tidligere forskning eller er biprodukt av pågående prosjekter, der de vrir litt på perspektivene i retning av antologiens hovedtema. Intet galt i det, mange gode tekster har kommet ut av en oppfordring til å tenke i bestemte baner. Faktisk hviler vel de fleste antologier på et slikt premiss.

Henger tekstene sammen? Er limet «mitt-ditt» sterkt nok? Jeg lar svaret henge i luften. Mange av kapitlene kan med godt utbytte leses isolert, uten å skjelve til bokens røde tråd. Men selv om tekstene kan virke svært heterogene, kommer boken i så måte neppe dårligere ut enn mange andre antologier. Ut over dikotomien «mitt-ditt» (og «vårt») er jo det overordnede perspektivet materialitet, etter som det materielle på en eller annen måte inngår i alle de praktiske, sosiale, moralske, ideologiske sammenhengene som kommer frem i tekstene. For øvrig har redaktøren tilsynelatende ikke holdt noe spesielt stramt regime for å likerette tekstene. Og det ville vel ha vært en nærmest umulig oppgave. Fordi tekstene er så ulike, og også noe ujevne, skal jeg i det følgende se på dem enkeltvis.

«Min», gjentar det lille barnet begeistret – min leke, min mormor, min mat – med en berusende følelse av å etablere grenser og kategorier, å ta kommando over ting og

mennesker ... Slik starter Orvar Löfgren åpningskapitlet «Mitt eller vårt. Hemmets moraliske økonomi». Med sin forførende stil leder han leseren rett inn i hjemmets moralske økonomi og hverdagslivets detaljer, en «ägandets grammatik» der tilsynelatende det aller meste handler om mitt, ditt eller vårt. For egen regning vil jeg føye til at *mine* observasjoner av egne barnebarn tilsier at det å mestre oppgaver er like viktig for sosialiseringen som det å ha eller eie; «Klare selv», «Gjøre selv» får jeg stadig høre, når jeg prøver å hjelpe tre-åringen med å kle på seg eller knytte skoene. Faktisk oftere enn «Mitt», som når hun krangler med lillebroren om lekene. Men viktigst er jo at begge deler er eksempler på sosialisering i et materialitetsperspektiv.

Inspirasjonen og begrepsbruken henter Löfgren fra antropologen Mary Douglas, historikeren Edward Thompson, den franske sosiologen Jean-Claude Kaufmann (også en av mine favoritter!), med flere; i hjemmet er det ikke markedets rasjonelle lover som gjelder, men idéer og moralske hensyn innbakt i sosiale relasjoner: rett eller galt, rettferdig eller urettferdig, fordeling og ansvar.

Löfgren tar for seg de ulike livsfasene. Barndommen får stor plass, så følger ungdomstid, etablering i parforhold, endrete konstellasjoner, oppbrudd og nyetableringer. Kryssende temaer er privatsaker, hemmeligheter, eget rom, soverommet, jeg'ets materialisering ... Eksempelene er mange og fra ulike sosiale miljøer, sprangene i tid og geografisk rom er raske og ofte lange, og vi blir presentert for en rekke perspektiver hos andre forskere. Kildene er tilsvarende mangfoldige og heterogene. Löfgren kaller det en «bricolage-metode, der mycket olika material konfronterats eller får komplementera varandra». For meg er dette til forveksling likt den kulturanalysen han og Billy Ehn introduserte tidlig på 1980-tallet, og som bekjent førte til en frisk debatt i fagmiljøet. Min kommentar skal ikke

oppfattes som noen prinsipiell innvending mot metoden, og teksten er velskrevet og idérik. Men denne «bricolagen» er så kompakt, kompleks og selektiv at leseren lett går seg vill; det blir vanskelig å trekke ut hovedlinjer etter lesningen.

Katarina Saltzmann & Carina Sjöholm har skrevet en høyst lesverdig artikkel – «Mitt körsbärsträd och din kirskål. Bio-sociala gränsförhandlingar i villakvarteren» – som treffer godt innenfor bokens overordnede tema – mitt og ditt. Men det dreier seg igjen om et svært bredt felt, eller snarere mange deltemaer knyttet til ett bestemt objekt, nemlig villahagen. Teksten behandler samarbeid og konflikter, grenser, grensetting og grenseoverskridelser, knyttet til tomter, gjerder, beplantning og vekster, trær, hekker og plener, nytteplanter og ugress, bruken av utearealer ... eller det forfatterne omtaler som bio-sosiale relasjoner mellom beboere og vegetalske «aktører». Eller som tittelen antyder: Mitt vakre, blomstrende kirsebærtre – som også naboen har glede av, versus naboen forbannede skvallerkål, ditt ugress – som trenger seg inn i min hage.

Saltzmann og Sjöholm har utvilsomt rett i at villahagen er et underkommunisert og underbehandlet tema, sett i relasjon til omfanget. Innledningsvis varsler forfatterne at de vil ta utgangspunkt i et bestemt teoretisk perspektiv, nemlig menneskelige og ikke-menneskelige aktørers agens i et miljø der det materielle er sterkt tilstedeværende. Heldigvis prøver de ikke å tvinge dette heterogene materialet inn i en Gell'sk agens- eller virkningskraftanalyse eller en Latour'sk ANT-ramme, men tyr i stedet til et Ingold'sk biososialt perspektiv. Kanskje har dette virket styrende på problemformulering og materialinnsamling. Men analysen blir likevel nokså utflytende og konturløs. Jeg kan ikke helt se hva dette perspektivet gir av merverdi til et materiale som ellers er godt beskrevet og drøftet.

Håkan Jönsson gir i kapitlet «Den tänjbara gemenskapen. Måltiden som spänningsfält mellan mitt, ditt och vårt» en grei oversikt over måltidsforskning. Det er en velskrevet tekst om mat, matlaging og måltider i en familiekontekst, om hva som er felles eller gjøres i fellesskap – innen familien, og hva som er individuelt eller gjøres av enkeltpersoner – i familien. Altså det meste unntatt selskapelige måltider som et sosialt bindemiddel. Det kollektive og det individuelle er i høy grad relevant som et analytisk perspektiv. Det dreier seg om sosiale relasjoner, kjønnsperspektiv, utvikling over tid – og fleksibilitet, slik jeg forstår tittelens «tänjbar». Men innfallsvinkelen «ditt og mitt» virker kanskje litt mer forsert her enn i en del av de andre kapitlene der «ägandet» er mer åpenbart.

For en anmelder kunne det være fristende å vise til en god del relevant litteratur om mat, måltider og måltidets sosiabilitet som glimrer med sitt fravær både i drøftingen og i litteraturlisten. Det skal jeg unnlate å gjøre, både her og for andre av tekstene, om ikke for annet så av den enkle grunn at flere av tekstene etter min mening er litt for overlesset med lån og referanser. Men jeg vedgår at «for lite» eller «for mye» er en vanskelig balansegang.

Med kapitlet «När hennes kropp er hans. Besitningsrätt, dispositionsrätt, ägande och stöld i frågan om våldtäkt» fører Gabriella Nilsson en dyptpløyende diskusjon om eierskapet til den kvinnelige kroppen, om seksuell integritet og selvbestemmelse. Utgangspunktet er voldtekt, eller «seksuelt overgrep», som den reviderte juridiske termen lyder. Nilsson gjennomgår de siste 50 års utvikling og den radikale endringen i synet på kvinners styring av tilgangen til egen kropp. Det dreier seg om eierskap, disposisjonsrett og tyveri – av kvinnens kropp. Altså også her mitt eller ditt – hennes eller hans – selv om objektet ikke faller inn under det tradisjonelt materielle.

Utgangspunktet for den teoretiske diskusjonen er Simone de Beauvoir, Toril Moi og Simon Ekström, med deres fokus på kroppen som situert i en sosial kontekst, eller kroppen i en dialektisk interaksjon med samfunnet omkring. Nilssons tekst, som går grundig inn i møtet mellom feministisk teori og jus, kan uten tvil betegnes som bokens mest dyptpløyende teoretiske tilskudd.

Kristofer Hanssons tekst, «Vårt liv, min kris. Skilsmässans kulturella förändringar under 1970-talet», drøfter skilsmissen som et resultat av midtlivskrise, innenfor en tidsramme der både lovgivning og holdninger var i rask endring. For en eldre leser som ikke har opplevd – eller i det minste ikke kan huske – noen midtlivskrise (og da heller ikke skilsmisse!), byr denne artikkelen på utfordringer. Jeg har likevel andre og dypere innvendinger mot dette kapitlet – ut fra antologiens målsetting om mitt, ditt og eierskap. Teksten roper på en bredere forankring på flere plan.

Forfatteren legger opp til en diskusjon om samfunnsmessige faktorer versus psykologiske/psykoanalytiske, men faller ned på individualpsykologiske forklaringer.

For det første savner jeg en bredere samfunnsmessig kontekst for en diskusjon av skilsmisser enn den valgte tidsrammen – siste halvpart av 1970-tallet. I den grad jeg kjenner statistikken (i Norge), økte årlig antall skilsmisser radikalt gjennom 1970-tallet, men har holdt seg ganske stabilt fra 1980-tallet frem til i dag. Hva er sammenhengen?

