

Innhold

Redaksjonelt	3
Charlotte Hyltén-Cavallius & Lotta Fernstål: Tala tilbake. Att berätta sitt liv vid 1900-talets mitt från en minoritetsposition som rom och resande	5
Guro Nordby: På sporet av en jernbaneuniform. Ulike analytiske tilnærminger til en museumsgjenstand	27
Hanne Weisser: Olav Liljekrans og alvene – Om ekteskap og løftebrudd i en felles europeisk middelalderballade	43
Hanna Jansson: Grankvistar, äppelkaka och improvisation: Erfarenheter av arbeidet bakom personliga begravningsritualer	59
Trude Eriksen: Fra Hulda til hijab – Om ubehaget i bunadskulturen	79
Presentasjon av dr.avhandlinger	
Sine Halkjelsvik Bjordal: ”Om denne haves intet mærkværdigt.” En tekst- og kunnskapshistorisk studie av stavkirkene på 1700- og 1800-tallet	95
Agnes Brudvik Engeset: Store tankar i små bygder? Overlevingsevna blant familiebedrifter i norsk distriktsreiseliv	97
Liisa-Rávná Finbog: It speaks to you – Making Kin of People, Duodji and Stories in Sami Museums	101
Bokmeldinger	
Liv Emma Thorsen 2020. <i>Dyrenes by. Hover, klover og klør i Kristiania 1859–1925</i> . Anmeldt av Tone Druglitrø	103
Anna Dahlgren (red.), 2020. <i>Fashioned in the North: Nordic Histories, Agents, and Images of Fashion Photography</i> . Anmeldt av Hanne Hammer Stien	107
Arne Lie Christensen 2020. <i>Elg i solnedgang. Et kulturhistorisk blikk på bilder</i> . Meldt av Agnes Brudvik Engeset	111
Bjarne Rogan, 2020. <i>Kystfisker. Med sjarken Havsund fra Agder til Troms</i> . Anmeldt av Harald Beyer Broch	112

Palle O. Christiansen, 2019. En egn bliver til. Magt og mennesker i et sjællandsk godsområde fra 1700 -tallet til i dag. Anmeldt av Mattias Ekman	115
Anne Eriksen 2020. <i>Livets læremester. Historiske kunnskapstradisjoner i Norge 1650–1840.</i> Anmeldt av Gjertrud Sæter	117
Medarbeidere i dette nummeret	121

Redaksjonelt

Snart er pandemiens år to over. Idet årets siste nummer av Tidsskrift for Kulturforskning går i trykken, ser vi forventningsfullt fremover mot nye eventyr. I 2022 har vi hele to temanumre å glede oss til. Gjesteredaktør Kyrre Kverndokk UiB og Anne Eriksen UiO står for det første nummeret med temaet *genre*. *Stedsansen* er tittel og tema for det andre nummeret i 2022, hvor hhv. Karen Lykke Syse SUM, UiO og Finn Arne Jørgensen & Marie-Theres Fojuth Universitetet i Stavanger utgjør gjesteredaksjonen.

TfK 2–2021 som du nå holder i hånden, inneholder fem artikler som er et gledelig uttrykk for at tidsskriftet favner bredt innenfor kulturinstitusjonene i Norden. Den første artikkelen *Tala tillbaka. Att berättat sitt liv vid 1900-talets mitt från en minoritetsposition som rom och resande* er skrevet av Charlotte Hyltén-Cavallius og Lotta Fernstål, kulturforskere ved hhv Institutet för språk och folkminnen, Uppsala og Statens historiska museer i Stockholm. Artikkelen analyserer to fortellinger av biografisk karakter som ‘narratives of location’, i hvilke fortellerne posisjonerer seg mot storsamfunnet. Guro Nordby, førstekonservator ved Norsk industriarbeidermuseum, diskuterer i *På sporet av en jernbaneuniform. Ulike analytiske tilnærminger til en museumsgjenstand* de analytiske implikasjonene av ulike vitenskapsteoretiske tilnærminger til et helt konkret empirisk materiale. Hanne Weisser, forfatter og musikk lærer ved Steinerskolen i Oslo leser med artikkelen *Olav Liljekrans og alvene. Om ekteskap og løftebrudd i en felles europeisk middelalderballade* den velkjente balladen i en sosialhistorisk kontekst. Etnolog Hanna Jansson ved Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap ved universitetet i Stockholm, diskuterer improvisasjonens rolle i ritualer i artikkelen *Grankvistar, äppelkaka och improvisation: Erfarenheter av arbetet bakom personliga begravningsritualer*. Den siste artikkelen i dette nummeret er skrevet av konservator ved Museum Stavanger Trude Eriksen: Hvordan kan vi forstå kontroversene som fulgte forslaget om alternativt hodeplagg til Rogalandsbunaden og hvilke populære forestillinger om bunadstradisjonen er det hijaben utfordrer spør hun i artikkelen *Fra Hulda til hijab – om ubehaget i bunadskulturen*.

Dette nummeret inneholder også presentasjoner av tre nye norske doktoravhandlinger og hele seks bokmeldinger.

God lesning!

Line Esborg
Redaktør

Tala tillbaka

Att berätta sitt liv vid 1900-talets mitt från en minoritetsposition som rom och resande

Charlotte Hyltén-Cavallius

Institutet för språk och folkminnen

E-post: charlotte.hylten-cavallius@isof.se

Lotta Fernstål

Statens historiska museer

E-post: Lotta.fernstal@shm.se

Abstract

In the early 1950's and early 1960's Sweden, two Romani men, Karl and Sven, handed in their written life stories to the folklorist Carl-Herman Tillhagen at the Nordic Museum in Stockholm, who added them to the museum archive. Karl identified as "zigenare" (Gypsy, or Kelderash Roma), and Sven as "resande" (Traveller). These life-stories were written in the aftermath of a public debate on "tinkers" containing suggestions such as sterilization, politics of territorial exclusion while the Kelderash Roma to a large extent were still excluded from permanent housing and schools. The narratives are read as an act of "talking back" (Hancock 2010), by the authors to the majority population in a discriminatory and often racist societal climate. The inclusion of the stories in a national archival collection provides an opportunity to see the history of a few members of Romani groups in Sweden from an in-group perspective, in opposition to the otherwise often stereotypical and antigypsyist portrayals of these groups in the archival sphere. The article focuses on how the narrators positioned themselves and which issues they wished to mediate to the supposed majority Swedish readers.

Keywords:

- Narratives of location
- Life story
- Minority
- Romani groups
- Folklore archives

Utgångspunkten för den här artikeln är två berättelser skrivna av Karl och Sven som identifierade sig som rom respektive resande.¹ Namnen Karl och Sven är de pseudonymer vi har valt att använda, två vanliga förnamn då de båda föddes i början av 1920-talet. Karls berättelse utspelar sig under ungefär ett års tid

omkring 1940, och han skrev ner berättelsen under 1940-talet eller i början av 1950-talet. Svens berättelse handlar om hans liv från födseln till att han skrev ner den i början av 1960-talet. Berättelserna finns i Nordiska museets arkiv i Stockholm. Syftet är att undersöka dessa levnadsberättelser av Karl och Sven med

1. Denna artikel är ett resultat av forskningsprojektet "Antiziganismen och samlingarna – kunskapsproduktion och samlande vid kulturhistoriska museer och arkiv under 1900-talet", finansierat av Statens kulturråd och Riksantikvarieämbetet (2016–2019). Tack till två anonyma läsare för konstruktiva kommentarer på en tidigare version av artikeln.

fokus på vad de önskade förmedla till de tänkta majoritetssvenska läsarna om sina liv, livsomständigheter, grupper, relationer och traditioner. Artikeln analyserar dessa berättelser som "narratives of location" – alltså berättelser i vilka berättarna positionerar sig i sociala kategorier som genus, etnicitet och klass vid en given tidpunkt och plats (Anthias 2002). Vi fokuserar mer specifikt på hur berättarna positionerar sig i relation till stereotypiska och rasistiska diskurser i samtiden och normativa livsmanus (ett begrepp som introduceras mer ingående längre fram). Vad är det som Karl och Sven väljer att berätta och hur positionerar de sig själva i texten? Hur förhåller de sig till samhällets olika institutioner och dess representanter och hur karakteriserar de sin minoritetsposition? Vilka skillnader och likheter finns det mellan deras respektive berättelser?

Folkminnesarkiv och berättelserna

Karl och Sven lämnade oberoende av varandra sina nedtecknade berättelser till folkloristen Carl-Herman Tillhagen som arbetade vid Nordiska museet i Stockholm, där de adderades till museets arkiv. Karls berättelse är arkiverad tillsammans med Tillhagens efterlämnade material och Svens med svar på en frågelistas om "tattare". Frågelistan "Tattare" (Nm78) från 1942 vände sig till majoritetsbefolkningen och innehåller ledande frågor som i flera avseenden var baserade på allmänt spridda (ofta rasistiska) stereotyper (Fernstål och Hyltén-Cavallius 2020:61–68; Hyltén-Cavallius och Fernstål 2020).

Karl lämnade sin berättelse i början av 1950-talet, och Sven i början av 1960-talet. Vid den tiden filtrerades den mesta

kulturhistoriska informationen om så kallade "zigenare" och "tattare" som var riktad till majoritetsbefolkningen via till exempel forskare, författare och journalister.² Samlingar rörande "zigenare" och "tattare" vid folkminnesarkiv utgjordes främst av material om människorna i fråga, till exempel sägner, observationer, uppteckningar, frågelistor, släktregister och fotografier (Fernstål och Hyltén-Cavallius 2019, 2020; Hyltén-Cavallius och Fernstål 2020). Även äldre texter i Sverige som rör människor som kallats "zigenare" och "tattare" är nästan uteslutande skrivna utifrån majoritetssamhällets synvinkel. De är ofta ensidiga och fyllda av fördomar och missuppfattningar, liksom texter om romska grupper i andra delar av Europa (jfr t.ex. Willems 1997; Tervonen 2010:21; Pulma (red.) 2015:13; Cressy 2016:63–64).

I vårt forskningsprojekt "Antiziganismen och samlingarna", som den här artikeln skrivits inom (se not), har vi strävat efter att finna arkivmaterial med en annan tonalitet som kan kontrastera mot denna korpus. Karls och Svens berättelser om sina liv är exempel på det. Genom sina inomgruppsliga perspektiv är berättelserna unika i förhållande till andra arkivmaterial om romer och resande, och de möjliggör forskning om tiden Karl och Sven levde i och den dåtida situationen för romer och resande ur ett inifrånperspektiv.

Artikelns titel alluderar på uppsatsen *Talking back* som Ian Hancock (2010), professor i lingvistik och romsk aktivist, publicerade 1980 i tidskriften *Roma*, och som uppmanar romer att berätta sin historia på sina egna villkor (jfr även hooks 2015). Hancock skriver (2010:42–43):

2. T.ex. Lo-Johansson 1929; Bergstrand 1942; Etzler 1944; *Sveriges första zigenarskola* 1943; Tillhagen 1946; *Zigenarbröllop* 1954.

The solution lies in talking back, loudly and clearly, wherever possible through our own publications such as *Roma* and *E Loli Phabaj*, and through our own conferences and our own scholars. [...]

We must study our own history and make our own pronouncements where and when they concern us. This is no cultural sell-out; it is necessary if we are to resist being manipulated and defined by outsiders.

Enligt vår mening försökte Karl och Sven göra detta redan i början av 1950- och 1960-talens, genom den kanal till majoritetssamhället som de identifierade: folkloristen Carl-Herman Tillhagen vid Nordiska museet. Tillhagen arbetade sedan 1943 med etnologisk insamling om romers traditioner, genealogier och sagor. Detta skedde inledningsvis i samarbete med Johan Dimitri Taikon, en prominent romsk man genom vilken Tillhagen lärde känna många romer i Sverige, troligen även Karl. Utöver att arbeta med insamling höll Tillhagen sedan 1940-talet många föreläsningar på bibliotek och i föreningar runt om i Sverige om romers kultur och samhällsliga behov och framträdde som expert på gruppen i radio och tv (Tillhagen 1965; Fernstål och Hyltén-Cavallius 2020:42).

Tillhagen samarbetade även med Carl-Martin Bergstrand vid Västsvenska folkminnesarkivet, som arbetat med insamling av material rörande ”tattare” sedan 1930-talet och som initierade den ovan nämnda frågelistan ”Tattare” Nm 78 från 1942 (Fernstål och Hyltén-Cavallius 2020:36–40, 59–73). Svens berättelse är arkiverad i detta material men det är osäkert om det var genom frågelistan han kom i kontakt med Tillhagen eftersom frågelistor främst sändes ut till meddelare inom majoritets-

befolkningen. Snarare kan det ha varit genom Nordiska museets yrkesundersökningar som bland annat omfattade sjöfolk som Sven kom i kontakt med Tillhagen – Sven hade arbetat till sjöss och kan ha kontaktat museet angående detta. Han kallade också sin berättelse *Resandeminnen*, liksom publikationerna av yrkesundersökningarna kallades till exempel *Statarminnen* och *Rallarminnen* (Rehnberg (red.) 1947, 1949).

Att Karl och Sven identifierade Tillhagen som en länk mellan dem och majoritetssamhället med möjlighet att göra deras röster hörda, är sannolikt med tanke på Tillhagens engagemang i både insamling till museet och förmedling av kunskap till majoritetsbefolkningen. Hancock menar att romer ska tala tillbaka högt och ljudligt, och ”talking back” kan också översättas med ”säga emot” eller ”käfta emot” så som den feministiska författaren och politiska aktivisten bell hooks använder begreppet (hooks 2015). Vi har dock valt att använda det mer lågmälda ”tala tillbaka” för att inte gestalta Karl och Sven som mer sturska än de kanske hade önskat framstå, och vi försöker därmed fånga deras sätt, så som vi tolkar det, att ta möjligheten att göra sina röster hörda i det tidiga 1950- och 1960-talens Sverige. Tidigare forskning visar att det för romer och resande snarare krävdes smidighet och artighet än uppkäftighet för att upprätthålla goda relationer med majoritetsbefolkningen (t.ex. Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:81–83, 2020:89–90, 104; Hyltén-Cavallius och Fernstål 2021). Innan vi tar oss an Karls och Svens berättelser ska vi diskutera de identitetsbenämningar de använde och vilka benämningar vi använder i den här artikeln, samt begreppet levnadsberättelse och hur vi metodologiskt har närmat oss dessa skrivna

berättelser. Teoretiskt placerar artiklen sig i forskningsfälten Romani studies, kritiska kulturarvsstudier och berättelseforskning.³

Identitetsbenämningar

Genom hela sin berättelse kallar Karl sig själv och sin familj och släkt för ”zigenare” och deras språk för ”zigenarspråket” (s. 2), vilket var varieteten kelderash av det romska språket (romani chib, som betyder ”romsk tunga” eller ”romskt språk”) (Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:19). Sedan år 2000, då romer erkändes som en av Sveriges nationella minoriteter (SFS 2009:724), är den gängse svenska benämningen romer, vilket kommer från romers egenbenämning på gruppen på romska, *rom*, som betyder man. I och med att ordet ”zigenare” av majoritetsbefolkningen ofta använts ned-sättande och som skällsord mot romer är det ett ord med dubbla konnotationer för människorna i fråga. Dels ett ord man kallat sig själv och som en del med stolthet fortsätter att använda även idag, dels ett ord som kan såra (Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:24–26). Eftersom ordet ”zigenare” idag till stor del är stigmatiserat väljer vi att generellt använda ordet rom, förutom vid citat ur historiska material.

Sven kallade sin berättelse *Resandeminnen* och beskriver familjen som resande, till exempel skriver han om området där han växte upp att där ”bodde en hel del andra resandefamiljer, bl.a. min mors föräldrar” (del 1, s. 3). Han beskriver sin mamma som ”en riktig ’tattarkona’, mycket mörk och med temperamentsfulla ögon” (del 1, s. 1). ”Tattare” är annars ett ord som snarare har tillskrivits personer av

majoritetssamhället än en egenbenämning, men i många fall troligen just människor som identifierade sig som resande även om ytterligare andra människor också kunde etiketteras så av olika skäl, till exempel för att ha varit mörka, levt på ett icke-normativt vis gällande val av yrke eller bofasthet, eller uppfattats som mindre begåvade (t.ex. Axelsson 2012:95; Ericsson 2015:39–44; Bergman 2020). Eftersom Sven själv främst använder benämningen ”resande” i berättelsen och det är en egenbenämning som är gängse även idag väljer vi att använda den i den här artikeln. Sven förhåller sig genom hela sin berättelse reflexivt till pejorativa begrepp och markerar distans genom användandet av citattecken eller andra språkliga markörer som signalerar avstånd. När han beskriver resande utifrån – med majoritetsbefolkningens blick på gruppen – använder han begreppet ”tattare” och då han skriver inifrån positionen använder han konsekvent begreppet resande.

Den äldsta källan i Sverige som anses omnämna romer är från Stockholm stads tänkeböcker 1512, då ordet *tatra*, det vill säga ”tartarer” eller ”tattare”, användes om en grupp resande män, kvinnor och barn som anlände till staden (*Stockholms stads tänkeböcker 1504–1514* 1931). Under följande århundraden användes ”tattare” (eller ”tartarer”) och ”zigenare” ofta som synonymer, vilket dock ändrades under början av 1900-talet då dessa benämningar fick separata innebörder (Montesino 2002:33; Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:20–22). Detta skedde i och med den utlänningslag som infördes 1914 och som stipulerade att

3. Se t.ex. Meyers 1987; Montesino 2002; Anthias 2002; Saul och Tebutt (red.) 2004; Minken 2009; Tervonen 2010; Harrison 2013; Källén (red.) 2013; Selling 2014; Ericsson 2015; Ohlsson Al Fakir 2015; Hyltén-Cavallius och Svanberg 2016; Al Fakir 2019.

”utländsk zigenare” inte fick resa in i landet (SFS 1914:196). Flera familjer av den romska gruppen kelderash som tidigare migrerat mellan olika länder valde då att stanna kvar i Sverige, eftersom första världskriget samma år brutit ut på kontinenten och en återresa till det tryggare Sverige skulle vara osäker med den nya lagen (Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:22–23). Därefter kom benämningen ”tattare” allt mer att användas om den grupp som funnits i Sverige under lång tid, som den släkt Sven tillhörde, och ”zigenare” för de migrerande kelderash-romer som valde att stanna i landet omkring 1914, som den släkt Karl tillhörde.

I dagens minoritetslagstiftning är romer en av de erkända minoriteterna i Sverige. Inom minoriteten finns flera olika romska grupper. I den ingår även resande som talar så kallad svensk romani, varav vissa identifierar sig som romer och andra menar att gruppen inte är romsk (Wiklander 2015). Ofta kallas därför minoriteten *romer och resande* för att inkludera båda ståndpunkter.

Berättelser om liv

Vår utgångspunkt i analysen är att berättelser är ett sätt varigenom vi människor gör våra upplevelser verkliga, strukturerade och möjliga att förstå (Bauman 1986:5–6). Karls och Svens berättelser är av biografisk karaktär, båda är berättade ur en minoritetsposition och båda berättelserna präglas av en vilja att förklara vad det innebar att leva i den positionen. Berättelserna skiljer sig emellertid åt i att Sven skildrar i stort sett hela sitt liv till skrivande stund, medan de händelser som Karl berättar om enbart omfattar ungefär ett års tid. Karakteristiskt för en levnadsberättelse är bland annat att en sådan ofta

rymmer en hänvisning till berättarens egen födelse (Jackson 2002:229). Sven följer detta mönster. Karl däremot nämner inget om sin födelse. Hans berättelse är ju inte heller någon levnadsberättelse i bemärkelsen att berätta *hela* sitt liv. Men han berättar ingående om sitt liv under den specifika tiden och om händelser som bidrog till att han behövde reflektera över sin plats i världen som rom och vad denna position innebar, samt vilka livsval han hade möjlighet att göra. I detta reflekterande över ens position och möjliga livsval liknar berättelserna varandra även om de spänner över olika tidsrymder.

Karls och Svens berättelser är nedtecknade men delar den muntliga levnadsberättelsens karakteristika i det att livet blir till en berättelse där livet ordnas, kommuniceras och förstås (jfr Linde 1993: 219–220; Arvidsson 1998:8). En berättelse struktureras vanligen kring elementen händelse, aktör, tid och rum (Bal 2009). De äger rum i en tid och på en plats och de individer som är aktiva kan handla och agera inom specifika historiska och institutionella villkor som både möjliggör och begränsar. Att berätta om sitt liv fritt utan konventioner är därför inte möjligt. Vad det finns möjlighet att berätta om, vilka erfarenheter som är möjliga att förmedla inom ramen för en levnadsberättelse, formas av tidigare berättelser och av normer rörande vad som utgör ett gott liv vid en viss tid och en viss plats. Dessa normativa manus förhåller vi människor oss till när vi strukturerar våra berättelser om våra liv (jfr Halberstam 2005:7; Nylund Skog 2012:12).

Levnadsberättelser tillkommer därmed inom en rad olika ramar som både möjliggör och begränsar vad som är möjligt att förmedla. En levnadsberättelse kan också ses som en plattform för att utforma en

självpresentation, en situations- och tidsbunden presentation av vem man är och/eller vill vara (Linde 1993:98–99). Karls och Svens berättelser om sina liv får sin form bland annat genom att de berättats vid en viss tid – vid mitten av 1900-talet – och utifrån en viss minoritetsposition, som rom respektive resande.

En levnadsberättelse rymmer således en biografisk redogörelse för en människas liv och möjliggör samtidigt tolkningar av berättarens liv. En berättelse förklarar skeenden och den förmedlar oftast en moral, den har ett budskap utöver det berättade innehållet. En fundamental utgångspunkt är ändå att den som berättar vill förmedla någon form av budskap; vad ett sådant utgörs av är beroende av tid, rum och berättelsens riktning (eller orientering).

I det här sammanhanget ställer vi också oss frågan vilken betydelse det har att både Karl och Sven lämnade sin berättelse till folkloristen Carl-Herman Tillhagen vid Nordiska museet? Vem eller vilka hade de i åtanke när de skrev sina berättelser? Tillhagen hade, som nämndes ovan, varit engagerad i folklivsforskning rörande romer sedan 1940-talet och hade lärt känna många inom kelderashgruppen i Sverige. Karl hade sannolikt träffat Tillhagen vid ett flertal tillfällen och enligt Tillhagens informationsark i anslutning till berättelsen hade Karl vänt sig direkt till honom med sin berättelse och med en undran om han trodde att den kunde tryckas. I samma informationsark skriver Tillhagen att han hade meddelat Karl att han inte ansåg den ha något litterärt värde men att Karl skulle få ett par maskinskrivna kopior av berättelsen för att kunna vända sig till förläggare med den. Karl skrev alltså hela berättelsen självständigt med en bred publik i åtanke och vände sig sedan till Tillhagen.

Sven å andra sidan lämnade sin berättelse till Tillhagen i fjorton omgångar. Hur de kom i kontakt med varandra framgår inte av arkivmaterialet. Som diskuterades ovan kan den inledande kontakten ha skett via en av de insamlingar av yrkeslivsminnen som genomfördes vid Nordiska museet. I samtal med Svens son framgår det också att pappan var mycket social och hade ett stort kontaktnät. I en notis instoppad i pappersbunten framgår att Sven uppmanades av Tillhagen att skriva om sitt liv; ”allt synnerligen välskrivet och värdefullt”, skriver Tillhagen. Det framgår även av notisen att Sven fick betalt för att skriva detta och att Tillhagen åskade mer medel från museet för att förmå Sven att avsluta sin berättelse år 1964: ”för att tillförsäkra museet en av de unikaste självbiografier, vi gärna kan tänka oss”. Dock tycks inget mer material ha inkommit till arkivet.

Att Sven i sitt skrivande förhöll sig medveten om Tillhagen och Nordiska museet som mottagare är tydligt samt att de båda fortlöpande haft kontakt under skrivandeprocessen (jfr Nilsson 1996; Marander-Eklund 2011:135, 152; Nagel 2012). Sven avslutar exempelvis den första delen av sin berättelse med orden ”Jag skickar detta nu och avvaktar ett slag – om doktor Tillhagen har något att skriva och råda om så gör det” (del 1, s. 10). Vid ett annat tillfälle skriver Sven att ”Här slutar jag mina skrivelser för denna gången, jag skall komma med bostadsdetaljer och det Ni bad om senare. Tack för edert brev och hälsningar” (del 2, s. 10).

Karls och Svens berättelser är innehållsrika. För att närma oss dem har vi läst berättelserna långsamt och upprepade gånger (Bohman 1986). ”Den långsamma läsningen, omläsningen, högläsningen och avskrivandet ger upphov till insikter som

inte är uppenbara vid en första läsning innantill”, menar även Erik Nagel i sin avhandling om Nordiska museets insamling av sjöfolksminnen (2012:20). Vi har sett till aspekter som berättelsernas struktur och kronologi, hur de är sammansatta och organiserade. Vad finns det för stildrag och teman i de två berättelserna, likheter och olikheter? Hur låter berättarrösterna, det vill säga hur framställer sig berättarna och vem eller vilka talar de till och med.

I linje med sociologen Floya Anthias (2002:4) betraktar vi deras berättelser som ”narratives of location”; berättelser som förtäljer hur berättaren positionerar sig i sociala kategorier som genus, etnicitet och klass vid en given tidpunkt och plats. Anthias betonar att detta narrativ inte nödvändigtvis behöver ha en handling, början eller slut, utan kan bestå av fragment utspridda i den längre framställningen. Hon genomförde sitt fältarbete i en samtida, mångkulturell brittisk kontext, och analyserade hur erfarenheter av rasifiering artikulerades i berättelser av ungdomar med grek-cypriotisk bakgrund. Liksom dessa unga personer erfor Karl och Sven att rasifieras i relation till majoritetssvenskar och att ”zigenare” och ”tattare” stereotyp porträtterades i samtida populärkultur (t.ex. Hyltén-Cavallius 2012; Laskar 2015; Berg 2021). I deras berättelser har vi sökt efter tillfällen och fragment av denna erfarenhet.

Levnadsberättelser relaterar ofta till händelser i tidsföljd och utgår från de mest betydelsefulla händelserna, vändpunkter eller milstolpar (Arvidsson 1998:61). I Karls och Svens berättelser har vi även särskilt sökt efter sådana punkter samt efter tillfällen där författarna retoriskt vänder sig till sina tilltänkta läsare för att förklara och fördjupa förståelsen för till exempel traditioner och sina positioner.

Karls berättelse – introduktion

Karls berättelse utspelar sig i de södra delarna av Sverige under ungefär ett års tid kring 1940. Till berättelsen har Tillhagen lagt en introduktion där det framkommer att texten lämnats i början av 1950-talet efter Karls fars död, och att den lämnats som ”en bunt skrivna blad”. Mer exakt när berättelsen skrevs framkommer inte, men kanske skrevs den just i anslutning till faderns död. Om berättelsen skrivits för hand eller på maskin framkommer inte heller men som nämndes ovan lät Tillhagen framställa några maskinskrivna kopior av den, och behöll en sådan vid arkivet. De ursprungliga bladen finns inte bevarade i arkivet.

Textens stavning, kommatering och meningsuppbyggnad är av varierande slag, och den har inga stycken eller radbrytningar. Till stor del ger texten intryck av talspråk snarare än skriven text. Detta är inte särskilt konstigt med tanke på att författarens skolgång sannolikt inte kan jämföras med en majoritetssvensk persons utbildning vid samma tid, då romer dittills generellt haft få möjligheter att gå i skola eller få tillgång till vuxenutbildning (t.ex. Sjögren 2010:186–211; Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:108–118). De citat som återges ur berättelsen är något modifierade angående stavning och interpunktion, men med bibehållen ton. I något fall har en dialog även strukturerats till tydligare dialogform även om innehåll och tonfall är desamma som i originalet.

I marginalen till den maskinskrivna texten finns ett löpnummer med jämna mellanrum, vilket motsvarar de ursprungliga bladens numrering, som varit minst 320 till antalet (den maskinskrivna texten utgör cirka 75 sidor i folioformat). De sidhänvisningar som anges nedan motsvarar de ursprungliga bladens numrering. Den

sista maskinskrivna sidan avslutas mitt i en mening och den som skrivit av berättelsen har inom parentes lagt till att ”Här slutar manuskriptet”. Det verkar vara i slutet av ett av originalbladen och troligen hade helt enkelt den eller de sista sidorna av originalet försvunnit inför avskrivningen.

Berättelsen inleds med att Karl anger tid och rum samt introducerar sin familj och släkt och situerar dem i förhållande till andra romer. Ett par veckor efter jul reste hans familj som bestod av far, mor och bröder tillsammans med kusiner, faster och en morbror med sin familj från ”Lindköping” till Skåne (s. 1):

Nå, vi reste i bilar för zigenarna har ju blivit mycket moderna som läsaren mycket väl har sett. Det vill säga en del, men så finns det de som är smutsiga och snuskiga. Som sagt var, det finns två kategorier; en bättre och en sämre. Men vi vill hålla oss till den bättre.

Karl vänder sig uttryckligen direkt till läsaren redan inledningsvis, vilket han gör då och då genom hela berättelsen. Att den föreställda läsaren är någon utom den romska gruppen är tydligt. Redan på sidan två förklarar han att ”Ja, när vi då hade allt klart så började vi spela på en lördag. Det gick bra. Vi fick in en massa folk, gaje som det heter på zigenarspråket” (s. 2). För en tänkt majoritetssvensk publik förklarar han olika slags romska förhållanden ur ett inifrånperspektiv och intar däri en tydlig positionering som rom med särskilda erfarenheter och kunskaper.

När händelserna i berättelsen utspelades var Karl i tjugoårsåldern och levde ett kringresande liv i Sverige med sin närmsta familj och en del släktingar,

vilket var en vanlig situation för många romer vid den tiden då det var svårt för romer att få möjlighet till fast boende (t.ex. Fernstål och Hyllén-Cavallius (red.) 2018). Karls position som rom men också som ung man är viktig i berättelsen eftersom det medför en hel del situationer som han är angelägen om att förklara för läsaren genom att berätta om villkor, traditioner och normer, och på så vis skapar han möjlighet att fördjupa läsarens kunskap om romer. Det kan till exempel röra hans mors oro för att han skulle bli miss-tänkt för eventuella oegentligheter vid ett tillfälligt jobb i en verkstad eller varför han inte skulle gå ut med majoritets-svenska unga kvinnor. Att hans agenda var att läsaren ska lära sig om romer är tydligt; senare i berättelsen skriver han att ”om folk skulle förstå oss lite bättre tror jag att det skulle hjälpa oss mycket, och de skulle inte hata och förakta oss så som de gör” (s. 117).

Karl lämnade sin berättelse till Tillhagen i början av 1950-talet. Som nämndes levde många romer då fortfarande kringresande liv, med boende i tält och vagnar. För många romer hade ekonomin kraftigt försämrats under andra världskriget, men till skillnad från många andra stod de i stort sett helt utanför efterkrigstidens återuppbyggnad av samhället och med fortsatt djup fattigdom, kringresande liv och svårigheter att få tillgång till skolgång och utbildning (t.ex. Tillhagen 1965:74–75; Takman 1976:65; Fernstål och Hyllén-Cavallius (red.) 2018:92, 95). Vid mitten av 1950-talet genomfördes en statlig utredning om romernas situation, den så kallade ”Zigenarutredningen”, som förespråkade bofasthet, skolgång och assimilation (SOU 1956). Men då Karl skrev sin berättelse och lämnade den till Tillhagen visste

varken han eller andra romer hur framtiden för dem skulle se ut, om eller när de skulle få möjlighet till drägligare liv.

Svens berättelse – introduktion

Svens berättelse består av flera delar som inlämnades vid fjorton tillfällen till Tillhagen och Nordiska museets arkiv mellan 1961 och 1962. Den är 149 sidor lång, skriven för hand på foliosidor med en vacker, lättläst och regelbunden handstil. Numreringen startar om för varje inlämnad del, och hänvisningarna här följer originalmanuskriptets paginering. Språket är rikt, välvårdat och nyanserat, och bär drag av både skriftlig och muntlig tradition. Sven berättar att han alltsedan han lärde sig läsa alltid har läst mycket litteratur; en sysselsättning som modern inte alltid var så förtjust i då Sven ofta hellre läste än utförde sina sysslor (del 7, s. 5).

Sven inleder berättelsen genom att placera sig själv i tid och rum och anger var och när han föddes. Hemförhållandena var goda. Han presenterar familjen, som bestod av mor och far, fem helsyskon samt en halvsystem från moderns tidigare förhållande och en halvbror och en halvsystem som var pappans barn. Föräldrarna karakteriseras som ”anständiga och moraliska personer, ingen av dem har varit i kontakt med myndigheterna annat än i legala ärenden” (del 1, s. 1). De var båda analfabeter och månade mycket om barnens skolgång. Fadern berättade ofta improviserade sagor med flödande fantasi och modern hade ett väldigt målande och mustigt språk, och en vresig, ibland elak humor (del 2, s. 7, 8, 9). Återkommande nämner Sven även sina morföräldrar vilka framstår som viktiga personer i hans liv även om morfadern framställs som en bitvis skrämmande figur. Att Sven väljer att beskriva föräldrarna som ”anständiga

och moraliska personer” som inte varit i klammeri med rättvisan och att han väljer just dessa positivt laddade värdeord, kan ses som ett svar på en allmän och utbredd bild i samhället som karakteriserade ”tattare” i negativa ordalag. En av frågorna i frågelistan ”Tattare” (Nm 78) från 1942 rör exempelvis egenskaper:

Vilka egenskaper anses vara de mest utmärkande för tattare? Känner ni några konkreta exempel på deras häftighet, våldsamhet, lömskhet, oärlighet, tjuvaktighet, feghet, lösaktighet, orenlighet, osedlighet, lögnaktighet, arbetsskygghet, lättja, flyttningsslust etc.?

Sven menar att det inte var någon idé för honom skriva om saker som redan fanns dokumenterade i diverse arkiv. ”Däremot tänkte jag uppehålla mej vid allt detta som inte kommer tillsynes i torra polisrapporter och lika torra domstolsuppgifter” (del 1, s. 1). Han strävar alltså efter att berätta om allt det i livet som inte kommer fram i de dokument som har producerats och handhavts av diverse myndigheter, polisen och den dömande makten.

Då och då lägger Sven in ett ord eller två på svensk romani, vilka oftast översätts till svenska inom parentes. Att lägga in svensk romani i sin text är ett av flera sätt som Sven ”undervisar” den tilltänkta majoritetssvenska läsaren; utöver förklaringar om hur resandekulturen fungerar lärs även några ord på svensk romani ut. Miljöbeskrivningarna är i regel korta och koncisa men samtidigt så träffande att läsaren får rika bilder av de platser och sammanhang i vilka berättelsen utspelar sig. Personteckningarna är målande och slagfärdiga, till exempel beskrivs en elak överlärare som ”en torr och grinig karl,

astmasjuk och nervös” (del 6, s. 1) och en konstapel har ”köttklubbor till händer” (del 7, s. 11). Möten med olika personer och återgivningen av viktiga händelser skildrar Sven ofta i dialogform, med användning av anförda tal. Inte sällan lyfter Sven fram de små tydliggörande detaljerna i en persons rörelsemönster, utseende och personlighet, en retorisk strategi som gör karaktärerna levande och trovärdiga. Det är en färdighet som Sven lyfter fram som typiskt för resande, en färdighet han framställer som den underordnades verktyg gentemot dem med mer makt. ”De resande fångar genast upp det väsentliga i en annans människas fysionomi och anatomi; en ful näsa, stor mun, underlig gång o.s.v. Många gånger kan det vara väldigt grymt och hjärtlöst, men å andra sidan skäller ju tattaren från föraktets och hatets ingenmansland” (del 2, s. 2).

Genom att beskriva sina egna, och föräldrarnas, relationer och interaktion med olika personer inom såväl majoritetsbefolkningen som andra resandefamiljer ger Sven en god bild av hur det är som barn och som vuxen att befinna sig i och leva i en minoritetsposition. Han vänder sig till och tilltalar även den framtida läsaren vid ett flertal tillfällen: ”jag hoppas att dessa ’utflykter’ i någon mån skall kasta ljus över resandeproblemen. Vi har ju tiden för oss och gott om papper, ämnet är stort och komplicerat” (del 4, s. 9).

Karls berättelse – villkor, familj och kärlek

Vad Karl till stor del förefaller ha velat berätta om för majoritetssvenska läsare via en tid i sitt liv är romers situation generell och mer specifikt om sin situation som ung, romsk man och de livsval han måste fundera igenom i förhållande till lojalitet med gruppen och familjen *versus* en majo-

ritetssvensk kärlek. Som nämndes ovan skriver han att om folk skulle förstå dem lite bättre så skulle de sedan inte vara lika hatade och föraktade (s. 117). Genom att han redogör för vad som händer i sitt liv får läsaren reda på mycket om vardagslivet och dess praktikaliteter liksom om romska traditioner, samt förståelse för svåra val han måste göra utifrån sin position.

Texten inleds med att familjen och släktingar ett par veckor efter jul 1939 reste från ”Lindköping” till Skåne där de i en liten ort slog upp sina tält i ett tillfälligt läger innan de fick tillstånd att slå läger närmre en stad: ”Kallt var det och regnade gjorde det, hungrig var man så man skakade och frös” (s. 2). Närmre staden byggde de sedan upp sina masonitstugor, det vill säga hopfällbara och portabla konstruktioner med masonit till väggar och ofta tältduk till tak, vilka var en mer stadig och mer skyddande lösning än tält och som användes särskilt vintertid av romer som hade råd med detta (Fernstål och Hyllén-Cavallius (red.) 2018:62, 142–143). Vid en annan resa beskriver Karl ankomsten lakoniskt (s. 43):

Vi nådde Jönköping vid tiotiden på kvällen, körde ut åt Folkets park och satte upp våra tält där i en liten skogs-dunge. Kallt var det som bara tusan. Svårt var det att få tag i ved så det var dåligt med eldningen. Men är man zigenare så får man inte frysa utan det är bara att ta det som det kommer.

Att resa och slå läger under kalla förhållanden förekommer flera gånger i berättelsen, liksom att få tillstånd att slå läger från lokal myndighetsperson som landsfiskalen, samt betydelsen av att lokalbefolkningen är väl inställd till romerna och

lägret. Att vistelser på olika platser var villkorade och beroende av välvilligt inställda människor ur majoritetsbefolkningen är tydligt, vilket även möjligheten att resa vidare till nya platser var under krigsåren. Tidigt under andra världskriget fick Karls familj veta att det skulle bli ”bensinstopp”, det vill säga ransonering, och för tillgång till bensin behövdes ”bensintillstånd” (s. 51):

Vi fick plats i Örtåkra. Det var en mycket snäll landsfiskal, men den som var i Höganäs var vrång. När vi skulle resa därifrån fick vi inte bensintillstånd, inte så mycket som en liter. Tur var ju att vi hade bensin i tankarna kvar så det räckte ju fram till Örtåkra.

För försörjning hade Karl med bröder och släktingar en orkester, i vilken Karl spelade dragspel. Deras ”signaturmelodi” var Sweet Sue (s. 98), en låt som var mycket populär och under 1930-talet spelades av bland andra Django Reinhardt och Benny Goodman. Även i detta sammanhang behövdes tillstånd, dels för att slå upp familjens egen dansbana, dels för att spela i folkparker eller på restaurang, och även för hur länge de fick spela om kvällarna (t.ex. s. 3, 9, 84). I någon ort fick de inget tillstånd för sin dansbana från ”poliskommissarien” eftersom ”zigenare” ett par år tidigare ”hade ställt till en massa trassel”, vilket Karl kommenterar att ”har en zigenarfamilj gjort något sattyg så får alla zigenare lida för det, så vi fick inget tillstånd” (s. 213). En midsommar spelade de i en park men satte även upp ett ”zigenarbröllop”, troligen i lägret. Att iscensätta bröllop eller ta betalt för att låta besökare se utvalda, inre delar av ett läger var ett sätt för romer att tjäna pengar (t.ex. Taikon 1963:22; Fernstål och Hyllén-Cavallius (red.) 2018:99). I detta fall tjänade

de dock mer på ”bröllopet” än vad de dragit in åt parkägaren som blev arg och ställde in deras spelningar; ”ja så blev vi utan spelning, nu var det att söka upp andra spelningar men det var svårt för bilresorna var så dyra så det var inte mycket lönt” (s. 82–83).

När det fanns möjlighet arbetade familje- och släktmedlemmar även med förtening, skrothandel och att spå, erfarenheter som delas av många romer som levde kringresande liv vid den tiden (Fernstål och Hyllén-Cavallius (red.) 2018). För läsaren förklarar Karl vad som skedde med en lyckad förtjänst på skrothandel för honom och tre till (s. 53):

Vi åkte hem och delade pengarna på alla. Så är det bland oss zigenare. Fyra kan arbeta och skaffa hem pengar, så blir det sju, åtta stycken som ska vara med och dela. Sådan tråkig lag är det hos zigenarna. Men de håller också ihop mycket och lämnar aldrig varandra i sticket utan de hjälper varandra så gott de kan.

Karl arbetade en tid även på en cykelverkstad, vilket hans mamma uttryckte oro över ifall något skulle försvinna och han som rom skulle få skulden (s. 232–233):

- Men är det bra att du håller dig på den där verkstan?
- Ja det är väl inget farligt.
- Ja, jag menar i fall det skulle komma bort något, då får ju du skulden meddetsamma. Du vet ju hur folk är.
- Jag förstår vad du menar mamma, men de grabbarna som äger verkstan litar på mig och skulle aldrig tro något så illa om mig.
- Ja, ja, du ska inte tro att jag nekar dig att gå dit.

- Ja, man måste ju ha nåt för sig, annars blir man ju tokig.

Att ständigt vara potentiellt misstänkt av majoritetsbefolkningen återkommer i flera situationer i Karls text. Inte enbart angående arbete utan även i sociala situationer som att till exempel tacka nej till en inbjudan om en kopp kaffe i någons hem: ”Nej, jag vågar inte det [...] om någon skulle se mig uppe i huset så skulle det bli så mycket prat och då blir det så mycket som folk hittar på [...]. När man är så misstänkta för det allra minsta som händer, ja så bums är det vi zigenare som gjort det” (s. 260).

I Karls återgivande av vardagslivet och dess praktikaliteter förefaller ett av hans viktigaste budskap vara att han och hans familj och släkt var mer moderna och civiliserade än vad majoritetsbefolkningen trodde. De hade moderna bilar och det förekom att en del romer gifte sig med majoritetssvenska personer. Ett retoriskt grepp är att låta sin pappa berätta för yngre romer – och även läsaren – hur det var förr och hur mycket bättre livet ändå var nu. Karl funderar över vad hans föräldrar gått igenom och hur frustrerande det är att fortfarande bli beskylld för saker utan vidare. En stor önskan är att få bli en mer integrerad del av samhället (s. 120):

Jag har tänkt så mycket på det att om folk vore lite snällare mot oss så tror jag det skulle bli en stor hjälp för oss att komma in bättre i samhället. Och om de inte skulle vara så nyfikna på oss. Till exempel kan vi inte stå ett gäng zigenargrabbar och flickor och snacka på en gata förrän det meddetsamma blir en folksamling. Varför kan vi inte få vara som andra människor?

Men det finns också ytterligare mer känslomässiga företeelser som Karl vill att majoritetssvenska läsare ska förstå. Romer utgjorde en särskild grupp i samhället med specifika levnadsvillkor, men det var ingen isolerad grupp. I den dagliga tillvaron förekom många kontakter och relationer av olika slag med majoritetsbefolkningen, till exempel via arbete och affärer som förtenning, skrothantering och musik, men då och då även mer sociala och vänskapliga. Ibland uppstod tycke och ibland ingicks även äktenskap (t.ex. SOU 1956: 90–91). Enligt Karl var det då vanligare att ”zigenarflickorna” lämnade lägret om de träffat en ”svensk grabb” än att ”zigenargrabbarna” lämnade lägret om de träffade en majoritetssvenska, i så fall fick hon följa med honom, ”för det händer sällan att någon grabb viker från lägret. Det kvittar hur kär han är i flickan men så lägret det håller han kärare, liksom sina föräldrar” (s. 31).

Aspekter av detta diskuterar Karl återkommande i sin text. Det förefaller som att företeelsen att träffa en majoritetssvensk kärlek och den frustration som det medförde för honom är något som han gärna vill förklara för majoritetssvenska läsare, som han tänker sig kanske undrar varför han inte väljer att leva med denna kärlek. Kärnpunkten är återkommande lojaliteten med särskilt föräldrarna men även gruppen. Han förklarar att han inte kan ta med en kärlek till lägret eller presentera henne för sina föräldrar eftersom han är bortlovad med en romska, och han kan inte lämna livet i lägret eller familjen i och med den lojalitet han känner till dem (t.ex. s. 125, 149–151, 215, 240–241). Läsaren förstår att familjen och släkten är både den sociala och ekonomiska tryggheten som betyder allt i ett samhälle där gruppen är utsatt för genomgripande diskriminering.

Ovan nämndes att man i lägret delade på förtjänster, men särskilt föräldrarna var viktiga i Karls fall (s. 222):

Jag kände mig billig många gånger för jag inte hade något jobb. Det fattades bara att man skulle bli lösdrivare [...]. Tur var ju förstås att man fick mat hemma och hade någonstans att bo. Det är nog bra så länge man har föräldrarna att falla tillbaka på, tänk vad många gånger man annars skulle fått svälta och fara illa.

För Karl innebar kärlek i förhållande till trygghet och lojalitet ett dubbelliv och återkommande negativa känslor om sig själv då han i smyg ändå träffade den han är kär i. Några exempel (s. 214, 221):

Om jag hade vågat så hade jag ju tagit henne hem till mamma. Men det var ju inte tänkbart. Jag hatade mig själv för att jag var så feg.

Jag kunde inte bli klok på hur jag skulle tala om för mor och far om [NN]. Tankarna virvlade i skallen på mig så jag trodde jag skulle bli tokig. Ja, just i den stunden hatade jag mig för att jag var född till zigenare.

I Karls text bär kontakter med majoritets-svenskar även med sig frågan om utseende. Som nämndes ovan skrev han att om ett gäng ”zigenargrabbar och flickor” står och pratar på en gata bildas det en samling av nyfikna människor vid dem. Även andra romer har beskrivit upplevelser av att konstant bli uttittade, även hemma i lägret (Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:77–83, 195). Den romska gruppen var generellt synlig, både genom kläder och genom att många var mörka (jfr

Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:81, 112). Karl framhåller mörkheten flera gånger genom berättelsen, särskilt att det på morgonen ”stack ut mörka svarta skallar överallt i tälten” (s. 151, se även s. 90, 198, 285). I kärlekssituationer framhåller han i några fall problem med att flickan var ”vit” och han ”zigenare”, liksom att de ej var av samma ”ras” (s. 109, 215, 234). I samband med en kärleksträff råkar han efteråt ut för bråk med två ”bygrabbar” som menade att han, ”din jävla zigenare”, borde hålla sig till sina ”egna” flickor och hålla sig från ”våra”. Gräl uppstod och Karl fick bland annat höra ”din jävla svarting”, och genmäler efter att slagsmål utbrutit och en av hans opponenter fallit i backen: ”nä, upp din jävla bonddräng så ska du få se hur en zigenarjävvel hanterar bonddrabbar”. Lite senare säger en av ”bygrabbarna” att ”det finns rediga tag i dig”. ”Ja det kan du skriva upp att det finns. Ni ska aldrig bråka med grabbar som har rest Sverige runt flera gånger om för då får man lära sig att ta tag med stora grabbar och inte sådana där smågrabbar som dig, det var ju leksaker för mig” (s. 295–297).

Karl tenderar i många fall att skriva fram sig själv på ett sätt som ger intryck av att möjligen vara något mer storslaget än hur händelserna ursprungligen utspelat sig. Så troligen även i detta fall. Men intressant är att han i sina slutrepliker vänder sitt annorlundaskap gentemot de bofasta så kallade bygrabbar/bonddrängarna/bonddrabbar till en fördel: att som ”zigenarjävvel” ha rest runt Sverige flera gånger hade gett erfarenheter som gjort honom tuff och stark.

Svens berättelse – villkor, familj och överlevnadsstrategier

Sven skrev och lämnade sin berättelse till

Tillhagen vid 1960-talets början, en tid då debatten om den så kallade ”tattarfrågan” inte längre fick lika stort utrymme i offentligheten. Denna offentliga, politiska debatt pågick med varierande intensitet mellan 1880 och 1955, och utgjorde därmed klangbotten för Svens och hans familjs liv och satte ramarna för deras möjligheter i samhället. Debatten innehöll flera med varandra sammanhängande diskussioner rörande vilka slags politiska åtgärder staten skulle använda i relation till familjer som definierades som ”tattare”.

Debatten intensifierades under 1920- och 1930-talen och i vissa trakter kom icke-resande att definierades som ”tattare” utifrån parametrar som levnadssätt, utseende eller att de bodde tillsammans med resandefamiljer (Bergman 2020). Det offentliga samtalet innehöll diskussioner rörande rasfrågor, och social intervensering såsom sterilisering föreslogs som medel för att förhindra gruppen resande att växa sig större (Svensson 1993:34–35; SOU 2000:63; de los Reyes 2013a, 2013b (Arkiv); Vitboken 2014; Ericsson 2015). Intressant nog så berör Sven inte den offentliga debatten specifikt i sin berättelse, även om han visar sig vara bekant med den genom att nämna ”resandeproblemen” (del 4, s. 9). Sven visar även tydligt för läsaren att han är medveten om rasistiska föreställningar om gruppen och lyfter fram rasismens effekter för honom som barn i skolan, för sina försörjningsmöjligheter och för bemötanden inom kriminalvård och sjukvård.

Svens berättelse börjar vid födelsen och fortsätter sedan att behandla barndomen med den närmsta familjen och dess struktur, skolgång, tonår och uppväxt, resandet inklusive ett otal flyttar och boenden, arbetslivet och anstaltslivet, erfarenheter under andra världskriget och

”becknandets” (försäljningens) villkor samt kärleksrelationer och andra sociala relationer. I Svens levnadsberättelse redovisas de mest betydelsefulla händelserna, milstolparna, i tidsföljd (Arvidsson 1998: 61).

Hela berättelsen består av fjorton delar, vilka kan grupperas i två större sjok med en avgörande brytpunkt – faderns dödsfall – i mitten. Del ett till sex skildrar barndomen och de yngre tonåren, och del sju till del fjorton skildrar livet från och med att Sven endast fjorton år gammal flyttade hemifrån i samband med faderns död. ”Efter pappas död var det som om vår familj miste sin sammanhållande kraft”, skriver Sven (del 6, s. 7). Han lämnade då föräldrahemmet och försökte ta sig till Stockholm för att försörja sig själv, varpå han upplevde det som nödvändigt att hela tiden anpassa sig och sin framtoning i olika situationer. Han beskriver sig själv som en ”åsiktsskameleont” och led av att inte fullt ut kunna vara sig själv (del 7, s. 1). Att dölja sin identitet var en strategi som Sven lärde sig redan under barndomen, även om han då och då blev avslöjad.

Under barndomen flyttade familjen vid upprepade tillfällen. Ibland flera gånger mitt under skolverminen. Om somrarna var det alltid uppbrott. Familjen reste under 1920-talet och delar av 1930-talet med häst och vagn, senare med cykel och ibland bil. Under 1920-talet sålde pappan porslinsatser under längre resor, medan mamman under dagsturer sålde dukar och spetsar samt ”mangade” (tiggde) kläder och mat. I regel var folk väldigt givmilda; ”jag kommer ihåg hur vi barn rev och slet i hennes olika klädpaket och vi styrde ofta ut oss i trasgranna fjädrar”, skriver Sven (del 1, s. 7). Fadern var inte så pigg på att skaffa bil, utan hade sedan mycket ung

ålder haft ”mycket hästar, bytt hästar och funnit sin största glädje i skötseln av dessa” (del 2, s. 3). En sommar, någon gång 1932–34, köpte pappan sin sista häst i Roslagen; ”helt säkert ett vemodsfyllt farväl till gamla tider” (del 2, s. 2, 5).

Under resandet var det pappans uppgift att ”manga lodd” (tigga logi) för natten (del 2, s. 4). Trots att de trivdes på en plats blev de ibland tvungna att bryta upp på grund av att familjens identitet hade blivit röjd. ”Så fort det kom ut att vi var resande och mina föräldrar märkte det så flyttade vi” (del 2, s. 1, del 3, s. 1). För att skydda sig mot ”dinglarhatare” (dinglare är ett annat ord för resande) lärde sig barnen att använda ett slags taktiskt ljugande; modern instruerade dem hur ”besvärliga frågor” om föräldrarnas bakgrund och sysselsättning skulle bemötas och besvaras (del 3, s. 3, 4). Om någon frågade varifrån de kom och vad pappan arbetade med, svarade Sven med sin ”inlärda historia om pappas förmenta sadelmakeriverksamhet” och att ”pappa blivit lovad en verkstad på en annan ort dit vi snart skulle flytta” (del 3, s. 3). De i familjen som gick i skola var mest utsatta, ”barn är oerhört grymma och uppriktiga”, förklarar Sven. Han återkommer flera gånger i del ett till sex till sådana tillfällen då han blev ”påmind om sin särart” genom tillmälen som ”tattarunge”, ”tattarbrese” eller ”skôjare” eller genom slagsmål och regelrätt misshandel. Det var dock inte förrän i vuxen ålder som han började reflektera över behandlingen. Inte bara barnen utan också lärarnas bemötanden hade lämnat kvardröjande bittra barndomsminnen (del 1, s. 6, del 6, s. 1–3). En lärarinna, som Sven tyckte mycket om, straffade en dag ett bus med skamvrån och med kommentaren ”där passar du din lumpgubbe”. ”Det harmer mig än idag och

det gör ont”, förklarar Sven (del 2, s. 6). Vid ett annat tillfälle blev Sven miss-handlad med rotting av en lärare som ”slog besinningslöst ansikte, armar och benen”, en misshandel som utlöstes av att Sven inte bar mössa (del 6, s. 2):

’Varför har du ingen mössa? Har du ingen kanske? Du ser ut som en riktig ”tattarunge”’. Han talade hela tiden med gäll, pipig röst, jag såg i hans ansikte att han tyckte mycket illa om mig. När han sa det där sista om tattarunge kände jag att blodet hettade till, kamraterna stod på avstånd, såg och hörde. ’Jag är en tattarunge och det vet ni, jag har ingen mössa och inte vill jag ha någon heller’, så svarade jag och tonen i min röst, min kropps spänning då jag sade det, allt gjorde klart för honom att jag inte kände mig kuvad.

Svens dåvarande lärarinna ville att föräldrarna skulle anmäla läraren, men mamman gjorde aldrig det. Sven förklarar mammas handlande: ”de resande av gamla stammen tyckte inte mycket om att frotera sig med olika myndigheter; deras ’pappersrättvisa’ aktade de inte stort” (del 6, s. 3). Däremot var hon nöjd över lärarinnsans engagemang för sonen. Att resande, av förklarliga skäl (se ovan ang. t.ex. steriliseringar, även omhändertagande av barn), under hela 1900-talet var försiktiga i kontakten med diverse myndigheter är vittnesmål som även kommer fram i den vitbok om kränkningar mot romer och resande som togs fram på uppdrag av regeringen 2014 (Vitboken 2014:99–103).

Att rasistiska bemötanden internaliserades och fick effekt i barnet märks i Svens anmärkning om att han ibland kunde uppleva skam över sin familj. När han som fyrtioåring skriver sin berättelse

och blickar tillbaka, ordnar och tolkar sitt liv, identifierar han tillfällena av upplevd skam. Det är som att han då och då ser sig själv och familjen med ”den andres” blick, och ser dem själva som avvikare. Han berättar att han kunde skämmas över familjen då de anlände till större tältplatser: ”mamma var ju vallontyp, och ett par av mina syskon var också en aning exotiska”, eller då de med häst och vagn åkte in i en by, ”pappa med stor slokhatt och kniv i bältet, mamma med bister uppsyn i sitt mörka vallonansikte”, i en tid då resande med häst och vagn mer och mer ersatts av cykel och bil (del 2, s. 3, 5). Familjen framstod genom det fortsatta bruket av häst och vagn som, enligt Svens mening, hopplöst omodern.

Att Svens barndom präglades av det stora antalet flyttar framkommer vid ett flertal tillfällen i berättelsen, liksom även resonemang om säljandets villkor och beskrivningar av relationerna med majoritetsbefolkningen – som Sven kallar ”de vita” – som ibland i samverkan med polisen försökte driva bort dem och ibland kunde vara vänligt sinnade (jfr t.ex. Ericsson 2012:4, 8, 14–15, 2015, 2017: 37–38; Selling 2014:75, 102). Svens föräldrar gjorde allt för att dölja deras identitet, och i slutet av 1920-talet och början av 1930-talet då familjen bodde i Stockholmstrakten, kunde de sällan stanna längre än tre till fyra månader på varje ställe. Längre dröjde det inte innan ”vår ’lukt’ skulle förråda oss”, skriver Sven, (del 2, s. 1). Familjen bosatte sig gärna en bit utanför staden i exempelvis områden som Handen, Huvudsta, Hagalund och Tumba. Pappan brukade vid den tiden uppge att han arbetade som ”sadelmakare”, men så småningom började ”folk undra över den obefintliga verkstaden” (del 2, s. 1). Då sa föräldrarna att han var

en ”resande sadelmakare”, med lite jobb här och var, men det ”behövdes inte lång tid för att burosarna [bönderna, icke-resande] att lägga ihop två och två” (del 2, s. 1).

Under tiden då familjen hyrde ett torp i Roslagen blev Sven vän med en slaktarson och vistades ofta i pojken hem och blev där väl försedd med mat och kakor (del 3, s. 3). När det uppdagades att familjen var resande tog bonden de hyrde av hjälp av polisen i syfte att vräka familjen; ”att bondtölpig myndighet förenade sej med ’paragraffodral’ var ingen nyhet för oss”, förklarar Sven (del 3, s. 4). Denna gång slutade det i en uppgörelse i godo och familjen fick ”kontant vederlag” så var ”orten ett ’tattarpack’ mindre” (del 3, s. 4). Sven menade att vissa resandefamiljer kunde sätta i system att utnyttja den bofasta befolkningens fientlighet genom att bosätta sig i ”tattarfientliga trakter” för att kunna erhålla viss kontant ersättning (del 3, s. 4). Med kulturteoretikern Michel de Certeau (1988) är det möjligt att se detta som ett ”taktiskt” nyttjande, att den underordnade – i det här fallet resandefamiljer – drar vinning av den strategiska (antiziganistiska) makten.

Berättelsen igenom strävar Sven efter att förklara skillnader mellan resande förr och vid tiden för att han skrev berättelsen samt skillnader mellan olika resandefamiljers sätt att vara. Gemensamt var dock en generositet sinsemellan: ”När resande kom på besök skulle kaffepannan prompt på – detta var ett tecken på att de besökande var välkomna och accepterades. Det skulle vara starkt, riktigt kaffe – inget blask som ’burosarna’ brukade koka” (del 3, s. 7). Vid tiden för berättelsens tillkomst, under 1960-talets första år, menade han att hade det vuxit fram en ny sorts resande, ”folkhemstättaren”, som ”är

måna om yttre trygghet och planerar gärna sina liv” (del 2, s. 3). Det är en förändring mot förr, förklarar Sven, då resande var hårdigare, vana vid alla möjliga situationer och kunde rätta sig efter stundens svårigheter. Förmodligen speglar förändringen också ett samhälle som i högre grad än tidigare släpper in resande på andra arenor och erbjuder fler möjligheter till försörjning. Svens egna föräldrar hade ett gott rykte och anseende i resandekretsar, och fadern var ”känd för att inte smaka starkt” (del 4, s. 6). I skildringen av den egna familjen förhåller han sig till väl spridda stereotypiska föreställningar om ”tattare” och skriver kärleksfullt fram föräldrarna i kontrast till dessa. Han beskriver föräldrarna i ordalag som aktade, skötsamma, renliga och omhändertagande, allmänt kända för pedantisk renlighet. Berättelsen både inleds och avslutas genom att Sven skriver om sin mamma, vars styrka och talang med orden han beundrar.

Tala tillbaka

Karl var kelderashrom och Sven resande; olika grupper med vid tiden skilda erfarenheter men även föreningspunkter, och säkert överlappade grupperna varandra i vissa fall. Karl nämner i sin berättelse att han hade bråkat med ”tattare” på Kiviks marknad, det var ett ”sjuhundrans slagsmål” och okvädingsorden flög: ”Nu ska jag tjingra dig ni jävla zigenare” (med tillagd förklaring att tjingra betyder skära), ”din förbannade taving” genmålde Karl (s. 24, ”taving” är ett annat ord för ”tattare”). Sven beskriver ett lite lugnare möte; hans far sålde sin sista häst till en ”zigenare” (del 2, s. 5). Tillhagen, som skapade ett utförligt släktregister över den kelderashromska gruppen i Sverige, nämner flera äktenskap där ”zigenare” och ”tattare” sammanlevde (t.ex. Tillhagen 1949:123–124; Tillhagens

registreringsverksamhet har vi diskuterat i Fernstål och Hyltén-Cavallius 2019, 2020; Hyltén-Cavallius och Fernstål 2020).

Det är dock tydligt att även om Karl och Sven nämner varandras grupper, så positionerade de sig framför allt gentemot majoritetssamhället, men också med hjälp av att positionera sig inom sina grupper (Anthias 2004:500). De gör detta genom att inta en berättarroll, i vilken de inte enbart beskriver utan även förklarar respektive grupps traditioner och villkor för majoritetssvenska läsare. Karl framhåller att hans familj är modernare än vad folk kan tro generellt om romer, och därmed mer lika majoritetssvenskar än vad han menar förmodligen är känt. Andra romer kan vara ”smutsiga och snuskiga”, men hans familj tillhör en annan kategori. Sven framhåller i förhållande till sin grupp att vissa har blivit moderniserade ”folkhemstattare”, medan han är av ett äldre slag som klarar sig ändå. Men de positionerar sig inte ”enbart” som rom och resande. I berättelserna framkommer också deras positioner som ung man (Karl) och pojke, ungdom och vuxen (Sven), bland annat i beroendeställning av och med starka lojalitetsband till sina familjer, vilket inte enbart är av godo utan även försvårar för dem på olika vis.

Både Karl och Sven har utsatts för diskriminering i många delar av sina liv, vilket de beskriver och vilket läsaren förstår att de förhåller sig till i vad de förklarar i sina berättelser. Genom den diskriminering de utsatts för vet de också vad de måste förklara – tala tillbaka om – för att försöka få läsaren att förstå deras situation. De beskriver både upplevelser som liknar och erfarenheter som skiljer sig åt mellan dem. Som Sven berättar gick han i skola, vilket många kelderashromer inte hade möjlighet att göra. Svens familj flyttade

ofta och utsattes för diskriminering i samband med boendesituationer, men till skillnad från Karls familj och de flesta andra kelderashromer under första halvan av 1900-talet hade resande en helt annan möjlighet till fast boende. I ökande grad hade resande under andra halvan av 1800-talet kommit att köpa eller börja hyra sina bostäder, vilka försörjningsresor utgick från (Tervonen 2010:224, 235, 245). Parallellt med denna utveckling pågick emellertid även så kallad territoriell exkludering, vilket till exempel innebar att kommuner kunde försvåra resandefamiljers bosättning genom att köpa upp fastigheter och därmed förhindra att familjerna slog sig ner i området (Ericsson 2012:4, 8, 14–15, 2015:61–81). Svens erfarenhet av boendediskriminering var således inget unikt utan något hans familj delade med andra resande, liksom med kelderashromer som befann sig i en utsatt situation vid mitten av 1900-talet. Att Karl upplevde att majoritetssamhället inte uppfattade dem som moderna kan bland annat ha haft med deras boendesituation att göra.

Kelderashromer reste fortfarande vid mitten av 1900-talet vanligen med tält och vagnar och slog tillfälliga läger, även om de ibland kunde få tillgång till tillfälliga boenden på till exempel hotell eller i rivningsfastigheter under de kallaste vintermånaderna. Som framkommer i Karls berättelse var lägerboenden kraftigt villkorade då tillstånd behövdes från lokala myndighetsrepresentanter och lägerinvånarna i alla lägen var tvungna att hålla sig väl med både dem och lokalbefolkningen. Ett komplicerat förhållande till myndighetspersoner och -institutioner framkommer i både Karls och Svens berättelse; upplevelserna av att behandlas orättvist och ibland utsättas för diskriminering och rasism var gemensamma.

Både Karl och Sven skildrar upplevelser av våld gentemot dem från majoritetssvenskar, vilket inte skiljer dem från andra romer och resande (se t.ex. Ericsson 2017; Fernstål och Hyltén-Cavallius (red.) 2018:79–83). Sven beskriver utsatthet i skolan från både barn och lärare i form av glåpord, slagsmål och misshandel. Karl råkade i slagsmål med majoritetssvenska ”bygrabbar” och upplevde även att som annorlunda gentemot majoritetssvenskar bli uttittad. Karl och Sven uppmärksammar sig själva och sin familj som mörka eller ”svarta” gentemot ”vita”, i betydelsen majoritetssvenskar. Men medan Sven berättar om strategier för att så mycket som möjligt smälta in och inte avslöja sin resandetillhörighet, är det uppenbart i Karls berättelse att något sådant alternativ inte fanns. De stack alltid ut som annorlunda, och var därmed enkla måltavlor för olika former av rasistiska uttryck, och han frågade retoriskt i förhållande till att bli uttittad: ”Varför kan vi inte få vara som andra människor?” (s. 120).

Vad Karl och Sven särskilt förefaller vilja berätta för läsarna är emellertid av ”mjukare” karaktär. Karl vill gärna att läsaren ska förstå att hans familj trots deras levnadsomständigheter var moderna och civiliserade, till skillnad mot vad han trodde att en majoritetssvensk förväntade sig. Det hade säkert att göra med erfarenheter av bemötanden, men kan även ha haft grund i populärkulturella skildringar av ”zigenare” i till exempel film och musik (jfr Fernstål och Hyltén-Cavallius 2020:93–98, Hyltén-Cavallius och Fernstål 2021). I sådana gestaltades de, liksom ”tattare”, ofta som primitiva, lömska, brottsliga och smutsiga, men samtidigt som spännande, mystiska, fria, eldiga och sexuellt lockande (särskilt kvinnorna). Enligt idéhistorikern Pia Laskar kontras-

terades de gentemot majoritetssamhällets ideal kring genus, sexualitet, klass och ras (Laskar 2015) Även gentemot modernitet kan läggas till.

Karl vill därmed också förklara traditioner och normer som han tänkte sig att en läsare inte riktigt hade kunskap om men som skulle innebära en större förståelse för gruppen, och särskilt för hans familj, och hans önskan är tydlig; att de skulle passa in i och få del av det välfärdssamhälle, folkhemmet, som växte fram efter andra världskriget. Till skillnad från Karl framhöll Sven inte folkhemmet som något önskvärt, utan positionerar sig istället som en resande som kunde anpassa sig till vilka situationer och svårigheter som helst, inte som en ”folkhemstattare”. Det hårda livet med diskriminering och rasism var inte önskvärt, men att motstå och klara av majoritetssamhällets behandling förefaller ändå som ett ideal för Sven.

Karl och Sven hade livslång erfarenhet av att tackla majoritetssamhällets stereotypiska föreställningar och ofta rasistiska fördomar om romer och resande. Genom sina berättelser försökte tala tillbaka gentemot dessa. Liksom Ian Hancock förespråkade långt senare, år 1980 (2010:43), berättade de sin historia på egna villkor och försökte däri positionerna sig själva och inte låta sig definieras av utomstående.

Litteratur

- Al Fakir, Ida 2019. The ”Pure Gypsy” Revisited: The Construction of Citizenship for Swedish Romani Groups, 1940s–1960s. *Romani Studies* 29(2), s. 181–204.
- Anthias, Floya 2002. Where do I belong? Narrating Collective Identity and Translocal Positionality. *Ethnicities* 2(4), s. 491–514.

- Arvidsson, Alf 1998. *Livet som berättelse. Studier i levnadshistoriska intervjuer*. Lund: Studentlitteratur.
- Axelsson, Thom 2012. Tattare, hjälpklasser och intelligensundersökningar i den svenska folkskolan under tidigt 1900-tal. *I særklasse: inklusion og eksklusion i grundskolen* 46, s. 95–117. Köpenhamn: Selskabet for Skole- og Uddannelseshistorie.
- Bal, Mieke 2009. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bauman, Richard 1986. *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Berg, Magnus. 2021. *Romanen och tattaren. Bilden av resandefolket i svensk skönlitteratur 1842–2018*. Stockholm: Carlsson.
- Bergman, Arvid 2020. Tattarinventeringen 1943–44 – del 6. *Drabbrikan* 18, s. 38–43.
- Bergstrand, Carl-Martin 1942. *Tattarplågan*. Göteborg: Gumperts förlag.
- Bohman, Stefan 1986. The People’s Story: On the Collection and Analysis of Autobiographical Materials. *Methodological Questions* 3. Stockholm: Nordiska museet.
- Cressy, David 2016. Evangelical Ethnographers and English Gypsies from the 1790s to the 1830s. *Romani Studies* 26(1), s. 63–77.
- de Certeau, Michel 1988. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Ericsson, Martin 2012. *Svenska kommuners utestängningsstrategier mot ”tattare” 1880–1924. Rapport till arbetsmarknadsdepartementet*, Lund: Lunds universitet.
- Ericsson, Martin 2015. *Exkludering, assi-*

- milering eller utrotning? "Tattarfrågan" i svensk politik 1880–1955.* Lund: Lunds universitet.
- Ericsson, Martin 2017. 'Såsom det brukas med tattare'. Kollektivt våld mot familjer utpekade som tattare eller zigenare 1872–1955. *Historisk tidskrift* 137(1), s. 27–63.
- Etzler, Allan 1944. *Zigenarna och deras avkomlingar i Sverige. Historia och språk.* Uppsala.
- Fernstål, Lotta och Hyltén-Cavallius, Charlotte (red.) 2018. *Romska liv och platser. Berättelser om att leva och överleva i 1900-talets Sverige.* Stockholm: Stockholmia förlag.
- Fernstål, Lotta och Hyltén-Cavallius, Charlotte 2019. To Stage a Minority Group – The Folklorist Carl-Herman Tillhagen and the Photographs in the Collection Sweden's Gypsies at the Nordic Museum. *ARV – Nordic Yearbook of Folklore*, s. 129–152. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs akademien.
- Fernstål, Lotta och Hyltén-Cavallius, Charlotte 2020. *Ett lapptäcke av källor. Kunskapsproduktion om romer och resande vid arkiv och museer.* Lund: Nordic Academic Press.
- Halberstam, Judith 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives.* New York: New York University Press.
- Hancock, Ian 2010. Talking back. *Danger! Educated Gypsy. Selected Essays*, red. Karanth, Dileep, s. 38–44. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Harrison, Rodney. 2013. *Heritage. Critical Approaches.* Milton Park, Abingdon: Routledge.
- hooks, bell 2015. *Talking back: thinking feminist, thinking black.* New York: Routledge.
- Hyltén-Cavallius, Charlotte och Fernstål, Lotta 2020. "...of immediate use to society". On Folklorists, Archives and the Definition of 'Others'. *Culture Unbound* 12(1), s. 141–172. doi: <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.2020v12a08>
- Hyltén-Cavallius, Charlotte och Fernstål, Lotta 2021. "I Was Born Here": Positioning by Origin and Citizenship in a Conversation between a Collector and a Roma Family in the early 1950s, Sweden. *Ethnologia Europaea* 51(1), s. 47–71. doi: <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.2020v12a08>
- Hyltén-Cavallius, Charlotte och Svanberg, Fredrik 2016. *Älskade museum. Svenska kulturhistoriska museer som kulturskapare och samhällsbyggare.* Lund: Nordic Academic Press.
- Hyltén-Cavallius, Sverker 2012. Memoryscapes and Mediascapes: Musical Formations of "Pensioners" in Late 20th-Century Sweden. *Popular Music* 31(2), s. 279–295. doi: <https://doi.org/10.1017/S0261143012000050>
- Jackson, Michael 2002. *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity.* Köpenhamn: Museum Tusulanum Press, Köpenhamns universitet.
- Källén, Anna (red.). 2013. *Making Cultural History. New Perspectives on Western Heritage.* Lund: Nordic Academic Press.
- Laskar, Pia. 2015. The Construction of "Swedish Gender" through the G-other as a Counter-Image and Threat. *What's in a Word? Proceedings from the Uppsala International Conference on Discrimination, Marginalization and Persecution of Roma, 23–25 October 2013*, red. Selling, Jan et al, s. 138–159. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

- Linde, Charlotte 1993. *Life stories: the Creation of Coherence*. New York: Oxford Univ. Press.
- Lo-Johansson, Ivar 1929. *Zigenare. En sommar på det hemlösa folkets vandringstigar*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Marander-Eklund, Lena 2011. Livet som hemmafru. *Biografiska betydelser. Norm och erfarenhet i levnadsberättelser*. Möklinta: Gidlund.
- Meyers, Anat Elisabeth. 1987. *The Gypsy as Child Stealer. Stereotype in American Folklore*. Berkeley: University of California.
- Minken, Anne. 2009. *Tatere i Norden før 1850. Sosio-økonomiske og etniske fortolkningsmodeller*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Montesino, Norma 2002. *Zigenarfrågan. Intervention och romantik*. Lund: Socialhögskolan: Lunds universitet.
- Nagel, Erik 2012. *I dialog med muntliga och skriftliga berättartraditioner. En undersökning av svenska sjömäns levnadsberättelser*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Nilsson, Bo G. 1996. *Folkhemmets arbetarminnen. En undersökning av de historiska och diskursiva villkoren för svenska arbetares levnadsskildringar*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Nylund Skog, Susanne 2012. *Livets vägar. Svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse, förtryck och frihet*. Uppsala: Institutet för språk och folkminnen.
- Ohlsson Al Fakir, Ida. 2015. *Nya rum för socialt medborgarskap : om vetenskap och politik i "Zigenarundersökningen" – en socialmedicinsk studie av svenska romer 1962–1965*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Pulma, Panu (red.). 2015. *De finska romernas historia från svenska tiden till 2000-talet*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Rehnberg, Mats (red.) 1947. *Statarminnen*. Stockholm: Nordiska museet.
- Rehnberg, Mats (red.) 1949. *Rallarminnen*. Stockholm: Nordiska museet.
- Saul, Nicholas och Tebutt, Susan, (red.) 2004. *The Role of the Romanies. Images and Counter-Images of "Gypsies"/Romanies in European Culture*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Selling, Jan 2014. *Svensk Antiziganism. Fördomens kontinuitet och förändringens förutsättningar*. Ormaryd: Östkultur.
- SFS 1914:196. Lag angående förbud för vissa utlänningar att här i riket vistas. Svensk författningssamling.
- SFS 2009:724. Lag om nationella minoriteter och minoritetsspråk. Svensk författningssamling.
- Sjögren, David, 2010. *Den säkra zonen. Motiv, åtgärdsförslag och verksamhet i den särskiljande utbildningspolitiken för inhemska minoriteter 1913–1962*. Umeå: Umeå universitet.
- SOU 1956. *Zigenarfrågan. Betänkande avgivet av 1954 års zigenarutredning*. Statens offentliga utredningar 1956:43. Stockholm: Socialdepartementet.
- SOU 2000. *Från politik till praktik. De svenska steriliseringslagarna 1935–1975. Rapport till 1997 års steriliseringsutredning*. Statens offentliga utredningar 2000:22. Stockholm: Socialdepartementet.
- Stockholms stads tänkeböcker 1504–1514*, 1931. Stockholm: Kungl. Samfundet för utgivande av handskrifter rörande Skandinaviens historia.
- Svensson, Birgitta 1993. *Bortom all ära och redlighet. Tattarnas spel med rätt-*

- visan. Stockholm: Nordiska museet.
- Taikon, Katarina 1963. *Zigenerska*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Takman, John 1976. *The Gypsies in Sweden. A Socio-Medical study*. Stockholm: Liber förlag.
- Tervonen, Miika 2010. "Gypsies", "Travellers" and "Peasants": A Study on Ethnic Boundary Drawing in Finland and Sweden, c.1860–1925, Florence: European University Institute.
- Tillhagen, Carl-Herman 1946. *Taikon berättar. Zigenarsagor*, Stockholm: Norstedts.
- Tillhagen, Carl-Herman 1949. Gypsy Clans in Sweden. *Journal of the Gypsy Lore Society*, third series, XXVIII(3–4), sid. 119–133.
- Tillhagen, Carl-Herman 1965. *Zigenarna i Sverige*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Vitboken 2014. *Den mörka och okända historien. Vitbok om övergrepp och kränkningar av romer under 1900-talet*. Stockholm: Arbetsdepartementet.
- Wiklander, Ludwig 2015. Resandefolket och svensk minoritetspolitik. 1990-talets paradigmskifte. *Historisk tidskrift* 2015(4), s. 622–649.
- Willems, Wim. 1997. *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass.
- Arkiv**
- de los Reyes, Paulina 2013a. *Romsk och resandetillhörighet i ansökningar om sterilisering i mitten av 1940-talet*. A2013/1174/DISK, Regeringskansliets arkiv.
- de los Reyes, Paulina 2013b. *Ett olösligt problem: Rapport om steriliseringslagarnas konsekvenser för romer och resande*. A2012/1901/DISK, Regeringskansliets arkiv.
- Karls berättelse finns i samlingen "Carl-Herman Tillhagen", Nordiska museets arkiv.
- Svens *Resandeminnen* finns bland svar på frågelistan "Tattare" Nm 78, Nordiska museets arkiv.
- Media**
- Sveriges första zigenarskola* 1943. Journalfilm om lägerskolan i Lilla Sköndal utanför Stockholm, Svenska Bios veckorevy 18 oktober 1943.
- Zigenarbröllop* 1954. Journalfilm om bröllop för Sima Taikon och Bernt Andersson, Tantogatan 26, Stockholm Svenska Bios veckorevy 18 oktober 1954.

På sporet av en jernbane- uniform

Ulike analytiske tilnærminger til en museumsgjenstand

Guro Nordby

Norsk industriarbeidermuseum

E-post: g.nordby@nia.no

Abstract

How objects appear in a museum collection, are important questions to raise for museum workers.

We might see them through the distanced records of the registrations and catalogues, or we might meet them with our senses and see them as material things. We might even see them primarily as representations for a particular kind of object – something that we pick up for an exhibition. This may be more or less deliberate and reflective. Different approaches to an object relate to different knowledge systems, and this gives analytical implications. This is exemplified in this article by using an item from the Norwegian Industrial Workers Museum's collection, a uniform jacket.

Keywords:

- Museum collection
- uniform
- knowledge systems
- materiality

Innledning

Å komme til syne, det handler ikke bare om å finnes, det handler om å vekke interesse og nysgjerrighet (Eriksen, Göran & Reinton 2013). En uniformsjakke er en triviell ting, en ting som inngår i sosiale praksiser vi kjenner og tar for gitt (Pearce 2010). Som museumsgjenstand kommer den til syne når den aktiviseres på en eller annen måte. Derfra er mulighetene åpne. Det handler denne artikkelen om. Den handler om å møte en gjenstand på flere måter og se hvor det fører hen.