For det andre kildene. Teksten hviler på romaner, filmer og selvhjelpsbøker skrevet av psykologer/psykoanalytikere knyttet til ulike teoriretninger, og det er en sterk konsentrasjon om kilder fra årene 1977–78. Slikt materiale er selvsagt brukbart som kilder, men alt for ensidig – for kulturvitenskapen. En kulturviter bør etter min oppfatning ikke agere (bare) som idéhistoriker eller

litteraturviter, men også undersøke virkeligheten i all dens materialitet, heller enn å fortape seg i psykoanalysens funderinger over midtlivskrisen i en kort, avgrenset historisk periode. Et bredt spekter av etnologiske kilder står til disposisjon for et studium av skilsmisser. Jeg stusser over at «vårt liv» og «min kris» har funnet en plass i en antologi om «ägandets» etnologi.

Markus Idwalls «Gåva och offer. Om organdonation till en nära anhörig» er en kortfattet men fin studie av nyretransplantasjoner. Inspirasjonen har han funnet i gode gamle Marcel Mauss' analyser av henholdsvis gaven og offeret. Altså en teori basert på førmoderne, religiøse kontekster, men anvendt på et moderne, biomedisinsk tema. Men Idwall har tilpasset materialet og dempet ned det teoretiske arvegodset på en utvungen måte i denne studien, der han får frem de emosjonelle og moralske relasjonene mellom donator og mottaker på en overbevisende måte. Temaet «min nyre blir din nyre» – med alle dette valgets emosjonelle og moralske sider – er et fint bidrag til antologien.

Derimot har jeg større vansker med å se at Åsa Alftbergs bidrag forsvarer en plass i denne sammenhengen. Hennes kapittel, «Det låsta skåpet. Gränser och medicinering inom äldreomsorgen», tar opp et tema som er viktig nok, nemlig omsorg i et maktperspektiv. Alftberg belyser temaet gjennom tilgangen til og kontrollen med medisiner. Det dreier seg om «forhandlingene» mellom eldre, ofte demente personer og omsorgspersonale. Dette er selvsagt et sentralt og alvorlig tema, og Alftberg har betydelig praksis med studier av eldreomsorg. Men for undertegnede anmelder virker det noe forsert å presse dette temaet inn i en antologi om «mitt och ditt».

Karin Salomonssons tematiske bidrag er et kapittel med tittelen «Ska vi låna grejor av varann? Om lånekultur och delandets mikropatiker». Dette er vel strengt tatt det

eneste som til en viss grad behandler temaet delingsøkonomi, men her avgrenset til lån – ikke av penger, men av ting.

Salomonsson redegjør bredt for teoretiske tilnærminger under paraplyen «materieil-diskursiv agens» og «affektiv økonomi», som hun mener er anvendbare tilnærminger til studier av lån og deling. Underliggende dimensjoner for analysen er politiske og moralske posisjoner, miljøbevissthet, skyldfølelse og (over)konsum, solidaritet og fellesskap. Empirien er i hovedsak hentet fra spørrelistesvar. Tilnærmingen er det vi kan kalle et «mikro-perspektiv» på ulike lånepraksiser, knyttet til privatpersoner – hva man kan låne (ut), hvordan lånet foregår, og ikke minst hvem man låner til eller kan låne av. Det er svært grundige drøftinger av eksempler, hele veien knyttet opp mot teoretiske referanser.

Fremstillingen er grundig, men noen ganger kan drøftingene virke i overkant detaljerte på leseren. Men kanskje er det bare undertegnede som er blind for merkevordighetene i samtidens praksis? Det som er sikkert er at lån og deling er sentrale tema i en tid da vi blir stadig mer opptatt av miljødeleggelse og overkonsum, og at dette er et studiefelt i utvikling.

«Livscykeln: Om ägande, känslor och stulna cykler» er tittelen på Charlotte Hagströms kapittel om sykkelen som personlig eiendel. Innfallsvinkelen er et dobbelt tidsperspektiv: dels gjenstandens biografi – i et kopytof'sk perspektiv, og dels eierens biografi – det vil si sykkelens plass i eierens livsløp (eller «livscykel»). Basert på minnemateriale beskriver artikkelen ulike holdninger til sykling og sykkel, det vil si sykkel fra et pragmatisk brukerperspektiv, via et frihetsperspektiv – sykkel som nøkkel til mobilitet og bevegelse i rommet, til mer følelsesbetonte minne- og eiendomsforhold, med et fokus på sykkeltyverier.

«Livscykeln» er en sympatisk tekst, basert på en enkel gjennomgang av spørre-

listesvar, men må vel beskrives som ganske tradisjonell i sin form. Når det gjelder empirien, tror jeg den eldre leseren lett kjenner seg igjen, men i mindre grad nåtidens ungdomsgenerasjon. Det moderne sykkelkonsumet – i hvert fall i Norge – står nokså fjernt fra denne beskrivelsen av sykkel i et eldre, mindre forbruksorientert samfunn. Artikkelen kommer til en viss grad inn på samtiden, men kunne kanskje ha gjort mer ut av en slik komparasjon – der forskjellen mellom mitt og ditt trolig er av mindre betydning enn de var i sykkelens barndom.

Jonas Frykman bidrar med en – som vanlig – velskrevet tekst med relevante drøftinger; «Känsliga sammanhäng. Tingen vid arvsifften». Hovedproblemstillingen er «følelsesmessige sammenhenger», og denne røde tråden holder han godt fast i gjennom teksten. Men denne gangen presser han i overkant mye inn i et enkelt kapittel, av teori og kanskje også på det tematiske planet.

Materialet, det vil si eksemplene på samspill, samhörighet og konflikter mellom arvtakerne ved arveskifter, er svært heterogent. Her er eksempler fra det gamle bondesamfunnets tradisjonsbestemte (men ofte konfliktfylte) overføringer av gården –, via overklassens overføring av eiendom, til medel-Svenssons fordeling av alt fra små (minne)gjenstander til familiens elskede feriehus. Altså alt fra et forgangent bondesamfunn der fordelingen nødvendigvis måtte være «urettferdig», til nåtidens familier der barna ofte har satt sine fullspekkete bo selv (ofte ved hjelp av betydelig forskudd på arv) og har et distansert forhold til foreldrenes bohøve. Kort sagt et eklektisk utvalg av eksempler med hensyn til både tid og sosialt sjikt, og fra kulturer på begge sider av Atlanteren.

Det samme gjelder kildebruken, som veksler mellom spørrelister og nedtegnelser

til historier fra virkeligheten (men bl. a. sett gjennom psykoanalytikerens briller), selvbiografiske tekster og skjønnlitteratur. Alle disse kildene er anerkjente og relevante, men det hele blir i overkant heterogent når de ulike eksemplene i tillegg knyttes til så ulike teorier og perspektiver som Sartres eksistensialisme, Heideggers fenomenologi, Bourdieus habitusteori og psykoanalyse. Vi møter igjen kulturanalysens mest omdiskuterte side, den uhemmede «bricolagen». Men det er som sagt en meget velskrevet tekst med mange gode drøftinger omkring det affektive ved arveskifter.

Flertallet av bokens forfattere er tilknyttet den flerfaglige Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds universitet. *Mitt och ditt* inngår i *Lund Studies in Arts and Cultural Studies*, en serie monografier og antologier som utgis samme sted. Serien ble påbegynt i 2013 og er nå kommet til nr. 18. Det er et misunnelsesverdig tiltak som gir instituttets forskere en praktisk mulighet for publisering av grundig fagfelleverderte forskningsarbeider. Her har norske storinstitutter og fakulteter noe å strekke seg etter. IKOS ved UiO forsøkte noe liknende tidlig på 2000-tallet, men ga opp etter et par-tre bøker. Noe å prøve på nytt?

Når det gjelder illustrasjoner har redaktøren hatt en avslappet hånd på rattet. Drøyt halvparten av tekstene i *Mitt och ditt* er illustrert med et par eller noen få fotografier, de øvrige har ingen. Det er i og for seg ikke noe stort savn. Men hvorfor et så intetsigende omslag? En rød stripe som strekker seg over det hvite for- og bakomslaget – skal det stå for et symbolsk skille mellom mitt og ditt? Tja ... I hvert fall et minimalistisk og intetsigende omslag som står i kontrast til de øvrige omslagene i bokserien. Boken hadde fortjent bedre enn det, for intetsigende er den absolutt ikke.

Søren Christensen, Tine Damsholt, Astrid P. Jespersen, Signe Mellemegaard og Marie Sandberg 2017. *Kultur som praksis. Etnologiske perspektiver på individualitet og fellesskap, kultur og historie*. Hans Reitzels Forlag, 202 s.

Anmeldt av Ingmar Meland

Boka har i alt fem kapitler, forfatta av fire etnologar frå Københavns Universitet og ein idéhistorikar frå Aarhus (Christensen). Problemsituasjonen og formålet med boka gjer innleiinga greie for. Det blir gjort med utgangspunkt i snakket «om en ny samfundsepoke kaldet det 'postfaktuelle samfund'», som «knytter an til et opgør med magteliten, ekspetvældet og en generel mistro til kendsgerninger, herunder især videnskabelige» (s. 7), og dei problema som knyter seg til ulike former for konstruktivisme.

Sandberg og Jespersen stiller seg med rette kritisk til førestellinga om eit «postfaktuellt samfund», men knyter den inn mot spørsmålet om korleis fakta blir etablerte i moderne samfund, gjennom vitenskapleg opparbeiding av kunnskap. Dei siterer Bruno Latour, som er uroleg for kva han sjølv har stelt i stand, og dei meiner Latour gjev uttrykk for «at hans konstruksjonistiske projekt (og i bredere forstand hele socialkonstruktivismen) har bidraget til at så en grundlæggende tvivl om, hvad fakta 'er'» (s. 8). Det leier fram til tanken om vitenskap «som en refleksiv praksis, der genneom kontinuert problematisering reflekterer over den viden og de kendsgerninger, videnskabens selv er med til at producere» (s. 10) og hovudargumentet om «at det netop er refleksiviteten, der kvalificerer den kulturvidenskabelige videnskabelighed» (s. 11). Dette hovudpunktet om refleksivitet blir følgt opp i både kapittel 1 og kapittel 4.

I kapittel 1, «Kulturhistoriske problematiseringer», diskuterer Damsholt og Melleme-

gaard «centrale strategier indenfor retninger som bl.a. ny kulturhistorie, genealogi og begrebshistorie» (s. 12). Forfatterane gjer her eit godt grep når dei tar opp polemikken som T.R. Troels-Lund retta mot den prøyssiske historikaren Dietrich Schäfer, som hadde slakta det store verket hans *Dagliglivet i Norden i det sekstende Aarhundrede*. Den nyttar dei til både å peike på kontinuitet og brot i problemstillingane og til å gjere greie for sitt eige syn på kulturhistorie. Brotet har å gjere med eit endra syn på kva historie i det heile tatt er, og akkurat det spørsmålet er den overordna problemstillinga i kapitlet. Det er i den samanhengen grunn til å framheve eit anna vellukka grep, nemleg dei informative tekstboksane som er plasserte på strategiske stader i boka. Desse boksane, som anten utdjuvar teoretiske omgrep eller viser døme på samtidige kulturanalysar, gjer det mogleg for forfatterane å relativt uforstyrra forfylgje problemstillinga og føre sine eigne resonnement i brødteksten.

I kapittel 2, «Fællesskaber i kulturvidenskabeligt perspektiv», er problemstillinga knytt til det klassiske spørsmålet om kva som får eit samfunn til å henge saman. Sidan Herbert Spencer og Emil Durkheim, har spørsmålet vore knytt til omgrepa integrasjon og solidaritet. Desse dukkar også opp i framstillinga til Sandberg, Christensen og Jespersen, men spelar inga hovudrolle. Det gjer heller omgrepet «sammenhengskraft», som har prega den politiske debatten om innvandring, migrasjon og verdjar i Danmark, særleg etter den såkalla Muhammed-krisen i 2005. Dei teoretiske perspektiva i kapitlet blir henta hjå den moderne klassikaren til Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983) og frå tradisjonen etter den litt eldre klassikaren Georg Simmel, særleg då forlenginga av den hjå dei nord-amerikanske sosiologane Erving Goffman og Harold Garfinkel. Spørsmålet om korleis sosial orden er mogleg, finn hjå den fyrst-

nemnde eit svar i «de 'store' og abstrakte fællesskabsformer, som vi i dagliglivet rutinemæssigt refererer til som 'samfund', 'kulturer', 'nationer', 'folk' og 'stater'» (s. 69). I tradisjonen etter Simmel, ligg svaret snarare i dei små formene for fellesskap og «den mere eller mindre ubemærkede skabelse og genskabelse af fællesskabet gennem hverdagens interaktionsmønstre» (s. 78). Her saknar denne meldaren Marx og Weber og Emil Durkheim, samt Ferdinand Tönnies og det idealtypiske skiljet mellom *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*, kanskje også Wittgenstein-tradisjonen, men det er ikkje plass til alt i ei slik bok. Forfatterane skal ha ros for at dei klarer å kombinere historisk og sosiologisk stoff i framstillinga av perspektiva sine, samstundes som dei gir gode døme på nyare etnologiske studiar av fellesskap. Dei er innsiktsgevande og ein styrke ved boka.

Kapittel 3, som egentleg er det fjerde kapitlet har overskrifta «Subjektivisering og individualitet». Christensen og Sandberg gjer innleiingsvis opp med det dei kallar «individualiseringstesen», som dei finn hjå sosiologane Anthony Giddens, Zygmunt Bauman og særleg Ulrich Beck. Beck sjølv framførte sin tese som ein kritikk av den sosiologiens fokus på kollektive storleikar som samfunn, sosiale system og strukturar, på grupper og klassar. I staden framheva Beck at individa i moderniteten, eller «det andre moderne» som han kalla det, gir oss en ny slags antropologi om «en 'homo optionis', for hvem alle livsforhold er blevet spørgsmål om valg med alt, hvad det indebærer af konstante anfægtelser» (s. 105). Det kan innvendast mot Beck at han tar modernitetsteorianes implisitte epokalisme for gitt. Med epokalisme skal ein forstå hangen til å sjå si eiga samtid som starten på en ny epoke, noko som igjen heng saman med ein stilleiande historiefilosofi om ein slags naudsynt progresjon frå til dømes

«landbrugssamfund til industrisamfund til videnssamfund» (s. 105). Christensen og Sandberg meiner at tankegangen til Beck avpolitiserer spørsmålet om individualitet og individualisering, fordi den tenderer mot å skilje individet for skarp ut frå fellesskapen. Difor knyter dei heller si framstilling til «fransk teori», nemleg den som stør seg på Louis Althusser, Michel Foucault, Judith Butler, Slavoj Žižek, Donna Haraway og John Law. Dermed kjem maktproblematikken tydelegare i fokus, men eg undrar på om dette er lukkelege val av teoretiske partnarar for etnologifaget i dag, også i høve til målet om å forstå kva som er på ferde i dei nye formene for nasjonalisme og populisme som har avteikna seg tydeleg dei seinare åra. Difor stiller eg meg tvilande til at «dette kapitelts subjektiveringsperspektiver – med deres fokus på «subjektiveringsregimer» og «ideologiske interpellationer – har vesentlig mer at tilbyde» (s. 139) enn slike perspektiv som held fest ved individomgrepet eller omgrepet om «sjølv».

Kapittel 4, «Kulturanalyse som refleksiv praksis», tar på nytt opp spørsmålet om refleksivitet. Jespersen, Sandberg og Mellemgaard fører her fram eit metodologisk forsvar for «den vestlige forskningspraksis» (Apparundai) generelt og etnologien som kulturvitskap spesielt. Dei tar opp den gamle konflikten mellom positivisme og hermeneutikk i tilknytning til Hans-Georg Gadamer, og gjer greie for det dei kallar «kulturanalysens fire dimensjoner», som også peikar ut «kulturanalysens proceslinje» (s. 148). Det handlar då om gangen frå utforming av forskingsspørsmål, *via* val av metodisk opplegg og det svært samansette analytiske arbeidet ein må gjere som etnolog, og fram til presentasjonen av forskinga og korleis denne kan verke tilbake i livsverda som former for intervensjonar. Dei tar opp klassiske emne som historisk kjeldekritikk, feltarbeid, korleis ein kombinerer fleire

materialtypar og kva ein må tenkje på som sjølvmedviten forskar: Det er refleksivitet og refleksjon over alt der forskaren ferdast, og den må ein som etnolog/kulturforskar ta høgde for heile vegen. Sjølv om ein skil mellom skildring, analyse, tolking og vurdering som ulike operasjonar, skal ein vere klar over at dei heng uløyseleg saman i forskingspraksisen. Når det kjem til framstillinga av dei funna granskinga har fått fram og kva verknader dei kan ha i verda, talar forfattarane om «de kulturanalytiske udsagn». Det tykkjer eg er eit uheldig uttrykk, mellom anna fordi det er tale om så mykje meir en utsegner, men boka har fleire gode døme på kva det er viktig å tenkje når det gjeld spørsmålet om kva formålet med kulturforskning skal vere.

Eg må vedgå at eg har vore lettare irritert fleire stader under vegen i lesinga. Det har kanskje mest med mine teoretiske og filosofiske preferansar å gjere, men det slår meg at etnologien har like mykje å tene på å oppsøkje si eiga faghistorie som på å springe etter det siste nye (som dessutan ikkje er særleg nytt lenger). Då tenkjer eg særleg på aktørnettverksteori (ANT), vitskaps- og teknologistudier (STS) og «fransk teori». Kva som gjer dei perspektiva som dominerer der til spesifikt etnologiske perspektiv, er ikkje så lett for meg å sjå. I mine auge er dei teoretiske perspektiva boka held fram som etnologiske – inkludert bruken av Foucault og Koselleck i kulturhistorisk samanheng – tett på å vere ein teoretisk dogmatikk innan kulturstudiar generelt.

Etnologien har vore og er – så langt eg kjenner den – praksisnær og knytt til teoretiske perspektiv som gjer det mogleg å kome tett på og skildre dei fenomenen som blir granska og å framstille dei på ein nøgnast mogleg måte. Det bør etnologien halde fram med. Spørsmålet er til sist om denne boka er meir til hjelp enn til hinder i så måte. Har det lukkast forfattarane å framstille etnologien

som ein praksisnær og refleksiv vitskapleg praksis? Ja, det vil eg meine. Boka vender seg fyrst og fremst til danske studentar i etnologi og på det kulturvitskaplege området generelt, men alle som les dansk og er opptekne av kulturhistorie og kulturanalyse, eller som nyttar kjeldekritikk, feltarbeid og etnografi i forskinga si, vil ha godt utbytte av boka. Det er ei velkomponert bok som på ein overtydande måte klarer å vise relevansen av etnologi som kulturvitskap, eit fag der det er mogleg å halde fleire perspektiv saman i kraft av ein forskingspraksis. Det er kort sagt ei dugande bok. Her har nokon og ein kvar forskar – røynde som urøynde – eitkvart å lære.