Uniformsjakka var en av flere gjenstander som jeg forsket på i min avhandling om Rjukanbanen, skrevet ved tverrfaglige kulturstudier ved Universitetet i

Sørøst-Norge (Nordby 2020). I denne artikkelen tar jeg for meg bare denne ene gjenstanden, for å se på hvordan den kommer til syne avhengig av ulike teoretiske perspektiver. Til prøveforelesningen for doktorgraden ble jeg utfordret til å snakke om forståelsen av museumsgjenstander innenfor kulturarvfeltet og diskutere analytiske implikasjoner av forskjellige teoretiske tilnærminger. Jeg valgte å bruke en faghistorisk tilnærming fordelt på tre tilnærminger – vitne, tegn og forsamling. Det ga meg ideen om å prøve å se en av gjenstandene jeg hadde arbeidet med i lys av ulike retninger innenfor gjenstandsforskning på en mer systematisk måte enn jeg hadde gjort i avhandlingen.

Jeg tok fram uniformsjakka igjen for å se på de analytiske implikasjonene av forskjellige tilnærminger til et helt konkret empirisk materiale. Hensikten var å se på hvordan de fungerer i dag, hvordan de fungerer i møte med en konkret gjenstand, og hvordan de kan fungere i museumssammenheng. Med dette eksempelet håper jeg å gi et bidrag til en diskusjon om hvordan museumsgjenstander kan forvaltes og formidles.

Arbeidet ga meg mange tilbakeblikk i faghistorien slik jeg først og fremst kjenner den fra etnologien og kulturhistorien (se f.eks. Arvidsson et al 1990, Rogan 2011, Rogan 2013, Stoklund 2003, Svensson 2005). Den mest grunnleggende forskjellen mellom før og nå er overgangen fra forståelsen av materiell kultur som en avgrenset sektor av kulturen til forståelsen av kulturens materialitet som et aspekt ved de fleste kulturfenomen (Rogan 2011:313). Den sistnevnte forståelsen har preget mye av de seinere års forskning, både innenfor Norden (se f.eks. Damsholt et al. 2009, Eriksen 2013, Forssberg og Sennefeldt 2014, Huseby og Treimo 2018, Olsen 2004) og internasjonalt (se f.eks. Conn 2010, Dudley 2010, LeCain 2017, Whatmore 2006, Ulrich et al. 2015).

En gjenstand som denne uniformsjakka, den har en materialitet og blir midtpunkt i fysiske møter. Den kan også studeres uten selv å være til stede, med utgangspunkt i arkivmateriale og fortellinger. Den kan møtes med ulike teoretiske tilnærminger. Jeg vil se uniformsjakka i lys av tre måter å forstå gjenstander på – som vitne/kilde, som tegn/symbol og som forsamling/aktør. Disse er betinget av ulike ontologiske og epistemologiske forståelser. Ontologi defineres som virkeligheten, de mulighetsforhold vi lever

innenfor. Med epistemologi tenker jeg på hvordan vi får kunnskap om verden. Hvordan vi forstår verden på helt grunnleggende nivå, gir føringer videre. Disse tre tilnærmingene gir ulike analytiske implikasjoner, og det er hva disse implikasjonene betyr i museumssammenheng som er det artikkelen vil utforske. Jeg argumenterer for hvorfor jeg mener et materialiseringsperspektiv gir nye utfordringer, men også nye muligheter i museene.

Disse tre vitenskapsteoretiske retningene kan knyttes opp mot faghistorien i humanistiske fag, men de kan også stå som representanter for ulike ontologiske og epistemologiske forståelser som kan eksistere side om side (Rogan 2013:425). Disse innfallsvinklene er valgt fordi de har blitt brukt og brukes i arbeid med gjenstander på museer og i forskning, og fordi de representerer noen hovedretninger i et variert teoretisk landskap. Min egen tilnærming til jakka var mer tilfeldig enn



Figur 1: Uniformsjakka etter Andreas Eikanger. Foto: Kine Kristoffersen/NIA.

systematisk. Men prosessen var samtidig akkumulativ, og kunnskapen ble bygd opp gradvis. Jeg har sett på uniformsjakka i tilknytning til personen den har tilhørt, som en materiell ting, som fenomen og del av praksiser i fortid og nåtid. Jeg møtte uniformsjakka som en gjenstand, men jeg fikk også opplysninger om den i arkiver og gjennom samtaler med andre. I artikkelen har jeg systematisert stoffet.

Tre møter med en uniformsjakke

En materiell ting

Uniformsjakka har vært i museets samlinger i noen år. Den ble gitt av en person som har gitt mange ting til museet, Margreta Eikanger. De fleste tingene hun ga var vanlige bruksgjenstander fra et alminnelig hjem på Rjukan. Blant de nyere tingene hun ga til museet, var uniformsjakka etter hennes bror, Andreas Eikanger, som arbeidet på Rjukanbanen.¹ Rjukanbanen var Norsk Hydros transportlinje fra Rjukan til Notodden, anlagt i 1909 for transport av råstoff til gjødselproduksjonen på Rjukan og ferdige varer ut til verden. Det unike med banen, som nå er fredet og del av Norsk industriarbeidermuseum, er at trafikken gikk med tog og ferger uten omlasting. Uniformsjakka etter Andreas Eikanger var den første uniformsdelen fra Rjukanbanen som kom til museet. Denne uniformsjakka ble plukket ut som en av flere gjenstander til prosjektet 'Vi er Rjukanbanen'. Dette var et prosjekt som en av mine kollegaer ved NIA hadde ansvaret for, og der deltakelse fra lokalsamfunnet var et sentralt element. Grupper av personer skulle inviteres til å samtale om et lite utvalg gjenstander, og tanken var at de skulle bidra med kunnskap, men også utveksling av tanker omkring kjente

og ukjente ting fra Rjukanbanen. Fra museets side var det en målsetting å få del i kunnskapene de lokale beboerne sitter inne med og ta disse i bruk i museumsarbeidet, men også å utforske hvordan en dialog omkring gjenstander kunne gi nye ideer og innfallsvinkler til arbeid med samlingene. Vi var ute etter å få vite hva tingene kunne bety for folk i dag, hva som vakte interesse og hvordan de vurderte tingene. Nyere syn på kunnskapsproduksjon legger vekt på at forskere ikke alene er de som produserer kunnskap, men at omgivelsene bidrar med kunnskap og erfaring (Maurstad og Hauan 2012:13). Uniformsjakka ble tatt med i utvalget av gjenstander fordi den var en ting som folk ville kunne samtale om, også om de ikke hadde direkte kunnskap om transportvirksomheten på Rjukanbanen (Morse 2018, Silverman 2009).

Min egen begrunnelse for deltakelse i disse gruppesamtalene, var å skape et materiale til bruk i mitt avhandlingsarbeid om Rjukanbanen som startet opp omtrent på samme tid (Nordby 2020). Av ulike grunner ble ikke prosjektet 'Vi er Rjukanbanen' gjennomført som planlagt, men det ble gjennomført noen samlinger med grupper fra lokalbefolkningen som samtalte om gjenstandene. Det er først og fremst møter med 'Rjukanbanens venner', der flere var veteraner fra den gang banen var i drift, som jeg har referert til i denne artikkelen.

Sammen med en gruppe fra 'Rjukanbanens venner' gikk jeg og en kollega jakka i møte som en materiell ting og ved bruk av visuell metode (Eriksen 2013:9, Haugen 2014:207). Vi så og kjente på jakka mens vi snakket om den, og denne prosessen ga som resultat en grundig beskrivelse av jakka.

1. Djuve, Kjetil H.: Industriarbeidermuseets samlinger, 1983 – 2010. Notat, NIA.

Jakka er godt bevart, hel og fin. Jeg vurderte å måle den opp, slik det er vanlig å gjøre med gjenstander. Det følte unødvendig. Størrelsen og proporsjonene er så opplagte, at så lenge begrepet 'uniform' gir mening for dem som ser den, er dette uvesentlig. En beskrivelse, derimot, er viktig. Den vil gi svar på spørsmål om hvilken bedrift uniformen er knyttet til, og kanskje hvor den er produsert. Den vil også gi svar på hvilken stilling og grad brukeren har hatt, hvis tegnene kan tydes. En uniform har en rekke tegn som ikke forteller noe til den som ikke er innviet i det systemet den er del av. Det er ikke hele jakka som er et tegn i denne forståelsen, den er bærer av tegn som gir ytterligere informasjon til de innvidde.

Jakka er mørkeblå. Som jakke er den bare en jakke, ganske ordinær i snittet. Den er en slags dressjakke, umiddelbart gjenkjennelig som en herrejakke. Fargen er det heller ikke noe ekstra ved. Den er marineblå, en vanlig farge på herreklær. Stoffet er ordinært dress-stoff, tynt ullstoff av god kvalitet. Det holder på fasongen og blir verken slaskete eller nuppete. Slikt stoff trenger sjelden å vaskes, det holder å luften og børste det. Flekker kan fjernes uten at hele plagget trenger å behandles. Ved behov kan jakka renses. Det er et praktisk plagg for hyppig bruk.

Produsenten har sydd inn en merkelapp i jakka. "Harviks" står det. Jeg vet at uniformene på Rjukanbanen ble skreddersydd i starten, men at det etter hvert ble vanligere å gå over til konfeksjonssøm. I 'Primus', det programmet som NIA bruker til gjenstandsregistrering, er uniformsjakka registrert med informasjon om esken den ble levert i, og på den sto det: "Frank

J. Harvik. Fabrikk: Tomtegaten 13, tlf. 835277. Butikk: Konnerudgaten 6, tlf. 835976. Postgiro 45928." Denne opplysningen forteller at jakka ble lagd ved en konfeksjonsfabrikk. Frank J. Harvik Konfeksjonsfabrikk i Drammen ble grunnlagt i 1936. Etter krigen sydde de mye uniformer for NSB, og da altså også for Rjukanbanen.²



Figur 2: Produsentens merkelapp.
Foto: Kine Kristoffersen/NIA.

På leiting etter uniformsbæreren

Undersøkelsen av jakka og informasjonen fra dem som hadde brukt tilsvarende uniformer i 'Rjukanbanens venner' var verdifull og vesentlig, og fra dette gikk jeg videre til Norsk industriarbeidermuseums arkiver for å se om jeg kunne finne ut mer om han som hadde eid akkurat denne uniformen.

I Rjukanbanens arkiv³ dukket Andreas Eikangers navn opp av og til, men stort sett bare på timelister, ferielister og den typen dokumenter. Hjemme hadde han tatt vare på korrespondansen med selskapet,

2. <https://byleksikon.drnk.no/harvik-frank-j/>

3. NIA A-1108

og hans søster overrakte også den til museet. Andreas Eikanger ble ansatt i Norsk Hydro den 7. juli 1927. Det framgår av et ansettelsesbrev fra 1960, der han ble ansatt som skiftekonduktør. Ansienniteten hans var imidlertid helt fra 1927. Hans lange tjeneste i Norsk Hydros tjeneste framkommer også av et brev han mottok da han gikk av med pensjon, datert 11. desember 1970. ”Kjære herr Eikanger, Når De nå etter 40 års arbeide i Norsk Hydro går over på pensjon, sender jeg Dem på selskapets og egne vegne en hjertelig takk for godt og verdifullt medarbeiderskap i disse år, og ønsker Dem alt godt for fremtiden. Med vennlig hilsen Johan B. Holte”. Generaldirektøren selv hadde altså skrevet under på takkebrevet. Det kom enda et brev like før han sluttet, datert 2. desember 1970, denne gang fordi han samtidig hadde 40-årsjubileum i selskapet. Han fikk utbetalt et gratiale på kr 7760 i den forbindelse. I 1943 ble han medlem av Norsk Hydros Arbeideres Pensjonskasse med medlemsnummer 949. I 1960 ble han opp-tatt som medlem av Norsk Hydros Funksjonærers Pensjonskasse med medlemsnummer 4281. Hva skyldes denne overgangen eller endringen? Det framgår av et annet brev at han i mars 1960 ble overført til Rjukanbanen og ansatt som skiftekonduktør ved Rjukanbanen med lønn kr. 13896 per år. Han hadde tre alderstillegg og ville få det fjerde i 1962, står det. Til dette kom godtgjøring for tjeneste på søn- og helligdager og nattestid, samt delvis fri uniform. Han fikk fribillett på Rjukanbanen og Statsbanene. I 1961 ble han godkjent som fører av diesellokomotiv type DH 500 i skiftetjeneste på fabrikktomter og Vemorklinjen og som fører av løslokomotiv og lette skiftetog på strekningen Rjukan – Ingolfslund. Som fører av lokomotivet hadde han ansvar for stell og

pass av lokomotivet – at det ble holdt driftsklart, at foreskrevne skjemaer ble ført og mangler rapportert på fastsatt melding til stasjonsmesteren på Rjukan stasjon.

En lønningskonvolutt fra 1965, noen ubrukte fribilletter fra Rjukan til Tinnoset og fra Mæl til Tinnoset er blant papirene. Om privatpersonen Andreas Eikanger får vi vite ganske lite. I arkivet ligger et medlemskort fra turistforeningen fra 1962, en kvittering som viser at han betalte lisens til NRK og noen få private brev og kort fra nevøer og nieser som gratulerer med bursdagen og ønsker god jul. ‘Olaug’ skrev i januar 1974 og gratulerte Andreas med telefon. Margreta har notert på brevet, som var stilet til dem begge: ”Olaug skrev dette brev 13/1-74”. Her fikk vi i alle fall vite at Eikanger fikk telefon i 1974. Men hvorfor har Margreta Eikanger tenkt at dette brevet, samt kvitteringer for betalt lisens, en prisliste fra Vinmonopolet og noen gamle almanakker og ukeblader var verdifulle for museet? Det var kanskje det som undret meg mest når jeg gikk gjennom de mange arkivboksene på leiting etter informasjon som kunne gjøre uniformen mer interessant. Litt var det å finne om personen som brukte uniformen, men han forble en blek skygge fra fortiden og de opplysningene som fantes i arkivet, bidro ikke til å gjøre ham særlig levende.

Uniformen i arkivene

Jeg gikk tilbake til arkivene enda en gang, men med et annet mål. Det var ikke personen Andreas Eikanger jeg var på jakt etter denne gangen, men informasjon om uniformene som ble brukt på banen. Denne leitingen tok meg bort fra Andreas Eikanger, men nærmere uniformenes materialer og materialitet. I arkivet ligger noe korrespondanse fra 1915. Den 12. februar skrev kjøpmann J.L. Flaathen i

Lisleherad til driftsbestyrer Kristoffer Holmboe på Rjukanbanen og ba om å få ta seg av bestillingene av uniformer til funksjonærene ved Rjukanbanen. Han hadde fått tak i en skreddermester, skrev han, som var god til slike ting og hadde vært ansatt hos en skredder på Notodden i fire års tid. Arbeidslønnen i Lisleherad var betydelig lavere enn på Notodden, så det var penger å spare og arbeidet kunne utføres raskt, argumenterte Flaathen. Holmboe svarte imidlertid at de hadde tilstrekkelig med skreddermestere som sydde uniformer for dem. Både arbeidslønninger og materialer hadde steget, men de skreddermesterne de hadde avtaler med holdt seg til tidligere stipulerte priser og derfor holdt de seg til dem. I en påtegning på brevet fra Flaathen skrev 'Bøhn', at den skredderen som Flaathen hadde fått tak i kom fra Undelands forretning på Notodden. Det hadde vist seg at banens funksjonærer nødvendig ville få sine uniformer sydd hos Undeland, så hvis Flaathens mann hadde sydd de uniformene som ble levert fra Undeland var det ingen anbefaling for ham. Den skredderen fikk sitt pass påskrevet. Men hvem var han som signerte 'Bøhn' eller bare 'B' på dette brevet så vel som på mye av banens korrespondanse ellers? I en oversikt over alt personale på transportlinjen Skien – Saaheim figurerer under "Administrationen" Peter Bøhn, "Bogholder" & "Matr.f.v.". Det gir mening – en materialforvalter hadde oversikt over den slags ting.

Bøhn ga en klar anbefaling om å unngå akkurat denne skredderen, basert på funksjonærenes erfaringer som han nok hadde god kjennskap til. Og når Holmboe svarte Flaathen at de holdt seg til de skredderne de hadde brukt før, fordi de leverte til gamle priser, så var han likevel fullt klar

over at prisene hadde steget og at dette ikke ville bli uten virkning for Rjukanbanen. Like etter brevvekslingen med Flaathen skrev Holmboe til "Figgen Co – specialforretning i norske uldvarer" og spurte hvor mye uniformsstoffet hadde steget fra nyttår. Skredderne på Notodden hadde sagt til ham at på grunn av prisstigningen på tøy måtte de legge på prisene, og dette ville han sjekke nærmere. Holmboe unnlot ikke å nevne at Rjukanbanen måtte vurdere overgang til andre tøysorter når prisene ble så høye som de hadde blitt i det siste. Figgen svarte at prisen på det stoffet som ble brukt til de blå jernbaneuniformene hadde steget med 85 øre per meter siden nyttår, noe som utgjorde kr 2,90 per dress. Godt stoff kunne ikke leveres rimeligere, skrev Figgen, men det var naturligvis mulig å la uniformene sys ved en konfeksjonsfabrikk. Det ble billigere, men så måtte man likevel engasjere skreddere for å tilpasse uniformene til hver ansatt. Et billigere stoff ville ikke bety så mye for prisen alt i alt når førststoff og arbeidslønn var den samme, argumenterte de. På dette tidspunktet visste jeg at Eikangers uniformsjakke var konfeksjonssydd, og at Rjukanbanen i likhet med NSB gikk over til å bruke flere konfeksjonssydd uniformer etter hvert.

Uniformsjakka i tre teoretiske rammer *Vitne – jakka som kilde til en fortidig virkelighet*

Jeg vil gå tilbake til den beskrivelsen av uniformsjakka som ble gjort i møtene med 'Rjukanbanens venner'. Undersøkelsen hadde en klar innretning mot å betrakte jakka som et vitne, som kilde til en fortidig virksomhet. Vi var opptatt av funksjonalitet først og fremst, men også opphav, produsent, eiere og brukere. Det var tiden

før uniformsjakka kom til museet som var interessant, og helst den eldste delen av denne igjen.

Forståelsen av ting som vitner eller kilder karakteriseres gjerne som teori-fattig, med katalogisering som metode og en målsetting om å kartlegge en kultur gjennom å sammenføye alle dens deler til en helhet. Gjenstandens funksjon, epis-temologisk sett, kunne være å representere den som hadde brukt den (Rogan 2011: 319). Den analytiske sammenhengen var at tingen var hentet direkte fra en fortidig sammenheng og representerte den. Slik tenkte jeg også, da jeg lette i arkivene etter informasjon om uniformer og uniforms- bruk. Historien hadde stoppet da uni- formen kom på museum, det var tiden før som gjaldt. Og Rjukanbanens gjenstander, som denne uniformsjakka, er kilder til fortid. Denne dimensjonen blir aldri helt borte, men den trenger ikke være den eneste. Å jakte på den originale bruken eller betydningen er å regne med bare *en* periode i en tings liv, som kanskje ikke er viktigere enn andre. Å gi presedens til én produsent eller til den opprinnelige bruken, er å falle i en felle av overfor- enklighet. Det er ikke uinteressant, det er bare ikke tilstrekkelig. Selv om intensjon og første bruk kan dokumenteres, er de bare en del av historien (Ulrich et al 2015:5).

Kanskje kan det i forståelsen av ting som vitne ligge en kime til det perspektivet vi i dag kaller opplevels- eller tilstede- værelseeffekt (Bencard 2014:37, Doman- ska 2006:337, Gumbrecht 2004, Runia 2006:5)? Uniformsjakka er fortidens til- stede-værelse på en svært håndgripelig måte. I møtet med en autentisk ting fra for- tiden kan man kan få en opplevelse eller

forståelse som ingen tekst eller forklaring kan gi. Det innebærer samtidig en erkjenn- else av at tingen ikke bare representerer en fortid, men også eksisterer og er virksom her og nå. Med en slik erkjennelse beveger en seg over mot det prosessuelle.

Tegn – jakka som konstruksjon

En uniform er et takknemlig objekt for en analyse basert på en forståelse av tingen som en slags beholder for kulturell mening. Fenomenet ‘uniform’ er en sym- bolsk markering av at bæreren er i en spe- siell rolle eller stilling (Rogan 2011:327). Uniformsjakka selv inneholder noen tegn som har betydning for de som forstår dem. Det er de sølvfargede stripene nederst på ermene og de sølvfargede knappene som vitner om at dette ikke er en hvilken som helst dressjakke. Denne typen dekor gir signaler om ‘uniform’. Bare de innvidde forstår imidlertid hvordan koden skal tolkes, altså hva stripene og fargen på dem sier om stilling og grad hos den som bærer uniformen. Alle kan se at det er en uni- form, og den forteller alle at bæreren har en spesiell funksjon, han er en represen- tant for en virksomhet og han er på arbeid når han går med denne uniformen. Bare de innvidde kan si om det er en konduktør, en underkonduktør eller en skiftekonduktør som har akkurat disse stripene, merkene eller fargene.

Uniformene var like for både tog og ferge, men farger og striper viste hvor folk arbeidet. Lokomotivførere hadde sølvstriper, mens konduktører og inneper- sonell på stasjonene hadde gullstriper. Stripesystemet var det samme som i NSB, men på luemerket sto det ‘NT’ – en for- kortelse for Norsk Transportaktieselskab.⁴ Museet har også flere luer som ikke hører

4. Norsk Transportaktieselskab var et datterselskap av Norsk Hydro, opprettet for å drifte transportåren.

til noen uniform. De som ble skitne i jobben, brukte ikke hel uniform. De gikk i arbeidstøy, eller blåtøy som de sa, og uniformslue. Det var en form for identitetsmaking i det at de gikk i utstyr levert av bedriften framfor privat tøy, fortalte veteranene i venneforeningen.

Uniformsjakka gir tegn på flere nivåer, fra en grunnleggende forståelse av at det handler om en eller annen uniform, til en presis forståelse av bærerens stilling og grad. Uansett er det snakk om observerbare elementer. Men innenfor den teoretiske forståelsen det er snakk om her, der ting ble oppfattet som tegn eller symbol, så handlet det om mer enn det. Det kulturbegrepet som kom til å dominere, kom fra antropologien og skilte analytisk mellom verdier eller forestillinger – det kognitive – på den ene siden, og de genererte kulturtringene, som form eller produkt, på den andre siden. Resultatet av en slik modell er at den materielle kulturen fikk en sekundær status i analysen. Gjenstandene ble studert som manifestasjoner av menneskelig kulturell aktivitet (Arvastson 1990:49, Pedersen 1990:216). Den sterke troen på språkets representative evne var basert på en forståelse av at virkeligheten alltid var språklig konstruert (Rogan 2011:327). Å velge dokumentasjon framfor ting er en analytisk implikasjon av en slik forståelse av museumsgjenstander. Konsekvensen av et slikt teoretisk grunnsyn ville vært at uniformsjakka i seg selv ikke var interessant som gjenstand, men bare for hva den representerte (Damsholt og Simonsen 2009:10). Det var forskeren som hadde muligheten til å tolke fram det som ikke var synlig eller forståelig for andre.

Tekstualiseringen av gjenstander som fant sted med den språklige vendingen var ikke entydig og ble problematisert av flere

nordiske etnologer og arkeologer (se f.eks. Löfgren 1997, Stoklund 2003:15, Olsen 2004:28). En erkjennelse av at materielle ting ikke eksisterer uavhengig av tekst, men heller ikke kan reduseres til tekst, har ført med seg en fornyet interesse for det materielles plass i verden (Latour 2004, 2005, Ulrich et al 2015:2). Kritikken mot å skille ord og ting fra hverandre og la ordet representere tingen har også kommet fra forskere innenfor den nymaterialistiske retningen. Språkets diskursive evne bør tones ned, mener Karen Barad, til fordel for det materielt-diskursives performative evne (Barad 2003:820).

Forsamling – jakka som fenomen

Hva hvis vi sier at tingene ikke eksisterer fordi mennesker dokumenterer eller tolker dem, men at menneskene og deres kulturer langt på vei er skapt av de materielle omgivelsene? Det er tenkemåten i det som kalles neo-materialisme eller nymaterialisme. Da forstås mennesker og kulturer best som produkter av sine materielle omgivelser og ikke som deres herrer. Det er det materielle som så å si konstituerer menneskelig intelligens, skaperkraft og kultur. Vi er ikke intelligente eller kreative av oss selv, eller på egen hånd. Det vi liker å tenke på som vår makt og vår skaperkraft henter vi fra det materielle rundt oss. Det er disse tingene rundt oss som konstituerer hvem vi er (LeCain 2017:15).

Det er ikke egentlig en felles teoretisk plattform for alt som kan regnes til nymaterialisme eller materialitetsteorier, men det handler grunnleggende om synet på hva virkelighet er, hva som eksisterer (se f.eks. Barad 2007, De Landa 2016, Deleuze & Guattari 2005, Latour 2005, Pickering 1995). Denne vendingens tilhengere har argumentert for at virkeligheten er historisk, kulturelt og materielt

lokalisert. Den åpner opp for at det finnes flere ontologier eller virkeligheter. Det er ikke en essensiell eller objektiv virkelighet, men en virkelighet som er sosialt og kulturelt skapt. Eller rettere sagt skapes – for dette er ikke en avsluttet, men en pågående prosess. Ontologibegrepet innebærer en påstand om at vår tilgang til verden er mer direkte kroppslig eller ikke-representativ. Analytisk innebærer det en vektlegging av hvordan det materielle ‘gjøres’ i praksis (se f.eks. Law & Mol 2008, Damsholt og Simonsen 2009:25).

Jeg velger å bruke begrepet materialisering og snakker om det som noe prosessuelt, relasjonelt og performativt (Damsholt og Simonsen 2009:14). Begrepet ‘gjøren’ åpner for å se hvordan mennesker og ting sammenveves i aktiviteter med ulike effekter. Elementene sammenfiltres i mer eller mindre stabile materialiseringer av et fenomen (Damsholt og Simonsen 2009:15).

Når jeg vil se på uniformsjakka i et prosessuelt perspektiv, så er tidsdimensjonen sentral. En gjenstand er alltid i prosess, den er i forfall, den brytes ned og forringes, men samtidig spiller den ulike roller og inngår i ulike sammenhenger gjennom sin eksistens. Jakka *blir* snarere enn *er*, noe som bryter med tingen som vitne, som jeg har skrevet om tidligere. Jakka er interessant i kraft av hva den var i fortid, men den er også interessant for hva den er i dag. Og den trenger ikke bare representere en fortidig virkelighet når den tas fram i dag, den kan også spille en rolle. Slik var det i møtene med ‘Rjukanbanens venner’, der vi samtalte om fortid men samtidig konstruerte fenomenet uniformsjakke i den sosiale prosessen som møtene var.

Sammenhengene som kan anes mellom en uniformsjakke, en person og hans

omgivelser i arbeid og privatliv peker mot det relasjonelle perspektivet. Det går an å finne svært detaljert informasjon om visse ting i arkivene, slik jeg gjorde når det gjaldt hva slags stoffer og hvilke skreddere som sydde uniformer for Rjukanbanen. Alle disse detaljene kan synes meningsløse, men hvis man har en teoretisk orientering som innebærer et relasjonelt perspektiv, eller nettverksperspektiv, så er de relevante (Latour 2005, Pickering 2005). Uniformsjakka er en ting som i seg selv forteller forholdsvis lite om den fortidige virkeligheten. Det er sammen med mennesket som brukte den, andre gjenstander og kjennskap til arbeidet på banen at den blir forståelig. Alle elementer som trekkes inn i nettverket stiller analytisk på samme nivå (Law & Hassard 1999:3). Uniformsjakka har koblinger til tekstilindustrien og til jernbanen og virksomheten der. Praksisen med å gå i uniform til og fra jobb handler om relasjoner så vel som performativitet. Fortellingene jeg fikk fra ‘Rjukanbanens venner’ om at ansatte som fikk rekvisisjon for å få sydd ny uniform hos en skredder i stedet fikk sydd seg en dress, og brukte den gamle uniformen lenger, gir koblinger til lokalt næringsliv og sosial praksis. Jernbanemannens kone eller søster, som stelte uniformen så pent at den varte riktig lenge, blir da også en aktør i nettverket. Det er handlingene, eller det som kommer ut av handlingene, som former nettverket. Slike relasjoner er vilkårlige og kan sammenliknes med et rot-nettverk med utløpere og sideskudd. Det handler om å se en gjenstand ikke som en boble, men som et nett av tråder som kan løpe i mange retninger. De er ikke stabile, de kan endres underveis og forbinde seg med andre punkter og forbindelsen setter noe i sving (Damsholt og Simonsen 2009:24).

Dette er en arbeidskrevende metode, der det ikke finnes opplagte punkter verken for start eller stopp. Min leiting etter stoff om uniformer i Rjukanbanens arkiv er et lite eksempel på hvordan man kan arbeide seg i retning oppbyggingen av et nettverk. Hver gruppe er en samling av andre grupper, og gruppene er ikke stabile. Det er dynamikken forskeren viser fram. Når en zoomer ut, vil en se nettverket som én aktør, for eksempel Rjukanbanen. Det er 'Rjukanbanen' ved ansvarlige sjefer som bestemmer hva slags uniformer som skal brukes av de ansatte og som forhandler med produsenter og selgere. Zoomer en inn vil blant annet stoff, tråd, arbeidslønner, skreddere og fabrikker inngå i et nettverk av forbindelser. Som forsker må en velge ut hva som skal følges og hvordan, på faglig forsvarlig vis (Huseby og Treimo 2018:118). Erfaringene mine med arkivstudiene viser at det kan være en fordel å avgrense problemstillingene, ellers kan kompleksiteten fort bli ukontrollerbar.

I tillegg til perspektivene på prosess og relasjoner, kan fenomenet uniformsjakke studeres i et performativt perspektiv. De tidligere ansatte på Rjukanbanen var positive til å bruke uniform. De følte seg flotte i uniformen, de var stolte over å gå med den. En av dem fortalte til og med at da han søkte jobb på Rjukanbanen, fikk han spørsmål om han søkte på jobben *for* å få gå i uniform. Det sier litt om uniformens stilling i lokalsamfunnet, og kanskje i samfunnet som helhet. Det var uniformsplikt på banen, og en periode var det også plikt til å bruke uniform til og fra jobb. Dette ble det slutt på etter hvert, men det fortelles at noen fortsatte å gå til og fra arbeid i uniform nettopp fordi det var status og innga respekt. Disse fortellingene om uniformens status og betydning

sier mye om uniformens symbolske betydning og hvordan den kan tolkes og forstås i en slik sammenheng. Det handler også om det performative aspektet ved uniformen, fordi det handler om en ting som så tydelig materialiseres i en sosiomateriell praksis (Damsholt og Simonsen 2009:26).

Andreas Eikanger uten uniform var ikke det samme som Andreas Eikanger med uniform. Uten uniform var han privatperson – den personen som var medlem i turistforeningen, mottok julekort og betalte kringkastingslisens. Han var likevel jernbanemann også uten uniformen, i hvert fall for dem som kjente ham. For alle andre ble han jernbanemann når han tok på seg uniformen, og mange av dem som møtte ham da kjente ham ikke som person. De visste ikke hva han het og hva han gjorde når han ikke arbeidet ved Rjukanbanen. For dem var han bare en person i en jobb, i en rolle. Uniformen hadde forvandlet ham til denne rollen, uten ord og uten forklaringer. Det var et tett samspill mellom mannen og uniformen, der det var umulig å si eksakt hvor den ene sluttet og den andre begynte. Uniformen virker disiplinerende på dem jernbanemannen møter. Han har rett til å kontrollere at de har betalt for å reise med toget eller fergen. Han har rett til å sanksjonere hvis de ikke har betalt, eller hvis de på andre måter bryter med de reglene som gjelder. Uniformen har ikke noen egentlig funksjonalitet for utførelsen av oppgavene, men den gir bæreren rettigheter og plikter. Dens funksjon ligger i at den gir mannen som bærer den, en form for autoritet. Mannen gikk inn i en yrkesrolle ved hjelp av uniformen, og denne kombinasjonen av mann og uniform var virkningsfull. En mann i private klær kan reise seg opp på toget og si at han egentlig arbeider ved

banen, men han ville blitt møtt med skepsis. Uten uniform er han ikke jernbemannemann der og da, og han kan ikke utøve yrkesrollen. En uniform i et skap kan nok fortelle om tilhørighet og grad og en del slike fakta, men den virker først når den opptrer sammen med en person. Det er en gjensidig avhengighet mellom materialiteten, den konkrete aktøren og disiplineringen som ligger i rollen. Praksisen er gjentakende, selv om den ikke er direkte repetitiv (Damsholt 2016:13).

Opplevelseseffekt eller tilstedeværelseseffekt kan betegnes som en gren av materialitetsstudier (Damsholt og Simonsen 2009:19). Det er en utfordring til det tradisjonelle fortolkningsregimet som vi finner i museene, men som handler om å anerkjenne begge deler og veksle mellom dem (Gumbrecht 2004). Det handler om å bevege seg bort fra det representative, bort fra de tekstlige forklaringene. Det handler om å se flere versjoner av ting, men det handler også om følelser. Det handler om tingenes tilstedeværelse, deres virkning og deres affektive sider. At museene kan bidra til menneskers følelse av 'væren' i verden anerkjenner tingenes virkning her og nå, opplevelseseffekten. Delprosjektet 'Skjelletter i skapet' innenfor 'Tingenes metode' der preparater av menneskelige rester var samtaleemne, er et eksempel på hvordan disse effektene kan brukes i museumssammenheng (Huseby og Treimo 2018). I avhandlingen om Rjukanbanen hevder jeg at en av dens sterkeste kvaliteter er dens eksistens i et før nå (Nordby 2020:105). Kulturarv er som oftest forklart som identitetsbyggingsprosjekter, men den kan også bidra med sine unike og komplementære kvaliteter til vår felles verden simpelthen ved å være (Olsen 2010).

Det finnes bindeledd mellom de ulike teoretiske forståelsene av gjenstandenes

plass i kulturen. Relasjonen mellom mennesker og gjenstander har vært og er helt sentral i kulturhistoriske beskrivelser. Praksisperspektivet danner et bindeledd mellom eldre perspektiver på materiell kultur og dagens materialitetsforskning, skriver Bjørn Sverre Hol Haugen, med henvisning til den funksjonalistisk orienterte forskningen som var rådende i norsk etnologi fram til 1980-årene. Denne forskningen peker i retning av et aktørperspektiv, selv om gjenstanden ikke ble tillagt det samme potensiale (Haugen 2014:50). Jeg nevnte tidligere kimen til opplevelses- eller tilstedeværelsesaspektet som kan ligge i forståelsen av ting som vitne. Men selv om det ligger en kime til både et opplevelsesaspekt og et praksisperspektiv i det å se på ting som vitner, så bygger denne forståelsen på et ontologisk skille mellom menneske og ting, natur og samfunn, fortid og nåtid. Dette ontologiske skillet, det er viktig, fordi det bryter opp de gamle kategoriene og orienterer seg mot helheten og praksisen. Med den materielle vending vendes det analytiske blikk mot materialitet i bred forstand. En slik forskyvning innebærer nye måter å spørre og svare på, men det innebærer ikke nødvendigvis noe skarpt brudd med tidligere forståelser (Damsholt og Simonsen 2009:15).

Uniformsjakka som museums gjenstand

Hva kan de ulike tilnærmingene til gjenstander bety for museene? Museumsarbeidet er stort sett relativt praksisorientert, men en teoretisk forståelse vil ligge til grunn for arbeidet og påvirke de valgene som gjøres. Det er ikke uinteressant å studere uniformsjakka i konteksten opphavskultur, i den tiden og det miljøet den ble brukt i. Vi kan finne fram til en viss

kunnskap om dens tidligere liv, men hva har skjedd med den underveis fra den ble sydd til den i dag ligger i magasinet på Norsk industriarbeidermuseum? Det vil vi spørre om i dag, bygd på en erkjennelse av at jakka har en historie som fortsetter etter at den var arbeidsantrekk på Rjukanbanen. Jakka 'gjøres' på museum også, det er ikke likegyldig hvordan den forvaltes og formidles. Ikke minst i utstillingssammenheng vil ulike måter å analysere en gjenstand på være viktig for hvordan den presenteres.

Uniformsjakka er godt egnet for en tradisjonell museumspraksis med å stille ut en ting som representativ for en type gjenstander. Uniformen er en slik bruks-gjenstand der bruken er kjent, og museet kan fortelle om de ulike ansatte på banen og deres arbeidsoppgaver. Uniformen representerer 'jernbanefolk' så å si. Ting kan gi sterke følelsesmessige opplevelser gjennom sitt nærvær, de kan gjøre historien levende og vitne om en fortidig virkelighet også i dag. De forteller oss at ting har skjedd. De er direkte vitner, bevis for hendelser. Slik brukes ting som vitner også i dag. De færreste vil imidlertid se på tingen som en kilde til å gjenskape fortiden, i hvert fall er potensialet begrenset. Vi kan spille på både gamle og nye teoretiske retninger og analysemåter, fordi de er egnet til å svare på ulike spørsmål og gi ulik kunnskap.

Sandra Dudley skriver at vi kan se på gjenstandene på museer på nytt, når vi tar i bruk nyere forskningsperspektiv innenfor studier av materiell kultur. Da kan vi begynne å stille nye spørsmål om tingene, og finne nye måter å tolke og forstå dem på (Dudley 2010). Jeg har brukt uniformsjakka som eksempel for å framheve noen perspektiver som jeg håper kan gis større plass i museumsarbeidet. Med utgangs-

punkt i kulturens materialitet åpnes det for et mangfold av perspektiver. Det ligger store muligheter i å bruke begrepene prosess, relasjoner og performativitet i analysen av gjenstander. Denne uniformsjakka er egnet til å gjøre undersøkelser med det relasjonelle i fokus. Fordi bruken er kjent, vet man noe om hva slags yrkesgruppe den kan kobles til. Fordi brukeren er kjent, kan den kobles til Andreas Eikanger og hans liv. Fordi den har vært brukt på Rjukanbanen, kan den også kobles til banen i det store og hele og Norsk Hydros virksomhet på Rjukan. Den kan kobles opp mot næringsliv, familieliv, tekstilhistorie og så videre. Med det prosessuelle perspektivet tilføyes en forståelse av at tingen ikke stoppet opp da den gikk ut av bruk eller da den kom på museum. Den hadde en eller flere bruksområder eller betydninger i fortiden og den har et liv i nåtiden. Den er virkningsfull også på museum, den 'gjøres' også i nåtid.

Å stille ut og formidle en gjenstand avhenger av den forvaltningen som er gjort i forkant – registrering, katalogisering, konservering og magasinering. Klassifisering, som har vært et redskap i museene helt fra de tidligste tider, var en måte å skape orden og ulike rom på. Men det var samtidig en måte å lukke forståelsen på. Når gjenstanden ble klassifisert som det ene eller andre, ble andre fortolkningsmuligheter utelukket. Av den grunn er det en utfordring for museene å framstille flere versjoner av gjenstander (Maurstad 2013: 55). På samme måte som vi kan tenke oss flere menneskelige identiteter, må vi tenke oss flere versjoner av gjenstander. Dette perspektivet må vi åpne opp for når det ikke ligger umiddelbart i klassifiseringen. Vi må stille nye spørsmål.