Karin Strand 2016. *Brott, tiggeri och brännvinets fördärv. Studier i socialt orienterade visor i skillingstryck*. Möklinta, Gidlunds förlag, 272 s.

Anmeldt av Silje Warberg

Skillingstrykk var lenge marginalisert i den nordiske litteratur- og medieforskningen, men den akademiske interessen for dem er økende i både Sverige og Norge. Tilfanget er stort og har lang historisk utstrekning, fra 1500-tallets midte og frem til 1950-årene. Tekstene deler en gjenkjennelig form og et særegent sirkuleringskretsløp, som korte, kortlevde tekster trykket på billig papir og solgt for en lav pengesum. Skillingstrykkene tilbød nyheter, underholdning og politikk i form av som regel sangbare tekster. Ifølge Karin Strand skjuler den for oss til dels fremmede formen et innhold og en funksjon som har likheter med flere av nåtidens sosiale medier, som populære kanaler for underholdning, opinionsdannelse, nyhetsformidling og skandaleavsløring.

Karin Strands *Brott, tiggeri och brännvinets fördärv. Studier i socialt orienterade*

visor i skillingstryck fra 2015 er et bredt orientert bidrag til forskningen på skillingstrykkene. Boken er en samling av studier som tidligere har vært presentert som foredrag og artikler, utført innenfor rammen av Strands stilling ved Svenskt visarkiv samt forskningsprosjektet *Utanförskapet röster*. Strand forener nærlesning og kontekstualiserende analyser av svenske skillings- og visetrykk, med særlig vekt på forbindelsen mellom visene og den historiske og sosiale virkeligheten de var del av. Hun har valgt seg et avgrenset felt i denne studien, der hun tar for seg utvalgte viser om historiske forbrytelser, tiggervisere for blinde eller svaksynte og fortellende viser med avholdsbudskap. Det er visene om slike «sørgelige saker» som først og fremst forbindes med skillingstrykk og som har vakt en viss interesse også i vår tid. Strand samler temaene ved å vise til visenes felles funksjon og modus: Alle visene deler en sosial orientering, som kommer til uttrykk gjennom deres sentimentale modus eller, med Ann Cvetkovichs begrep, gjennom *affektens politikk*. Det er altså snakk om tekster som spiller på følelser og kroppslig sensibilitet for å søke å nå og påvirke offentligheten. For å favne om disse ulike funksjonene og deres tekstlige utgangspunkt, veksler Strand mellom å behandle visene som kildemateriale, som estetiske tekster og som sosiale grensesnitt.

Boken er delt i tre etter de ulike gruppene skillingstrykk den behandler: blindeviser, viser om lovbrudd og lovbrytere og viser som propaganderer mot drukken-skap. Hver del begynner med et oversiktskapittel som plasserer skillingstrykkene historisk og redegjør for diakrone utviklingslinjer, før de påfølgende kapitlene gjør synkrone nedslag i noen utvalgte eksempler. Fordi boken er en kompilasjon av delstudier som ikke i utgangspunktet var tenkt å utgjøre en helhet, advarer Strand innledningsvis om at delene ikke nødvendigvis vil

fremstå som kongruente. De ulike delstudiene har like fullt en felles problemstilling: Hvordan visene representerer de virkelige hendelsene, personene og problemene de foregir å skildre. Materialet har noen overordnede, tematiske likhetstrekk, men også flere forskjeller. De tre gruppene behandler alle marginaliserte mennesker fra samfunnets utkant og refererer til samtidige sosiale vilkår. Samtidig formidler de ulike holdninger til disse menneskene og vilkårene, og de benytter seg av ulike fortellergrep og grader av fiksjonalisering. Disse skillene blir tydeliggjort gjennom bokens struktur. Fra delen om blindevisene, som er de mest subjektive og biografisk anlagte, blir distansen til de omtalte personene større enn i delen om forbrytelsesvisene, inntil det er rent fiktive personer som omtales i avholdsvisene fra bokens siste del. Slik vises tekstenes diskursive slektskap, samtidig som vi får et overblikk over bredden og variasjonen innenfor skillingstrykktradisjonen.

Den første og mest omfangsrike delen av boken er viet tiggerviser om, og tilsynelatende av, blinde eller svaksynte. Disse visene er i særlig grad knyttet til særskilte, navngitte personer og foregir som regel å formidle en personlig fortelling om eget liv. Det er uklart i hvilken grad hovedpersonen bidro til selve diktningen, men det ser ut til at de ofte medvirket til den til tross for at de stod utenfor gjengse skriftbruksteknikker. Formålet med visene var å tjene til livets opphold gjennom salg av skillingstrykket, noe som fordret at en personlig tragedie ble gjort om til en vare. Strand viser hvordan visene formidlet en biografisk fortelling med vekt på hendelsen som førte til tap av synsevnen, samtidig som de dro veksler på etablerte forestillinger om «den blinde» som kulturell stereotypi. Visene fremstiller blindheten som «ett emblematiske handikapp, ett litterært motiv och idémässigt ett

tecken för särskild upplysthet och hemliga insikter». Samtidig forankres visene i konkrete livssituasjoner, som ofte kan bekreftes via andre historiske kilder. Det er i denne delen av studien at Strand i størst grad evner å balansere mellom lesningen av visene som estetiske tekster, kildetekster og sosiale grensesnitt. Studien gir et overblikk over denne formen for tiggerviser, deres kjennetegn og historiske utvikling, men gir også innblikk i hvordan vise og sosial virkelighet henger sammen og kan kaste gjensidig lys over hverandre.

Denne balansen forskyves noe i bokens andre del, som tar for seg viser om lovbrudd og lovbrøtere. Strand tar for seg to kasusstudier: Den første saken handler om et ekteskap inngått i Vaksala i 1799, som førte til anmeldelse for bedrageri da brudgommen viste seg å være en kvinne i forkledning; den andre saken er et drap begått 60 år senere, da en gresk los drepte en svensk sjøkaptein på Svartehavet i 1859. I begge disse tilfellene er det rettsdokumentene som gir den mest detaljerte, og tidvis også den mest interessante, inngangen til den historiske virkeligheten, mens skillingstrykkene kommer i bakgrunnen. Strand drøfter utførlig hva som kjenner tegner rettsdokumentet som kildemateriale, og gir gode eksempler på hvordan individuelle stemmer og dissonans kan trenge frem i den tilsynelatende objektive diskursen. Som Strand selv påpeker, ble nok deler av stoffet fra rettssakene også publisert i dagspressen og andre offentlige kanaler. Det hadde vært interessant å se eksempler på tekster som befinner seg *mellom* det sensasjonelle skillingstrykket og det institusjonelle rettsarkivet, og som kanskje kunne bygget bro mellom dem. Her savner jeg også en behandling av forbryteren, særlig moderen, som en emblematiske figur av samme støpning som «den blinde» i delen om blindvisene. Næranalysene brukes isteden

som utgangspunkt for å belyse det uavklarte i skillingstrykkenes og rettsdokumentenes representasjoner av kjønn og seksualitet, og det er særlig i forbindelse med disse kategoriene at tekstene fungerer som interessante grensesnitt mot en sosial og politisk virkelighet.

Bokens siste del er også den korteste. Den tar for seg fortellende viser med edruelighetsbudskap, som advarte mot brennevinets farer for individet og dets nærmeste. Disse skillingstrykkene er fiksjonsfortellinger i viseform med tydelige melodramatiske trekk, der særlig barn blir ofre for foreldrenes alkoholmisbruk. Ofte er mor død og far alkoholiker, mens barna lider under sult og kulde i vintermørket. Miljøene og persongalleriet er realistiske i den forstand at de er hentet fra de nedre klassenes hverdagsfære og tar opp kjente problemer forbundet med fattigdom og alkoholisme. Samtidig er personene sjablongmessige i sin omvendelse til edruskap først etter at det er for sent. I visenes avslutning blir moralen eksplisitt forklart, slik at visene taler vekselvis til publikums følelse og fornuft. Fra blindevisene til disse edruskapsvisene er det en stor spennvidde i formstrukturer, samtidig som det blir tydelig at nettopp funksjon og modus knytter dem sammen.

Strands studier gir viktige bidrag til forskningen på skillingstrykk. Inkongruensen mellom de ulike delene, som hun selv peker på i innledningskapittelet, kunne imidlertid vært avhjulpet ved å tone ned vektingen av den subjektive stemmen i bokens innledningskapittel. Delen om blindeviser passer godt til det ofte gjentatte siktemålet om å finne subjektets stemme og perspektiv, og det er lett å se at dette materialet hører hjemme under rammen av forskningsprosjektet *Utanförskapets röster*. I de øvrige korpusene er det ikke like enkelt å se at visenes marginaliserte hovedpersoner

får en egen stemme. Her er det derfor mer interessant hvordan visene balanserer mellom de historiske realitetene som utgjør deres sosiale orientering, og sin oppbygging og status som formellitteratur.

En av de store styrkene i boken er hvordan Strand veksler mellom å beskrive diakrone utviklingslinjer og å gi næranalyser av utvalgte kasus. De to perspektivene støtter opp om hverandre, slik at hver dels innledende overblikk blir en relevant del av analysen som følger – og omvendt. Boken gjør også et viktig arbeid med å synliggjøre de særegne vilkårene for forskning på skillingstrykkene, blant annet ved å beskrive hvor og hvordan tekstene er bevart, arkivert og tilgjengeliggjort for ettertiden. Strand baserer seg for det meste på materiale fra skillingstrykkarkivet til Kungliga biblioteket, som hun gir en grundig oversikt over i bokens første del. Til tross for sine kontekstualiserende tilnærminger, er Strand nøye med å vise hvor kildene våre ikke strekker til og hva vi bare kan gjette oss til om skillingstrykkenes bruk og sosiale funksjoner i sin samtid. Dette gjør boken svært brukbar som et inngangsverk til skillingstrykket som forskningsfelt, samtidig som den tverrfaglige tilnærmingen burde gjøre den til interessant lesning for lesere fra flere fagfelt. Det eneste som savnes i denne sammenhengen er en behandling av visene som musikalske verk, en mangel Strand selv påpeker.

Sosiale medier har kanskje erstattet skillingstrykket, men Strands analyser bekrefter den innledende påstanden om at en fremmed form skjuler velkjente innholdsstrukturer og funksjoner. Vår tids mediesamfunn gir oss samtidig muligheten til å gi skillingstrykkene nytt liv i form av digitalisering og remediering, slik at vi kan gjenoppdage dem som et rikt og interessant studieobjekt. Det er i så måte oppmuntrende at skillingstrykkene i økende grad møter akademisk interesse i de nordiske

landene og at det arbeides for å gjøre dem digitalt tilgjengelige og søkbare. Skillingstrykkene har et bredt tematisk nedslagsfelt og en ofte slående sosial og politisk samfunnsrelevans, som gjør dem til interessante utgangspunkt for både litteratur- og musikkfaglig, historisk, kulturvitenskapelig og sosiologisk forskning. Strands studier er viktige bidrag i seg selv, men gir også en forsmak på hva det vil være mulig å gjøre videre med utgangspunkt i dette rike materialet.

Kerstin Gunnemark (red.) 2016. *Sommarliv. Minnen, drömmar och materialitet*. Göteborg, Makadam förlag. 335 s. Illustrert.

Anmeldt av Inger Johanne Lyngø

Ordet sommerhus vekker assosiasjoner, minner og sterke følelser for oss nordboere og andre som har våre steder i denne delen av Europa der sommerdagen er lang, natten lys og himmelen alltid blå! Kjært barn har mange navn: «De kallas sommarstugor, – torp, – hus, – villor, – landställen respektive sommarnöjen», skriver bokens redaktør Kerstin Gunnemark, i innledningskapitlet.

Svensk «sommarnöje» kan like gjerne være en båt, ei campingvogn som en rød malt stue. Det er noe repetitivt ved sommerlivet. For mange handler det om å vende tilbake til samme plass, gjøre de samme gamle tingene sommer etter sommer, år etter år, generasjon etter generasjon. På sommerens steder «skall tiden stå stilla», det er en påminnelse og et imperativ for mange. Dagen og uken er underlagt en annen tidsrytme. «Sommarnöjen» representerer en kontrast til livet i primærboligen. Sommerhuset er nordboerens andre hjem enten vi låner, leier, eier eller drømmer om å eie.

Antologien får godt fram ulike aspekter ved den nordiske sommerhuskulturen i «stugan», på «torpet», i båten, i campingvogna eller bare i hagen. Hvordan leves livet på disse stedene? Hva betyr det å vende tilbake til samme plass år etter år, gjøre de samme tingene? Sagt på en annen måte; hva gjør sommerstuelivet med oss, hvordan gjøres det og hvordan *virker* «sommarnöjen» i våre liv?

Boken er et resultat av et nord-europeisk forskningsnettverk hvor 16 forskere fra arkiv, museer, høyskole og universitet har undersøkt den nordiske sommerhuskulturen etter 1950. De 14 kapitlene er samlet under overskrifter som: «Berättelser om sommarlivets aktiviteter» (tre bidrag), «Drömmar och förverkligande» (fire bidrag), «Generation och kulturarv» (to bidrag), «Estetiska uttryck» (tre bidrag) og «Från sjösidan» (to bidrag). Bidragene er rammet inn med innledningen: «I kontrast till urban livföring» og en epilog ført i pennen av bokens redaktør. Avslutningsvis meddeler bokens forfattere et personlig sommerminne.

Bortsett fra bidrag om finlandssvenskers sommerstueliv og et feriehusparadis i Danmark, gir boken innblikk i svensk sommerhuskultur i stuer og båter som ble bygd eller tatt i bruk som sommersteder på 1950- og 1960-tallet. Et bidrag undersøker «säsongare» sitt sommerliv. Det er betegnelsen på campingvogneiere som setter opp lemmehytter inntil campingvogna visstnok etter norske forbilder. «Spikehuset» gjør campinglivet mindre mobilt. Som sommerstueeiere, vender også disse sesongbeboerne tilbake til samme plass år etter år.

To bidrag undersøker tyskeres holdninger til sine svenske sommerparadiser, men også hvordan svenskhet reflekteres i tyske hjemmeinnredningsidealer. Et bidrag handler om hagen, om hager generelt og om hager på «torpet», i «stugan» eller kolonien. Idealet og fortellingene om livet i sommer-

stuen er at det skal være enkelt og naturlig. Det gjelder også for hagen. Den skal helst være lettstelt, men for mange er det nettopp hagen – gleden ved å se det vokse og gro, pusle og stelle, lukte og sanse – som *gjør* sommerstuelivet. Det er blant sommerstuelivets mange paradokser.

Fire artikler baserer sine analyser på iscenesettelser av det gode sommerlivet på nettet og i ukeblader. De øvrige baserer sine undersøkelser på intervju, observasjoner og minnemateriale samlet inn gjennom tradisjonsarkiv i Finland og Sverige.

De teoretiske inngangene er mange, men fortellinger fra og om sommerlivets drømmer, realiteter og aktiviteter dominerer. På svensk gir også ordet «sommerstugan» assosiasjoner til «den enkle form av sommerboende som [informanten] växt upp med och idealiserar». Barndommens sommerstueminner tapes aldri av syne, de er med oss hele livet. De er som en livsledsager og følgesvenn. Et bidrag får fram at selv tapte sommerparadiser hører med til fortellingene om sommerstuelivet.

Det er altså ikke fortellinger fra borger­skapets store landsteder antologien beretter om, ei heller fra dagens nye prangende luksuspalasser, men fra livet i og med de mer beskjedne små stuene. Det er fortellinger fra sommerstuelivet som har sin historiske forankring i folkehjemkonseptet. Da ble unge familier oppmuntret til å skaffe seg sin egen plass i solen. Verken før eller siden er det blitt bygd så mange sommerhus i Sverige som i folkehjemmets glansperiode. I dag er mange av disse steder der familien og slekta samles.

1950-tallets svenske sommerhus kunne like gjerne være et fraflyttet torp som en nybygd stue. Denne «store sommerstugeboomen» skjedde samtidig med struktur­omlegginger i det svenske landbruket med en gradvis avfolkning av landsbygda. Den «faluröda torpstugan med vita knutar» og

«torparväxter» er for oss som ikke er bosatt i Sverige, selve inkarnasjonen på den svenske sommerstuedrømmen iscenesatt gjennom utallige filmer og bøker. Et av bokens to tyske bidrag handler nettopp om hvordan Astrid Lindgrens bøker og filmatiseringer av disse, har bidratt til å skape dette bildet. Et annet viser at på torpet står tiden nettopp ikke stille. Torpstueeiere kjemper mot et evig forfall. Torpstuelivet er et evig oppussingsprosjekt. Det snekres, males, renoveres aldri så mye som på torpet. Tak må tettes, planker byttes, ugras og snegler bekjempes. En torpstuehage lager ikke seg selv. Torpstueeiere arbeider iherdig mot tiden for å gjenskape et torpstueliv som aldri har vært. Det er også blant sommerstuekulturens mange paradokser.

Den svenske båttypen IF eller bare «folkebåten», har sin opprinnelse fra samme periode. IF er en regattabåt med gode seileegenskaper og samtidig en barnevennlig familiebåt. Fra 1967 ble den bygd i plast. Selv om båten kanskje ikke tilfredstiller dagens familiebåtstandarder, er den fortsatt populær og er en såkalt «klassebåt». Det betyr at det årlig arrangeres svensk mesterskap, noe som bidrar til å opprettholde båttypens popularitet. I dag er denne folkebåten, sammen med andre fritidsbåter, i sentrum for et dokumentasjonsprosjekt i regi av Statens maritime museer. En artikkel handler om livet i og med fritidsbåter i tre, omtalt som veteranbåter.

Antologien gir med andre ord innblikk i variasjoner i det svenske sommerlivet og er interessant lesning og kan anbefales, særlig fordi perioden etter 1950, ifølge bokens redaktør, er lite utforsket. Det forklares blant annet ved at forestillingen om sommerstuelivets uforanderlighet har stått så sterkt, som om at ingenting forandres. Men *ting* forandres, ingenting står stille selv ikke i folkehjemmets sommerstueliv. Når nye generasjoner og familiemedlemmer former

sine sommerliv, så skjer det forandringer. Spenningen mellom foranderlighet og det uforanderlige, mellom ro og bevegelse, endring og kontinuitet, er gjennomgangstema i flere av bokens kapitler.