De fire f-ene: forvaltning, formidling, forskning og fornying er avhengige av

hverandre. Når gjenstanden får være utgangspunkt, kan den knytte museumspraksisen – forvaltning, forskning og formidling – sammen, skriver Huseby og Treimo i sin rapport fra prosjektet ‘Tingenes metode’ ved Norsk Teknisk Museum. Ved å få disse til å virke sammen, kan man få mer kraft ut av dem og utvikle bedre praksiser (Treimo & Huseby, 2018). Uniformsjakka som jeg har skrevet om her, den har ikke vært utstilt. Men hvis den skal stilles ut, så hadde det vært fint å se på den ikke bare som et arbeidsantrekk for en jernbanemann, men som et tekstilt produkt, som et uttrykk for en yrkesrolle, som en del av en husmors arbeid og så videre. Bakgrunnen for en slik formidling ville vært det forskningsarbeidet som var lagt ned i forkant.

Avslutningsvis vil jeg gi oppmerksomhet til hva som kan oppnås ved å utvide repertoaret for museenes arbeid med gjenstander. Det er to ting jeg vil trekke fram – potensialet gjenstander har for museenes samfunnsrolle og gjenstandenes potensiale som ‘tilstedeværelse’.

I ‘Tingenes metode’ utforsket Norsk Teknisk Museum blant annet potensialet for å bruke gjenstander som utgangspunkt for utøvelsen av en inkluderende samfunnsrolle. Ved å se på tingen som en ‘forsamling’ (Latour 2004) kan man studere hvilke argumenter, hendelser eller aktører den har trukket til seg i fortid og nåtid. Ett av spørsmålene de stilte var hvordan man ved å ta utgangspunkt i tingene kunne bidra til utviklingen av nye metoder for tverrfaglig samarbeid på museene. De erfarte at denne arbeidsformen ga dem en større mulighet til å delta i samfunnssamtalen, samt en opplevelse av usikkerhet og risiko som de oppsummerte som en god ting. Det tydet på at noe reelt sto på spill (Huseby og Treimo 2018:118).

Når museet inviterer andre inn til å fortelle om gjenstandene, gir det fra seg makt. Samtidig legges det til rette for at forskning og forvaltning i større grad inkluderer samfunnet utenfor museet (Huseby og Treimo 2018:11). Prosjektet ‘Tingenes metode’ handlet om å utvikle en metode for å skape nye involveringspraksiser for museene, med gjenstandene som utgangspunkt. ‘Vi er Rjukanbanen’ hadde en liknende målsetting, men prosjektet ble aldri realisert. Tankene om medvirkning og eksperimentering har likevel satt sine spor i museumsarbeidet, med tanke på hvordan vi kan utvikle oss videre. Norsk industriarbeidermuseum formidler en historiserende identitet knyttet til det nye Norge som vokste fram etter unionsoppløsningen i 1905 og med Norsk Hydro som en spydspiss i industrialiseringen av landet. Det er en framskrittshistorie som nok utfordres ved fortellinger om dårlige arbeidsvilkår i industrien og den slags, men som kanskje også kan utvides til å stille spørsmål ved hvem vi er i dag. Hvordan er industrisamfunnet i vår tid? Museenes utfordring kan være å bli deltaker i identitetsrefleksjoner i samtiden. Uniformsjakka til Andreas Eikanger er en liten brikke, men den kan kanskje være utgangspunkt for store temaer. Ved å tenke nytt i samlingsarbeid og formidlingsarbeid kan vi melde oss på aktuelle diskusjoner i dag (Eriksen 2009:123, Maurstad 2013: 63).

Det er ett aspekt ingen dokumentasjon kan erstatte, og der gjenstandene er suverene, skriver Steven Conn. De tilbyr gleden ved å se på og være i nærheten av virkelige ting, lagd av mennesker gjennom skiftende tider eller skapt av naturen i alle slags varianter. Mest av alt tilbyr de å se i tre dimensjoner, ting som både er vakre, stygge og forbløffende. Uten gjenstander

går vi glipp av gleden ved å se (Conn 2010:57). Kerstin Smeds tar dette poenget enda lenger, når hun skriver at ‘tingens magi’ til sjuende og sist er en av de fremste motivasjonsfaktorene for at besøkende kommer til museer i det hele tatt. Museene har nok delvis anerkjent denne magiske realismen i det de erkjenner at ting har en slags aura, vanligvis knyttet til begrepet autentisitet. Men museene har i vitenskapens navn bannlyst den hverdagslige, magiske og mytiske dimensjonen ved tingene, der de ligger i sine mørke esker på magasinene eller representerer og illustrerer ett eller annet fra historien i utstillinger (Smeds 2017).

Alle menneskeskaptede materielle ting har et potensiale til å avgi informasjon. Informasjonsdelen har stått sterkt ved museene, men gjenstandene har også et annet potensiale. Når Gumbrecht (2004) skriver at estetisk erfaring kan være en møteplass mellom tilstedeværelseseffekter og betydningseffekter, så er vi nettopp ved en av museets kjerneverdier som er møtet med den fysiske materialitet. Han åpner for å fokusere på hendelser og momenter i tillegg til det prosessuelle. Gumbrecht framhever gleden ved å oppleve framfor å tolke og forstå. Og det trenger ikke være noen motsetning, det burde gå fint an å kombinere gleden ved å forstå med gleden ved å oppleve.

Kilder:

NIA A-1108: Rjukanbanens arkiv
NIA A-1094: Margreta Eikangers arkiv
Notater og lydopptak fra møter i prosjektet
‘Vi er Rjukanbanen’ 2016/2017.

Litteratur:

Arvastson, Gösta 1990. *En teknisk föremålsforskning*. I Arvidsson, A., K.

Genrup, R. Jacobsson, B. Lundgren, I. Lövkrona (red). *Människor & föremål. Etnologer om materiell kultur* (vol 38 A). Stockholm, Carlssons, s. 48–69.

Arvidsson, A., K. Genrup, R. Jacobsson, B. Lundgren, I. Lövkrona (red) 1990. *Människor & föremål. Etnologer om materiell kultur* vol 38 A. Stockholm, Carlssons.

Barad, Karen 2003. Posthumanist Performativity. Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* 28 (3), s. 801–831.

Barad, Karen 2007. *Meeting the universe halfway – quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, Duke University Press.

Bencard, Adam 2014. Presence in the Museum. On metonymies, discontinuity and history without stories. *Museum & Society* vol 12 (1) 2014, s. 29–43.

Conn, Steven 2010. *Do museums still need objects?* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Dudley, Susan H. 2010. *Museum materialities: objects, engagements, interpretations*. London, Routledge.

Damsholt, Tine og Dorthe Gert Simonsen 2009. *Materialiseringer. Prosesser, relationer og performativitet*. I Tine Damsholt, Camilla Mordhorst og Dorthe Gert Simonsen (red.). *Materialiseringer. Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*. Århus, Aarhus Universitetsforlag, s. 9–37.

Damsholt, Tine 2016: It Takes Two to Tango – dans som kulturteoretisk figuratation. *Kulturstudier* 1, s. 5–18.

De Landa, M. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Deleuze, G. & F. Guattari 2005. *Tusind Plateauer – kapitalisme og skizofreni*.

- København, Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskoler.
- Domanska, E. 2006. The material presence of the past. *History and Theory*, vol 45 (3), s. 337–348.
- Eriksen, Anne. 2009. *Museum. En kulturhistorie*. Oslo, Pax Forlag.
- Eriksen, Anne. Mia Göran og Ragnhild Evang Reinton 2013. *Tilsynekomster: Historie og estetikk*. I Anne Eriksen, Mia Göran og Ragnhild Evang Reinton (red). *Tingenes tilsynekomster. Kulturproduksjon, materialitet og estetikk*. Oslo: Novus forlag, s. 9–24.
- Forssberg, Anna Maria & Karin Sennefeldt 2014. *Fråga föremålen*. Lund, Studentlitteratur.
- Gumbrecht, H.U. 2004. *Production of presence. What meaning cannot convey*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Haugen, Bjørn Sverre Hol 2014. *Virkningsfulle tekstiler – i østnorske bønders draktpraksiser på 1700-tallet*. Dr.avh. Oslo, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Huseby, Hege B. og Henrik Treimo (red.) 2018. *Tingenes metode. Museene som tingsteder*. Oslo, Norsk teknisk museum.
- Latour, Bruno 2004. Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry* vol 30 (2), s. 225–248.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Law, J. & Hassard J. 1999. *Actor network theory and after*. Oxford, Blackwell.
- Law, John & Annemarie Mol 2008. *The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001*. I Knappett, C. and L. Malafouris (red): *Material Agency. Towards a Non-Antropocentric Approach*. New York. NY: Springer-Verlag, s. 57–77.
- LeCain, Timothy J. 2017. *The Matter of History. How Things Create the Past*. Cambridge University Press.
- Löfgren, Orvar 1997. Scenes from a troubled marriage. *Swedish Ethnology and Material Culture Studies. Journal of Material Culture*. Vol 2 (1), s. 95–113.
- Maurstad, A. 2012. Cod, curtains, planes and experts: Relational materialities in the museum. *Journal of Material Culture*, vol 17 (2), s. 173–189.
- Maurstad, A. 2013. Den forlengede arm – materialisering av pisker, hester og ryttere. *Nordisk museologi* (1), s. 52–66.
- Maurstad, A. & M.A. Hauan 2012. *Universitetsmuseenes gjøren*. I A. Maurstad & M.A. Hauan (red). *Museologi på norsk – universitetsmuseenes gjøren*. Trondheim, Akademika forlag, s. 13–31.
- Morse, Nuala 2018. Patterns of accountability. An organizational approach to community engagement in museums. *Museum & Society*, vol 16 (2), s. 171–186.
- Nordby, Guro 2020. *Rjukanbanen – betydning, materialitet og tilstedeværelse*. Dr.avh. Universitetet i Sørøst-Norge.
- Olsen, Bjørnar 2004. Momenter til et forsvar av tingene. *Nordisk museologi* vol 2, s. 25–36.
- Olsen, Bjørnar 2010. *In defense of things. Archaeology and the ontology of objects*. Lanham, Altamira Press.
- Pearce, Susan 2010. *Foreword*. I Sandra H. Dudley (red). *Museum Materialities. Objects, Engagements, Interpretations*. London, Routledge, s. xiv–xix.
- Pedersen, Ragnar 1990. *Gjenstanden som kildemateriale*. I Arvidsson, A., K. Genrup, R. Jacobsson, B. Lundgren, I.

- Lövkrona (red) 1990. *Människor & föremål. Etnologer om materiell kultur* vol 38 A. Stockholm, Carlssons, s. 216–225.
- Pickering, A. 1995. *The mangle of practice – time, agency, and science*. Chicago, University of Chicago Press.
- Pickering, A. 2005. Asian Eels and Global Warming. A Posthumanist Perspective on Society and the Environment. *Ethics and the Environment*, 10 (2), s. 29–43.
- Rogan, Bjarne 2011. *Et faghistorisk etterord om materiell kultur og kulturens materialitet*. I Naguib Saphinaz-Amal og Bjarne Rogan (red). *Materiell kultur & kulturens materialitet*. Oslo, Novus forlag, s. 313–377.
- Rogan, Bjarne 2013. *Fra gjenstandsforskning til kulturens materialitet*. I Anne Eriksen & Bjarne Rogan (red.). *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*. Oslo, Novus forlag, s. 425–467.
- Runia, E. 2006. Presence. *History and Theory*, vol 45 (1), s. 1–29.
- Silverman, L.H. 2009. *The Social Work of Museums*. Routledge.
- Smeds, K. 2017. *Rummet, tinget, utstillingen og jag*. I H.B. Huseby & P. Cederholm (red). *Museumsutstillinger. Å forstå, skape og vurdere natur- og kulturhistoriske utstillinger*. Trondheim, Museumsforlaget AS, s. 11–38.
- Stoklund, Bjarne 2003. *Tingenes kulturhistorie. Etnologiske studier i den materielle kultur*. København, Museum Tusulanums Forlag.
- Svensson, Birgitta (red) 2005. *Föremål för forskning*. Stockholm, Nordiska museets förlag.
- Ulrich, Laurel Thatcher, Ivan Gaskell, Sara J. Schechner and Sarah Anne Carter 2015. *Tangible things. Making history through objects*. Oxford, Oxford University Press.
- Whatmore, Sarah 2006. *Materialist returns. Practising cultural geography in and for a more-than-human world*. *Cultural Geographies* vol 13 (4), s. 600–609.

Olav Liljekrans og alvene –

Om ekteskap og løftebrudd i en felles europeisk
middelalderballade

Hanne Weisser

Steinerskolen i Oslo

E-post: Hanne.weisser@online.no

Abstract

The Scandinavian medieval ballad “Olav Liljekrans” (TSB A 63) tells the story of a knight whose fate is determined by a meeting with the elves on the night before his marriage celebration. In this article the ballad is read in a social and historical context. It is argued that the ballad’s main theme is Olav’s lack of faithfulness to his coming bride, reflecting the transition in Scandinavia, as well as in Europe, from a pre-Christian marriage customs accepting polygamy, to an ecclesiastical marriage, only accepting monogamy.

Keywords:

- Medieval ballad
- Olav Liljekrans
- Marriage customs
- Monogamy

”Olav Liljekrans” handler om en ung mann og hans møte med alvene ute i skogen, natten før han skal feire bryllup. I samlingen *Norske mellomalderballader* (Nasjonalbiblioteket 2015) er denne balladen klassifisert som en naturmytisk ballade. Dette er folkeviser som blant annet handler om ulike former for trolldom og magi og om hva som skjer i møtet mellom mennesket og de overnaturlige maktene (Solberg 2020:204). Balladens bakteppe er ridderlivet i middelalderen og denne tidens forestillinger om alver og deres makt over mennesket. I diktningen fra norrøn tid blir alvene fremstilt som mannlige vesener tilhørende gudeverdenen. Etter kristningen forsvant de norrøne gudene ut av syne, men alvene levde videre, og da i forvandlet form; fortrinnsvis som kvinnelige overnaturlige skikkelser.

Handlingen i ”Olav Liljekrans” utspiller seg i tiden etter at ekteskapet ble lagt inn under kirkelig rett; dette fremgår ved at en prest inngår i brudedefølget. Romerkirken vedtok sin ekteskapslov i 1150. I Norge ble denne nye ekteskapsloven anvendt av aristokratiet fra slutten av 1100-tallet (Bandlien 2001:165), og blant folk flest fra begynnelsen av 1300-tallet (Bandlien 2001:208).

”Olav Liljekrans” er en av de mest utbredte balladene, den er blitt sunget og nedtegnet i alle de nordiske landene, i Frankrike, England og Skottland samt i en rekke land lenger syd i Europa. Det er nedtegnet mange varianter av visen i de nordiske landene, i Norge er det bevart mer enn 40 versjoner. De aller fleste er nedtegnet i Telemark, noen få i Agder og én variant i Sogn og Fjordane. Balladen har vært gjen-

stand for omfattende studier. Man har studert variasjon i motiver og handlingsgang – innenfor ett enkelt land og også innenfor større geografiske områder. Gjennomgående spørsmål har vært hvor visen er oppstått, på bakgrunn av hvilke myter, sagn eller fortellinger, og hvilke veier den har vandret. To internasjonale balladekonferanser (i 1962 og 1991) har vært viet disse spørsmålene.

I 1962 redegjorde Alfild Forslin for forekomsten av visens ulike motiver i variantene fra en rekke europeiske land, og konkluderte med at balladen mest trolig ble diktet i Bretagne. Derfra har den kommet sjøveien til Norden.

I 1991 gjennomgikk Bengt Jonsson nordiske og franske forskeres studier av balladen, fra Sven Grundtvigs studie ble utgitt i 1881 og frem til 1991. Jonsson konkluderte med at ”Olav Liljekrans” og dens bretonske motsats, ”Roi Renaud”, begge har sitt forlegg i én og samme fortelling fra samlingen *Lais* av Marie de France, utgitt ca. 1160 og oversatt til norrønt mellom 1230 og 1256, men da i en av de fortellingene som er gått tapt (Jonsson 1991:89). Han sannsynliggjør dette blant annet ved å vise til at flere av de France’ bevarte fortellinger beviselig har gitt opphav til ballader.

Jonsson hevder dessuten at ”Olav Liljekrans” ikke har vandret fra Bretagne til Norge. Ifølge ham er den norske og den franske versjonen oppstått uavhengig av hverandre, men på bakgrunn av den samme fortellingen fra *Lais*. På slutten av 1200-tallet, oppsto balladesjangeren, som var en muntlig formidling i bunden form (Jonsson 1991:88). Ifølge Jonsson er det en klar sammenheng mellom de France’ fortellinger og de naturmytiske balladene, det gjelder detaljer i enkeltmotiver og hovedtema, og ikke minst i omtalen av alver og alvekoner. I lys av dette tidfester Jonsson

”Olav Liljekrans” til tiden rundt år 1300, tiden da de eldste balladene ble til.

I denne artikkelen blir balladen om Olav Liljekrans behandlet i lys av den samfunnsendringen som fant sted ved innføringen av det kristne monogame ekteskapet. I det førkristne ekteskapet kunne en gift mann ha giftingskone og samtidig en eller flere friller – elskerinner – i sitt hushold. Med kristent ekteskap ble alt utenomekteskapelig samliv ansett som synd og i strid med kirkens lære. Mannen ble pålagt å holde seg til sin giftingskone, hvilket innebar en radikal begrensning av hans tidligere handlingsrom på samlivsområdet. Olavs skjebnesvangre møte med alvene blir her lest mot denne bakgrunnen, og da som en advarende fortelling om farene knyttet til utroskap.

Alveskikkelsen i balladen blir sett i lys av hvordan alver fremstår i middelalderens litteratur og i senere tids folketro. Det foreligger svært lite forskningslitteratur om dette utover Alaric Halls og Silvia Rashevas studier, men deres arbeid gir noen holdpunkter for hvordan alveskikkelsen er blitt oppfattet av dem som gjennom tidene har sunget balladen om Olav Liljekrans.

Alvene – et historisk tilbakeblikk

Norske eventyr, sagn og folkeviser omhandler en rekke overnaturlige vesener; huldra, nøkken, dverger og troll, men svært sjelden alver. Alvene er med få unntak heller ikke behandlet i akademiske studier. Imidlertid har senere års romaner og filmer handlet om alver og gitt dem en plass i norsk populærkultur. Dette er religionshistoriker Jeanette Skys utgangspunkt i boken *Alver: Naturens barn – Kulturens skapninger*.

Sky minner om at alvene ikke er fremmede, men har vært glemt, og gir en innføring i alvebegrepets etymologi. *Elves* eller *fairies* er engelske ord for alver, og *feés*, eller

og *älvor*; henholdsvis den franske, danske og svenske betegnelsen. Det engelske *fairy*, og det franske *féé*, har tilknytning til det italienske ordet for alv, *fata*, som sammenfaller med det italienske ordet for skjebne. *Fata* viser til skjebnen som det fatale, det uavendelige; skjebnegudinnene som spant menneskets livstråder. Fataene kom til fransk språk som *fee*, til engelsk i form av *fay* og ble til *fairies* (Sky 2003:25–28).

Det er alver i denne skjebnebestemmende betydningen som opptrer i Grimms eventyr ”Tornerose”. Her gir rikets vise *feér* den nyfødte prinsessen gode egenskaper, men også en hundre år lang søvn. Eventyrets *feér* behersker magi, i likhet med alvekona i ”Olav Liljekrans”. Dette synes å være et nedarvet trekk fra norrøn tid, fra den gang alvene var mektige guder.

Alvenes plass og betydning i norrøn tid, og alvenes etterliv i Norden i århundrene etter religionsskiftet, blir drøftet i Alaric Halls lingvistiske studie, *Elves in Anglo-Saxon England*, (2007) og i Silvia Rashevas kulturhistoriske studie, *Elves in medieval Scandinavian imagination*. (2005). Hall behandler alvene i den norrøne gudelæren og i Volundkvadet spesielt, samt fremstillingen av kvinnelige alver i litteratur fra kristen tid. Rasheva drøfter forestillinger om alver i fornaldersagaer fra det 13. og 14. århundret, med blick på transformasjonen av alveskikkelsen i århundrene etter kristningen.

I Eddakvadene hører alvene til blant æser og vaner, de gode i gudeheimen. I disse eldste av de bevarte skriftlige kildene fra Skandinavia er oppfatningen av alver konsistent. Alvene blir ofte omtalt og er alltid maskuline. De er klart avgrenset fra andre mytologiske karakterer, og forestillingen om dem har udelt positive konotasjoner (Rasheva 2005:124). Alvene har tilknytning til guden Frøy i Alvheim og

er forbundet med livsprosesser i naturen og i mennesket. Blant annet er alvene blitt påkalt for å lege syke, det går frem av folkemedisinske formler fra førkristen tid i England og vitner om en tro på at alvene hadde makt til å helbrede (Hall 2007:4).

Etter kristningen endrer denne oppfatningen seg. Mens de norrøne gudene forsvinner ut av syne, lever alvene videre, men i transformert skikkelse. Kildene fra 1200-tallet indikerer at alvene fra å tilhøre en opphøyet gudeverden, er steget ned, har fått bosted på jorden og nå assosieres med de døde og de dødes ånder (Rasheva 2005:125). Alvene blir forbundet med førkristen religion, noe som etter trosskiftet vurderes negativt.

Fra mannlig guddom til kvinnelig fristerinne

I løpet av en kort periode på 1200-tallet, blir en betydelig mengde europeisk, fortrinnsvis bretonsk, sekulær litteratur med eventyraktige innslag, oversatt til norrønt, deriblant *Lais* av Marie de France og *Soga om Tristam og Isond*. Ved dette blir en ny og til dels annerledes oppfatning av alver introdusert for et litterært publikum i middelalderens Norge: Forestillingen om en mektig kvinnelig alv og alvenes forbindelse til skjønnhet, magi og rikdom. Hun er oftest en usedvanlig vakker og tiltrekkende skapning, vekker sterk lidenskap og er i besittelse av magiske gjenstander eller våpen (Rasheva 2005:76–82).

Denne oppfatningen medførte en ambivalent moralsk holdning til alvene. Selv om de fortsatt ble oppfattet som overnaturlige vesener, var de ikke lenger guddommelige. De nevnte verkene fikk en stor leserkrets og betydning for stil og innhold i hjemlige, stedegne sagaer, blant annet fornaldersagaene fra 1200-tallet. Den oversatte europeiske sekulære littera-

turen er, etter trosskiftet, å anse som den neste betydningsfulle faktoren for en endret oppfatning av alver.

Fra og med senmiddelalderen avtegner det seg tre utviklingslinjer i transformasjon av alvebegrepet. Den første er menneskelig-gjøring av alvene, eksemplifisert ved en fortelling om den menneskelignende kong Alfr i Alfrheimr, referert til i flere kilder. Begrepet alver forblir positivt ladet, men guddommelige trekk er tonet ned. Det overnaturlige blir forklart som ekstraordinært, men naturlig, derved blir kontinuiteten med det opprinnelige alvebegrepet brutt (Rasheva 2005:95–96,124).

Den andre utviklingslinjen er knyttet til alvene som litterære skikkelser, med trekk typiske for europeiske alver, tilhørende en fantasiverden og kjennetegnet ved overnaturlige karakteristika. Disse alvene er kvinnelige, med magiske krefter, og kan ha skjulte og farlige trekk. De opptrer i folkloristiske genre, der de kan erstattes av andre overnaturlige vesener som kjemper, trollkvinner osv. De litterære verkene med denne typen alver var underholdende, ble populære og nådde utover det litterære miljøet.

Kildene fra senmiddelalderen viser i tillegg en tredje utvikling ved at alvene, som farlige og mannevonde vesener, inngår i besvergelses der onde skapninger ramses opp. Besvergelsene er risset inn med runer på trestikker og trolig nært knyttet til muntlig tradert kultur. Dette aspektet synes å være en fortsettelse av tendensen til demonisering, som begynte med kristningen og som er vagt representert i materialet fra 1200-tallet (Rasheva 2005:120, 125).

Alvenes tilknytning til lidenskap og begjær, men også til sykdom og død, har nedfelt seg i språket: Elveskudd, *alfskot*,

betegner et skudd eller slag som kan være dødelig. Hudlidelsen elveblest, har navn etter alvenes pust på huden, *alfpuste*. Og under alvenes innflytelse kunne mennesket bli ”allevill”, *ellevill*; begjærlig, ”vill og gal”.

Alvedans med fatale følger

I middelalderen var bygd og by omkranset av skog og uberørt mark der ingen pløyet og høstet, naturen var vill og ukultivert uten varige spor etter mennesker. Ifølge sagn og folkeviser var det i dette omlandet rundt gård og grend, i utmarka, at folk kunne bli rammet av huldrefolk, bergetroll og alver. Der hadde de sitt hjem, lokket og truet, og gjorde det utrygt å ferdes alene (Feilberg 1910:32–40).

Der ute i skogen rir Olav i otta, ved overgangen mellom natt og dag. Han er giftklar, har avtalt festemål, og tiden er kommet da festemøen skal gjøre oppbrudd fra barndomshjemmet for å flytte dit hun skal bo som gift kvinne. Brudens reise til sitt nye hjem, *brudlaupet*, er nært forestående.

Natten før bruden skal ankomme, rir Olav av sted og kommer til en åpning i skogen. Der stanser han opp ved synet av et blendende lys, som om solen skinte på høylys dag:

Olav han rí mæ Otti
– *mæ vitari Haand* –
josan Dagjen han totte.
– *så mó kjem Olav av Elskóg*.
(A:1⁵)

I dette lyset støter han på alver i dans: *så såg han Elvarkvinnune store og små*. (A:3) Straks blir Olav bedt med i dansen: *vi’ du trøa dæn Dansen mæ meg?* (A:4)

5. (A:1): Første vers, oppskrift A, Nasjonalbibliotekets balladesamling. Nedtegnet av Sophus Bugge i 1857. bokselskap.no/boker/naturmytiskeballadar/tsb_a_63_olavliljekrans. Etter Bergjit Torsdotter Lintveit, Brunkeberg, Telemark, 1857.

Men Olav nøler og avslår invitten, for dette er ingen uskyldig dans, det er en kjærleiksdans, upassende for en brudgom. Da lokker alvekona med gaver, kostbare gaver med stor symbolsk verdi, især ei *sil-kjestikka* skjorte (A:5). Før i tiden var dette silkeskjorten som bruden selv skulle sy og gi brudgommen i festegave.

Olav tar villig imot det han blir tilbudt, men vil ikke danse: *Trøa dansen med deg, eg inkje må.* (A:7) Alvekona blir skarpere i tonen når hun ikke får løfte om dans, og truer ham til slutt på livet: Enten blir du hos oss, og bor med alvefolket, *elvanne*, eller du drar herfra og feirer gjestebud, men syk og svekket:

Hokk vi du hell mæ Elvanne bú
hell' du vi' sjúke flykje di Brúr? (A:8)

Først da bryter Olav opp og rir avsted gjennom alvelyset eller flammen, *elvelegi*. Men i det han rir vekk, blir han slått av alvekona:

Olav han spente sin Hest mæ Spori,
så rei'en igjennom den Elvelogji.
(A:12)

Elvekvinna ho oto Dansen sprang,
ho slengde te Olav mæ røde Gullband.
(A:15)

På livet løs

Slaget er kraftig, og Olav skjønner det er dødelig. Han er utmattet, *mó*, og hånden, blek – *vitari*, det går frem av refrengene: mellomslenget – *mæ vitari Haand*, og etterslenget – *så mó kjem Olav av Elskóg*. Ved hjemkomsten ser moren at noe er galt; *enten æ' han drukkjen, hella vrei*, (A:16) og Olav svarer:

Å kjære mi moer du reier meg Sæng,

[Å kjære] mi Faer, hjelp meg te dæn.
(A:18)

[Å kjære] min Syster, du stende meg
nest

[Å kjære] min Broer, du hentar meg
Prest (A:19)

Olav ber om seng og prest i dødens stund og ber broren tre inn i hans sted, som festemann: *Så må du hava, dæn eg heve fest* (A:20). Til slutt ber han dem å ta imot bruddefølget i hans sted, uten å røpe hva som har skjedd ham. I stedet skal de si at han er ute i skogen for å jakte, *veia*.

Når bruden kommer, spør hun etter Olav: *hor æ' Olav, mæ'n tækje i mot?* (A:25) Hun får til svar at han er på jakt, men bruden undrer seg og skjønner det er en løgn, da jakthundene er hjemme på gården:

Han æ'kje i Skogjen å veiar,
mæ honoms små hundann æ heime
(A:27)

Hun slår seg ikke til ro, aner uråd, og går inn i huset. Der leter hun etter ham, og finner ham død, med sverdet rett ved:

Ho breidde upp Blomstri gule og blå,
unde låg Olav bå bleik å blå. (A:32)

Bruri ho ikring seg såg,
så såg ho den Svære på Naglar stå.
(A:33)

Da tar hun sverdet hans og setter skaftet ned mot skoen, så *odden*, sverdspissen går dypt inn mot hjertet:

Ho sette da Svære i sin Sko
så Odden sto i Hjarterot. (A:34)

Slik tar hun sitt eget liv. Så dør Olavs mor av sorg, og tre lik blir gravlagt sammen:

Dær blei meir sorg, hell der blei Gama,
tri va' dei Likji te jori mæ sama. (A:36)

Dæn ene va' Olav, den andre honoms
Viv,
mæ vitari Haand –
dæn tree hass Moer av Sorg let Liv.
så mó kjem Olav av Elskóg. (A:37)

Svik og skam

Folkevisen om Olav Liljekrans er nedtegnet i mange versjoner, detaljene varierer, men alle har samme tragiske utgang. I en variant unnlater Olav å fortelle moren om møtet med alvene. På hennes spørsmål om hva som har skjedd, svarer Olav unnvikende at han under rittet ble truffet av en lindegren. Men moren er rask til å avsløre løgnen og ser straks at det er alvenes ild, *elveljogi*, sønnen har vært i berøring med:

Det heve ingjo lindegrein vori,
men du heve vori i elvelogji.
(ukjent sanger, Telemark, variant
nr.16:7)⁶

Olavs forsøk på holde hendelsen skjult forekommer bare i denne ene varianten, men i alle varianter ber han moren tie om det som har skjedd ham og ikke røpe noe for brudefølget. For Olavs ”elveleik” er elskovsleik, dette kommer eksplisitt til uttrykk i etterslenget i variantene: *så mó kjem Olav av Elskóg (A)*, *mo kem Olaf af elsko* (variant nr. 21) og *fordi meg tvinger den elskov* (variant nr. 40). *Elskog og elsko*

er her dialektformer for elskov. I andre varianter blir dette uttrykt billedlig i såkalte balladeformler, faste poetiske vendinger for elskov: *Så lange va nettein, dem sømna ei* (variant nr. 10), *Mens min gangar i grøne lunden biar meg* (variant nr. 9) og *Dansen går så lett gjennom lunden* (B, C og variant nr. 5, 6, 12 og 15).

Olavs elskovsleik innebærer et brudd på troskapsløftet i det kristne ekteskapet, som skilte seg radikalt fra det førkristne. Tidligere kunne en gift mann ha giftingskone og samtidig flere andre koner i sitt hushold, konkubiner, som ble kalt friller. Frillene og deres barn hadde en annen og definert status i husholdet, enn den som tilfalt mannens gifte kone og deres felles barn. Auður Magnúsdóttir (2001:44) skriver utførlig om friller og fruer på Island på 1100-tallet, der frillehold var regelen mer enn unntaket for gifte menn og fullt ut akseptert frem til ekteskapet ble lagt inn under kanonisk rett.

Slik var det i alle de nordiske landene. Det førkristne ekteskapet var riktignok forbeholdt kun én kvinne, mannens giftingskone, men utelukket ikke samliv med andre kvinner, fortrinnsvis husholdets friller og treller. Danske arvelover fra tidlig 1100-tall, før ekteskapet ble kristent, gjenspeiler dette. Her skilles det eksplisitt mellom ektefødte barn og hele fire kategorier av barn født utenfor ekteskap: frillebarn, barn av ufri mor (trell), barn avlet i hemmelighet og barn avlet i hor (Arnorsdóttir og Nors 1999:39).

Etter at kirkens ekteskapslov var gjort gjeldende, ble ekteskapet eksplisitt monogamt. Når Olav innlater seg med alver i dans, etter at festemål er avtalt, natten før festemøen flytter inn i hans hus, er dette et

6. Variant nr. 16 i Balladearkivet, vers 7. Nedtegnet av Sophus Bugge i 1857 etter ukjent sanger i Telemark. Se litteraturliste bak med informasjon om hver enkelt variant: Sanger, sted, årstall og nedtegnen.

svik. Moren er likevel lojal mot sønnen og lyver når bruden spør hvor Olav befinner seg. Men bruden gjennomskuer at hun blir holdt for narr og sørger for at sannheten kommer for en dag. Kanskje griper hun Olavs sverd i sorg over tapet av sin brudgom, kanskje fordi hun aner hans bedrag. Uansett er smerten ikke til å bære.

I norrøn mytologi og i middelalderdiktning blir sverdet betraktet som sin herres forlengede arm og er et symbol for sjeelig styrke og ridderlige idealer: mot, tapperhet og rettferd (Nordahl 1999:89–90). Olav har lagt fra seg sverdet før han legger seg ned. Kan hende er det uttrykk for at han erkjenner å ha trått feil i møtet med alvene, og derfor må bøte med livet.

Når festemøen finner ham død, griper hun sverdet og gjør slutt på sin fortvilelse. I middelalderdiktningen er sverdet også det våpen som blir benyttet for å bringe lidelse til opphør på ærefullt vis, enten det gjelder martyrer som pines eller unge bruder som sviktes av sin tilkommende – slik tilfellet er for Olavs festemø.

Vakre og virile

Alvekona som skikkelse trer frem i overgangen fra norrøn til kristen tid (Rasheva 2005:124). Hun er mektig og opptrer gjerne i sammenhenger der en mann har ”en destabiliserende adferd med hensyn til utøvelse av lidenskap” (Hall 2007:145), slik tilfellet er med Olav Liljekrans i møte med alvekona. Med ett slag rammer hun Olav dødelig; alvekona behersker magi, dette er et nedarvet trekk fra alvene i Eddakvadene (Hall 2007:135).

Skaldekvadene i *Edda* er den eldste bevarte norrøne litteraturen; denne diktningen om guder og helter er en kilde til kunnskap om det førkristne verdensbildet. Her opptrer alver med sterke lengsler og

magiske evner. Disse norrøne alvene er mannlige vesener, og kan betraktes som en mytologisk bakgrunn for alvekona. Først etter kristningen trer denne forvandlede alveskikkelsen frem i diktningen som et kvinnelig naturmytisk vesen.

I *Den eldre Edda* omtales alvene sammen med mange forskjellige gudevesener, alle er både gude- og menneskelige og bor i gudenes egen gård, Åsgard, som ligger midt i Midgard, menneskenes rike. Det store skillet går mellom de som bor innenfor ”gjerdet” i Midgard, guder, alver og mennesker, og de som bor utenfor ”gjerdet” i Utgard, monstrøse vesener: jotner, gygrer og troll.

Gudenes gård, Åsgard, var stor og rommet mange slags *heimr* – hjem. I Alfheimr regjerte Frøy, han var fruktbarhetsguden som rådet over vind og vær, vekst og forplantning. Navnet Alfheimr knytter ham til alvene. Frøy var bror til Frøya. Blant æsene var søskengifte mislikt. Likevel var søsknene Frøy og Frøya trolig gift med hverandre, samtidig som begge inngikk ekteskap med andre.

Frøy og Frøya utmerker seg med sterk kjærlighetsdrift og lengsel. Frøy forelsker seg så heftig i en jotunkvinne at han for å sikre seg hennes gunst, frivillig gir fra seg sitt magiske sverd. Frøy er derfor våpenløs når han kjemper i Ragnarok, og faller i striden.

Frøya rår for kjærlighet og død og er kjærlighetsgudinnen. Ingen er vakrere, ingen så ettertraktet. Det sies hun har hatt kjødelig omgang med alle æsene. Frøya kan kunsten å seide, og eier en fjærham, med den kan hun ta skikkelse av en fugl og fly langt vekk.

Med eksempler fra norrøn litteratur viser den skotske lingvisten Alaric Hall at menneskene i førkristen tid har assosiert seg med guder og alver fremfor jotner og troll. Det kommer blant annet til uttrykk i

navngivning i førkristen tid i England. Når menneskenavn er relatert til oversanselige vesener, er det ene og alene til gudeverdenen: Alv, æs og gud er flittig brukt i både manns- og kvinnenavn (Hall 2007: 61) og i kenninger. Referanser til monstrøse vesener i Utgard forekommer derimot ikke, verken i menneskenavn eller i kenninger.

Tilsvarende gjelder steds- og landskapsnavn i England i angelsaksisk tid. Alv, æs og gud er blitt benyttet i navn på gjestmildt landskap der menneskene bor og ferdes: åpent land, skogholt, åser og daler. Motsatt er monstrøse vesener brukt i navn på ugjestmildt landskap der mennesker sjelden oppholder seg: grøfter, hulrom og slukter (Hall 2007:64–66)⁷.

Ifølge Hall er disse navnetradisjonene et uttrykk for at menneskene følte tilhørighet til den gudeverdenen som alvene var en del av, og han viser i den sammenheng til skaldeverset ”Austfara-visur”, om en reise øst i Norge i år 1020 (Hall 2007:31). Der omtales alveblot, ofring til alver, muligens som del av en frøykult, noe som peker mot at menneskene søkte hjelp fra og støttet seg til alvene. Gro Steinsland (2005:345) understøtter dette: Alveblotet var knyttet til privatsfæren, og karakteriseres som en forfedrekult, en religiøs høytid knyttet til husstanden, der gårdens egne avdøde sto i fokus.

Alven Volund

I mytologien opptrer alver og æser side om side med menneskene, uten skarpe grenser mellom dem, og på en måte som skaper tvil om gudenes teologiske posisjon inntil de viser sin overjordiske makt. Dette skjer i

”Olav Liljekrans” når alvekona gir Olav et dødbringende slag, og også i et kvad i *Edda* om alven Volund. Han er både gude-lik og menneske-lik og inngår i den mytologiske billedverden som danner bakteppet for alvene i folkevisen.

Volund er sønn av finnenes konge og kalles alvekonge. (Holm-Olsen 1993:158). Han er jeger og smed, har to brødre, og alle tre er veidemenn. Sammen slår de seg ned i Ulvdaler, og bygger hus ved Ulvsjø. En dag kommer tre valkyrjer flyvende i svaneham, og sitter og spinner lin når brødrene får øye på dem. De tre er søstre, og brødrene gifter seg med hver sin. Volund får Alvit. Hun legger sin hånd rundt Volunds hals, som er *bjart*. Han er hvit i huden, et kjennetegn ved alver.

Herfra utvikler historien seg som en tragedie, der Volund blir forlatt av sin elskede, rikdommene hans blir røvet av kongen Nidud og han selv blir kvestet. Volund har menneskelige trekk og gudelige evner; kan seide og smi og kalles vekselvis alvehøvding og alvedrott. Han rammes av sine fienders ondskap og pønsker ut en grusom hevn. Volund lokker kongens to sønner i en felle og kutter hodene av dem. Hodeskallene dekkes med sølv, og som to kostelige skåler blir de sendt kongen i gave. Guttenes øyne blir omgjort til skinnende edelstener i to brystsmykker som dronningen og kongsdatteren Bodvild får. Senere kommer Bodvild for å få reparert en gullring som kongen har tatt fra Volund og gitt til henne. Volund møter Bodvild med vennlig tale, gir henne en drikk som gjør henne ør og medgjørlig, og setter barn på henne. Til slutt flyr Volund bort i fugleham mens han spotter kongen og avslører hvordan han har tatt hevn.