Videre i anmeldelsen skal jeg trekke frem noen poeng jeg synes er særlig interessante og noen jeg synes er problematiske, sett fra mitt norske ståsted.

Rundt årtusenskiftet fantes det, får vi opplysninger om, cirka 500 000 sommerhus i Sverige, med en befolkning på nesten 9 millioner. Det betyr at over 50 prosent har tilgang til et sommerhus. I tillegg fantes det et stort antall campingvogner, og Sverige er i verdenstoppen i antallet fritidsbåter. For mange er båten navet i sommerens aktiviteter. Finland er også et sommerstueland med over 600 000 sommerstuer i 2015. Å eie et sommerhus er verken knyttet til økonomisk eller kulturell kapital. Folk av alle klasser eier et sted selv om standard og plassering varierer. I de tusen sjøers land ligger de fleste sommerhus, ifølge forfatteren, ved en sjø.

Flere av antologiens bidrag kretser rundt dette nordiske fenomenet; at *alle* har tilgang til et sommerhus. Da er det påfallende at den norske hytta ikke nevnes, men derimot den russiske «datjor», den kanadiske «cabin» og den engelske «cottage». Det refereres til skikken med å veksle mellom to boliger og da som et kanadisk fenomen. Men denne skikken har lange tradisjoner i Norden knyttet til næringsstilpasning (setra og fäboden), økonomi og hygiene. Dette er et viktig grunnlag for den nordiske sommerstuekulturen som gjerne kunne ha blitt kontekstualisert.

Kjært barn har mange navn også i Norge, mest vanlig er hytte eller hytta. Hytta kan være stor eller liten, ligge ved havet, i skjærgårder, ved en sjø, fjord, i en dal, på ei øy og på et fjell. Fjellet hører også med til nordmenns sommerstueparadiser.

Hytter finnes overalt, til og med steinkast fra byens larm, og som «sommerstugan», er hytta mer enn et hus. Hytta er det trygge midtpunktet i en ellers foranderlig verden. Hytta er stedet der familien og slekta samles. Det er tette bånd mellom hytta og slekta, som om hytta *er* slekta!

Hytta står sterkt i den norske folkesjelen, og fra en norsk posisjon kreves det disiplin å anmelde en bok om den *nordiske* sommerhuskulturen uten å bruke ordet «hytta». Alt kan selvsagt ikke komme med i en antologi som dette, men det synes noe underlig at den norske hytta overhode ikke er nevnt, særlig fordi Arne Lie Christensens bok *Ut i det fri. Livet på setra, hytta og landstedet* fra 2015, er med i litteraturlisten. Den kunne med fordel ha blitt brukt mer aktivt som referanse til den norske hyttekulturen.

I tillegg hadde det vært interessant om påstanden om at *alle* har tilgang til et sommerhus hadde blitt undersøkt i en nasjonal, nordisk og internasjonal kontekst. Hva skiller den nordiske sommerhuskulturen fra andre lands sommerliv og er det forskjeller mellom hytta og «stugan»? Og har virkelig *alle* tilgang til sommerens steder og gleder i dagens flerkulturelle virkelighet? Er hytta og sommerstuen fremdeles et demokratisk folkehjemsprosjekt?

Tall fra 2016 viser at det var registrert rundt 420 000 hytter i Norge av en befolkning på noe over fem millioner. Det betyr selvsagt at ikke *alle* har tilgang, men at ganske mange har tilgang gjennom slektskapsrelasjoner og enda flere gjennom minner og erfaringer. Det pågående forskningsprosjektet *Materialiseringer av slektskap. Norske hytter i et livslyklusperspektiv* undersøker forholdet mellom hytta og slekta. Prosjektet er i samarbeid mellom Sosialantropologisk institutt ved Universitetet i Oslo og Norsk Folkemuseum. Men det finnes flere paralleller mellom dette norske og det nordiske sommerstuepro-

sjektet, og stikkordet her er materialiseringsprosesser.

Et gjennomgangstema i *Minnen, drømmer og materialitet* er hvordan ting og minner er vevet sammen. Sommerstuen med dens rekvisitter er materialiserte minner. Derfor er tingene så viktige, nesten hellige. Sommerhusets materialiteter knytter forbindelser til noe som har vært, ingenting må forandres alt må være på sin faste plass. Et skår i en kaffekopp, er ikke et skår i gleden, men et kjært minne om en kaffe-stund med mor, mormor eller en slektning. Tingene i hytta har en varighet, moderniseringer skjer langsomt og gradvis. Å kaste en gammel sofa skjer ikke uten forhandlinger. Er kanskje fritidshuset en av de mest konservative plasser som finnes, spør en av bokens forfattere.

Sommerhuset er ladet med minner, meninger og materialiteter. Når nye medlemmer innvies i hytta, er tingene ikke minner. Det tar tid å bli innviet i slekta. Flere av bokens kapitler kretser omkring dette fenomenet, om hvordan hyttelivet *gjøres*, hvordan arven forvaltes, men også funderinger over hvordan fremtidens sommerstueliv vil fortone seg når nye generasjoner og eiere overtar.

Antologien er lesverdig på mange plan. For forskere i den nordiske sommerhus-kulturen er den obligatorisk. For forskere innen minnestudier og materialiseringsprosesser er den også aktuell. I tillegg er det flere gode refleksjoner omkring minneinnsamlinger og intervjuer. Bildematerialet må også trekkes frem. På et personlig plan vil jeg gjerne tilføye, at flere av bokens bidrag vekker nettopp minner, assosiasjoner og refleksjoner over tapte, gamle og nye sommerparadiser. Det er en påminnelse om at hytta følger oss gjennom hele livet, på godt og ondt. Hytta er fortellingen om oss selv, om slekta og familien. Antologien gir næring til disse fortellingene.

Eirik Kristoffersen 2017. *Kampen om folkeminnesamlingen. Da folkeminnene ble et forskningsfelt og folket krevde dem tilbake.* Oslo, Scandinavian Academic Press. 240 s. Illustrert.

Anmeldt av Herleik Baklid

I de seinere år er det lagt ned et verdifullt arbeid for å aktualisere og fokusere på arkivmaterialet i Norsk Folkeminnesamling i forskningssammenheng. Arkivet er en bærende søyle når det gjelder å ivareta vår nasjonale immaterielle kulturarv. Allerede i 2011 utga en krets av medarbeidere på faget Kulturhistorie ved Universitetet i Oslo boka *Or gamalt – nye perspektiver på folkeminner*. Idéen bak boka var at samtlige artikler skulle hente kildemateriale fra Norsk Folkeminnesamling. Arbeidet med å rette søkelyset på verdien av Norsk Folkeminnesamling, har nå resultert i en studie der hovedfokus er på opprettelsen av arkivet og den såkalte desentraliseringsstriden. Boka er skrevet av kulturhistorikeren og museumsmannen Eirik Kristoffersen. Det er meget fortjenestefullt at forfatteren har skrevet denne institusjonshistorien, og han har med det levert et sentralt bidrag til faghistorien. Mye av det stoffet han frambringer har vært lite kjent tidligere.

Innledningsvis gjør forfatteren det klart at framstillinga er historien om opprettelsen av Norsk Folkemuseum, Norsk Folkeminnesamling og Norsk Folkeminnelag og hva opprettelsen av dem kan fortelle om oppfatninga av det norske folket. I tillegg er han opptatt av å klarlegge hva opprettelsen av disse tre institusjonene fikk å si for fagfeltet kulturhistorie, og han trekker fram Moltke Moes viktige rolle i dette.

Forfatteren kontekstualiserer deretter hovedtemaet med å tegne et riss av folkeminnegranskingens akademiske og forskningsmessige status i Norge på begynnelsen

av 1900-tallet, for så å vende blikket bakover til «Oppdagelsen av folket» og de norske foregangssamlerne og deres folkeminnepublikasjoner. I det påfølgende kapitlet, som gir et interessant og nyttig bakteppe for opprettelsen av Folkeminnesamlingen, behandles Lysakerkretsens klare oppfatning av nødvendigheten av å sentralisere nasjonale institusjoner i Kristiania for å styrke Norge som kulturnasjon. I forlengelsen av dette redegjør forfatteren for stiftinga av Norsk Folkemuseum, ei stifting han ser i klar sammenheng med Lysakerkretsens nasjonsbyggende ideologi. Som et ytterligere bakteppe trekkes linjene grundig opp når det gjelder arbeidet med og konfliktene rundt en vitenskapelig utgave av folkevisematerialet. Alle-rede her skimtes noe av konturene i det som seinere utviklet seg til desentraliseringsstriden. Rikard Berge satt på folkevisematerialet etter Sophus Bugge, men nektet å utlevere det til professorene i Kristiania. Knut Liestøl gikk da veien om Kirkedepartementet for å få kjent materialet etter Bugge som statlig eiendom. Dette innebar altså at den sentralt plasserte eliten forsøkte å tilegne seg folkekulturelt materiale.