7. Hall nevner eksempler på begge typer landskapsnavn: Elfridge/*Elfruce*, alveås, ble brukt som gårdsnavn, mens *Thyrs pyt*, tursepytt/sump, ble brukt om sumpområdet mellom to landeiendommer.

Det er langt fra alven Volund til alvekona i ”Olav Liljekrans”, men begge benytter seg av usynlige, overmenneskelige krefter når de hevner seg, evner deres motstander ikke har. Begge er i slekt med Frøy og Frøya, som på hver sin måte behersker magi. Frøy, gjennom sine magiske herskermidler; Frøya med sin kunnskap om seidr og med sin fjærham, lik den Volund ikler seg når han flyr fra kong Nidud. Og som Frøy og Frøya, kan Volund og alvekona vekke sterk lidenskap.

Frøy og Frøya hører til den eldste gudeslekten, vanene. Guden Heimdall er også vane, han er den *kvitaste* guden, hvit i huden, som Volund. Alaric Hall peker på at uttrykket *alvar og æser* brukes som en fast formel når gudene omtales i *Den eldre Edda*. Ordene *æsir* og *alvar* har røtter i indoeuropeiske språk og brukes i beslektede former i hele det germanske språkområdet.⁸ I motsetning til ordet *vanir*, vaner, som hovedsakelig brukes av Snorre i gudelæren i *Den yngre Edda*. Vaner forekommer kun i norrøn sammenheng og finnes ikke i andre germanske språk. Vaner kan være en varierende betegnelse for det som i eldre skaldedkvad kalles alver, hevder Hall. Ifølge ham kan alver og vaner sees som den samme mytologiske konstruksjon: mytiske vesener, like eller nært beslektede, og hvite, som vanen Heimdall og alven Volund.

Det lyse ligger nedfelt i ordet alv, som kan føres tilbake til det germanske ordet albi, som betyr hvit. Hvit kan forstås som det fargeløse forut for fargene, det grunnleggende, begynnelsen, som i det greske ordet alfa, det første, det lysende. Alver og

vaner blir da også omtalt i Edda som de første og eldste i gudeslekten.

Utstøtt og forvandlet

I Eddadiktningen blir alvene fremstilt som oversanselige eller supranaturale, men virkelige nok. Etter trosskiftet blir alveskikkelsen fra å være et aktet gudevesen til å bli en utstøtt med makt over folk som ferdes i grenseland, som i skogen ved nattestid.

Der ute frister alvene og fører mennesker på avveie med sin evne til å lokke frem et mektig begjær i skinnet av et overjordisk lys, slik det skjer når Olav Liljekrans får øye på alver i dans, enten det er i otta eller ved midnattstid. Han trekkes inn mot alvene, mot lyset:

så totte han Soli skjein saa bli (A:2). I noen varianter antydes det at alvene er kjente for ham, men at han later som han ikke ser dem – *låst'en 'kji sjå* – når han rir omkring og inviterer til bryllup:

Å han byr store å han byr små,
men Elenkongens dötteré låst'en 'kji
sjå. (B:2, etter Hæge Bjønnemyr, Mo
1890)

Å han by' fire å han by fem,
å Elenkongs'dötteré rekker hånde'
frem. (B:3)

Elvemøy rette hånd i frå seg:
Kom du Olav å danse me' meg.
(variant nr.19:3, etter Targjei Kosi,
Kviteseid 1857)

Om Olav selv rir inn blant alvene eller de strekker hånden frem etter ham; alvene

8. Når Snorre i gudelæren omtaler alvene, skiller han mellom *ljosalfar*, lysalver som hører til blant gudene i Alvheim, og *døkkalfar*, mørkalver, som ikke er av gudeslekt, men som må forstås som dverger som holder til under jorden. I likhet med mange andre mener Hall at Snorres inndeling i *ljosalfar* og *døkkalfar* skyldes kristen påvirkning og gjenspeiler Bibelens skille mellom engler og demoner, gode og onde overnaturlige vesener.



*Alvekona og Olav
Liljekrans. Frise malt
på treverk av Kai Fjell.*

inviterer til samkvem når Olav kommer nær. Refrenget – *mæ vitari Haand* – er blitt tolket som Olavs livløse hånd eller som tegn på at han er adelig; blek hud kjennetegnet overklassen. Men *vitari haand* kan også henspille på alvekonas hvite hånd som lokker Olav til seg.

Trø dans og trulova

Fra da av drives handlingen fremover gjennom kjøpslåing: Alvekona tilbyr stadig flere gaver, uten at Olav beveges på det sentrale punkt – *å bli med i dans*. For dans symboliserer samlivet mellom mann og kvinne og brukes i overført betydning i visene som i dagligtalen: *en dans på roser* og *en annen dans*. Det henspiller på selve livet, også kjærlighetslivet. I visen symboliserer dansen et forpliktende samvær; *trø dansen med meg* og *trulova du meg* brukes da også om hverandre av sangerne:

Vælkomen, Olav, heim te meg!
– *mæ vitari Haand*
vi` du trøa dæn Dansen mæ meg?
– *så mó kjem Olav av Elskóg.* (A:4)

Høyr du Olav trulove du meg,
– *Lyster Olav utride*
Det røde gullbande eg gjeva ska` deg.
– *Dagjen dagast mæ døggji driv i lundi.* (variant nr.15:3, etter Dagne Li, Fyresdal 1857)

Vekslingen mellom *trulove* og *trø dans* forekommer dessuten i nedtegnelser etter

én og samme sanger som er blitt bedt om å synge visen flere ganger, for at sangen skulle bli korrekt nedtegnet.⁹

I svarene signaliserer Olav at han gjerne deltar i en uforpliktende dans: *eit stykkje av gull det kan eg vel få* (B:7), men mer tillater ikke omstendighetene, for han har lovet seg til en annen:

Trøa dansen mæ deg eg ikkje må,
i Morgo ska mitt Bryllaupe stå. (A:7)

Han *må ikkje* – kan ikke – bli med i en varig dans slik elvekona uttrykker dette: *mæ kon Elvanne bú* (A:8) og med *Elvanne døy* (A:9). Likevel fristes han av sanselig, lystfull lek symbolisert ved kostbare gaver, avslår dem ikke, og holder det gående. Da kommer truslene, det er for sent å snu og straffen rammer. Olav leker med ilden og blir brent. Av *Elvelogji*, slik visen uttrykker det.

I mytologien som i folkevisene er alvene forbundet med sterk lidenskap og lyst. Frøy bor i Alfheim og begjærer jotunkvinnen Gerd så heftig at han ikke sover på syv netter. Frøys søster Frøya er umettelig når det gjelder menn; Loke sier det rett ut i ”Loketretten”:

Kvar ås og kvar alv
som inne her er,
sin hugnad hev havt hjå deg.
(Mortensson-Egnund 1974:67)¹⁰

I ”Volundkvadet” makter ikke Bodvild å stå

9. Dette går frem av Sophus Bugges kommentar til sin egen nedtegning av visen i 1857 etter Dagne Li. Se tilleggscommentar til variant nr. 15, Balladearkivet.

10. I Ludvig Holm-Olsens oversettelse (1993:119): Æser og alver, her inne i salen, alle har vært din elsker.

imot Volund og sørger når han forlater henne. I mytene og i folkevisen representerer alvene sterke kjærlighetskrefter, heftig og risikabel elskov – en kontrast til kjærligheten slik den ofte var i arrangerte ekteskap, som var det vanlige blant adel og storbønder i middelalderen og i århundrene etter reformasjonen (Telste 2000:280–298).

Olav rir kraftløs og blek fra alvene, vel vitende om at han er dødsdømt. Når alvekona bruker magi for å tiltrekke seg og ramme Olav, kunne man forledes til å tro at han selv er uten skyld, men selv er han ikke i tvil: *eg hev væl stai i så har ein leik* (B:8). Som deltager, ikke tilskuer. Det er en lastefull ”leik” i flere henseende.

Løftebrudd

Olav Liljekrans hører til den jordeiende klasse der ekteskap ble planlagt og arrangert av de eldre i samråd med de unge. Giftermål var en privatsak, men også et strategisk anliggende for familien. Slekten skulle være overordnet individet; med det til følge at sterk tiltrekning mellom mann og kvinne ikke nødvendigvis var en forutsetning for festemålet. Andre hensyn kunne være avgjørende for valg av partner.

Når lidenskapelig kjærlighet oppsto, førte det oftere til ulykke enn til lykke, om man skal feste lit til folkevisene. En rekke middelalderballader handler om to som velger hverandre på tross av slektens vilje. Dette innebar et fundamentalt brudd med samfunnets normer, noe visene vitner om. Så godt som alle ender tragisk; de elskende blir avvist, utstøtt av familien, klarer seg ikke uten deres hjelp, og går til grunne (Jørgensen 1976:41–53).

Det skinnende og forlokkende lyset som innhyller alvene, representerer en maktfull tiltrekning og lyst i kontrast til festemålets forutsigbarhet. Men det har en pris, en sprengkraft i seg, som truer den

sosiale orden og det kristne ekteskapets påbud om trofasthet overfor ens festemø. Olav lar seg lokke av alvenes ild og er trolig i berøring med noe grunnleggende annet enn det han har i vente, i og med at han siste natten før bryllupet rir ut og fristes av kjærleik med alvene. Ved dette svikter han bruden og seg selv som verdig ektemake, men også kvinnens slekt og sin egen, da festemål ble inngått som ledd i fundamenteringen av begge slekters fremtid.

Alvekona blir også sveket. Ved å dvele i møtet og villig ta imot dyrebare gaver har Olav skapt forventning om en varig forening, som ikke innfris. Han forsøker å ri to hester, men det bærer galt avsted. Alveleiken er lastefull i enhver sammenheng; i en kristen kontekst er det et illegitimt forhold, og det impliserer løftebrudd overfor alle Olav står nær.

Selv om kirkens ekteskapslov tillot de unge selv å inngå ekteskap, uten innblanding fra foreldre, var ekteskap mellom barn av adelige eller velstående slekter fortsatt gjerne et resultat av forhandlinger. De to familienes overhoder møttes og satte betingelser som skulle overholdes av begge parter. Når det var enighet om alt, og festemål var inngått, kunne de unge innlede sitt samliv. Selve bryllupet ble lagt til bestemte årstider, det kunne derfor gå lang tid før bruden flyttet til sitt nye hjem. Først når denne reisen fant sted; *brudlaupet*, ble bryllupet feiret. Samlivet var da gjerne påbegynt og bruden ofte med barn. Graviditet før bryllup var akseptert og ble ikke ansett som normbrudd.

Etter reformasjonen, mot slutten av 1500-tallet, fikk kirken gjennomslag for at den kirkelige vielsen skulle markere overgangen til og legitimere en kjødelig forening av mann og kvinne. Etter hvert kom også kirkebøkene der vielser og dåp i sognet ble registrert. Disse viser at så sent

som på 1700-tallet var fortsatt flertallet av brudene gravide eller de hadde allerede født når vielsen fant sted (Telste 1993:71). I folkevisen ber Olav broren å tre inn i hans sted som festemann: *Så må du hava, døen eg heve fest* (A:20). Broren nøler, da Olav og festemøen kan ha innledet samlivet, men Olav benekter dette før han ånder ut.

Uforvarende finner bruden ham død. Da vet hun at fremtiden ikke blir slik den var staket ut gjennom festemålet. Hun velger døden, mens Olavs mor bukker under av sorg. Olavs alveleik får skjebne-svangre følger for alle.

Selvets løfte

Med tre dødsfall, ulike i sin karakter, slutter visen: *Dær blei meir sorg, hell der blei Gama, tri va' dei Likji te jori mæ sama* (A:36). I uminnelige tider har døden vært kjent og nær, skriver Philippe Ariès i sin bok *Døden i Vesten* (1977). Denne gamle fortrolighet med døden ligger til grunn for det han kaller *den omgjengelige død* eller *den temmede død*; hvilket uttrykker hvordan døden ble betraktet i den vestlige kultur frem til 11–1200-tallet: Frelsen var kollektiv; alle som tilhørte kirken ble ført frem til det evige liv; i døden var alle like (Bage 1997:222).

I Olav Solbergs gjennomgang av folkevisen (1999:222) blir Olavs død karakterisert som en *omgjengelig død*, og da med henvisning til Ariès. Men Solberg påpeker samtidig at dette ikke er helt dekkende, da Olav klager over sin egen skjebne: *sæl æ' døen, som må liva å inkje tar døy* (A:29). Imidlertid knytter Ariès *den omgjengelige død* først og fremst til kirkens troslære i tiden før denne læren endrer seg i høymiddelalderen. På 1200-tallet trer enkeltindividet sterkere frem på mange områder, også i den kristne tro: Trosforholdet blir individuelt, og med dette også døden. Til

forskjell fra den nedarvede ideen om en kollektiv skjebne etter døden, kommer det inn noe nytt: ”omsute for det som særmerker det einskilde individet.” (Ariès 1977:38). Ariès kaller dette nye forholdet til døden for *selvets død*. Døden blir personlig ved at selvets skjebne er uvis, enhver dømmes for sin livsførsel; etterlivet er ikke lenger likt for alle kristne, og dette førte til at ”døden krevde større plass i mannetanken enn før” (Ariès 1977:58).

Dette nye aspektet føyer seg til, men fortrenger ikke, den gamle, naturlige død som bunner i en form for resignasjon og grunnleggende tiltro til skjebnen (Ariès 1977:58). Det er nærliggende å betrakte Olavs død, og også brudens og morens død, for *selvets død* som ifølge Ariès også rommer den gamle omgjengelige død (Ariès 1977:38).

Kirkens ekteskapslov fra 1153 kan sees som ett av flere uttrykk i høymiddelalderen, for den nye vektleggingen av enkeltindividet. Slik trosforholdet blir individuelt, blir også ekteskapet et individuelt valg. Det som tidligere hørte innunder familiens og slektens domene, blir med kirkens ekteskapslov et personlig anliggende, selvets løfte og forpliktelse til trofasthet. ”Olav Liljekrans” antas å være fra tidlig 1300-tall, etter at trosforholdet er blitt individuelt. Olav går da også langt i å erkjenne skyld i sin egen død, *for eg hev vori i elveleik*.

Lastefull leik

Olavs løftebrudd straffes med døden, men også kong Nidud straffes hardt for sine ugjerninger overfor Volund. Begge har på hver sin måte begått handlinger som bryter ned den sosiale orden. Eddakvadet så vel som folkevisen minner om at straffen for dette er nådeløs. Alaric Hall (2007:134) nevner i den forbindelse et kvad fra 800-tallet med paralleller til ”Olav Liljekrans”,

en fortelling fra kvadet ”Ynglingasoga” i Snorre Sturlassons kongesaga ”Heimskringla”, om høvdingen *Vanlandi*. I likhet med Olav Liljekrans har Vanlandi samkvem med ”de andre”, men svikter dem og straffes ubønhørlig.

Vanlandi regjerte over landet rundt Uppsala. Han var en stor jeger og skytter, og reiste vidt omkring. En gang overvintret han i Finland hos Snjá den gamle, og fikk da leie hos datteren hans, Drifa. Da våren kom, dro han av sted og forlot Drifa, men lovet å komme igjen etter tre vintre.

Drifa fødte ham en sønn, men Vanlandi kom ikke tilbake. Etter ti vintre sendte Drifa bud på Huld, en seidekone, og gjorde avtale om at hun skulle lokke Vanlandi til Finland med seid, og nyttet det ikke, skulle hun drepe ham. Da Huld hadde utført første del av oppdraget, begynte Vanlandi å lengte etter å reise, men mennene hans rådet ham fra det og sa det var en seidekone som skapte hans lengsel. Han la seg så til å sove, men da ble han oppsøkt av en mare som trampet ham i hjel, og morgenen etter fant de ham død.

Vanlandi gjør seg skyldig i upassende utøvelse av erotisk begjær, lastefull ”leik” som fører til løftebrudd. Han går over en grense ved å innlate seg med fremmede og ikke holde ord. Konsekvensen er at han blir myrdet, av en seidekone som utfører magi.

Kvadet forteller at det er farer knyttet til steder og folk utenfor grensen for eget territorium, i utgard som i utmarka. Olav Liljekrans’ nattlige ritt foretas utenfor ”gjerdet”, slik naturen ble betraktet i middelalderen. Etter solnedgang var skog og mark hjemsted for skikkelser og vesener som på dagtid, i sollyset, holdt seg skjult og var maktesløse.

Farene i grenseland

Folkevisen om Olav Liljekrans har vært kjent over hele Europa og uttrykker felleseuropeisk tro og tenkning i en gitt tidsepoke. En dansk variant av visen, men i tysk oversettelse, ligger til grunn for diktet ”Erlkönig”, ”Alvekongen” av J.W Goethe.¹¹ I diktet er det ingen gifteklar mann, men en far med sin sønn som rider gjennom skogen om natten, inn i alvenes rike. Barnet vekker alvekongens begjær; han vil ha gutten med i *sin* dans, men faren verken ser eller hører alvekongen før det er for sent. Da haster han av sted og gutten unnslipper, men er offer for alvekongens hevn, og dør.

I Goethes dikt er barnet den sårbare, som trenger beskyttelse mot et naturvesens makt og begjær. I ”Olav Liljekrans” er den unge gifteklare mannen sårbar. Han må selv verne seg mot maktfulle vesener, men evner det ikke og er fortapt. Far med småguten, Vanlandi i Ynglingatal, kong Nidud i Volundkvadet og folkevisens Olav Liljekrans – alle beveger de seg inn i et grenseland med ukjente makter, utfordrer skjebnen og straffes nådeløst for halsløs gjerning.

Alaric Hall hevder at skaldekvadene beretninger om møter mellom mennesker og guder tjente som billedlige fortellinger om risikoen og straffen for å overskride sosialt akseptert oppførsel. Tilsvarende forteller de naturmytiske balladene om møter mellom mennesker og mytiske vesener, om ”risikable møter” som innebærer overskridelse av sosiale normer (Bø 1988:171). Til grunn for disse balladene ligger oppfatningen av at maktene i naturen er sterkere enn mennesket og kan få makt over folk med sine særlige kunster: ”Den som var komen i vettehald,

11. Goethes dikt bygger på en oversettelse til tysk av den versjonen av «Olav Liljekrans» som ble trykket i Peder Syvs kjempevisebok. Diktet er oversatt fra tysk til norsk av Åse Marie Nesse.

stilte såleis ikkje opp på like vilkår i møtet med slike makter, men låg under frå første stund. (Bø 1988:171). Ved sine særlige kunster får alvekona makt over Olav og besegler hans skjebne.

Nådeløst og fremtidsrettet

Balladen om Olav Liljekrans ble nedtegnet i Telemark i tiårene før og etter 1850. Da var arrangerte ekteskap fortsatt utbredt. Frem til 1863 var kvinnen underlagt sin fars myndighet frem til hun ble gift. Av rettsreferater fra perioden 1563 – 1910 går det frem at i hele denne tiden har både døtre og sønner motvillig måttet akseptere ekteskap etter sterkt påtrykk fra sine foreldre (Johansen 2001, Telste 2000). Det var ikke en selvfølge å kunne velge sin ektefelle utfra tiltrekning og kjærlighet, verken for mann eller kvinne. Når Olav natten før bryllupet rir ut og fristes av kjær leik, kan dette ha vært en gjenkjennelig problematikk blant de kvinnene og mennene som sang ”Olav Liljekrans” da folkevisen ble nedtegnet.

Mange av de eldste folkevisene omhandler nøkken, draugen eller alvene som lokker den unge på avveie, skriver den danske forfatteren Villy Sørensen (1965: 161), og fremhever et felles trekk: Alle forteller om utsatte mennesker ved en grense; det udøpte barnet, den unge i puberteten, brud og brudgom på vei til bryllup. Alle er mennesker i sårbare tilstander, i overgangsfaser med endring av identitet, utsatt for farer og fristelser i møte med ukjente krefter og makter, i møte med lyster og begjær i og utenfor en selv.

Sørensen hevder at sangene ble sunget og danset, ikke for adspredelsens skyld for å fordrive tiden, for å glemme, men som en rite – for å minnes og komme i hu tilværelsens tyngde og livets nådeløshet. ”Olav Liljekrans” synes å være en av disse

visene. Olavs ferd ut i skogen om natten representerer en overskridende adferd og hans alveleik, et brudd med det kristne monogame ekteskapet. I et mytisk billedspråk forteller sungen om farene i grenseland, om fristelser, feiltrinn og fortapelse.

Balladen om Olav Liljekrans har vært sunget i en rekke land som har det til felles at ekteskapslovgivningen gjennomgikk en avgjørende endring i høymiddelalderen. Kan hende har det vært slik Villy Sørensen hevder, at balladen er blitt sunget og danset for å minnes og komme i hu det vesentlige – i dette tilfelle det kristne ekteskapsløftet som påla mannen å tøyse sin lyst og nektet ham fortidens mangslungne samliv med friller, trelle og giftingskone.

Kristningen av ekteskapet innebar en sterk begrensning av mannens tidligere handlingsrom, men var fremtidsrettet ved sin radikale likebehandling av kjønnene. Kirkens ekteskapslov, med krav om frivillig avgitt samtykke og løfte om troskap fra både kvinnen og mannen, peker fremover mot vår tids likestilte ekteskapsideologi. I den forstand omhandler folkevisen en kulturhistorisk endring vel verdt en vise – for ”å minnes og komme i hu”.

Litteratur

- Ariès, Phippe 1997. *Døden i vesten*. Oslo, Det norske Samlaget.
- Arnórsdóttir, Agnes og Thyra Nors 1999. *Ægteskabet i Norden og det europeiske perspektiv – overvejelser om især danske og islandske normer for ækteskab i 12.–14. århundrede*. I Melby, Kari, Anu Pylkkänen og Bente Rosenbeck, s. 27–52.
- Bagge, Sverre 1997. *Døden i middelalderen*. I Haavardsholm, Jørgen, s. 221–234.
- Balladearkivet, [https://www.dokpro. uio](https://www.dokpro.uio).

- no/ballader/om_ballpro/balpro.html
- Bandlien, Bjørn 2001. *Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder*. Oslo, Den norske historiske forening.
- Bø, Olav 1988. *Folketradisjon og kultur-arv*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Edda-kvede* 1974. Omsett av Ivar Mortens-son-Egnund. Norrøne bokverk 12. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Eddadikt* 1975. Oversatt av Ludvig Holm-Olsen, Oslo, J.W. Cappelens Forlag
- Feilberg, Henning F. 1910. "Bjærgtagen: studie over en gruppe træk fra nordisk alvetro." *Danmarks folkeminder nr. 5*.
- Feilberg, Henning Fredrik 1910. *Bjærg-tagen*. *Danmarks Folkeminder* Nr. 5. København, Det Schøbergske Forlag.
- Forslin, Alfhild 1962. Balladen om riddar Olof och älvorna. *Arv*. Tidsskrift for nordisk Folkeminneforskning Vol. 18-19, 1962-63. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Grundtvig, Sven 1881. *Elveskud, dansk, svensk, norske, færøsk, islandsk, skotsk, vendisk, bømisk, tysk, frnsk, italiensk, katalonsk, spansk, bretonsk Folkevise*. Særtrykk av *Danmarks gamle Folkeviser* 1V. København, Thieles bogtrykkeri.
- Haavardsholm, Jørgen 1997. *Nytt lys på middelalderen*. Oslo, Sypress forlag.
- Haavardsholm, Jørgen (red.) 1997. *Nytt lys på middelalderen*. Oslo, Sypress forlag.
- Hall, Alaric 2007. *Elves in Anglo-Saxon England. Matters of belief, health, gender and identity*. Woodbridge, The Boydell Press.
- Hodne, Ørnulf 1998. *Sagn og eventyr som nasjonalkultur*. I Sørensen, Øystein s. 125-140.
- Holm-Olsen, Ludvig 1993. *Edda-dikt*. Oversatt av Holm-Olsen. Oslo, J.W. Cappelens forlag.
- Johansen, Hanne Marie 2001. *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536-1909. En familie- og rettshistorisk studie*. Oslo, Den norske historiske forening - HIFO.
- Jonsson, Bengt R. 1991. Sir Olav and the elves. *Arv*. Tidsskrift for Nordisk Folkeminneforskning. Vol. 18-19. Uppsala. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Jørgensen, Jens Anker 1976. *Jorden og slægten. En indføring i folkevisens univers*. Viborg, Tabula / Fremad.
- Landstad, Magnus Brostup 1968. *Norske Folkeviser*. Oslo, Universitetsforlaget. (Første utg. 1853)
- Magnúsdóttir, Auður 2001. *Frillor och fruar. Politik och samlevnad på Island 1120-1400*. Göteborg, Elanders Graphic Systems.
- Marie de France 1962. *Strengleikar*. Omsett frå gammalnorsk av Henrik Rytter. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Melby, Kari, Anu Pylkkänen og Bente Rosenbeck (red.) 1999. *Ækteskab i Norden fra Saxo til i dag*. Nord, nr.14. København, Nordisk Ministerråd.
- Mortensson-Egnund, Ivar. Omsetting av *Edda-kvede*. Norrøne bokverk 21, 1974. Oslo, Det norske Samlaget.
- Nedkvitne, Arnved 2011. *Ære, lov og religion i Norge gjennom tusen år*. Oslo, Scandinavian Academic Press.
- Nesse, Åse Marie 1999. *Mitt hjarta slo*. Utval og gjendiktning. Oslo, Aschehoug & Co.
- Nordahl, Helge. *Rolandsangen*. I gjendiktning ved Helge Nordahl. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- Rasheva, Silvia 2005. *Elves in medieval Scandinavian imagination*. Oslo, Center for Viking and Medieval Studies.
- Rindal, Magnus 2003. Omsetting av *Soga om Tristram og Isond*. Oslo, Det

- Norske Samlaget.
 Solberg, Olav 1999. *Norsk folkediktning: Litteraturhistoriske linjer og tematiske perspektiv*. Oslo, Cappelen Damm.
 Solberg, Olav 2003. *Norske folkeviser*. Oslo, Aschehoug.
 Solberg, Olav 2020. *Harpe og Sverd*. Oslo, Cappelen Damm Akademisk.
 Steinsland, Gro 2014. *Dovre fjell i tusen år. Mytene, historien & diktningen*. Bergen, Vigmostad & Bjørke.
 Steinsland, Gro 2005. *Norrøn religion*. Oslo, Pax Forlag A/S.
 Sturlason, Snorre *Heimskringla*. <http://www.heimskringla.no/wiki/Ynglingasoga>.
 Sørensen, Villy 1965. *Digtere og dæmoner*. København, Gyldendal.
 Sørensen, Øystein 1998. *Jakten på det norske*. Oslo, Ad Notam Gyldendal
 Syv, Peder 1764. *Kjempeviseboka. 200 viser om Konger, Kemper og Andre*. København, Høppfner
 Telste, Kari 1993. *Mellom liv og lov. Kontroll av seksualitet i Ringerike og Hallingdal 1652–1710*. Oslo, Tingbokprosjektet.
 Telste, Kari 2000. *Brutte løfter. En kulturhistorisk studie av kjønn og ære*. Avh. dr.art., UIO.
- Varianter av "Olav Liljekrans" referert til med nummer, slik de er oppført i Balladearkivet, med opplysning om hvem som nedtegnet varianten, årstall for nedtegnning, sanger og sted.
https://www.dokpro.uio.no/ballader/lister/alfa_titler/tittel_222.html
- nr. 2. Sophus Bugge, 1857 etter Birgit Lintveit, Morgedal, Kviteseid, Telemark.
 nr. 5 Moltke Moe, 1890 etter Torbjørng Ripilen, Mo, Telemark
 nr. 6 Moltke Moe, 1891, etter Lars Veslestad, Seljord, Telemark.
 nr. 7 M.B. Landstad, 1846, etter ukjent sanger, Telemark.
 nr. 8 Moltke Moe, 1890, etter Hæge Bjønnemyr, Mo, Telemark.
 nr. 9 Sophus Bugge, 1857, etter ukjent sanger, Telemark.
 nr. 10 Sophus Bugge, 1863, etter Torstein Gvåle, Tuddal, Hjartdal, Telemark.
 nr. 11 Olea Crøger i 1840-årene, etter ukjent sanger, Telemark.
 nr. 12 Torleiv Hannaas, etter Olav Eivindsson Austad, Bygland, Setesdal.
 nr. 13 Olea Crøger, i 1840-årene, etter ukjent sanger, Telemark.
 nr. 14 Nikka Vonen, i 1840-årene, etter ukjent sanger, Telemark
 nr. 15 Sophus Bugge, 1857, etter Dagne Li, Fyresdal.
 nr. 16 Sophus Bugge, 1857, etter ukjent sanger, Telemark.
 nr. 19 Sophus Bugge, 1857, etter Targjei Kosi, Vrådalen, Kviteseid.
 nr. 21 M.B. Landstad, 1846, etter ukjent sanger, Telemark
 nr. 22 M.B. Landstad, 1840-årene, etter ukjent sanger, Telemark

Grankvistar, äppelkaka och improvisation:

Erfarenheter av arbetet bakom personliga begravningsritualer

Hanna Jansson

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap

Stockholms universitet

E-post: hanna.jansson@etnologi.su.se

Abstract

Requests for personal funeral rituals increase with growing secularization and the individualization of death. Based on interviews, this article discusses four women's experiences of independently planning and conducting secular memorials and ash disposals. I discuss the role of improvisation in the processes surrounding these rituals. Imagination, invention, improvisation, independence and inspiration emerge as characteristic aspects of their accounts. Due to the atheist beliefs of the deceased, the families have actively distanced themselves from the Church's funeral ritual, and undertakers were not considered helpful. To amend this, the relatives assumed responsibility for planning the secular funerals rather than leaving responsibility to the dominant authorities of death. Arranging memorials and burials without previous experience made the mourners feel insecure, but they also took pleasure in the creativity of the process, through which they created meaningful and deeply personal memorials and ash disposals. The study shows how rituals were (re)created by combining personal details with already established funeral ritual elements, as the mourners both mimicked and actively distanced themselves from existing ritual forms.

Keywords

- Rituals
- funerals
- improvisation
- secularisation

Ok. Ingen kyrka. Ingen präst.
Vad gör vi nu?

När Marias far Bo dog visste hon och hennes familj två saker. Fadern hade önskat att hans aska skulle spridas till havs, och då han varit en övertygad ateist var en kyrklig begravningsceremoni utesluten.

Därutöver fann sig familjen rådvill. De skulle för första gången själva planera och genomföra en minnesstund och en gravsättning – utan hjälp från präster eller begravningsentreprenörer. Den efterföljande beslutsprocessen kom att präglas av känslor av tvekan och tvivel men också av lustfylld kreativitet.

De begravningar som diskuteras här skedde innan Covid-19 pandemins utbrott. Men vad pandemins dödsfall och smittskydds begränsningar synliggjort är hur människor snabbt tvingats tänka om och anpassa ritualer efter nya omständigheter – från studentfirande och vigslar till begravningar (se t ex Frei-Landau 2020; Imber-Black 2020). Improvisationens roll i ritualer är fortfarande underutforskad och framförallt har litet skrivits om människors egna reflektioner kring detta. I den här artikeln analyserar jag efterlevandes skildringar av sina erfarenheter av att planera och genomföra sekulära begravningar och askspridningar, i syfte att visa på improvisationens roll i dessa ritualer.¹ Hur skapar efterlevande självständigt för dem meningsfulla och individualiserade minnesstunder och gravsättningar?² Hur framställs beslutsprocesserna? Och vilka förhållningssätt till ritualer ger de uttryck för?

De anhörigas processer förstås i relation till postmodernitetens individualisering av dödens praktiker och ritualer (Walter 1994, 2019; Jacobsen 2009). Religiösa och sekulära begravningsakter liksom dödsannonser, gravstenar och – utsmyckningar, vägminnesmärken och digitala minnessidor har i allt högre utsträckning kommit att utformas med den dödes liv, personlighet och intressen i åtanke (Svensson 2007; Kellaher m fl. 2010; Petersson 2010; Lagerkvist 2017; Fjell 2018; Silvén 2018; Jansson 2021a, 2021b). Med ökade önskemål om personliga ritualer kan de befintliga synas otillräckliga, vilket föranleder människor att själva utveckla eller vidareutveckla

ritualer avsedda att hantera och markera döden på (Grimes 2000; Prendergast m.fl. 2006:894; Jacobsen 2009).

Minnesstunder och askspridning ses här utgöra steg i serier av begravningsrelaterade ritualer – speciella och avgränsade tillfällen präglade av särskilda stämninglägen och symboliska handlingar, där vardagsverkligheten tillfälligt sätts inom parentes (Moore & Myerhoff 1977; Klein 1995; Grimes 2000:70–71; Blehr 2009). I meningsskapandet kring dessa processer ingår även planering liksom det efterföljande berättandet om tillfällena (Blehr 2000:20–21; Grimes 2000:10; Svensson 2007:30, 36). Ritualer förknippas vanligen med etablerade handlingssekvenser och formbundenhet men rymmer också spontanitet, kreativitet och improvisation (Myerhoff 1977; Gerholm 1988:198; Klein 1995:19; Ronström 2017:239–40).

För att fånga denna ritualernas dualitet har jag inspirerats av två forskares vokabulär. Religionsforskaren Ronald L. Grimes (2000) erbjuder ett produktivt ordförråd för att förstå förändring av övergångsritualer, genom vilka människors sociala statusskiften markeras och hanteras – såsom exempelvis begravningar (Gennep 1960; Turner 1966). Avgörande för att förstå dessa förändringsprocesser är enligt Grimes *imagining*, *inventing* och *improvisation*. Ordet improvisation rymmer en analytisk fruktbar dubbeltydighet och kan föra tankarna till nyskapande och kreativitet där människor tillåts pröva sig fram och testa nya lösningar. Men det kan också förknippas med trevande försök att hantera en situation utan etablerade lös-

-
1. Varmt tack till de anonyma granskarnas konstruktiva kommentarer på manus. Artikeln bygger på en tvåårig studie om efterlevandes erfarenheter av askspridning till havs och konstruktionen av havet som en gravplats och minnesplats. Studien skedde vid Centrum för Maritima Studier (CEMAS) vid Stockholms universitet och har genomgått etikprövning.
 2. Se nedan för en diskussion om begreppen begravning, gravsättning och minnesstund.

ningar samt till fattandet av tidigare oförutsedda beslut. Utöver denna trio föreslår jag ytterligare två för mitt material kännetecknande och sinsemellan delvis motsägelsefulla i-ord: *independence* och *inspiration*. Askspridningarna präglas nämligen av en stark gör-det-självis-anda (Walter 1994:174; Jacobsen 2009; Wanseel & Jacobsen 2009). Tretton av fjorton askspridningar i mitt material har genomförts utan stöd av begravningsentreprenörer, offentliga officianter eller präster.³ Detsamma gäller för de tre sekulära minnesstunder som diskuteras här.

Samtidigt är det även tydligt att de efterlevande inspirerats av tidigare erfarenheter av eller kunskaper om begravingar. Som Grimes understryker (2000:4–5) är såväl föreställningsförmåga som uppfinningsrikedom i relation till övergångsritualer beroende av befintliga föreställningar och kulturellt stoff. Återkommande i forskningen om utvecklingen av ritualer betonas just att redan etablerade rituella inslag och välbekanta symboler utgör resurser i detta förändringsarbete (Myerhoff 1977; Brettschneider 2003; Boeckler 2012; Arfman 2014; Gustafsson Reinius 2017). För att synliggöra förlagornas komplexa roller i de efterlevandes beslutsprocesser tar jag därför fasta på etnologen Owe Ronströms liknelse av ritualer vid *formar* – kollektiva gjutmallar för människor att stöpa sina individuella erfarenheter i (2017:239–240). Därigenom transformeras erfarenheterna, får gemensamma former och blir kommunicerbara. Att likna begravningsritualer vid

formar eller mallar understryker deras formaliserade egenskaper och deras på förhand bekanta förlopp och inslag som här både fungerar som resurser och avskräckande exempel. Tillsammans möjliggör perspektiven en analys som synliggör det mångtydiga växelspel mellan etablerade kollektiva ordningar och personliga val, samt mellan förändring och upprepning, som kännetecknar intervjupersonernas skildringar.

Material och metod

Studien bygger på intervjuer med efterlevande som spridit aska av en närstående över vatten. Jag har intervjuat nio anhöriga som spridit aska av en eller flera föräldrar eller farföräldrar, syskon, en make samt en nära vän. Därtill har tre begravningsentreprenörer och en präst intervjuats. I den här artikeln analyseras särskilt tre kvinnors skildringar och tolkningar av minnesstunder och askspridningar, samt en fjärde kvinnas erfarenheter av att över flera decennier ha spridit askan av flera familjemedlemmar. De fyra kan med etnologen Nils-Arvid Bringéus ord (1999:167) beskrivas som begravningsarnas ”regissörer” då de haft avgörande roller i beslutsprocesserna som följde på deras närståendes bortgång. Det som särskiljer dem från de övriga deltagarna i studien är att de borgerliga begravingar som de arrangerat genomfördes helt utan hjälp av begravningsentreprenörer eller utomstående officianter. Kanske just därför resonerar de i högre utsträckning än andra deltagare kring erfarenheterna av att själv-

3. I det fjortonde fallet närvarade en familjemedlem som också är präst och som läste en bön över de anhöriga vid spridningen. Av de fjorton beskrivna dödsfallen i mitt material hölls begraving enligt svenska kyrkans ordning i sex fall och borgerlig begraving med eller utan offentlig officiant i sju fall. Vid ett dödsfall föregicks inte spridningen av någon ceremoni eller organiserad sammankomst. I en tidigare svensk studie om askspridning var präst eller begravningsentreprenör med vid fem av tio spridningar och nästan samtliga föregicks av kyrklig begravningsceremoni (Dahlgren & Hermanson 2006). Om detta beror på exempelvis informanturnval eller förändringar över tid kan inte avgöras utifrån respektive studies material. Tack till Curt Dahlgren som generöst delade med sig av studiens intervjuutskrift.

ständigt ordna begravningar och gravsättningar. Samtidigt finns här också överensstämmelser med materialet i helhet, vilket framgår vidare nedan.

Intervjumetoden innebär att det är berättelser om ritualer, snarare än ritualer i sig, som studeras. Ett, fem, tio respektive trettio år efter de beskrivna skeendena reflekterar de intervjuade deltagarna över sina val och förhållningssätt. Centralt för analysen är därför det meningsskapande som sker kring ritualerna under våra samtal (jfr Svensson 2007:36). Intervjuerna utgör samtidigt också en källa till kunskap om personliga begravningsritualers utformning varför fokus även läggs på konkreta detaljer såsom blomsterarrangemang och sötsaksval.

De intervjuade privatpersonerna hittades huvudsakligen via mitt eget kontaktnät då jag bad bekanta att – om lämpligt – höra med personer de kände som spridit aska av en avliden över vatten om hur de ställde sig till att medverka i studien. Avsikten var att sörjande människor inte skulle behöva ha kontakt med en forskare om de inte önskade delta. Rekryteringsmetoden har alltså etiska fördelar men har samtidigt inneburit att studiens deltagare kommit att utgöra en homogen grupp avseende exempelvis etnicitet och klass. Ytterligare studier av hur liknande ritualprocesser ter sig i bredare grupper behövs därför, liksom av relationen mellan begravningsritualer, förändringsprocesser och olika former av ekonomiska och kulturella kapital (jfr Skarin Frykman 1998). Vidare står fyra kvinnor i fokus – en oavsiktlig följd av att åtta av de nio privatpersoner som valde att delta i studien var just kvinnor. Jag går inte när-

mare in på genusaspekter men att döma av diskussionen nedan är fortsatta studier om kvinnors roller som ritualregissörer motiverade (jfr Blehr 2000:70).

För vissa av de efterlevande är sorgen fortfarande stark och de hade ibland svårt att tala eller började gråta. Vid några tillfällen har detta gjort att även jag gråtit. Reaktionen var spontan men att visa känslor har för mig varit ett sätt att visa respekt och engagemang för intervjupersonerna och deras skildringar (jfr Gustavsson 2001). Samtliga intervjupersoner har ombetts fundera på om det är någonting av det de sagt som de inte vill ska återges och har erbjudits möjlighet att läsa texter innan publicering. Två av intervjuerna gjordes via video på grund av smittspridningsreglerna under covid 19-pandemin. Av samma skäl valde två efterlevande att skildra sina erfarenheter i text. De fick då frågor och teman av mig och de inkomna texterna följdes därefter upp med ytterligare frågor via e-post (jfr Johansson 2010:20–23).

Begravning, minnesstund och askspridning

Kvinnornas skildringar kan ses som exempel på de förhandlingar som följer med en ökande sekularisering i Sverige och övriga Norden (Thurfjell 2015; Høeg & Jansson uu). I Sverige sker fortfarande en majoritet av alla begravningar enligt kyrkornas ordning, men makten över begravningar har de senaste decennierna delvis omfördelats från kyrkorna till individer (jfr Walter 1994; jfr Wanseele & Jacobsen 2009; Svenska kyrkan i siffror 2021; Høeg & Jansson uu).⁴ I det följande åtskiljs svenska kyrkans begravningsguds-

4. 2020 hölls 65% av samtliga begravningar enligt svenska kyrkans ordning (Svenska kyrkan i siffror 2021). Under 2010-talet ökade antalet borgerliga begravningar från 8 till 14% av samtliga begravningar anordnade av begravningsentreprenörer anknutna till Sveriges Begravningsbyråers Förbund (Helgesson m fl 2021). Uppgift om antalet borgerliga begravningar i helhet saknas.

tjänst, som följer en fastställd ordning, från borgerliga begravningar vilka är friare till formen (Borgerlig begravning 2021). Vid en borgerlig begravning finns ofta en officiant som leder stunden och som kan vara en yrkesperson, en vän eller anhörig till den döde. Såväl religiösa som sekulära begravningssammankomster skiljs därtill från de efterföljande gravsättningarna, genom vilken kvarlevorna får sin slutgiltiga förvaring. Jag kallar här dessa sammankomster, där familj och vänner samlats för att äta, dricka och minnas den döde, för minnesstunder. Framförallt en av intervju-personerna använder ordet minnesstund mellan de övriga framförallt talar i termer av begravning. Begreppet används vanligen för att beskriva den sociala sammankomsten efter en kyrklig eller borgerlig begravningssceremoni men används här för att tydligare skilja minnesstunden från den efterföljande gravsättningen – askspridningen. I två av tre fall har minnesstunderna skett utan kvarlevor, vilket därtill förstärker likheterna med minnesstunder i deras allmänna betydelse.

Askspridning utanför begravningsplatser är en form av gravsättning där den dödes kremerade kvarlevor sprids över vatten, fjäll eller skog. Askspridning är i Sverige möjligt sedan 1957 men förblev länge en synnerligen ovanlig företeelse. De senaste två decennierna har antalet däremot tredubblats och omfattar nu drygt 3000 fall om året – 3,4% av alla dödsfall (SKKF 2021). Askspridning är strikt

reglerat samtidigt som det också erbjuder de anhöriga stor handlingsfrihet. För att få sprida aska utanför begravningsplats krävs att de efterlevande ansöker om detta hos länsstyrelsen efter dödsfallet samt att det garanteras att spridningen sker på ett pietesfullt sätt. Askor ska spridas minst 300 meter från närmaste bebyggelse respektive minst 300 meter ut till havs. Askspridning är förbjudet i tätbebyggda områden, nationalparker, naturreservat och på vandringsleder och stränder av hänsyn till såväl de levande som rör sig i naturen som de döda vars gravfrid ska garanteras. Urnor får inte förvaras i hemmet, utan ska hämtas ut i anslutning till spridningstillfället (Länsstyrelserna 2019). Aska kan delas för att gravsättas på två platser om en del skal föras utomlands.⁵ Som jag har visat tidigare (Jansson 2021a) sker dock förhandlingar då efterlevande i vissa fall prioriterar sina och den avlidnes önskemål framför lagens och reglernas begränsningar. Av denna granskning framgår också att reglerna är föränderliga – avståndsreglerna har mjukats upp flera gånger och även inom rättsväsendet förespråkas att begravningslagen uppdateras för att möta förändrade synsätt och önskemål i relation till död och begravning.

Med ansökan väl godkänd står det de efterlevande fritt att efter eget tycke utforma spridningstillfället. Ingen präst eller officiant behöver närvara och även om ett intyg ska skickas in på att spridningen skett som avtalat sker ingen kon-

5. Reglerna kring askspridning varierar mellan de nordiska länderna, liksom kremationsfrekvens. I Danmark kremeras över 85% av de döda, medan motsvarande siffror för Finland är 60%, för Norge 46% samt för Island 41% (SKKF 2021; jfr Hadders 2013; jfr Fjell 2020). Skillnaderna beror bland annat på kremationens historia i respektive land, religiösa föreställningar samt praktiska faktorer som avståndet till krematorier i olika delar av respektive land (Åhrén Snickare 2002; Dahlgren & Hermanson 2006; Fjell 2020; Høeg & Jansson uu). De norska och isländska askspridningsreglerna påminner om de svenska. I Danmark får aska endast spridas till havs men kan å andra sidan efter godkännande delas för att gravsättas på flera platser inom landet. I Finland krävs endast markägares godkännande för spridning och ingen ansökan krävs, men varken Finland eller Norge tillåter delning av aska (Jansson 2021; Regionförvaltningsverket 2017; Barne- og familiedepartementet 2019; Mariehamns församling 2020; Borger.dk 2020; Forststyrelsen u.d).

troll av att, var eller hur askan spridits. Till skillnad mot spridning i minneslundar, där anhöriga inte får vara med är det här således de anhöriga själva som har det övergripande ansvaret, kunskap om exakt spridningsplats och kontroll över själva spridningsakten. Därmed vänder vi oss till de intervjuade kvinnornas skildringar av sina närståendes minnesstunder och askspridningar.

Personliga utgångspunkter

Marias, Evas och Annas skildringar av deras närståendes begravningar har många likheter med varandra. Gemensamt är att de avlidna i livet var övertygade ateister, vilket i samtliga fall innebar att en begravningsakt enligt Svenska kyrkans inte var aktuell. De har därtill alla som nämnt ovan tillsammans med sina familjer planerat och realiserat minnesstunder med efterföljande askspridningar till havs, utan hjälp från begravningsentreprenörer eller professionella officianter. Gemensamt som vi ska se var också strävan efter att både minnesstund och askspridningen skulle återspegla de avlidnas livshistoria och personligheter.

En sak som skiljer sig åt dem emellan är utgångspunkterna för beslutsprocesserna, då de var olika förberedda på att dödfallen skulle ske och hade varierande kännedom om den avlidnes önskemål. Som nämndes inledningsvis hade Marias far Bo hunnit säga att han ville spridas till havs, då han avled i 75-årsåldern efter flera års sjukdom. Mer än så hade han, som ogillade sentimentalitet, inte velat tala om. Familjen fann sig därför rådvill kring hur de skulle göra med begravningen och fick utgå från vad Maria kallar pusselbitar – den kunskap de hade om honom, hans liv och person. Eva hade desto mer information. När hennes make Anders avled

efter många års sjukdom strax innan de båda skulle pensioneras, hade de hunnit diskutera vad som skulle serveras på minnesstunden, liksom vilka sånger som skulle spelas. Anders var således delaktig i regisserandet av sin egen minnesstund (jfr Svensson 2007:127–136). Därefter önskade han få sin aska spridd till havs utanför kusten där de hade sitt sommarhus och där han också tillbringat sin barndoms somrar.

För Anna var situationen den rakt motsatta. Hon var i 25-årsåldern och befann sig utomlands när hon nåddes av beskedet att hennes pappa Mats, frisk och i 55-årsåldern, plötsligt kollapsat. Strax därefter avled han. Dödsorsaken har förblivit osäker. Det fanns med Annas ord ingen förberedelseprocess alls: ”Vi var extremt tagna på sängen, allihop. Och hade väl aldrig heller pratat om döden, vad någon ville. Så det blev väldigt mycket att improvisera i stunden.” Anna kom att ta huvudansvaret för planeringen. En kyrklig begravning var alltså utesluten, men i övrigt hade Anna och hennes mamma svårt att veta hur de skulle göra. Till skillnad från de andra intervjupersonerna visste de inte heller var eller hur kvarlevorna skulle gravsättas. Anna söker sig fram när hon beskriver deras funderingar: ”Han hade ju liksom ingen [koppling till bostadsorten]... så ... Så det blev... redan där var vi nån sort ‘Uh! Vad gör vi nu?’ ‘Jaha.’ ‘Hm.’” (se också Jansson 2021b). Idén att sprida faderns aska i havet väcktes under ett besök på begravningsbyrån. Annas ilska och avståndstagande gentemot begravningsentreprenören växte i takt med att de bläddrade i broschyren med kostsamma kistor – en för dem helt onödig utgift då faderns kvarlevor skulle obduceras för att därefter direkt kremeras. Ändå tycktes broschyren enligt Anna

antyda att de som älskar sina nära bekostar tjugiga kistor för dem. När de så bladdrade i broschyren med urnor och läste uppgifter om hur lång tid det tar för vissa av dem att lösas upp i vatten kom insikten: ”’Det ska vi göra, vi ska sprida pappa. I havet.’” utbrister Anna. Valet kändes helt rimligt, menar hon, då havet var starkt förknippat med fadern. Hon beskriver sin far som en hängiven friluftsmänniska som paddlade kajak och vandrade och de var ofta i skogen tillsammans.

Intervjupersonernas resonemang kan ses som exempel på de ideal om individualiserade dödspraktiker och -ritualer som enligt Tony Walter präglar det sen- och postmoderna samhället (1994; jfr Jacobsen 2009). I och med detta har begravningspraktiker kommit att bli alltmer livscentrerade och avsedda att spegla det liv som föregick döden (Walter 1994:24, 33–34; Svensson 2007). Som min studie liksom tidigare svenska, brittiska och norska studier av askspridning visar, motiveras valet ofta av just den avlidnes starka koppling till havet eller till en specifik plats, genom boende, yrkes- eller fritidsliv (Kellaher m.fl. 2005, 2010; Dahlgren & Hermanson 2006; Prendergast m.fl. 2006; Høeg 2021; Jansson 2021a, 2021b; Høeg & Jansson uu). Oavsett hur de kom fram till beslutet att sprida de avlidnas askor till sjöss ser alla tre kvinnorna starka kopplingar mellan askspridningsvalet och de dödas biografier eller personligheter. Eva berättar att hennes make tillbringade mycket tid vid kusten och var ”badtokig”, medan Maria förstår sin pappas önskemål utifrån hans yrkesliv till sjöss, hans friluftsintrasse samt Marias mors skärgårdssläkt. Därför tycks inte själva beslutet att

sprida aska till havs ha vållat någon tvekan – oavsett när och av vem det fattades.⁶ Istället är det framförallt planeringen av minnesstunder och det praktiska genomförandet av spridningarna som krävt förhandlingar, övervägningar och improvisation, vilket diskuteras i det följande.

På egen hand

Minnesstunderna framträder genom kvinnornas skildringar som omsorgsfullt och i detalj planerade, där allt från plats och lokal till mat, musik och blomsterarrangemang valdes för att ”passa” de dödas personer (Walter 1994:33–34). Viktigt att understryka i sammanhanget är att också kyrkliga begravningsakter de senaste decennierna i allt större utsträckning utformas med den dödes liv och person i åtanke (Åkesson 1997; Gustafsson 2003; Svensson 2007; Aggedal 2018). Det som får de här aktuella begrävningarna att sticka ut är därför den uttalade självständigheten, samt hur de både distanserar sig från kyrkliga begrävningar och lyfter fram vissa av dess aspekter som eftersträvsvärda.

Eva, Maria och Anna menar alla att det finns litet stöd för anhöriga som vill anordna egna begrävningar, vilket enligt Anna gör det ”fruktansvärt komplicerat att ordna en begravning i Sverige som inte är i en kyrka.” I en kyrka finns allt som kan behövas för en begravning, men när hon skulle arrangera minnesstunden behövde hon själv se till att allt fanns på plats i huset de hyrde utanför staden där föräldrarna bodde. Begravningsbyråerna, säger Eva i sin tur, kunde inte tillfredsställande rekommendera några lämpliga lokaler som både ”passade” Anders och var stora

6. Dock är inte alla inom familjen lika nöjda. Marias syster hade föredragit att gravsätta faderns kvarlevor i en grav på land, och Annas farmor motsatte sig – som diskuteras nedan – beslutet (se också Jansson 2021a).

nog att rymma ett hundratal gäster. Eva och hennes vuxna barn tog därför helt över ansvaret och ringde själva runt till lokaluthyrare. Till slut föll valet på en festvåning i den stadsdel där Anders fötts, i kvarter där han lekt som barn.

Maria har en dubbeltydig inställning till ritualer. Hon återkommer flera gånger under intervjun till behovet av ritualer vid dödsfall då de tillhandahåller etablerade tillvägagångssätt, samtidigt som hon betonar potentialen i att skapa egna ritualer och göra på sitt eget sätt. Van från sin yrkesroll att ordna sammankomster och då hon och systemen enligt henne är "lite av kontrollfreaks" valde de att inte ta hjälp av en begravningsentreprenör. Maria reagerar själv på sitt i sammanhanget kanske oväntade ordval när hon med glad röst beskriver arbetet med att planera faderns minnesstund: "Då började det första lite så här roliga, fast det ska man väl inte..." avbryter hon sig innan hon fortsätter: "Vad ska jag säga... där vi inte riktigt följde konventionen i släkten. Förstår du vad jag menar?" undrar hon. "Ni kunde vara lite kreativa?" föreslår jag och hon utbrister bekräftande: "Vi kunde vara lite kreativa!" Hon konsulterade den sekulära organisationen Humanisternas högtidsbok (Palm 2000) och frågade sin mor hur de skulle göra om hon "fick välja fritt". De bestämde sig slutligen för att hyra ett café i trakten där fadern vuxit upp, vars fjällstugeliknande inredning tycktes passa hans anspråkslöshet.

Marias fråga till modern om vad de skulle välja om hon "fick [min kurs] välja helt fritt" antyder att begravningsvalen inte förstods som fria, utan förknippades med förväntningar från deras omgivning liksom med släktens vedertagna sätt att utforma begravingar på. I tidigare studier betonas den potentiellt subversiva, femi-

nistiska eller rent ut revolutionära kraften i att aktivt ta avstånd från kyrkobergvingar (Lykke 2015) eller att (vidare)-utveckla religiösa ritualer som inkluderar kvinnor, homosexuella eller queera personer (Brettschneider 2003; Svensson 2007; Boeckler 2012). Reaktionerna från inbjudna deltagare till minnesstunden för Marias far visar också hur ställda de blev inför tanken på en begraving utanför kyrkans ordning: "Mamma fick hela tiden frågor som 'men när kommer prästen då?'" säger Maria och spelar upp en dialog mellan modern och släkten: "Och hon svarade 'det är ingen präst.' Okej. 'Men när är vi i kyrkan då?' För begravingar sker ju i kyrkan. 'Ja, fast det kommer inte att va det.'" Släktingarnas förvåning fick också moderns inledande beslutsamhet att börja vackla säger Maria och illustrerar moderns tvekan: "'Vi kanske inte ska göra så här? Ska vi ändra?' Och jag sa 'Nej! Vi har ju bestämt det här nu! Då får vi löpa linan ut!'" skrattar hon.

Kyrkobergvingens form, i Ronströmsk mening, framstår här som begränsande och tvingande – som något att med resolution söka sig bort från – men också som erbjudande de sörjande ett betryggande bekant upplägg och en tydlig ledargestalt. Eva beskriver på liknande sätt de praktiska utmaningarna med att utan kyrkans rum och symboler åstadkomma minnesstundens önskade stämningsslägen (jfr Moore & Myerhoff 1977:7–8; jfr Myerhoff 1977:199; jfr Klein 1995:17). Hon och barnen bestämde på förhand att stunden skulle vara högtidlig – men hur skapas högtidlighet? Vid kyrkobergvingar "finns den där ritualen som man underordnar sig", säger hon. Utan den måste man istället åstadkomma allt själv. Eva kontaktade därför en släkting som var van att tala inför stora grupper och bad

henne vara officiant. Som jag tolkar det var det ett sätt att just söka efterlikna kyrkobegravningens högtidlighet, genom att en erfaren person med pondus och värme höll i minnesstunden.

Men intrycket är alltså motsägelsefullt. Maria uppskattar friheten som självständigheten och den egna kontrollen medförde och möjligheterna för deltagarna att ta plats. Här fanns utrymme för dem som verkligen kände hennes far att tala, istället för en utomstående präst ”som knappt säger namnen rätt liksom”, säger hon.⁷ Hon beskriver minnesstunden som tillåtande och kontrasterar den mot en föreställd kyrklig begravningsceremoni kravfyllda sorg: ”*Här gråter vi! Här lägger vi blommorna! Så! Nu torkar vi tårarna och går vidare!*” På minnesstunden var det känslomässigt fritt enligt henne. ”Mer ’Gråt om du vill. Du behöver inte gråta, det kanske väcker något annat.” Hade en präst varit närvarande hade deltagarna varit mer passiva tror hon. Nu kom allt fler att ju längre minnesstunden fortskred ställa sig upp och ta till orda, inspirerade av varandras mod. Minnesstunden blev på så vis en möjlighet för dem att uttrycka sin kärlek för en osentimental man som i livet vägrat prata känslor, och skratta åt hur illa han hade tyckt om att de satt där och grät över honom.

Inspiration och improvisation

Maria är alltså mycket nöjd med faderns minnesstund när vi ses drygt ett år efter den. För att underlätta för deltagarna och undvika den förvirring de på förhand

uttryckt hade familjen tryckt upp program. Maria agerade officiant, hälsade välkomna och ledde sällskapet genom stunden. Modern läste en dikt och systemen spelade musik. Deltagarna fick gå fram och tända ett ljus och de som ville ställde sig upp och sade några ord. Med inbjudan hade deltagarna fått ett tomt kort där de kunde skriva en hälsning till en minnesbok. Tillsammans åt de soppa och faderns favoritäppelkaka efter ett recept som Maria gett caféets personal. ”Jättefint var det. Och folk var ändå sådär lite vilsna när de kom, ’hur ska det här bli, det finns ju ingen officiell person här.’”

För Eva fylldes veckorna efter makens bortgång med planering av livets och dödens ritualer. Sonens bröllop hade bokats till juli, i hopp om att Anders skulle kunna vara med. Så blev det inte och familjen väntade med begravningen tills efter bröllopet. En månad efter Anders bortgång hölls vigseln och festen med ett hundratal gäster i fritidshusets stora trädgård och några veckor senare en lika stor minnesstund i den hyrda lokalen. Ur Evas skildring träder veckor av kollektiva beslutsprocesser fram, genom vilka minnesstundens personliga prägel vidareutvecklades. En familjemedlem föreslog att de skulle servera småkakor vars namn på olika sätt kunde kopplas till Anders, hans fritidsintressen och vänskapskrets. Den finska pinnen fick stå för Anders själv, med släkt från just Finland. Vissa beslut fattades med kort framförhållning. Kvällen innan minnesstunden var Eva hemma hos vänner som lyfte frågan om urnan med Anders aska skulle vara med. Så blev det, och urnan stod under minnes-

7. Detta scenario blev fallet i en annan intervjupersons familj vid en borgerlig begravning. Officianten sade fel namn och läste fel under uppläsningen av en dikt som den avlidnes dotter skrivit. Den negativa upplevelsen bidrog till att familjen senare inte höll någon begravning för den döde mannens hustru när hon gick bort några år senare. Då familjen valt att vänta med att gravsätta mannens kvarlevor spreds makarnas askor tillsammans i skärgården i samband med en familjesammankomst (Høeg & Jansson uu).

stunden på ett bord tillsammans med ett fotografi av Anders och en vas som de köpt under en av sina resor, fylld med blommor från fritidshusets trädgård. Den som ville kunde gå fram till urnan men dess närvaro kommenterades inte då både Eva och Anders tyckt illa om defilering. Gästerna serverades danska smörrebröd och danskt öl efter Anders önskemål, och via Spotify spelades hans favoritsånger, såsom de bestämt innan han gick bort.

Annas röst brister då hon beskriver blomsterarrangemanget som tillsammans med ett fotografi av hennes pappa fick symbolisera honom, vars kropp ännu hölls kvar för obduktion. Som Anna beskrev ovan var den friluftsinresserade fadern och hon ofta i skogen tillsammans och blomsteruppsättningen blev tydligt skogspräglad. ”Mycket tall och saker som finns i skogen.” Att välja blommor var emotionellt säger hon och beskriver hur de sökte sig bort från konventionella begravningsblommor för att undvika det personliga: ”Liljor hade inget med min pappa att göra. Grankvistar hade det. Ja, men det blev fint” sammanfattar hon.

De här beskrivna minnesstundernas upplägg och struktur med tal, musik, ljus, blommor och förtäring, liksom i Evas fall också ett bord med urnan på, känns tydligt igen från kyrkliga samt andra borgerliga begravningar, självständigheten till trots. Sorgforskaren Dorthe Refslund Christensen (uu) beskriver i sin autoetnografiska skildring av sorgen efter livskamratens bortgång hur hon på sätt som påminner om mina intervjupersoners söker sig bort från en kristen begravning – för att i efterhand konstatera att det är just dennas struktur hon ändå åstadkommit. Istället är det, konstaterar Refslund Christiansen, de specifika elementen som kan förstås som nya och som valts ut på grund av sin betydelse för den döde och hans efterlevande. Andra forskare har studerat liknande processer. William Arfman (2014) diskuterar framväxten av nya kollektiva minnesritualer i Nederländerna genom att visa hur dessa förenar etablerade inslag från katolska ritualer med inslag hämtade ur exempelvis hinduism, konst, litteratur och media. Arfman modifierar Eric Hobsbawms välkända begrepp *invention of traditions* [min

Figur 1: Under minnesstunderna kombineras välbekanta begravningsinslag som tal, ljus och musik med personligt präglade detaljer som danskt öl, äppelkaka, grankvistar och finska pinnar. Bild: Hanna Jansson.



kurs.] och föreslår att ritualisering förstås som invention *from* traditions [min kurs.], då befintliga traditioner utgör resurser för att sätta samman ritualer utifrån nya behov och önskemål. I Barbara Myerhoffs (1977) studie av vad hon kallar engångsritualer visar hon hur en ny form av examensceremoni åstadkoms på ett judiskt åldringscenter genom att axiomatiska symboler och element från sekulära amerikanska examensceremonier samt en östeuropeisk judisk ceremoni kombineras. När dessa sinsemellan olika ceremonier vävs samman genom såväl improviserade som etablerade ritualinslag, övertygas ändå deltagarna om den nya ritualens giltighet och autenticitet.

Askspridningarna präglas även de av liknande sammansättningar av välbekant och personligt. Eva och hennes familj åkte på kvällen efter makens minnesstund till sommarhuset med urnan där de dagen därpå spred Anders aska. De hade fått tillstånd av Länsstyrelsen att sprida askan till havs, men då de saknade båt hade Eva grubblat över hur hon skulle få ut femton anhöriga på havet. Till sist valde familjen att bortse från myndigheternas regler och gick istället ned till en klippa och spred askan i vattenbrynet (Jansson 2021a). Sorgen är uppenbar under vårt samtal och då Eva med korta meningar beskriver stunden:

Vi valde ut en klippa där det var frånlandsvind som skulle vara bäst för att få ut askan. Och så gick vi ner där då allihop. Och hade med oss den där urnan. [...] Så vår son tömde askan. I havet. Och Anders bror och hans fru lade ner rosorna och det var som att de gick med askan. Vi stod där allihop och såg dom där rosorna som gick ut. Det var väldigt fint. [...] Och så hade vi

med oss Gammel-Dansk. För det var Anders grej. Och så hade vi med oss fotografier på Anders. Där på klippan. Så det var väldigt väldigt fint.

Platsen för askspridningen, fotografierna, en sup av makens favoritsprit, och hans favoritsånger från en bärbar högtalare fick alla representera det liv som föregick döden (Walter 1994:33–34; jfr Svensson 2007: 226–227; jfr Prendergast m fl 2010). Med sig hade de även papperslyktor som de försökte tända och få att sväva iväg, men regnet gjorde att de inte lyfte. Av Evas skildring framgår särskilt tydligt hur de efterlevande i självständiga och personliga tolkningar av begravningsritualer kombinerar högtidlighet med informalitet, välbekanta begravningselement med djupt personliga inslag samt stort allvar med lekfullhet och spontan kreativitet. På grund av vädret rundade de snabbt av och drog sig tillbaka till huset där barn och barnbarn ställde upp sig och högtidligt tågade ut i trädgården till UEFA Champions League Official Theme Song från högtalarna för att spela fotboll i regnet. Fotbollsspelandet, säger Eva, hade varit en tradition som de delat med Anders. I hennes anteckningar från dagen som hon läser ur beskriver hon hur hon skrattar högt åt de allt blötare spelarna i trädgården.

Tvekan och tystnad

Askspridningarna tycks inte ha föregåtts av samma detaljerade planering som minnesstunderna, vilket får andra aspekter av improvisationens roll att framträda. För Eva hade fokus legat på bröllopet och minnesstunden samt på att lösa båt dilemmat. Själva spridningstillfället hade hamnat i skymundan. De medhavda personliga föremålen som var med på klippan

påminner förvisso om minnesstundens, men tycks vara resultatet av en mer slumpartad sammansättning. Eva förklarar:

Barnen och deras partners, vi är som ett team i sådana här sammanhang tycker jag. Någon tar fram en korg och sen så bara blir det saker i den där korgen. Och möjligtvis var jag inte så drivande, jag vet inte, jag kommer inte riktigt ihåg det. Jag tror mest att jag hade tänkt ”hur fan fixar man det där med båten.” (tystnad) Och sen tror jag att det gav sig liksom i och med att alla är så, ansvarsfulla, och i ett team liksom. Så liksom plötsligt så var det bara en massa grejer i den där korgen.

Anna reflekterar i sin tur över ironin i att de som med sådan omsorg valde bort ”traditionella begravningsblommor” inför minnesstunden hade med sig röda rosor när de spred hennes fars aska. Hon såg dock en ”sån trygghet i att ta nåt som är en så... *makalös* stark symbol som röda rosor är. Hade vi varit konsekventa så hade vi väl lagt i kottar eller en sten eller nåt, men... det slog mig inte ens då.” De axiomatiska symboler som Myerhoff (1977: 210) identifierar som avgörande för att en ny eller omarbetad ritual ska bli igenkännbar tycks här i formen av röda rosor ha blivit ett lättillgängligt, till och med oreflekterat, val.

Eva vet precis vilka av makens favoritsånger som spelades på minnesstunden, men blir ställd när jag frågar om de sade något eller sjöng vid spridningen. En månad senare återkopplar hon via e-post och meddelar att de enligt hennes son spelade samma sånger vid spridningen som under minnesstunden. Flera av de övriga intervjuade beskriver på sätt som påminner om Evas och Annas hur de plockat

ihop föremål precis innan spridningen, eller först på vägen till sjön kommit på att de vill ha blommor med. När jag frågar om detaljer stannar även de i flera fall upp och har svårt att minnas: ”Hade vi musik? Jag minns inte.” Sannolikt beror detta på att minnesstundernas program och menyer planerats noggrant i förväg, till skillnad från askspridningarna.

Minnesstunden för Marias far hölls i november, och i maj ett halvår senare hämtade de askan på krematoriet. Tillsammans åkte ett tiotal närstående ut med taxibåt i skärgården i riktning mot Gotland där föräldrarna länge bott. Kaptenen valde att stanna en bit ut och föreslog att de skulle sprida askan där, i ett gatt där flera historiska slag skett. Maria finner stor mening i denna oplanerade spridningsplats och ser den som en symbol för hennes fars stora historieintresse. Hon finner också glädje i att föreställa sig honom i sällskap med sina nya ”kompisar” – de sjömän och flottister som liksom fadern har sin viloplats där (Jansson 2021b). ”Det är klart att han ska vara just här” säger hon och visar gåshuden på sina armar. Men familjen hade inte talat om hur själva spridningen skulle gå till och viss förvirring uppstod. Maria återkommer till ritualernas ordnande funktion:

Då var det lite svårt, återigen hur viktigt det är med ritualer. Vi hade små blombuketter med oss med lite vild blomkänsla, men hade inte riktigt pratat ihop oss om ’Okej, vad gör vi där då? Hur vill vi ha det?’ Det tror jag är viktigt när man gör såhär, att man är öppen med hur man vill ha det. Utan ritualen blir det lite futtigt, på något sätt.

I moderna samhällen är det vanligen

yrkespersoner som hanterar döda kroppar och kvarlevor. Privatpersoner i Sverige vidrör sällan avlidna (Åkesson 1997; Åhrén Snickare 2002). När anhöriga som här har ansvaret för gravsättningen, innebär det för många den första direktkontakten med urnor och askor. Osäkerheten resulterade i en valhänthet, menar Maria, och återger den viskade förhandlingen mellan henne och modern över urnan: ”Vill *du*?!” (tystare) alltså *nån* måste ju hålla *ut* den där askan. Mamma svarade ’Nej, jag vill *inte*, det funkar inte.’ Och jag sa ’Ja men jag är ju äldst då. Ja men visst då.’” Maria tog urnan och höllde ut askan över ytan. De kastade i sina medhavda blommor och sänkte den tomma upplösliga urnan med stenar från Gotland.⁸ ”Och sen blev det lite... alla bara... jaa... ’Jaha, och *nu* då? Nu är det ju klart? Vad gör vi nu?’” När sällskapet stått i egna tankar en stund åkte de in till land och satt på en klippa och åt sin medhavda matsäck – en blinkning till fadern som älskat att vara ute men aldrig åt på restaurang.

I stunden krävs alltså andra former av improvisation än den tidigare diskuterade, då de anhöriga slås av insikten att de inte riktigt vet vad som förväntas av dem. Även inom ramen för etablerade religiösa begravningsakter kan människor erfara osäkerhet inför ritualens handlingssekvenser och vad som förväntas av dem, som Thomas Gerholm visar i sin analys av V.S. Nailpauls skildring av sin systers hinduistiska begravningsceremoni på Trinidad (1988:192–194). Systemens son följer tvekan den religiösa ledarens anvisningar och tycks därigenom sakna förtro-



genhet med vad som ska ske. Anna beskriver även hon tystnader och känslor av förvirring. De var ett litet sällskap som åkte ut på fjorden: ”Så strödde vi lite försiktigt ut askan och då minns jag hur det gick så fruktansvärt fort! Det var så lite i! Och så sköljde vi urnan i vatten, lät den sjunka och så la vi ut rosorna, men... jaa... där guppade dom bort och där satt vi i tystnad.” Anna börjar tala långsammare och med mer tvekan då hon fortsätter beskriva stunden i båten:

Det var ju svårt, för begravningen hade varit. Vi är inga... det var ju bara vi i båten så vi ... jag tror vi sa hej då ... men det var liksom ingen ceremoni, det var väldigt oklart – ”hur länge ska vi sitta här? Vad är det här?” Det finns ingen som sjöng nåt, eller läste nåt, eller ... Det finns ju nånting väldigt... tryggt ... i att ha en ceremoni som har

Figur 2: Röda rosor, favoritsupen och matsäck på en klippa – askspridningarna är på en gång högtidliga och informella. Bild: Hanna Jansson.

8. Fram till 2020/2021 var det i Sverige ej tillåtet att sänka vattenlösliga urnor med aska i då detta enligt ansvariga myndigheter ansågs motsvara gravsättning av urnan, vilket är förbjudet utanför begravningsplatser. Stor vikt lades vid lagtextens verbval som medger *spridning* av aska. Tom urna kunde däremot sänkas efter spridningen. Efter regeländringen uppges sänkning med vattenlösliga urna ha befunnits vara etiskt och respektfullt (Länsstyrelsen Stockholm 2020; Jansson 2021a).

en ordning. Men hela den här processen för oss ... var väldigt improviserad och jag tror att vi allihop tyckte det var ganska jobbigt, att vi var tvungna att bestämma allting.

Själv var Anna vid 25 års ålder med sina egna ord ”inte bra på döden”. Hon är nöjd med valet att sprida faderns aska till havs men menar att andra val hade inneburit mindre motstånd och färre svåra beslut.⁹ Tystnaden i stunden var besvärande, minns hon tio år senare: ”Men jag kan inte tänka mig något som min familj skulle göra mindre än att sitta i nån liten jolle och sjunga mitt på fjorden.”

Från förvirring till förvissning

Över tid kan dock de begravnings- och gravsättningsformer som en gång tedde sig obekanta komma att bli etablerade former inom familjen. Birgitta har över trettio år spridit askan efter båda sina föräldrar och två syskon i samma område i skärgården. I skrift skildrar hon hur hennes far lämnade ett brev efter sig när han avled i början av 1980-talet, där han meddelade att han önskade en borgerlig begravning och att hans aska skulle spridas i havet utanför den kusten vid familjens sommarhus. Då var askspridning fortfarande mycket ovanligt och familjen hade ingen erfarenhet av borgerliga begravningar. Den begravningsbyrå de anlitat vid tidigare dödsfall kunde inte ge råd. Kyrkan där föräldrarna vigts ville inte upplåta kyrkan för en borgerlig begravning. Till sist kom begravningen att hållas i ett kapell på en stor begravnings-

plats. På försommaren åkte Birgitta och hämtade askan och körde med den i framsätet ut mot skärgården där resten av familjen väntade. Tillsammans seglade de ut och strödde ut askan och de medhavda blommorna.

När hennes storebror dog i början av 1990-talet visste familjen hur de kunde arrangera en borgerlig begravning, skriver hon. Återigen seglade familjen ut i skärgården och spred broderns aska. Femton år senare avled hennes syster och ”minnena och erfarenheterna från min brors begravning gjorde att vi kunde ordna en fin borgerlig ceremoni i Skogskyrkogårdens kapell med en gammal vän som officiant.” De efterlevande åkte återigen ut och den här gången var det Birgitta som fick fylla kruset med systemns aska med vatten. Mindre än ett år senare gick även modern bort:

Att askan efter min mamma och mina syskon spreds i samma område kändes också naturligt [...]. [Vi hade] möjlighet att fråga henne hur hon ville ha det och svaret blev: jag vill följa med familjen precis som vi gjorde med pappa! Därmed blev [det] självklart att vi skulle ha samma ceremoni för mina syskon med en borgerlig begravning och sedan sprida askan i sjön utanför Mällsten. För mig känns det också som en trygghet att veta att våra barn vet precis vad som ska göras när vi dör!

Ur Birgittas beskrivning och vår efterföljande e-postväxling tecknar sig en mer än trettioårig process där familjen först osäkert prövat sig fram för att åstadkomma

9. Anna var därtill uppskakat där hon satt i båten, efter att ha verkställt sin farmors önskan att spara lite av pappans aska. De motsatte sig en gravsättning till havs och önskade att hans kvarlevor skulle vila i en familjegrav i en annan del av landet (Jansson 2021a). Äcklad hade Anna gjort dem till viljes och skopat upp aska i en tändsticksask för att därefter skölja av sin fars aska från händerna. Tändsticksasken begravdes senare i hemlighet invid familjegravens gravsten. Några år senare gravsattes även Annas farmor där. Se Jansson 2021a för en ingående diskussion kring Annas tankar och reflektioner kring detta.

för dem helt nya former av begravning och gravsättning, men där det med tiden och för varje dödsfall tycks bli allt mer givet för dem hur de ska gå till väga. Tiderna förändras och under de aktuella decennierna blir askspridning och i synnerhet borgerliga begravningar vanligare. Därtill, tycks det, ändras och fördjupas motiven till valet av gravsättning för varje tidigare familjemedlem som spridits i vattnet i skärgården. Att fadern ville bli spridd i dessa vatten kändes självklart för att de hade sommarhus där; att modern trettio år senare önskade detsamma tycktes likaså självklart då hennes make och två av hennes fyra barn redan fått sina viloplatsar där (jfr Kellaheer m.fl. 2005, 2010). Att döma av Birgittas avslutande ord tänker hon sig också en egen framtida viloplats i samma vatten som hennes familjemedlemmar.

Med de kunskaper som följer med de nya erfarenheterna föreställer sig särskilt Maria ett eventuellt framtida arbete med minnesstunder och spridningar som lättare. För henne och de som var med vid faderns begravning och askspridning finns nu en form att förhålla sig till, inspireras av eller ändra på. Hon är stolt över att de vågade göra på för dem nya sätt och hoppas också att fler kan inspireras till att tänka utanför de välbekanta begravningsritualernas konventioner. Faderns minnestund och askspridning tycks ha utökat Marias och hennes anhörigas rituella repertoarer och möjliggjort för dem att själva föreställa sig liknande begravningar för sig själva.¹⁰ Under faderns minnestund hörde hon sin faster säga att detta var så som hon själv ville ha det. ”Då kände jag såhär, ’fasen, det räcker ju att det är nån som gör såhär, men i vår släkt så

är vi ju först liksom.” Samma sak upprepede sig vid spridningen. ”Min mamma, hon sa till mig ’När jag dör vill jag att ni åker hit. För jag vill vara här.’ Och så vill hon att vi ska spela *YMCA* när vi stjälp över henne (skratt) för hon älskar den på gympan.” Tillsammans brister vi ut i skratt och Maria fortsätter ”Och jag sa: ’vill du ha *YMCA* på din begravning, fine, det är helt okej för mig.”

Avstånd och avstamp

Med ökande ideal om individualitet följer möjligheter för individer och familjer att själva utforma och omforma dödens ritualer. Föreställningsförmåga, uppfinningsrikedom och improvisation (jfr Grimes 2000) liksom självständighet och inspiration framträder här som kännetecknande nyckelord vilka gemensamt samverkar i intervjupersonernas skildringar av deras erfarenheter. Genom att föreställa sig någonting annat än kyrkans begravningsceremonier och en efterföljande gravsättning på en begravningsplats påbörjas sökandet efter andra, mer självständiga och personliga, sätt att hantera och markera döden på. De efterlevande övertar därigenom ansvaret för planering och genomförande från dödens tidigare så dominerande auktoriteter – kyrkan och begravningsentreprenörerna (jfr Walter 1994).

Inställningen till denna kännetecknande självständighet är motsägelsefull. De intervjuade kvinnorna har velat söka sig bort från vad som beskrivs som operosliga begravningstjänster med ett föreställt kravfyllt uppvisande av sorg. Samtidigt beskrivs arbetet med att själv ansvara för begravningen som ansträngande och kyrkans begravningsceremoni

10. Tack till en av de anonyma granskarna för denna träffande synpunkt.

sägs erbjuda en positivt laddad högtidlighet liksom betryggande välbekanta handlingssekvenser och effektiva symboler som förenklar val och erbjuder trygghet i dödens kristid. Därför har de fyra efterlevande vars erfarenheter diskuterats här delvis stått rådvilla och tvekan då de utan tidigare erfarenhet ska improvisera fram minnesstunder och gravsättningar. Men dessa improvisationsprocesser beskrivs även som rymmande en nästintill lustfylld kreativitet, där småkakor, äppelkaka, fotboll och grankvistar blir bekräftelser på den dödes identitet. De efterlevande har som vi också sett även inspirerats av för dem bekanta begravningsinslag: strukturer och etablerade rituella element från just de ritualer de valt bort (jfr Myerhoff 1977; Arfman 2014; Refslund Christensen uu). Officianter, blommor, minnesord, fotografier av den döde, minnessaker, tal, sång och favoritmusik framstår som resurser att använda sig av i ombesörjandet och genomförandet av den självständiga begravningen för att åstadkomma ritualer vars form upplevs som igenkännbar och begriplig för deltagarna.