Etter at bakteppene er trukket opp, beskriver forfatteren opprettelsen av Norsk Folkeminnesamling som sentralinstitusjon. Her omtaler han hvordan Moltke Moe og Alexander Bugge sørget for en grunnstamme av materiale i arkivet ved at de skriftlig overdro til den norske stat de folkeminnedtegnelsene de var i besittelse av. Dessuten redegjør han for Knut Liestøls sentrale rolle ved opprettelsen, og hans noe uheldige omtale av hvor vanskelige folkeminnesamlerne var og at det var problematisk å få tak i materialet de hadde nedtegnet. Liestøl ønsket bl.a. derfor å danne Norsk Folkeminnelag, en sentral organisasjon som skulle organisere og lede innsamling av folkeminner, noe som ville tjene og bygge opp under forskningen.

I de påfølgende kapitlene i boka legges hovedvekt på Rikard Berges arbeid med både materiell og immateriell folkekultur og hans historiske framstilling av norsk folkeminneinnsamling i tidsskriftet «Norsk Folkekultur» i 1917. I artikkelen begynte Berge å tilkjennegi synspunkter som stod i kontrast til Liestøls sentraliseringstanke og sentralstyrte innsamling. Folkekulturen var etter hans oppfatning knyttet til det lokale miljøet og var stedbundet. Han forfektet at de folkekulturelle uttrykksformene tilhørte det stedet der de var skapt, og de som beskjefteget seg med folkeminnene måtte være knyttet til det stedet der de arbeidet. Videre måtte de selv få råde over materialet sitt.

Dette leder så framstillinga over til en redegjørelse for stiftinga av Landslaget for Folkeminnesamlarar i 1919, en organisasjon som ble stiftet i klar opposisjon til Liestøl og hans forsøk på å disiplinere lokale folkeminnesamlere. Konflikten ble kalt desentraliseringsstriden, og avfødte etter stiftinga en skarp avisdebatt med hovedaktørene Knut Liestøl på den ene siden og Tov Flatin og Rikard Berge på den andre. I denne striden kan det avleses flere akser – eliten mot folket, vitenskapsmennene mot lekfolket, det nasjonale mot det lokale. Forfatteren gjennomgår debatten svært grundig. Selve striden framtvang også en diskusjon om hvorfor folkeminner skulle samles. Dessuten resulterte desentraliseringsstriden i at det ble utarbeidet et topografisk register over materialet i Folkeminnesamlingen. Boka avsluttes med et kapittel kalt «Folkeminnene institusjonalisert», som i kortform oppsummerer undersøkelsens resultater.

Det er ingen tvil om at Kristoffersen har levert en interessant og verdifull studie som har gitt oss ny kunnskap. Bokas hovedstyrke ligger i det omfattende og grundige kildearbeidet han har utført. Foruten skriftlig, trykt kildemateriale, har han også funnet fram mye interessant arkivstoff i Norsk

Folkeminnesamling, sentrale dokumenter fra Kirkedepartementet i Riksarkivet og mange vanskelig tilgjengelige tidsskriftsartikler. Forfatteren har således frambrakt et vell av empiri som framstillinga bygger på, noe som gir leseren et større perspektiv og en bredere forståelse av begivenhetene. Deler av dette kildematerialet er det tidligere ikke trukket veksler på, og det er tydelig at forfatteren er innforlivet med kildestoffet og har god oversikt over det.

Jeg vil også framheve forfatterens historiske kontekstualisering av opprettelsen av Norsk Folkeminnesamling. Hans redegjørelse for Lysakerkretsens sentraliseringstanke og grunnleggelsen av Norsk Folkemuseum gir en større forståelse av Folkeminnesamlingens tilblivelse. Opprettelsen av Folkeminnesamlingen settes gjennom dette inn i en større idé- og kulturhistorisk sammenheng med nasjonsbygging som det sentrale element. Likevel savner jeg i kontekstualiseringa en omtale av at innsamlingsvirksomheten av folkeminner var gått over i en annen fase på begynnelsen av 1900-tallet. Pionersamlerne rundt midten av 1800-tallet hadde et nasjonalt anliggende med sin innsamling, mens innsamlerne de første tiåra av 1900-tallet var det Ørnulf Hodne kaller «hjemstavnsfolklorister». Det vil si at de samla folkeminner regionalt eller lokalt fra det området de var født og oppvokst eller kjente godt. Allerede her ble formodentlig spiren til desentraliseringsstriden sådd.

Videre vil jeg peke på det noe manglende samsvaret mellom bokas tittel «Kampen om folkeminnesamlingen. Da folkeminnene ble et forskningsfelt og folket krevde dem tilbake» og at forfatteren innledningsvis sier framstillinga skal handle om opprettelsen av Norsk Folkemuseum, Norsk Folkeminnesamling og Norsk Folkeminnelag. Som leser strever man litt i starten med å få helt tak i hva bokas egentlige hovedanliggende er og hvor forfatteren vil.

Framstillinga er på flere punkter svært inngående og grundig med mange empiriske data. Selv om mye av dette er interessant, går det stundom på bekostning av framstillingas stringens og det overordnede analytiske perspektivet. Boka ville nok tjent på om noen av kapitlene, f.eks. kapitlet «Den vitenskapelige utgivelsen av folkevisene», hadde vært bedre tilskåret i forhold til studiens hovedanliggende. Tidvis blir dessuten framstillinga noe refererende.

Bokas hovedstruktur er kronologisk-tematisk, noe som selvsagt er en fornuftig struktur i en slik historisk studie. Likevel hadde det vært ønskelig at tidsperspektivet hadde kommet tydeligere fram. Dessuten ville det vært fordelaktig om sammenhengen mellom enkelte av bokas kapitler hadde blitt noe mer tydeliggjort.

Den språklige framstillinga er gjennomgående god uten bruk av for mange fremmedord. Språklig sett er derfor framstillinga lett å følge. Men det forekommer fremdeles noen skjemmende korrekturfeil, likeledes en uheldig faktafeil at Knut Liestøl var Norges første professor i folkeminnvitenskap.

Selv om jeg har pekt på noen sider ved boka som kunne vært bedre, overskygger ikke det at den har mange gode kvaliteter. Den er så avgjort et gledelig og kjærkomment tilskudd til den kulturhistoriske faghistorien.

Ottar Grepstad (red.) 2018. *Forfattarens skrifstader. Litterære museum i norsk minnepolitikk*. Oslo, Det Norske Samlaget. 366 s. Illustrert.

Anmeldt av Thea Aarbakke

I mars kom museenes Litteraturnettverk sitt treårige prosjekt «Museum som minnepoli-

tiske institusjonar» i bokform. Prosjektet har fått støtte av Kulturrådet og ble ledet av daværende direktør ved Nynorsk kultursentrum, Ottar Grepstad. Deres mandat har vært å undersøke museer som minnepolitiske aktører og hva dette har hatt å si for museenes samfunnsrolle, i tillegg til å styrke den museologiske forskningen på litteraturfeltet i Norge. Boka jeg holder i hendene er en antologi med bidrag fra seks litterære museer utført av et dusin medarbeidere. Det endelige resultatet holder fast ved sitt hovedmål. Innsiktsfulle og nye analytiske tilnærminger til Henrik Ibsens barndomshjem i Skien og hvordan museene som forvalter dikterhjemmet og barndomshjemmet til Bjørnstjerne Bjørnson forholder seg til egen forskerrolle presenteres av museenes selv og av andre museumsansatte tilknyttet Litteraturnettverket. En vesentlig del av prosjektet har gått ut på å trekke frem skriftkulturens rolle i minnepolitikken, og museene som aktører i dette arbeidet. Museene er fraværende i skriftkulturens selvforståelse, står det innledningsvis, og det er her denne boka melder seg på, med et ønske om å løfte litterære museer frem fra marginen og bildetekster i litteraturhistoriske oversiktsverk og å behandle dem som en del av norsk litteraturhistorie.

Et fotografi av Arne Garborgs skrivestue *Knudaheio* på Jæren pryder forsiden, og viser et rødt vestlandshus med steingard og goldt terreng mot en uvanlig klar, blå himmel. Den visuelle innpakningen forbereder på mange måter hva som venter leseren. Her er vi langt fra det borgerlige dikterhjemmet til Victor Hugo i Paris eller den latviske poeten Aspazijas sommervilla i Jūrmala, det er de norske forfatternes skriftsteder som skal settes på kartet.

Det har vært sparsommelig med forskning på litterære museer og museologiske perspektiver på litteraturhistorien. Boka er sådan et kjærkomment tilskudd til forsk-

ingen når bidragsyterne løfter frem denne særegne museumssjangeren. For denne leseren er arbeidet spesielt interessant, som stipendiat i museologi hvor jeg forsker på norske dikterhjem og litteratursentre.

Jeg har lyst til å dvele litt ved tittelen «Forfatternes skriftsteder. Litterære museer i norsk minnepolitikk», for hva legger forfatterne egentlig i den? Deres definisjon av forfatterens skriftsteder innebærer både litterære og fysiske steder. Helt konkret ser de på forfatternes fysiske skrivesteder, men også skriftsteder i litteraturen som utsagn, sitat og faste vendinger. De definerer litterære museer som dekkende for både skjønnlitteratur og sakprosa. Slik blir også Ivar Aasen-tunet inkludert i analysene, selv om Aasen først og fremst regnes som språkforsker, ikke forfatter.