Ur Evas, Marias och Annas resone-mang framträder således komplexa förhållningssätt till etablerade begravningsritualer, vilka på en och samma gång framställs som opersonliga, tvingande och begränsande – och som trygghetsskapande och stämningssäkrande. Tillsammans visar de på förhandlingsprocesser där de som ritualernas regissörer sökt sig fram bland beprövade strukturer och personliga lösningar och tar därigenom tagit både avstamp i och avstånd från etablerade ritualer. I de resulterande minnesstunderna och askspridningarna förenas på så sätt informalitet och högtidlighet, sorg och lekfullhet, imitation och nyskapande. Där-

igenom kan de efterlevande också bidra till att skapa nya former för framtida begravningar för sig själva och andra, och på så sätt inspirera till fortsatta förhandlingar kring dödens ritualer.

Litteratur

- Aggedal, Jan-Olof 2018. Röda skor på kistan. Samspelet mellan mikroriter, trostolkning och livstydning. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, (1–2), s. 57–70.
- Arfman, William 2014. Innovating from Traditions. The Emergence of a Ritual Field of Collective Commemoration in the Netherlands. *Journal of Contemporary Religion*, vol 29 (1), s. 17–32.
- Barne- og familiedepartementet 2019. Om askespredning. [Online] URL: <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/gravferd/innsiktsartikler/om-askespredning/id445138/>. [Hämtad 2020.04.02]
- Blehr, Barbro 2000. *En norsk besvärjelse. 17 maj-firande vid 1900-talets slut*. Nora, Nya Doxa.
- Blehr, Barbro 2009. Working, moving, visiting. On the quality of everyday rituals. *Journal of Nordic Archaeological Science*, vol 16, s. 33–38.
- Boeckler, Annette M. 2012. Miriam's Cup. The Story of a New Ritual. *European Judaism*, vol 45 (2), s. 147–163.
- Borger.dk 2020. Begravelse eller bisættelse. [Online] URL: <https://www.borger.dk/sundhed-og-sygdom/doedsfald-og-begravelse/begravelse>. [Hämtad 2020.05.12]
- Borgerlig begravning 2021. [Online] URL: <https://www.begravningar.se/attordna-begravning/olika-begravningsformer/borgerlig-begravning> [Hämtad 2021.07.01]

- Brettschneider, Marla 2003. Ritual Encounters of the Queer Kind. A Political Analysis of Jewish Lesbian Ritual Innovation. *Journal of Lesbian Studies*, vol 7 (2), s. 29–48.
- Bringéus, Nils-Arvid 1999. *Årets fest-dagar*. Stockholm, Carlsson.
- Dahlgren, Curt & Jan Hermanson 2006. ”Här ska min aska vila.” Nya platser och riter för gravsättning av aska på andra platser än begravningsplats. I Curt Dahlgren & Göran Gustafsson (red.). *Kring begravingar i nutid. Tre studier*. Lund, Lunds universitet, s. 7–56.
- Forststyrelsen n.d. Forststyrelsens samtycke till spridande av askan efter en avliden. [Online] URL: <https://www.metsa.fi/sv/jord-och-vatten/tillstand/spridande-av-askan-efter-en-avliden/>. [Hämtad 2020.10.28].
- Fjell, Tove Ingebjørg 2018. Formulering av dödsannonser – endringer fra 1960–2015. Presenterad vid 34th Nordic Ethnology and Folklore Conference, Uppsala, Uppsala Universitet.
- Fjell, Tove Ingebjørg 2020. The Coffin, the Urn and the Ashes. Conceptions of Death. *Ethnologia Scandinavica*, vol 50, s. 103–120.
- Frei-Landau, Rivi 2020. “When the going gets tough, the tough get—Creative”. Israeli Jewish religious leaders find religiously innovative ways to preserve community members’ sense of belonging and resilience during the COVID-19 pandemic. *Psychological Trauma. Theory, Research, Practice, and Policy*, vol 12 (1), s. 258–260.
- Gennep, Arnold van 1960. *The Rites of Passage*. Second edition. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Gerholm, Tomas 1988. On Ritual. A Postmodernist View. *Ethnos*, vol 53 (3–4), s. 190–203.
- Grimes, Ronald L. 2000. *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, Calif., Univ. of California Press.
- Gustafsson Reinius, Lotten 2017. The Ritual Labor of Reconciliation. An Autoethnography of a Return of Human Remains. *Museum Worlds. Advances in Research*, vol 5 (1), s. 74–87.
- Gustafsson, Göran 2003. *När det sociala kapitalet växlas in. Om begravingar och deltagandet i begravingar*. Lund, Centrum för teologi och religionsvetenskap.
- Gustavsson, Anders 2001. Att forska om andras sorg. Etiska och känslomässiga perspektiv i samband med aktuella fältarbeten. *Tradisjon*, vol 31 (2), s. 31–40.
- Hadders, Hans 2013. Cremation in Norway. Regulation, changes and challenges. *Mortality*, vol 18 (2), s. 195–213.
- Helgesson Kjellin, Kristina, Andreas Sandberg & Lena Sjöberg 2021. *En ”riktig” begraving. Förändringar i begravningsleden inom Svenska kyrkan 2010–2020*. Uppsala, Svenska kyrkan. [Online]. https://www.svenskakyrkan.se/filer/1718397/9913_SK21175_Begravningsbok_tillg.pdf [Hämtad 2021.11.15]
- Høeg, Ida Marie & Hanna Jansson uu. Governance of Ash Scattering in a Pluralistic and Individualised Death Field. Opublicerat manuskript.
- Høeg, Ida Marie 2021. Solid and floating burial places. Ash disposal and the constituting of spaces of disposal. *Mortality*. [Online]. URL: <https://doi.org/10.1080/13576275.2020.1869707> [Hämtad 2021.07.02]
- Imber-Black, Evan 2020. Rituals in the

- Time of COVID-19. Imagination, Responsiveness, and the Human Spirit. *Family Process*, vol 59 (3), s. 912–921.
- Jacobsen, Michael Hviid 2009. Den femte fase – med Philippe Ariès ind i det 21. århundrede. I Anders Gustavsson (red.). *Döden speglad i aktuell kulturforskning*. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs akademien för svensk folk-kultur, s.15–40.
- Jansson, Hanna 2021a. Ashes, Law and (Dis)Order. Negotiating Authority in Ash Scattering Rituals. *Ethnologia Scandinavica*, vol 51, s. 171–187.
- Jansson, Hanna 2021b. Here, There and Everywhere. Ash Disposal at Sea and the Construction of a Maritime Memory Landscape. I Simon Ekström & Leos Müller (red.). *Facing the Sea. Essays in Swedish Maritime Studies*. Lund, Nordic Academic Press, s. 263–282.
- Johansson, Anna 2010. *Självskada. En etnologisk studie av mening och identitet i berättelser om skärande*. Dr.avh. Umeå, h:ström – Text & kultur.
- Kellaher, Leonie, David Prendergast & Jenny Hockey 2005. In the Shadow of the Traditional Grave. *Mortality*, vol 10 (4), s. 237–250.
- Kellaher, Leonie, Jenny Hockey & David Prendergast 2010. Wandering Lines and Cul-de-sacs. Trajectories of Ashes in the United Kingdom. I Jenny Hockey, Carlo Komaromy & Kate Woodthorpe (red.). *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*. London, Palgrave Macmillan UK, s. 133–147.
- Klein, Barbro 1995. Inledning. I Barbro Klein (red.). *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser*. Stockholm, Carlsson, s. 7–42.
- Lagerkvist, Amanda 2017. Existential media. Toward a theorization of digital thrownness. *New Media & Society*, vol 19 (1), s. 96–110.
- Lykke, Nina 2015. Queer Widowhood. *Lambda Nordica. Tidskrift om homosexualitet*, vol 20 (4), s. 85–111.
- Länsstyrelsen Stockholm 2020. Sprida ut aska. [Online] URL: <https://www.lansstyrelsen.se/stockholm/bo-och-leva/livshandelser/begravningar/sprida-ut-aska.html>. [Hämtad 2020.06.26]
- Länsstyrelserna 2019. Gemensamma riktlinjer för askspridning. Internt dokument. Förvaras hos författaren.
- Mariehamns församling 2020. Vägledning vid dödfall. [Online] URL: <https://www.mariehamnsforsamling.fi/begravningsplats/vagledning-vid-dodsfall>. [Hämtad 2020.05.12]
- Moore, Sally F. & Barbara G. Myerhoff 1977. Introduction. Secular Ritual. Forms and Meanings. I Sally F. Moore, & Barbara G. Myerhoff (red.). *Secular Ritual*. Assen, Van Gorcum, s. 3–24.
- Myerhoff, Barbara G. 1977. We Don't Wrap Herring in a Printed Page. Fusion, Fictions and Continuity in Secular Ritual. I Sally F. Moore & Barbara G. Myerhoff (red.). *Secular Ritual*. Assen, Van Gorcum, s. 199–224.
- Palm, Göran (red.) 2000. *Den svenska högtidsboken*. Stockholm, En bok för alla.
- Petersson, Anna 2010. *Representing the Absent. A Study of Memorialisation and its Material Culture in Spontaneous and Official Memorial Places in Contemporary Sweden*. Dr.avh. Department of Architecture and Built Environment, Lund University, Lund.
- Prendergast, David, Jenny Hockey & Leonie Kellaher 2006. Blowing in the Wind? Identity, Materiality, and the

- Destinations of Human Ashes. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 12 (4), s. 881–898.
- Refslund Christensen, Dorthe uu. At stille sig åbent an. Sorg som livs- og identitetspraksis. I Ester Holte Kofod & Aldred Bordado Sköld (red.). *Nordiske Udkast* (2).
- Regionförvaltningsverket 2017. Den avlidnes aska. [Online] URL: <https://www.avi.fi/sv/web/avi/vainajan-tuhka>. [Hämtad 2020.05.12]
- Ronström, Owe 2017. Ritual och ritualisering. I Jenny Gunnarsson Payne & Magnus Öhlander (red.). *Tillämpad kulturteori*. Lund. Studentlitteratur, s. 231-250.
- Silvén, Eva 2018. Graveside Shrines. Private or Public Space. I Frihammar, Mattias, & Helaine Silverman (red.). *Heritage of Death. Landscapes of Emotion, Memory and Practice*. London, Routledge, s. 23–37.
- Skarin Frykman, Birgitta 1998. När vi begravar våra döda. Ritualer och symboler. *Tvärsnitt. Humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning*, vol 4, s. 18–27.
- SKKF 2021. *Kremationsstatistik 2020*. Sveriges kyrkogårds- och krematorieförbund.
- Svenska kyrkan i siffror 2021. [Online] URL: <https://www.svenskakyrkan.se/statistik> [Hämtad 2021.02.26]
- Svensson, Ingeborg 2007. *Liket i garderoben. En studie av sexualitet, livsstil och begravning*. Dr.avh. Stockholm, Normal.
- Thurfjell, David 2015. *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm, Molin & Sorgenfrei.
- Turner, Victor 1966. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine de Gruyter.
- Walter, Tony & Clare Gittings 2010. What Will the Neighbours Say? Reactions to Field and Garden Burial. I Jenny Hockey, Carlo Komaromy & Kate Woodthorpe (red.). *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*. London, Palgrave Macmillan UK, s. 165–177.
- Walter, Tony 1994. *The Revival of Death*. London, Routledge.
- Walter, Tony 2019. The Pervasive Dead. *Mortality*, vol 24 (4), s. 389–404.
- Wanseele, Janet Ferrari & Michael Hviid Jacobsen 2009. ”I Did It My Way”? – en sociologisk samtidsdiagnose over den senmoderne/postmoderne død. *Dansk Sociologi*, vol 20 (4), s. 9–34.
- Åhrén Snickare, Eva 2002. *Döden, kroppen och moderniteten*. Dr.avh. Stockholm, Carlsson.
- Åkesson, Lynn 1997. *Mellan levande och döda. Föreställningar om kropp och ritual*. Stockholm, Natur och kultur.
- Källor
 Intervju Eva, Stockholm 2020-02-05
 Intervju Maria, Stockholm 2020-02-20
 Intervju Anna, via video 2020-04-21
 Skriftlig korrespondens Birgitta, april 2020

Fra Hulda til hijab

Om ubehaget i bunadskulturen

Trude Eriksen

Konservator NMF, Museum Stavanger

E-post: trude.eriksen@museumstavanger.no

Abstract

Sahfana Ali was met with anger and racist comments when she dressed in a bunad (Norwegian folk dress) combined with a hijab with bunad-embroidery. The manager of the crafts shop Embla Bunader who proposed to make such a hijab, even received death threats. There are similar stories of Norwegians becoming victims of racism because people are provoked by the combination of bunad and either hijab or dark skin.

The critique against using hijab in combination with a bunad is based on the idea that the bunad is a symbol of Norwegian values, and some sceptics believe that the hijab is an attack on these values. Paradoxically, headdress for women was very important in Norwegian traditional clothing. Ignorance about these same traditions has fuelled the racism directed towards people wearing hijab, which is in fact more attuned with traditional Norwegian headdresses than being bareheaded, which is common among bunad-dressed Norwegians today.

The racist comments some of the informants were met with, signalled that some people want to limit the participants in the bunad-tradition to ethnic Norwegians.

Keywords:

- Racism
- folk dress
- headdress
- tradition

Da det ble lagt ut bilder av Sahfana Ali med bunad og hijab på Facebook i 2016, var en av mange internettkommentarer ”Du er faen ikke norsk!”. I en bølge av rasistisk og sjikanerende motstand var det mange som fikk behov for å fortelle at de mente Ali verken hører hjemme i bunad eller i norsk kultur. Produsenten av hijaben med bunadsbroderi, Marianne Lambersøy ved Embla bunader, mottok drapstrusler etter å ha publisert bildene på butikkens Facebook-side.

Det er to ulike faktorer knyttet til reaksjonene på kombinasjonen bunad og hijab

jeg vil ta for meg i denne artikkelen, og som kan bidra til å belyse den massive motstanden Ali og Embla bunader fikk. Den første faktoren er mangel på kunnskap om norske tradisjoner for bruk av hodeplagg, den andre er holdningene til hijab som en trussel mot det motstanderne oppfatter som norske verdier. Utsagn som ”Du er faen ikke norsk!” og ”hvem tror du at du er?” reflekterer forsøk på å avgrense gruppetilhørighet, hvor noen mener at bunaden er forbeholdt en gruppe som opp-

fyller bestemte kriterier.¹ Med utgangspunkt i de voldsomme reaksjonene som kom til uttrykk da Ali kledde seg i bunad og hijab, vil jeg forsøke å komme nærmere en forståelse av hvorfor situasjoner som dette oppstår. Ali og Lambersøy utfordret bunadstradisjonen og satte dermed spørsmålsteget ved den dominerende forestillingen om hvordan Rogalandsbunaden skal se ut og hvem som skal få gå med den. Hvilke populære forestillinger om bunadstradisjonen er det hijaben utfordrer?

Metode og perspektiver

Med kulturanalyse og kvalitative intervjuer som metode, søker jeg innsikt i kompleksiteten bak bunadbruken i vår egen samtid. Kulturanalyse blir av etnologene Billy Ehn og Orvar Löfgren (2001:169-170) beskrevet som en metode for å oppnå ny kunnskap om fenomener i ens egen kultur. Analysen er et redskap som kan brukes til å undersøke i hvilken grad et fenomen som bunadbruk er fanget av hierarkier og tradisjoner. Målet med kulturanalysen er å avdekke verdier og interesser som usynliggjøres i en prosess hvor kulturelle konstruksjoner beskrives som naturlige eller selvsagte. Innenfor det sosialkonstruktivistiske vitenskapssynet kulturanalysen er basert på, forholder en seg til identitet og tradisjon som fenomener påvirket av sosiale prosesser, ikke som statiske størrelser.

Bunad står i dag sterkt som symbol på norsk kultur og norsk drakttradisjon, men i mylderet av bunader på nasjonaldagen kan det være vanskelig å se hva bunadene faktisk symboliserer. Med et kulturanalytisk blikk kan vi oppnå ny kunnskap om bunadskulturen i vår egen samtid. Gjennom kvalitative intervjuer har jeg forsøkt å gripe refleksjoner rundt bunadbruk i samtiden. Sosiolog Pål Repstad (2014:19) beskriver kvalitativ metode som et grep for å få frem det karakteristiske ved et fenomen og viser til at målet med kvalitativ metode er å få frem aktørenes virkelighetsoppfatning. Intervju er en god kilde for å få innsyn i hvilke populære forestillinger som finnes om bunadskulturen og hvilke verdier som tillegges bunadstradisjonen.

Utvalget informanter består av 42 personer født i tidsrommet 1935 – 2002. Ti av informantene som ble intervjuet er bunadstilvirkere og selgere jeg aktivt oppsøkte, mens 32 av informantene har kommet med i prosjektet via snøballmetoden hvor informantene har foreslått andre bunadsbrukere som bor i Stavangerregionen. Flere av informantene som deltok i prosjektet er innflyttere til Stavanger. Ettersom noen av informantene har fått stor oppmerksomhet i media blir disse etter avtale presentert med fullt navn.² Samtidig som informantene ble intervjuet med utgangspunkt i en tema-guide, sto deltagerne fritt til å styre samtalen innenfor temaer de selv var opptatt av knyttet til bunad. Intervjuene som danner det empiriske grunnlaget for denne artikkelen, er de informantene som utalte seg særskilt om bruk av hijab og hodeplagg til bunad.

Litteratur om hodeplagg i norsk kulturhistorie har vært sentrale kilder for å belyse problemstillingen. Draktforsker Aagot Noss (2008) sine studier er vesentlig for å

1. <https://www.dagbladet.no/nyheter/sahfana-37-fikk-sydd-bunad-med-hijab-har-utlost-et-skred-av-hat-meldinger-og-rasisme/60245126>

2. Andre informanter har fiktive navn og da kun fornavn for å ivareta deres anonymitet i henhold til personvernloven.

forstå fortidens arbeid med symbolikk ved bruk av ulike hodeplagg. I avhandlingen ”Virkningsfulle tekstiler – i Østnorske bønders draktpraksiser på 1700-tallet, skildrer kulturhistoriker Bjørn Sverre Hol Haugen (2014) ulike historiske draktpraksiser. Hans perspektiver på museumsgjenstanders rolle som bruksplagg i sin samtid og som museumsgjenstand i nåtid, har vært inspirerende for forståelsen av bruk av hodeplagg i historisk perspektiv og for vår tids bruk av hodeplagg til bunad. Hulda Garborgs (2016) ideer om bunad som et nasjonalt samlende symbol, er også en viktig kilde gjennom boken *Norsk kledebunad*. Camilla Rossings (2021) artikkel *Headdress and hijab: Bunad in Multicultural Norway*, tar opp aktuelle problemstillinger knyttet til bunadbruk i et flerkulturelt samfunn og Vibeke Maria Viestads (2018) bok *Dress as social relations – An interpretation of Bushman Dress* diskuterer museenes forestillinger om draktskikk som et statisk fenomen.

Tidhøveleg bunadbruk

Den rasistiske og sjikanerende motstanden som møtte Sahfana Ali og Marianne Lambersøy etter at de lanserte den broderte hijaben, var basert på bilder i sosiale medier. Bildene ble tolket som symboler på et fremmedelement som forstyrret den populære forestillingen om bunadstradisjonen.

Da Ali skulle velge bunad falt valget på en Rogalandsbunad. Felles for kvinnebunadene fra Rogaland er at de er basert på gamle draktskikker, men ikke ut fra en bestemt tidsepoke eller ensartet område

(Haugen 2006:197). Over hele landet oppstod slike drakter i kjølvannet av Hulda Garborgs bunadsarbeid. Selv om bunadene var inspirert av norske drakttradisjoner, var det nødvendig med en viss grad av modernisering fordi kulturforskjeller mellom de ulike generasjonene medførte behov for tilpassing. Garborg var opptatt av at bunaden måtte være ”ekte”, men ”tidhøveleg” om draktene skulle ha fremtiden for seg og ungdommen med seg. Bunadene ble derfor justert til å bli mer behagelige og praktiske plagg, for å få folk til å delta i bunadskulturen (Skre i Garborg 2016:147). Karoline Grude, som var styrer for Heimen Husflidutsalg i Oslo i 1920-årene, videreførte Garborgs ideer og ga råd til bunadsnemder over hele landet for utvikling av nye bunader. ”Ein nyreist bunad må vera i pakt med si eiga tid dersom bunaden skal ha livsvon” mente Grude som også var opptatt av å tilpasse bunadene for brukerne³. For å få ungdommen med seg har dagens bunadsprodusenter i Stavanger også tilpasset seg samtiden. Nordaker Bunader og Embla Bunader har tilpasset bruk av hodeplagg til kunder som i stedet for å bruke den tradisjonelle *pålahua*, som er Rogalandsbunadens hodeplagg, bruker broderte hårbånd eller hårbøyler.⁴ Husfliden, Stavanger, selger bregdabånd og silkeskerf som alternative hodeplagg for kvinner. De selger ikke broderte hårbøyler ettersom de ikke kan vise til historisk bruk av denne type plagg.⁵ Det lokale navnet ”pålahua” kommer av ”pålen” som er betegnelsen for luas bakstykke, også kalt pullen (Fossnes 2019:90). Ifølge etnolog Målfrid

3. <https://digitaltmuseum.no/021189707959/karoline-grude-1882-1953>

4. Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

5. Upublisert intervju med Cecilie 31. januar 2018



*Sahfana Ali med
Frafjordmønster på
bunadshijab.
Kreditering: Jonas Haarr
Friestad / Stavanger
Aftenblad*

Grimstvedt har pålahua vært i bruk i Rogaland fra siste halvdel av 1700-tallet. Det var vanlig at kvinner brukte snipp over luen fra konfirmasjonsalder (Fossnes 2019:97). I dag er snippen svært lite brukt og få kjenner til dette hodeplagget.

Ali, som har bodd i Norge fra hun var 9 år, kjente som voksen at hun følte seg ”helt norsk” og med nasjonalfølelsen syntes hun det var på tide å skaffe seg en bunad:

Ali: ”Jeg er mer norsk enn jeg er Sri-Lankisk. Det var derfor jeg bestemte meg for å ha en bunad. Selvfølgelig skulle jeg ha en Rogalandsbunad. Jeg ville jo ikke hatt en fra Hardanger. Da ville jeg jo bare tatt en bunad fra hvor som helst. Nei, jeg ville ha en fra Rogaland, for det er her jeg har vokst opp. Det er det jeg har følelsene mine knyttet til.”⁶

Det var tilhørigheten til Norge og Rogaland som fikk Ali til å få seg bunad.

Følelsen av å være mer norsk enn ”Sri-Lankisk”, ble konkretisert gjennom å delta i bunadstradisjonen. Bunadshijab med lokal vri, var det Marianne Lambersøy som foreslo:

Lambersøy: ”Hun lurte litt på en bunad. Og så sier jeg: ”Å du hadde vært fin i en Rogalandsbunad og så skal vi lage en hijab til deg”. Så det var mitt forslag. Jeg tror ikke hun hadde kommet inn og sagt, jeg vil ha en bunad med hijab. Jeg tror ikke hun hadde tenkt det en gang. Og grunnen til at jeg sa det, er fordi det er kyse som hører til bunaden, den kommer med bunaden enten du vil eller ikke.⁷ [...] Men vi har et valg her som og gjelder alle andre kunder. Du kan få en håndbrodert bøyle eller håndbrodert hårbånd. Da gir jeg henne samme valget, for jeg ser at hun kan ikke gå med kyse, hun kan ikke gå med hårbånd, hun kan ikke gå med bøyle.[...] Hun kan gå med en hijab, hun kan få lov å velge det hvis hun vil.”⁸

Tilpasning av hodeplagg etter kundens eget ønske er som Lambersøy sier vanlig å gjøre. Da får en et hodeplagg som føles naturlig basert på hvem du er og hva du liker å ha på deg. Lambersøys forslag var en pragmatisk løsning, men de kritiske reaksjonene mot bunadshijaben anførte alle at dette var et brudd med norsk kultur og norske tradisjoner for bruk av hodeplagg. Tilbudet om en hijab med Frافjordmønster var produsentens idé, ikke et premiss satt av Ali som krav til endringer i bunaden for at hun som muslim skulle kunne bruke den. Ali og Lambersøy ble

6. Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.

7. Lambersøy bruker her betegnelsen kyse på hodeplagget som tradisjonelt kalles pålahue.

8. Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

enige om å legge bilder av Ali i bunad og hijab med Frafjordmønster på sosiale medier. De hadde ventet seg reaksjoner fra det de kaller bunadspolitiet, men de forutså ikke den rasistiske heten:

Ali: Søndag sender Marianne en melding om at hun er nødt til å fjerne bildene fra Facebook og Instagram fordi folk begynner å diskutere og sjikanere, og det er masse rasistiske kommentarer. [...] Da fikk jeg helt panikk og måtte inn å se, og da så jeg alt det de kommenterte: ”Hvem tror du at du er?”, ”Tror du at du er norsk?”, ”du er ikke norsk nok til å gå med bunad.” og ”Det å gå med hijab og bunad er som å gå med tyskerhjelme.”⁹

Ali sa i intervjuet at hun aldri hadde opplevd rasisme i Norge før hun viste seg i Frafjordbunad og bunadshijab og ble sjokkert over reaksjonene som kom. Hijaben eller skautet i kombinasjon med bunad, ble knyttet opp mot tyskerhjelme, som forbindes med okkupasjon og frihetsberøvelse, og IS, en terrororganisasjon. Informanten Minnah Haniffa har foreldre fra Sri-Lanka, men er født og oppvokst i Norge. Med Jærbunaden Karendrakt og hijab på hodet fikk også hun erfare at sinene ble satt i kok på nasjonaldagen i 2009.

Haniffa: Jeg anser meg jo som norsk. Jeg er jo oppvokst på Jæren og har aldri bodd på Sri-Lanka, så for meg var det veldig stort, ikke minst å ha på Karendrakt. Og dagen etter 17. mai,

ringte en kollega og spurte om jeg hadde lest i kommentarfeltet. Der stod det at hvis de hadde vært til stede på feiringen, så hadde de dratt av meg hijaben, for den hørte jo ikke til bunad. Og at jeg kunne både være muslim og jærbu, at jeg kunne ha nerver til den kombinasjonen!”¹⁰

Både Ali og Haniffa er opptatt av å understreke at de er norske, og de forsvare begge bunadsbruken sin ved å bekrefte sin egen norskhet. Den rasistiske og sjikanerende motstanden som møtte Ali og Haniffa er tydelig rettet mot synet av kombinasjonen bunad og hijab. Å se Ali i bunadshijab var som å ”sette en gullring i tryne på en gris” ble det sagt i Dagbladets kommentarfelt, hvor det også ble hevdet at dette var ”en hån mot norsk kultur”¹¹. Følelsene som knyttes til et nasjonalsymbol som bunaden, er ladet med sterke meninger og møtet med bunadhijaben blir en kamp om hvilket virkelighetsbilde som skal være rådende (Ehn og Löfgren 2014:10). Kravet til hvorvidt man er norsk nok til å bruke bunad eller ikke, er et fellestrekk som går igjen hos både Ali og Haniffa og blant motstanderne. Det som skiller dem, er synet på hva som er norsk nok. Synet av Ali på Facebook var en skikk motstanderne ikke kjente seg igjen i, men den broderte bunadshijaben er et møte mellom norsk hodeplaggtradisjon og islams hijabpraksis. Reaksjonene antyder en virkelighetsforståelse der bunad ses som en stabil og statisk tradisjon forbeholdt etnisk norske personer. Da Haniffa og Ali brøt med denne forestillingen og

9. Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.

10. Upublisert intervju med Haniffa, Minnah. 22. april 2018.

11. <https://www.dagbladet.no/nyheter/sahfana-37-fikk-sydd-bunad-med-hijab-har-utlost-et-skred-av-hat-meldinger-og-rasisme/60245126>

11. Upublisert intervju med Kari. 20. mai 2018.

kledde seg i bunad og hijab, skapte det kaos og uorden.

Hetsen vitner om at norske hodeplaggtradisjoner har gått i glemmeboken. Aagot Noss (2008:94) har påpekt at bunadsbevegelsens manglende fokus på hodebunad var årsak til at tradisjonen ble svekket. Informanten Kari trakk frem fraværet av hodeplagg i samtiden som en mulig årsak til den manglende forståelsen for Alis bunadshijab:

Kari: ”Jeg likte den bunadshijaben jeg. Hun laget den jo sånn at den kan passe til seg selv og da burde vi vært stolte over at hun ville det, ikke se negativt på dette. Jeg syns det var en veldig rar reaksjon. Og så tenker jeg at herlighet! Det er jo ikke mer enn to generasjoner siden så hadde ikke kvinner i Norge heller gått ut uten noe på hodet. Min bestemor hadde aldri gått ut av huset uten at hun hadde tørkle på seg eller hatt. Så det er så rart at vi glemmer så fort.”¹²

Kari mener Alis bruk av hodeplagg viser at hun gjorde en ekstra innsats for å delta i bunadskulturen og at hun burde bli møtt med åpenhet og ikke motstand. Karis påstand om glemte hodeplaggtradisjoner støttes av Noss (i Høstmælingen 2008: 74-75) som viser til at det var en skam dersom en gift kvinne viste seg ute uten noe på hodet. Hun trekker også frem at hodeplagg blant annet ble brukt for å vise om man var konfirmert eller hadde giftet seg og hun deler hodeplaggene i kategoriene jente, brud og kone. Hodeplagg for kvinner har vært skaut, tørkle og lue. Bruk av lue er kjent mange steder i Norge, og Noss skriver at man noen steder har hatt et

tørkle over luen som bruk av snipp over pålahua (Noss i Høstmælingen 2008:81). Gifte kvinner skulle alltid skjule håret sitt under et hodeplagg, en skikk som i dag av mange forbindes med islam. Historisk sett har denne skikken også vært viktig i Norge og Magny Karlberg (2015:169) viser til at hodeplagg var påkrevd innenfor kristendommen og knytter det religiøse perspektivet til hvorfor bruk av hodeplagg har hatt en så stor rolle i den norske drakttradisjonen. Karlberg viser til første Korintrebrev hvor Paulus spør: ”Sømmer det seg for en kvinne å be til Gud uten noe på hodet?”. I boka *Nærbilete av ein drakt-skikk – Frå dåsaklede til bunad (1992)*, trekker Noss frem bruken av hette i Ål og Hol. Hette er betegnelsen for hodeplagget gifte kvinner bar i dette området. Informanter Noss snakket med i 1950-årene, fortalte at det ble sett på som vanære å gå i kirken uten hodeplagg og noen hevdet at det å dekke til håret for fremmede var en måte å hedre ektemannen på (Noss 1992:70–72, Rossing 2020:12). Selv om hodeplaggtradisjonen har stått sterkt i Norge, har det også vært variasjoner knyttet til tid og sted. I artikkelen *Museer, drakt og tid* viser Haugen (2017:85–86) til at det var variasjon blant kvinners bruk av hodeplagg på 1800-tallet. Mens noen kvinner brukte skaut, gikk andre med luer særegne for sin region, eller de brukte internasjonalt inspirerte blondekyser. Andre igjen gikk uten hodeplagg. Lokale skikker har vært førende for hodeplaggtradisjoner gjennom tidene, på samme måte som det i dag finnes regional variasjon for bruk av hijab.

Det er ikke mange pålahuer å se på de bunadskledte på 17. mai i Stavanger, og fravær av hodeplagget er kanskje med på å

12. Upublisert intervju med Kari 20. mai 2018.

skape en idé om at hodeplagg ikke har vært en viktig del av drakttradisjonen i Rogaland. Om forstillingen av Rogalandsbunaden som gammel tradisjon sa informanten Kristine:

Kristine: ”Hvis du vil gå kledd som din tipp, tipp oldemor kan du ikke bruke Rogalandsbunaden. Hadde de stått opp fra de døde så hadde de ikke kjent seg igjen i oss. Det har vært brukt silkesjal som ble knyttet over luen, og på bilder av våre oldeforeldre har de skaut over luen, slik de bruker disse hijabene. Jeg syns ikke det var noe å lage en voldsom sjau av. Til mindre du kan om en ting, desto mer reagerer du.”¹³

Kristine, som har arbeidet profesjonelt med bunadtilvirke i flere tiår, bekrefter at kvinner i Rogaland har dekket til hodet med sjal og skaut og at våre formødre lignet mer på kvinner som bærer hijab i dag enn på kvinner i Rogalandsbunad uten hodeplagg. Hun stiller seg uforstående til bråket rundt Sahfana Ali og mener hetsen skyldes mangel på kunnskap om norsk drakttradisjon. Bruk av hijab til bunad ble oppfattet ulikt innenfor én og samme kultur, fordi man utgikk fra ulike referanserammer og kunnskapsnivå.

Motstanden mot bunadshijaben tyder både på liten kjennskap til drakttradisjon i Norge og om hodeplaggets symbolverdi. Bruk av hijab viser til religiøs tilhørighet, men i kombinasjon med bunad skapes det en kontekst i tillegg til dette. Skaut i norsk drakttradisjon viser at kvinnen som bar skautet var en gift kvinne. Ali, en religiøs og gift kvinne som bærer skaut til Rogalandsbunaden, kan trekke bånd til sin religiøse tilhørighet samtidig som det



Serine Lerbrek fra Varhaug viser hvordan hun var kledd med knipplingssnipp over luen da hun ble konfirmert i siste del av 1800-tallet.

Fotografiet ble tatt i 1922.

JÆHÅ2275: © Johan Bernhard Carlsen / Jærmuseet

knyttes til de norske tradisjonene for bruk av koneskaut. Haugen (2014:85) beskriver praksis knyttet til drakt som en prosess hvor en ikke repeterer draktpraksisene identisk over tid, men at de fungerer som oversettelser og transformasjoner. Ulike draktdeler har blitt endret over tid og kan knyttes til impulser fra europeiske land fra ulike tidsepoker. Slik hevder Haugen at draktdeler både er samtidige og usamtidige på samme tid. En gjenstand kan gjennom bruk peke frem og tilbake i tid. Bunadshijaben kan sies å være spor av en praksis som var vanlig i norsk hodeplaggtradisjon samtidig som den peker fremover mot en videreutvikling av bunadene. I tillegg til at skautet tar opp tradisjonene skaper det en ny tilpasning for å kunne inngå i en ny praksis for dem som ønsker å gå med bunad samtidig som de dekker til

13. Upublisert intervju med Kristine 17. november 2017

håret sitt med skaut. Dette er også vanlig for flere norske bunader som opprettholder koneskauttradisjonen.

I kritikken som raste mot Ali og Haniffas bruk av bunad til hijab, ble norske hodeplaggtradisjoner oversett i drakthistorien kritikerne hevdet å beskytte. Bunadshijab ble sett på som et fremmedelement, en abnormitet hvor den kulturelle sammenhengen ble oversett. Hijab skapte en forestilling om at det trengs grenser for hva som er akseptabelt innenfor bunadbruk og regler for hvem som kan få lov til å gå med bunad. Den manglende kunnskapen om norske hodeplaggtradisjoner viser hvordan fastlåste oppfatninger av hva som er rett og galt, skaper forestillinger som brukes som maktmiddel og begrenser folks handlingsmuligheter.

”Det du har på deg tilhører ikke deg”

Overskriften er et sitat fra NRKs intervju med bryteren Grace Bullen fra Eritrea i 2020. Bullen hadde pyntet seg i bunad på 17. mai og var på vei hjem fra et intervju med NRK, da hun ble møtt med rasistiske kommentarer fra en gjeng på gaten som også spyttet etter henne. I intervjuet forteller Bullen at denne gjengen ropte: ”det du har på deg tilhører ikke deg”¹⁴ og på Bullens Instagramkonto skriver hun: (...) ”ingen skal behøve å tåle dette.”¹⁵ Budskapet fra gjengen var klart; Grace Bullen er ikke hvit og falt derfor utenfor kategorien som norsk nok til å gå med bunad. Hendelsen føyer seg inn i rekken med hetsen mot Ali og Haniffa. Sammen reflekterer fortellingene at det

finnes et ønske om å etablere et hierarkisk skille mellom ”oss” og ”de andre” og at bunaden skal være forbeholdt en gruppe som oppfyller bestemte kriterier. Lambersøy kjenner til flere som ikke tør å skaffe seg en bunad i frykt for reksjoner fra andre:

Lambersøy: ”Folk i min bekjentskapskrets har ikke turt å kjøpe seg en bunad fordi det er jo noe norske gjør. Til og med folk som er adopterte, som har alltid levd her, det eneste de kjenner er Norge, men de er liksom asiatiske. De har så sykt lyst på en bunad, men så tenker de ”se på henne; Kinadame i bunad!” og så har de ikke turt å gjøre det.”¹⁶

Beskrivelsen vitner om uskrevne regler for hvem som kan gå med bunad. Redselen for negativ oppmerksomhet gjør at mange velger å ikke kle seg i bunad og ufrivillig havner i et utenforskap basert på nasjonalistiske kriterier om å være ”norsk nok”. Lambersøy poengterer at det er viktig å bruke modeller med ulik etnisk bakgrunn og med ulike hudfarger i markedsføringen av bunadene. Hun mener bruken av modeller med ulike hudfarge i markedsføringen av Embla bunader, har ført til at flere tør å kjøpe bunad. Hun trekker frem magasinet Bunad og hevder at de aldri bruker modeller med mørk hudfarge. Dette ser Lambersøy på som problematisk med tanke på ungdommene som skal få bunad og understreker viktigheten av at flere skal kunne identifisere seg med personene i reklame for bunader, spesielt i konfirmasjonsalder hvor rollemodeller er

14. https://www.nrk.no/osloogviken/ble-spyttet-etter-da-hun-viste-seg-i-bunad_-_ingen-skal-behove-a-tale-dette-1.15050696

15. <https://www.instagram.com/p/CBTCwappg8u/>

16. Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

viktige.¹⁷ Med sitt asiatiske utseende mente Haniffa at hun utfordrer folks oppfatning av hva en nordmann er:

Haniffa: ”Jeg har alltid hatt et behov for å vise at jeg er norsk, selv om jeg ikke ser norsk ut, ikke har etnisk norske foreldre. Det har alltid vært en måte å uttrykke meg på, overfor de som mener at nordmenn kun skal se *sånn* ut.”¹⁸

Haniffa bruker bunaden for å vise at det finnes et mangfold nordmenn. Eksempelet med Grace Bullen er interessant ettersom hun ikke brukte hijab til bunaden slik Ali og Haniffa gjorde, men likevel opplevde rasistisk sjikanering da hun kledde seg i bunad. Dette viser at det var Bullens hudfarge som lå til grunn for de rasistiske utspillene. Det er nærliggende å tenke at hijaben bare er en av mange markører som bygger opp under forestillingen om hvem som skal få gå med bunad

Arkeolog Vibeke Maria Viestad (2018: 18) viser til diskusjonen rundt begrepene tradisjonell og etnisk klesdrakt. Bruken av begrepene knyttes til forutinntatte holdninger til gruppeidentitet og kulturelle særtrekk. Viestad (2018:16) hevder det er en tendens til å fremstille drakttradisjoner som statiske. I sin studie av museenes fremstilling av Sanfolket i Sør-Afrika, trekker hun frem hvordan tradisjonell drakt som begrep har representert en uendret levemåte, noe statisk og hermetisert som museene ønsket å ta vare på og betegne som autentisk. Dette, påpeker Viestad, har ført til at Sanfolkets kultur som helhet har blitt sett på som uendret selv om det handler om kultur i stadig endring. Ønsket om å fange den norske iden-

titeten gjennom bruken av bunader kan knyttes til Viestads påstand om at en går glipp av de dynamiske prosessene i den kulturen draktene brukes, og ikke minst draktkulturen de er basert på, ved å hvile på at dette er en tradisjon som skal forbli uendret. Holdningene til hvem som tilhører en gruppe og hvilke kulturelle særtrekk en har eller mangler, er med på å definere hvem som kan gå med bunad og hvem som ikke kan. Viestad beskriver klær som en kode som signaliserer hvem man vil kommunisere med og gjennom bunaden uttrykker Haniffa tilhørighet til norsk kultur samtidig som hun konfronterer dem som mener at bunaden ikke er for alle. Aagot Noss (2008:94) har foreslått at bruken av bunad har stått så sterkt fordi man ved å bruke bunad identifiserer seg med mennesker og steder som skaper følelse av tilhørighet. Hun peker også på tilflyttingen fra bygdene til byene som gjorde at mange følte seg rotløse i sin nye tilværelse og derfor har brukt bunaden som bindeledd til bygdekulturen. På samme måte blir bunaden et middel til å kommunisere at man ønsker å være en del av den norske kulturen for personer med minoritetsbakgrunn.