I det første kapittelet legger redaktøren frem begrepsparene som prosjektets deltakere har jobbet med og definerer *minnepolitikk* som en strategi for å bruke hendelser i fortiden for å fremme interesser og verdier i samtiden: Museum, arkiv og bibliotek er eksempler på *minnesteder*, bautae og skulpturer er *minnesmerker*, og jubileum kan forstås som *minnedager*. Det er med andre ord en brei definisjon for hva som kan passe inn i det minnepolitiske prosjektet til boka. Den breie definisjonen av minnepolitikk fører til at det skjer et skifte i bokas omdreiningspunkt. Det er ikke bare litterære museer som minnesteder som utforskes, men også bautae, jubileeer og en filmvisning. I tillegg til forskning på egne og hverandres museer presenterer boka en studie av førpremieren til filmen «Kongens nei». Etter denne leserens mening oppfattes dette som litt på siden av det opprinnelige mandatet, som i verste fall kan ha en utvannende effekt på et overordnet svært spennende prosjekt.

Jeg setter derimot spørsmålsteget ved Grepstads forståelse av begrepene *museal* og

museum, både som redaktør og forfatter. Innledningsvis kommer følgende begrepsavklaring: «At noko er *musealt*, er sjeldan positivt i allmenta; det er som om ordet har fått ein innebygd historisk avstand» (s. 13), og i kapittel to, også ført i Grepstads penn, står det: «Få ord om fortida er meir eintydig negative enn *museal*», og vidare, «Museum blei på nynorsk i førstninga kalla minnes-tove og er blitt verande eit synonym for noko gamaldags, forelda, uinteressant. Det er som om alt negativt ein kan tenkje på om fortid og historie, blir fortetta i det eine ordet» (s. 30). Som museolog gir begrepene *museal* og *museum* andre assosiasjoner enn de Grepstad presenterer. Dette er innarbeidede fagbegrep som omtaler museumsvirksomheter og praksis, det er langt fra å skulle begrenses til noe gammeldags, foreldet og uinteressant. Når «museum» også går igjen i tittelen på boka stiller jeg meg enda mer undrende til den harde medfarten begrepet får innledningsvis og i kapittel to.

I denne boka er det minneforskningens teoretiske perspektiver som dominerer. Arbeidene til de tyske kulturminneforskerne Aleida og Jan Assmann, den britiske sosialantropologen og minneforskeren Paul Connerton, og folklorist og kulturhistoriker Anne Eriksen samt mentor for prosjektet, forsker ved Institutt for kirke-, religions- og livsynsforskning Olaf Agedal, går igjen som inspirasjonskilder i kapitlene. Underveis i prosjektet har en omfattende bibliografi over anvendt og relevant litteratur blitt utviklet, den presenteres bakerst i boka. Her får vi også innblikk i hvilke museologiske perspektiver forfatterne har latt seg inspirere av, som er fraværende i presentasjonen av teori i innledningskapittelet.

Jeg forstår det ikke som bokas intensjon å skape et overblikk over norske litterære museer som minnepolitiske institusjoner, til det har de valgt en løsere tematisk konsentrasjon. De enkeltstående bidragene tar for

seg både historiske linjer, og dagsaktuelle problemstillinger med arbeidet på museum. En av bokas styrker er når museenes ansatte løfter frem eget arbeid, som i kapittel tre «Bløffen om Ibsens kjøkken» av Jørgen Haave, og i kapittel åtte «Lyrikkens plass i landskapet» om Hans Børlis minneplasser, skrevet av Ingun Aastebøl og Bjørn Sverre Hol Haugen ved Anno Museum. Den auto-etnografiske formen kan selvsagt komme i fare for å komme for nær egen praksis, men tekstene viser på fyndig vis hva museumsforskning i museene kan bidra med av innsikt, og gir perspektiver som er enestående for dem.

Rollen litterære museer har hatt i utviklingen av en nynorsk skriftkultur får frem det særegne ved et land hvor to skriftspråk er sidestilt. Hvordan mållag har vært sterke aktører for opprettelsen av minnesteder for nynorske forfattere er tema i både kapittel fire og fem. I kapittel fire viser Grepstad hvordan Aasen og Vinje ble brukt i minnepolitiske feiringer for å fremme språkpolitiske interesser. I kapittel fem «Knudaheio som minnestad», skrevet av museumsansatte på Garborgsenteret, ses forfatteren Arne Garborgs skrivestue på Jæren som et ledd i Rogaland Lands gymnas sin identitetspolitikk og markedsføring. Det gir innsikt i andre hensikter for litterære museer enn å formidle forfatteres liv og verk. Helt fra Garborg døde og frem til midten av 1970-tallet var Knudaheio en aktør i landsgymnaset på Bryne sin posisjonering for økt prestisje i forhold til andre gymnas.

I kapittelet «Forhandling uten forsoning» reflekteres det over sjangerforventninger knyttet til minnemarkeringer, når Hamsun-året 2009 skal markeres i Grimstad. Ansatte ved Grimstad bys museer presenterer utfordringene med å jubilere en såkalt «vanskelig forfatter», og dermed får de også frem hvilke sjangerforventninger som ligger i et jubileum og for museets mandat.

Grimstad by blir minneste­det hvor jubileet skal markeres, i en by hvor det kollektive minnet om andre verdenskrig fremdeles fungerer som premissleverandør for hvordan Knut Hamsun bør minnes.

Hvordan biografier og forfatter­nes selvrepresentasjon i dagbøker og brev har påvirket litterære museers fremstilling av forfatteres liv og verk går igjen i flere av kapitlene. Litteraturprofessor Francis Bull og historiker og senere utenriksminister Halvdan Koht sine arbeid med forfatter­biografier blir gått etter i sømmene, spesielt i kapitlet om Ibsens kjøkken, men også i studiet av Hamsun-året. Funnene viser hvorfor det er så viktig at hver generasjon tar utgangspunkt i primærkilder når ny forskning skal legges til den nasjonale fortellingen.

I den første minnepolitiske studie over norske litterære museer glimrer kvinnelige forfattere med sitt fravær i antologien. Riktignok er illustrasjonene i kapittel to fra minnesmerker over kvinnelige forfattere, kanskje er de ment som en kompensasjon? Men når de står ukommenterte, og de kvinnelige forfatterne som er avbildet er hentet fra en kontekst også utenfor Norden,

fungerer de på mange måter mot denne hensikten, som om det ikke er nok eksempler å ta fra innen en nasjonal kontekst. En forklaring kan være at litterære personmuseer stort sett har vært dedisert til mannlige forfattere, men her kunne boken fungert som en motvekt til dette ved å løfte frem flere fortellinger.

Enkeltbidragene i boken er likevel gode eksempler på hva godt som kommer ut av at museumsansatte får frigitt tid til å forske på egne institusjoner og hverandres. Bidragene gir spennende innsikt i det museumsfaglige arbeidet, og hvordan praksiser står i forhold til overordnede strategier og daglige avveininger. Vekslingen mellom historiske perspektiver og samtidsaktuelle caser gir bredde. Det er kanskje påfallende at de historiske bidragene først og fremst omhandler oppbyggingen av en nynorsk skriftkultur. For fremtiden vil det være spennende å studere hvilken minnepolitisk rolle for eksempel Nynorsk kultursentrum har hatt for litterære museer de selv eier og driver. Boka viser aktualiteten for litterære museum i dag, og at dette er levende institusjoner som arbeides med, og på, i vår egen samtid.

Medarbeidere i dette nummeret

Thea Aarbakke, stipendiat i museologi, Høgskulen på Vestlandet

Epost: thea.aarbakke@hvl.no

Paul Agnidakis, Universitetslektor ved Institutionen för ABM, Uppsala Universitet

Epost: Paul.Agnidakis@etnologi.uu.se

Herleik Baklid, førsteamanuensis, Institutt for kultur, religion og samfunnsfag, Universitetet i Sørøst-Norge

Epost: herleik.baklid@usn.no

Sine Halkjelsvik Bjordal, Stipendiat i kulturhistorie, Universitetet i Oslo

Epost: s.h.bjordal@ikos.uio.no

Inger Johanne Lyngø, Dr. art. i etnologi

Epost: ingerjohannelyng@mac.com

Ingmar Meland, Professor II ved Fakultet for lærerutdanning og internasjonale studier , OsloMet

Epost: Ingmar.Meland@oslomet.no

Ane Ohrvik, Førsteamanuensis i kulturhistorie, Universitetet i Oslo

Epost: ane.ohrvik@ikos.uio.no

Åmund Norum Resløkken, Gjennomføringsstipendiat i kulturhistorie, Universitetet i Oslo

Epost: a.n.reslokken@ikos.uio.no

Bjarne Rogan, Professor emeritus i kulturhistorie, Universitetet i Oslo

Epost: bjarne.rogan@ikos.uio.no

Leiv Heming Sem, Førsteamanuensis ved Fakultet for lærerutdannelse, kunst og kultur, Nord universitet.

Epost: leiv.sem@nord.no

Silje Warberg, Førsteamanuensis ved Institutt for språk og litteratur, NTNU

Epost: silje.warberg@ntnu.no

Til forfattere

Tidsskrift for kulturforskning (Tfk) publiserer originalartikler innenfor kulturhistorie/kulturvitenskap (tidligere etnologi og folkloristikk) og beslektede fagområder. *Tfk* publiserer også korte informative tekster, anmeldelser av bøker og utstillinger innenfor fagfeltet. Manuskriptet sendes til redaksjonen (se adresser foran i heftet) elektronisk som vedlegg til e-post. Alle bidrag blir vurdert av redaksjonen, og artikkelmanus også av fagfeller (*referees*). For krav til manus og standard for teksten, se:

http://web.novus.no/Novus_tidsskrifter/Tfk_-_Instruks.html