Bendixen og Danielsen (Bendixen og Danielsen 2020:15–18) argumenterer for at likhet som måleenhet for hvorvidt noen kvalifiseres som likestilt innebærer at ulikheter etableres som distansering og mangler, i artikkelen ”Is it Mandatory to celebrate Birthdays?”. Bendixen og Danielsen bruker bursdagsfeiring som eksempel på en usynlig test for hvorvidt en hører til eller ønsker å høre til i Norge. Artikkelen viser til bursdagsfeiring som et redskap for å integrere innvandrerbarn og

17. Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

18. Upublisert intervju med Haniffa Minnah. 22. april 2018.

deres foreldre, og at de slik blir nasjonalisert inn i norske ritualer. Barn som deltar i bursdagsfeiringer, anses som innbyggere som utviser normativ standard og symboliserer idealer for hvordan en lever livet i Norge. Å gå med bunad på nasjonaldagen og andre høytidsdager kan også ses som en usynlig test på ønske om tilhørighet. Ved å kle seg i bunad nasjonaliseres man inn i norske ritualer.

Jonas Frykman (1993: 52) beskriver identitet som noe man gjør, ikke noe man er, det er et aktivt valg, en handling man foretar seg. Å kle seg i bunad er en bekreftende handling på at man ønsker å være en del av den norske kulturen og å sende signaler om at en er norsk selv om man ser annerledes ut enn det som forventes av en nordmann. Ali, Bullen og Haniffa ble møtt med kulturrasisme da de valgte å delta i tradisjonen Hulda Garborg etablerte for å samle Norge rundt en drakttradisjon. Bunaden var ment å være et samlende fellesprosjekt for å skape og å fremheve norsk identitet etter århundrer med kulturell og politisk påvirkning fra Sverige og Danmark. Garborg sådde tanken om et felleskap sentrert rundt bunadene, et felleskap som stadig vokser og som har fått medfart i perioder hvor nasjonen i større grad har følt seg samlet, som etter frigjøringen fra tysk okkupasjon og OL på Lillehammer.¹⁹ Nasjonale felleskap kaller Anderson (2016:141) for forestilte felleskap, de er viktige for å kunne føle at man hører til et sted. Anderson mener slike forestilte felleskap i nasjonens ånd, i stor grad har overtatt tidligere tiders tilhørighet til religion. Slike forestilte felleskap eller samfunn, er begrenset og eksisterer i kraft av at man stenger noen ute. Anderson mener det forestilte nasjonale felleskapet

bare eksisterer i vår bevissthet. Innenfor det nasjonale felleskapet er det et minimalt antall innbyggere som møtes og som man faktisk har noe til felles med. Det er ideen om tilhørighet innenfor en nasjon som skaper en trygghetsfølelse og som fører til rasisme og utenforskap når noen utenfra viser at de ønsker å delta i det forestilte felleskapet.

I møte med nye kulturer som kom til Norge i ulike innvandringsbølger, ble det for enkelte et behov for å definere det særegne norske. I frykt for at noe skal forsvinne, forsterkes egne verdier og tradisjoner skriver etnologen Billy Ehn (1993:243) og viser til innvandringen på 1970- og 1980-tallet som ga svenskene et nytt perspektiv på Sverige og på hva de mente skulle være svensk kultur. Han hevder det var innvandrerne som gjorde svenskene oppmerksomme på hvem de selv var som folk og nasjon. Motstanden som ble rettet mot bunad i kombinasjon med hijab og mørk hudfarge, er eksempler på sosiale prosesser som igangsettes i et forsøk på å verne motstandernes forestilling om hva som skal være norsk kultur og tradisjon.

Lambersøy har aldri mottatt negativ kritikk for bruk av modeller med ulike etnisiteter, men understreker at den negative kritikken av bunadshijaben derimot var massiv. Hijab med bunadsmønster satte sterke følelser i sving og hun ble utsatt for hets og drapstrusler:

Lambersøy: ”Jeg fikk drapstrusler i telefonen. Folk gikk forbi og brølte inn i butikken. Fikk drapstrusler på Facebook, på mail, familien min ble hengt ut. Folk ringte meg og snakket om syre i ansiktet. Jeg har fått kunder som hater oss og som ikke vil ha bunad herfra. Det

19. Upublisert intervju med Karoline 15. desember 2017

er borderline for hva noen av dem kan godta i forhold til det med muslimer. Det kommer aldri en ny hijabbestilling, det kan du være sikker på! I hele Norge: ingen som orker det!"²⁰

Hva skyldtes det voldsomme sinnet mot Lambersøy? Den pragmatiske løsningen hun foreslo for Alis bunad, utløste kaos som truet den etablerte ideen om hvem som er norske nok til å gå med bunad. Symbolikken som ble tillagt kombinasjonen bunad og hijab, utløste et skred av kaos og usikkerhet. Med kaos følger behovet for å sette ting på plass igjen, og metoden som ble anvendt var rasistisk og sjikanerende motstand overfor Ali, i tillegg til drapstrusler mot Lambersøy. Sjikanering og trusler ble et maktmiddel for å opprettholde balansen i det forestilte felleskapet motstanderne forsøkte å verne om. Leder for Norsk institutt for bunad og folkedrakt, Camilla Rossing, peker på hvordan et summende symbol som bunad, ofte knyttes til en konservativ forståelse av tradisjon, som fører til at bunad blir sett på som noe hellig og uforanderlig. Rossing argumenterer at toleranse for endringer innenfor en tradisjon, varierer fra person til person og forandrer seg gjennom tidene (Rossing 2021:24). Ehn og Löfgren argumenterer at ummerende symboler er følelsesstyrte symbol som rommer flertydige budskap. Denne form for symboler representerer ureflekterte følelser som vanskelig kan beskrives med ord (Ehn og Löfgren 2014:21). Et angrep på symbolet bunad, blir et angrep på noe som av en gruppe anses som hellig. Personlige erfaringer styrer kraften i symbolene, som veksler mellom det abstrakte og det kon-



krete (Ehn og Löfgren 2024:24). Bunaden som symbol på norsk identitet får kulturelle konsekvenser i det spørsmålet om retten for tilhørighet fremlegges.

Karikatur av Andreas Wessel

Manglende kunnskap om sammen-

20. Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

hengen mellom norsk hodeplaggtradisjon og kristendom, førte til at handlinger og uttrykksformer ble tolket på en annen måte enn budskapet den broderte hijaben bar. Fra Sahfanas side var det et ønske om nærhet til den norske kulturen og sin identitet som norsk, ikke et forsøk på å bryte opp en norsk tradisjon med elementer fra islam.

Oslo museum hadde i 2009, en utstilling om hijab hvor de blant annet fokuserte på at skikken med å dekke håret med skaut, ikke bare er en tradisjon innenfor islam, men at når det blir satt i sammenheng med islam, ofte blir sett på som en trussel mot verdier i det norske samfunnet.²¹ Oppfatningen av hijab som trussel mot norske verdier ble også tydelig da Kongsvinger museum i 2016 åpnet utstillingen ”Solør-hijab”, som viste likhetstrekk mellom tradisjonelle norske hodeplagg og samtidens hijab. Utstillingen var et møte mellom bruk av hodeplagg i Norge i et kulturhistorisk perspektiv og debatten om hijab og kvinneundertrykking i nåtid. Kongsvinger museum ble møtt med protester i sosiale medier mot at den tradisjonelle norske høgluen kunne sammenlignes med Hijab, og Bjørn Sverre Hol Haugen, som var kurator for utstillingen, ble møtt med motstand og trusler for sin påstand om at de norske, historiske hodeplaggene knyttes til religion på lik linje med hijab (Haugen 2016:3-4). Museumsutstillingene og reaksjonene Kongsberg museum fikk, viser som fortellingen om Frafjordbunadhijaben, at det eksisterer et behov for et felleskap med opptrukne grenser for hvem som skal få være med. Protestene mot det faktum at den tradisjonelle høgluen kunne settes inn i en religiøs sammenheng, viser

mangel på vilje til å se at det finnes felles-trekk mellom nåtidens hijab og den norske, historiske hodeplaggtradisjonen.

Det kan se ut til at det var lettere å definere hijab til bunad som en trussel, enn å godta at skikken med å dekkes til med skaut, er nært beslektet med vår egen kulturhistorie. Sannsynligvis fikk bunadshijaben så voldsomme reaksjoner fordi hijab allerede var et tungt ladet symbol basert på frykt for en fremmed kultur som truet norske verdier. I boka *Norsk likestillingshistorie 1814–2013*, viser Danielsen (2013: 352) til den offentlige debatten om skaut i vestlige land som har foregått fra 2000-tallet av. I Norge har bruk av hijab blitt knyttet til kvinneundertrykking, og dette mener Danielsen skyldes at vi i Norge oppfatter oss som et likestillingsland. Hijab som trussel mot likestilling, demokrati, ytringsfrihet og religionsfrihet har vært sentrale tema i debatten. Danielsen understreker at bruk av skaut, i et likestillingsperspektiv, har blitt brukt både for og mot kvinners rettigheter. Retten til å bruke hijab i jobbsammenheng har vært et argument for å gi muslimske kvinner økonomisk selvstendighet, samtidig blir det argumentert at skautet er kvinneundertrykkende fordi formålet er å dekke kvinnen til for å unngå seksuell oppmerksomhet fra menn (Danielsen 2013:355). Flere muslimske kvinner hevder derimot at hijab ikke er noe de er påtvunget, men i likhet med Sahfana Ali, ser de skautet som en personlig avtale mellom seg selv og Gud:

Ali: ”Jeg begynte å gå med sjal, hijab eller skaut, det er så forskjellig ordbruk, da jeg var 21 år. Det er jo et religiøst valg. (...) Og så er det slik at det

21. <https://digitaltmuseum.no/011085441360/hijab-med-retten-til-a-velge>

er i utgangspunktet obligatorisk for kvinner å gå med det i islam. [...] Og dette er et såpass viktig valg som synlig skiller deg ut i samfunnet, så da syns jeg det er absolutt viktig at kvinnene får lov til å ta det valget selv [...] Jeg ser på dette som et personlig valg mellom meg og min Gud. Det kan tolkes som om jeg gjør det kun for menn. Skal jeg da ta ansvaret for at mennene ikke skal gjøre noe galt? At de ikke skal se på meg. Hvorfor skal ikke de ta ansvar selv? [...] Jeg er en helt vanlig norsk kvinne, skiller meg bare ut ved å gå med hodeplagg. Det er det eneste som skiller meg fra kanskje deg.”²²

Ali trekker frem at bruk av hijab blir en tydelig måte å skille seg ut på i samfunnet og presiserer at hun mener det skal være frivillig, til tross for at det ifølge Alis egen tolkning av islam er obligatorisk for kvinner. For Ali handler det om ære for Gud, ikke om å dekke seg til for å bli mindre tiltrekkende for menn, slik hun sier manges tolkning av hijabbruken er. Opplevelsen av hijab som trussel mot demokrati og likestilling, slik Danielsen beskriver det, reflekteres også i motstanden Ali fikk. Bunadshijaben ble av noen tolket som en hån mot det motstanderne vektet som norske verdier og norsk identitet. Rossing argumenterer at det å foreta endringer på bunaden heller ikke er uproblematisk innenfor majoritetskulturen. De sterke følelsene som ofte er knyttet til bunaden som symbol gjør at endringer er forbeholdt personer med ekspertise eller autoritet innenfor fagområdet. Rossing ser det som sannsynlig at de

sosiale rammene for endringer er spesielt strenge for muslimske kvinner, ettersom islam blir sett på som en trussel for det norske samfunnet og da spesielt kvinners frihet og likestilling. Nordmenn har en tendens til å se seg selv som et folk som er opptatt av like rettigheter for alle, men, understreker Rossing, virkeligheten viser at noen definerer likhet som homogenitet og integrering som assimilering (Rossing 2021:24-25).

I en kulturhistorisk kontekst får bunadshijaben rollen som symbol på samhold og fellesskap i det den fanger opp og inkluderer tradisjonelle, norske hodeplaggtradisjoner. Av motstanderne får bunadshijaben rollen som en trussel *mot* norske verdier, i det den knyttes til islam, kvinneundertrykking og antidemokratiske holdninger. Slik oppstår det et behov for å opprettholde narrativet om bunaden som ”vår” drakt som må beskyttes mot innblanding fra andre kulturer. Til tross for all hetsen hun fikk rettet mot seg tror Sahfana Ali at bunaden er en drakt i endring:

Ali: ”Om vi vil eller ei så er språk, klær, alt er i utvikling, men det betyr jo ikke at vi vil miste vår identitet. Det er positivt at vi kan inkludere flere mennesker innunder denne kategorien, at de kan identifisere seg selv som norske, men om de vil ha en hijab til bunaden eller en turban så må vi ha toleranse for det. Det tenker jeg er viktig.”²³

Likevel ser Ali for seg et mer tolerant Norge i fremtiden hvor alle som kjenner seg norske og som ønsker å delta i den norske kulturen kan bli inkludert uavhengig om de bruker hijab eller turban.

22. Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.

23. Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.

Lambersøy og Ali satte hodeplagg på agendaen med den broderte hijaben. Motstanden de møtte viser at det er på tide å løfte frem kunnskapen om norske hodeplaggtradisjoner for å få en bedre forståelse av vår egen drakttradisjon og for å få et mer tolerant og inkluderende samfunn.

Bunadens begrensninger

Holdningene til at bunad skal være forbeholdt mennesker med hvit hudfarge og ikke brukes i kombinasjon med hijab møtes av forestillingen om at bunaden kan knytte mennesker sammen i en norsk iden-

titet uavhengig av kulturell bakgrunn og etnisitet. Som Lambersøy, Haniffa og Ali påpeker, er det nettopp ved at man kjenner seg norsk og ved å bære bunad at en uttrykker et ønske om å delta i felleskapet. I lys av Löfgrens (1993:242) perspektiver fra svensk nasjonalisme kan de mange reaksjonene på hijab til bunad og bunadsbrukere med mørk hudfarge, ses på som frykt for endringer i maktbalansen mellom minoriteter og etniske nordmenn.

Samtidig som bunadshijaben utfordret den populære forestillingen om bunadstradisjonen, skapte den også et behov blant



*Bondekone af Stavanger.
Plansje 5 i Lexows
Dreiers – Norske
Folkedragter 1913.
Forlagt av Norsk
Folkemuseum.*

Bondekone af Stavanger

motstanderne for å definere hva det vil si å være norsk. Behovet for å markere grensen for hvem som er norske nok til å delta i bunadstradisjonen, kom også til syne da eritreiske Grace Bullen ble utsatt for rasisme i bunad uten hijab.

Garborgs arbeid med å fremheve norsk identitet gjennom bruk av bunaden, hadde som mål å skille mellom oss som nordmenn med norske verdier og *de andre*, etter flere hundre år med politisk og kulturell påvirkning under dansk og svensk styre. Likevel var Garborg opptatt av å tilpasse draktene til samtidens kultur, for å få folk til å bruke draktene som skulle bygge opp en felles identitet innenfor nye politisk opptrukne grenser. Embla bunaders tilpassing til vår tids kultur, skapte furore og de rasistiske ytringene som møtte Ali og Embla bunader viser at det finnes et ønske om et hierarkisk system for bunadstradisjonen. Hijab og mørk hudfarge kombinert med bunad, kolliderte med manges oppfatning av et forestilt felleskap forbeholdt etniske nordmenn. Kulturrasismen informantene opplevde da de valgte å delta i den norske bunadstradisjonen, viser at det eksisterer holdninger og behov for å trekke grenser for hvem som skal få bli med og hvem som bør holdes utenfor. Slike holdninger kan stå som et hinder for mange som ønsker seg bunad, og som Lambersøy trekker frem, lar noen det være for å unngå negativ oppmerksomhet og rasistisk sjikanering.

Hetsen mot hijab til bunad ble forsterket på grunnlag av manglende kunnskap om norske hodeplaggtradisjoner, som i stor grad har falt ut av nordmenns bevissthet. Aagot Noss trakk bunadsbevegelsens fravær av fokus på hodeplagg frem som årsak for at hodeplaggtradisjonene ikke lenger står så sterkt.

Hijaben med Frafjordmønsteret var ment som en pragmatisk løsning for dagens nordmenn og var en invitasjon til at alle som kjenner seg norske og som ønsker å være en del av bunadstradisjonen, skulle få mulighet til å bli med. Informantenes historier viser et behov for en holdningsendring dersom bunaden fortsatt skal ha rollen som et nasjonalsymbol som gir nordmenn tilhørighetsfølelse til norsk kultur og identitet.

For å kunne samle det nye oss i en drakttradisjon som bunad, må kunnskapsnivået om bunadens og de norske folkedraktens historie opprettholdes og formidles slik at menneskene som ønsker å delta i denne tradisjonen unngår å bli møtt med rasisme og sjikanering. En mulig konsekvens av tendensene vi ser her, er at vi får en bunadskultur mange nordmenn vegrer seg for å delta i fordi de ser annerledes ut. Dersom holdningene ikke endres risikerer vi at flere tenker som en av Alis døtre gjorde under bunadhijabstriden: ”Jeg vet ikke om jeg vil ha bunad, tenk om de gjør det samme med oss?”²⁴

Litteratur

- Anderson, Benedict 2016. *Imagined communities. Reflections of the Origin and spread of Nationalism*. London, Verso. (Opprinnelig utgitt 1983).
- Bendixsen, Synnøve Kristine Nepstad og Hilde Danielsen 2020. Is it mandatory to celebrate birthdays? Birthday parties as a test of belonging in Norway. *Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology* [Online] Norge. URL: NORCE vitenarkiv: Is it mandatory to celebrate birthdays? Birthday parties as a test of belonging in Norway (unit.no) [Nedlastet 26. mai 2021]

24. Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.

- Danielsen, Hilde, Eirinn Larsen og Ingeborg W. Owesen 2013. *Norsk likestillingshistorie*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Ehn, Billy, Jonas Frykman og Orvar Löfgren 1993. *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm, Bokförlaget Natur och Kultur.
- Ehn, Billy og Orvar Löfgren 2014. *Kultur-analyser*. Malmö, Gleerups Utbildning AB. (Opprinnelig utgitt 2001).
- Fossnes, Heidi 2019. *Lua. En viktig del av bunaden*. Røyken, Smøyg forlag.
- Garborg, Hulda 2016. *Norsk Klædebunad*. Oslo, Vidarforlaget. (Opprinnelig utgitt 1903).
- Haugen, Bjørn Sverre Hol (Red.) 2006. *Norsk bunadsleksikon. Bind 2*. Oslo, N.W. DAMM & SØN.
- Haugen, Bjørn Sverre Hol 2014. Virkningsfulle tekstiler – i østnorske bønders draktpraksiser på 1700-tallet. Dr. avh. Universitetet i Oslo.
- Haugen, Bjørn Sverre Hol 2017. Museer, drakt og tid. Nordisk museologi.s. 73-89. <https://doi.org/10.5617/nm.6345> [Nedlastet 26. mai 2001]
- Haugen, Bjørn Sverre Hol 2018. Sannheter om drakt i museum. Upublisert innlegg til 34e Nordiska Etnolog- och Folkloristkongressen, Uppsala universitet.
- Karlberg, Magny 2015. *Frå Versailles til Valdres. Ei drakthistorisk reise*. SKALD.
- Noss, Aagot 1992. *Nærbilete av ein drakt-skikk. Frå dåsaklede til bunad*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Noss, Aagot 2008. Hovudbunad og norsk drakttradisjon. I Høstmælingen, Njål (red.). *Hijab i Norge – Trussel eller menneskerett?* Abstrakt forlag.
- Repstad, Pål 2014. *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo, Universitetsforlaget (Opprinnelig utgitt 1987).
- Rossing, Camilla 2021. Headdress and Hijab: Bunad in Multicultural Norway i Carrie Hertz (red.). *Dressing with Purpose: Belonging and Resistance in Scandinavia*, Indiana, Bloomington, University Press, s. 125-138.
- Skre, Arnhild 2016. Etterord. Ei folkebok, ein utopi. I Garborg 2016, s. 141–157.
- Viestad, Vibeke Maria. 2018. *Dress as social relations. An Interpretation of Bushman Dress*. Johannesburg, Wits university Press.

Internettreferanser

- <https://www.dagbladet.no/nyheter/sahfana-37-fikk-sydd-bunad-med-hijab-har-utlost-et-skred-av-hatmeldinger-og-rasisme/60245126> [Lastet ned 30. september 2020]
- https://www.nrk.no/osloogviken/ble-spyttet-etter-da-hun-viste-seg-i-bunad_-_ingen-skal-behove-a-tale-dette-1.15050696 [Lastet ned 26. mai 2021]
- <https://www.instagram.com/p/CBTCwappg8u/> [Lastet ned 31. mai 2021]
- <https://digitaltmuseum.no/021189707959/karoline-grude-1882-1953> [Lastet ned 30. oktober 2021]

Upubliserte intervjuer

- Upublisert intervju med Ali, Sahfana. 3. november 2017.
- Upublisert intervju med Haniffa, Minnah. 22. april 2018.
- Upublisert intervju med Kari 20. mai 2018.
- Upublisert intervju med Karoline 15. desember 2017.
- Upublisert intervju med Kristine 17. november 2017.
- Upublisert intervju med Lambersøy, Marianne. 16. september 2017.

Presentasjon av dr.avhandlinger

”Om denne haves intet mærkværdigt.” En tekst- og kunnskapshistorisk studie av stavkirkene på 1700- og 1800-tallet

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.

Disputas: 5. mars 2021.

Sine Halkjelsvik Bjordal

Paa reiser oppe i Norges fjeldbygder mødte man i middelalderen ofte og møder man endnu en enkelt gang kirkebygninger med vildt fantastiske former, der snarere ser ud som dæmoniske afgudstempler end som gudshuse, med sine af tiden sværtede og bøiede stolper og planker, med sine dragesmykkede gavle, der reiser sig den ene over den anden, med sine steile tage og lave vægge, takte – ligesom man tænker sig middelalderens drager skjælbedækkede – med mørke spaan, hist og her overgroede af en vildtvoksende ornamentvegetation, i hvilken sælsomme fabeldyr slynger seg ind –: det er de norske stavkirker.

Slik innledet Norges første professor i kunsthistorie, Lorentz Dietrichson, sitt verk *De norske stavkirker. Studier over deres system, oprindelse og historiske udvikling. Et bidrag til Norges middelalderske bygningskunst historie*, utgitt i 1892. At Norges stavkirker inngikk i et

system, at man kunne studere deres opprinnelse, at de var del av en (stil)historisk utvikling, samt at de kunne bli forstått som middelaldersk bygningskunst – og at de i det hele tatt var *norske*, var på dette tidspunktet ikke et revolusjonerende syn, selv om Dietrichson var den første som gjorde det vi i dag vil forstå som en vitenskapelig undersøkelse av disse bygningene. Noen år tidligere hadde man da også fått flyttet en stavkirke fra Gol til Bygdøy og gjenoppført og rekonstruert den der som et ”interessant Bidrag til vor middelalderske Kirkebygningsstil”, som det står i en kort artikkel i *Aftenposten* 21. oktober 1884.

Avisartikkelen forteller ellers i feirende ordelag om hvordan *Hs. Maj. Kongen* denne dagen har lagt grunnsteinen til ”den gamle Stavekirke”, og om hvordan det er ”en Glæde for Kristiania Publikum, at den kongl. Park beriges med disse Fornlevninger”. Videre får leseren også vite at det er få historiske kilder som kan fortelle noe om denne kirken, men at man har funnet noen opplysninger om hvordan kirken opprinnelig kan ha sett ut i en ”Besigtigelsesforretning” fra 1673–1675. Helt til sist i artikkelen trekkes også en annen kilde frem, nemlig fogden Iver Wiels (1711–1756) beskrivelse over Hallingdal fra 1740-årene, og vi får vite at: ”Til Gols Kirke knytter sig saavidt bekjendt intet mærkeligere Sagn. Foged Wiel affeier den i sin Beskrivelse over Hallingdal paa følgende kyndige Maade:

‘Gols Kirke er som de øvrige en Reisekirke. Om denne haves intet mærkværdigt’.”

I min avhandling, som har fått tittelen sin nettopp etter Wiels utsagn, undersøker jeg dette spennet både i tid og kunnskapsformer, som åpner seg opp mellom Wiel og Dietrichson. Gjennom nærlesning av et stort tekstmateriale, bestående av både publiserte tekster og ulike former for arkivmateriale, identifiserer jeg og viser frem en rekke forskyvninger, begrepsendringer og skiftende kunnskapsinteresser som var med på å omforme Norges stavkirker fra lokale, nedslitte kirkebygg uten nevneverdig interesse til nasjonale og (kunst)historiske monumenter fra norsk middelalder. Denne omformingen var ikke nødvendigvis entydig og ensporet, og i avhandlingen min argumenterer jeg for at stavkirkene på 1700- og 1800-tallet var del av flere ulike ”kunnskapsprosjekter”, som ikke alltid nødvendigvis hadde samme mål og mening. Stavkirkene ble registrert, vurdert, monumentalisert, internasjonalsert, rasjonalisert, historisert og – helt mot slutten av 1800-tallet – nasjonalisert. Dessuten: kunnskapen om dem ble stadig resirkulert. Gjennom det mangfoldige materialet jeg nitidig presenterer i avhandlingen min kommer det frem at stavkirkene i denne perioden var del av flere ulike kunnskapsprosjekter, og at de ble forstått fra flere ulike perspektiver på samme tid.

Hovedformålet med avhandlingen har med andre ord vært å vise frem den mang-

foldige kunnskapen om stavkirkene som ble produsert og satt i sirkulasjon i Norge, men også ellers i Europa, i årene fra 1743 til Dietrichsons utgivelse i 1892. Denne kunnskapsproduksjonen- og sirkulasjonen viser oss hvordan stavkirkene som kunnskapsobjekter må forstås som mer komplekse enn det den foreliggende litteraturen gir inntrykk av. Materialet jeg tar utgangspunkt i i avhandlingen, inkluderer blant annet rapporter innsendt fra norske embetsmenn til Kanselliet i København i 1743, 1700- og 1800-tallets mangfoldige topografisk-statistiske og historisk-antikvariske litteratur, kunstneriske fremstillinger, brev, reiseskildringer, innberetninger, J.C. Dahls stavkirkeverk *Denkmale einer sehr ausgebildeted Holzbaukunst*, tyske, franske og engelske kunsthistorier, Fortidsminneforeningens mange publikasjoner, samt en rekke mer allmennrettede bøker, tidsskrifter og illustrerte ukeblader fra 1830-årene og fremover.

Avhandlingen er beskrevet som en ”tekst- og kunnskapshistorisk studie”, men som komiteen med rette påpekte i sin innstilling, utvikler jeg ikke noe egentlig kunnskapshistorisk analyseapparat. Selv har jeg beskrevet avhandlingen som ”empiridrevet”, og verdien av avhandlingen ligger kanskje først og fremst i at et rikt og interessant tekstlig materiale knyttet til fortidsminnevernets både forhistorie og historie i Norge løftes frem og settes inn i nye kulturhistoriske sammenhenger.

Store tankar i små bygder? Overlevingsevna blant familiebedrifter i norsk distriktsreiseliv

Institutt for geografi, Noregs teknisk-naturvitenskaplege universitet.

Disputas: 5. februar 2021

Agnes Brudvik Engeset

Avhandlinga har utgangspunkt i forskingsprosjektet *Second Generation Rural Tourism /Andre generasjon bygdeturisme (2011–2015)*, der målet var å undersøke korleis norsk distriktsreiseliv kan bli meir økonomisk og sosialt robust og miljømessig berekraftig. Innretninga var ein kvalitativ studie og studieobjekta var små og store tilbydarar innan norsk distriktsreiseliv. Den første artikkelen i avhandlinga, ein studie av norsk gardsturisme, vart ein inngang til forskingsfeltet rural turisme, og ei plattform for resten av avhandlinga om norsk distriktsreiseliv. Både norsk og internasjonal forskning omtalar aktørane i den rurale turismen vanlegvis som småskala, ofte knytt til gardsturismen – som for alvor skaut fart i etterkrigstida – og med liten vilje eller evne til vekst og innovasjon. Dette biletet av den rurale turismen passar berre delvis med norsk distriktsreiseliv slik det framstår i dag. I Bygde-Norge finst det også store turisthotell, der hotellvertar i fleire generasjonar har teke i mot gjestar frå heile verda. Desse familieeigde distrikthotella er ikkje inkluderte i verken internasjonale eller norske studiar av den rurale turismen, i studiar av familiebedrifter generelt eller i studiar av norsk hotellnæring. Eit empirisk kunnskapshol var dermed avdekka og distrikthotell vart såleis tema for resten av avhandlinga. Vidare arbeid med avhandlinga var vidare-

utvikla frå det opphavelige forskingsprosjektet, både i val av studieobjekt og av informantar. Ikkje minst vart den teoretiske tilnærminga vidareutvikla. Hovudvekta i avhandlinga vart lagt på hotellstudien; i to av tre artiklar studerer eg norske, familieeigde distrikthotell.

Avhandlinga har eit ressursperspektiv og fokuserer på korleis ulike typar familiebedrifter i norsk distriktsreiseliv, gardsturisme-bedrifter og distrikthotell møter eksterne og interne utfordringar for å sikre bedrifta sin vidare eksistens. Bedriftene trekker i hovudsak vekslar på menneskelege og sosiale ressursar i eigarfamiliane, men dei trekker også vekslar på ressursar som ligg utanfor sjølve eigarfamiliane: menneskelege, sosiale, fysiske og immaterielle ressursar på gardsbruka og i bygdene der bedriftene er lokaliserte. Finansielle ressursar, forstått som pengar, er ikkje inkluderte i studien, men fysiske ressursar og omfattar til dømes natur, bygningar eller råvarer. Familiebedriftene i avhandlinga, gardsturisme og distrikthotell, representerer ulike typar motiv og mål for inntektene frå turistverksemda. Medan gardar har drive med turisme som ein del av mangesysleriet i det norske landbruket, har dei store hotella sidan starten hatt turistar som hovudinntektskjelde. For bonden er turistinntektene eit middel for å nå eit anna mål – å kunne bu og leve på gardsbruket – medan hotelleigaren heile vegen har hatt ambisjonar om å leve av turisme.

Metodologisk har avhandlinga eit kvalitativt forskingsdesign og er basert på djupneintervju med tilbydarsida i norsk distriktsreiseliv. To sett med empiri ligg til grunn for doktorgradsarbeidet: I det første settet med empiri vart elleve gardsturismeventar i Sogn og Fjordane (no Vestland fylke) og Sør-Trøndelag (no Trøndelag fylke) intervjuet i perioden 2012–2013

(artikkel 1). I det andre settet med empiri vart to generasjonar eigarar av til saman fem distriktshotell i Sogn og Fjordane intervjuar i perioden 2013-2015 og i 2018, totalt ti informantar (artikkel 2 og 3). Teoretisk trekker avhandlinga vekslar på omgrep frå forskning på turisme og resiliens, på familiebedrifter generelt, meir spesifikt ved bruk av omgrepet "family firm resilience". I tillegg teoretiserer eg bruken av ressursar i den rurale konteksten, bygdesamfunnet, ved å ta i bruk ulike forståingar av omgrepet "embeddedness", henta frå forskingsfeltet ruralt entreprenørskap.

Avhandlinga har tre delproblemstillingar eg søker å gje svar på: kva eigarane av familiebedriftene opplever som utfordringar og korleis dei løyser dei, kva slags menneskelege og sosiale ressursar i eigarfamilien familiebedriftene nyttar seg av for å styrke bedrifta sin eksistens og overleving og til slutt, kva slags ressursar i den rurale konteksten trekker familiebedriftene vekslar på for å styrke bedrifta si overlevingsevne. Desse problemstillingane vert samanfatta i eit meir overordna og konkluderande forskingsspørsmål som er formulert slik: Korleis forstå overlevingsevna til ulike typar familiebedrifter i norsk distriktsreiseliv ved hjelp av omgrepet "family firm resilience"? Kva rolle spelar omgrepet "embeddedness" for å forstå overlevingsevna?

Konklusjonane frå avhandlinga kan oppsummerast slik: For det første, når det gjeld kva utfordringar familiebedriftene opplevde, var det tydeleg at distriktshotella, i større grad enn gardsturismebedriftene, opplever eksterne utfordringar. Det gjeld i akutte katastrofar som *Tsjernobyl-ulukka* eller *terroråtalet* 11. september 2001 og meir gradvise endringar som *marknadsdreininga* mot opp-

levingsbasert reiseliv. Paradoksalt nok kan stor etterspurnad frå turistar, altså ei marknadsendring, leie til ei krise for gardsturisme-familiane, ved at det oppstår interessemotsetningar mellom omsynet til turistaktivitetane og familien. Medan det er i dei eksterne utfordringane dei to kategoriane av familieeigde turistbedrifter skil seg frå kvarandre, er det i dei interne utfordringane eg finn samanfallede utfordringar: gradvise og ikkje uventade kriser som *slitasje* på familiemedlemar er ei slik intern utfordring, medan det kan òg dreie seg om akutte hendingar som *sjukdom* eller *dødsfall*. Responsen til dei to kategoriane bedrifter varierer derimot: Hotell-eigarane responderer hovudsakleg på ytre katastrofar og kriser med tilpassing eller endring i drifta (bounce forward). Når interne utfordringar oppstår, prøver dei oftast å vende tilbake til den opphavslege tilstanden, slik også gardsturisme-familiane gjer. Gardsturisme-bedriftene møter eksterne utfordringar, marknadsendring, med å tilpasse seg og tilby profesjonalserte produkt. Men, når dei opplever interne utfordringar, reagerer dei annleis enn distriktshotella; gardsturisme-bedriftene vel å redusere omfanget av turistaktivitetar for å rette opp att balanse mellom behova til familien og turistaktivitetane.

For det andre, når det gjeld kva menneskelege og interne sosiale ressursar familiebedriftene nyttar seg av, viser avhandlinga at overlevingsevna til dei to typene familiebedrifter vert styrka av den heilt særskilte kapitalen familiebedrifter har, nemleg familiekapital. Ulike element i gardsturisme-bedriftene og distriktshotella sin familiekapital er identifiserte: Den menneskelege kapitalen i både gardsturisme-bedriftene og distriktshotella består av *entreprenørskapsånd*, som vil seie evne til sjå forretningsmoglegheiter og

realisere dei, i tillegg til *hardt arbeid*. I tillegg finn eg andre element i gardsturisme-bedriftene sin menneskeleg kapital; ulike typar *kunnskap* og *interesser*, som påverkar produktportefølja, samt personlege eigenskapar som å *trivast i vertskapsrolla* og å vere ein god *historieforteljar*. Når det gjeld den sosiale kapitalen til begge bedriftstypane, finn eg *komplementær kunnskap, støtte og respekt* for kvarandre, samt pliktkjensla ovanfor familiebedrifta. Gardsturisme-eigarane trekker i større grad enn hotell-eigarane også fram ei *positiv haldning til uformelt samarbeid* med andre aktørar i bygda som eg tolkar som del av sosial kapital. Grensa mellom kva som kan vere menneskeleg og sosial kapital kan verke litt flytande og vanskeleg å definere.

For det tredje, når det gjeld den rurale konteksten og kva slags ressursar familiebedriftene trekker vekslar på, viser funna stor variasjon mellom korleis eigarfamiliane av gardsturisme og distriktshotell er integrert i det rurale for å styrke bedrifta si overlevingsevne. Dei ulike integrasjonsformene bidreg på ulike måtar, noko som understrekar at ein ikkje må sjå på den rural konteksten som deterministisk: med andre ord legg ikkje rurale omgjevnader eintydige føringar på korleis rurale bedrifter utviklar seg. Dei to typane familiebedrifter skil seg mest frå kvarandre når det gjeld å trekke vekslar på *sosial integrasjon*. Gardsturisme-vertane viser ei balansert form for sosial integrasjon (embedded), og trekker vekslar på menneskelege ressursar i bygda, i form av lokale gjester og arbeidskraft. Likevel er det å få tak i kvalifisert arbeidskraft ei utfordring, noko som illustrerer korleis den rurale konteksten kan ha hindringar for turistentreprenøren ettersom det er få eller lite av denne ressursen. Distrikt-

hotella viser fire ulike former for sosial integrasjon: å prøve å integrere seg utan å lukkast (under-embedded), og ein bevisst reduksjon av sosial integrasjon fordi hotelleigaren kjenner at det verkar styrande på bedrifta på ein uheldig måte (over-embedded). I tillegg kjem balansert integrasjon (embedded), som nemnt med gardsturismen over, og det å ikkje integrere seg (dis-embedded). Eg finn store likskapar mellom gardsturisme-bedriftene og distriktshotella når det gjeld å nytte seg av *stadleg integrasjon* (placial embeddedness), som er ei anna form for integrasjon enn den sosiale og som i hovudsak inneber å bruke ein kombinasjon fysiske ressursar, som lokale mat- og drikkeprodukt, og immaterielle ressursar i form av historieforteljing i produkta. Den mest særskilte forma for stadleg integrasjon, som begge typar familiebedrifter gjev uttrykk for, er tilhøyrsløse og pliktkjensle blant familimedlemmane ovanfor familiebedrifta. Ettersom familiebedriftene har vore eigd og drive av same familie i generasjonar, har det utvikla seg sterke band og ei pliktkjensle mellom familie og bedrift. Det emosjonelle bandet som eigarfamilien har til bedrifta, gjeld også til bygda, der hotellet er lokalisert. På denne måten vert familie- og bedriftshistoria nært knytt til ein bestemt stad. Denne forma for stadleg integrasjon styrkar familiebedriftene si overlevingsevne, fordi pliktkjensla gjer at familiebedrifta vert vidareført av neste generasjon.

Den overordna og meir konkluderande samanfattainga når det gjeld å forstå overlevingsevna til familiebedriftene gjennom omgrepa "family firm resilience" og "embeddedness", viser at overlevingsevna til familiebedriftene ikkje vert sikra gjennom familiekapital aleine, men at familiebedriftene også trekker vekslar på ulike

måtar å vere sosialt og stadleg integrert i lokalsamfunnet på. Konklusjonen viser også at for begge typene familiebedrifter inneber ein tilstand av balanse (equilibrium) to ting; både å oppretthalde konkurransevna til turistbedrifta og å balansere omsyna mellom familie og bedrifta. Samtidig er det ein vesentleg skilnad mellom bedriftene når det gjeld motiv og målsetting, noko som kjem til syne ved at gardsturisme-bedriftene reduserer turistaktivitetane dersom det oppstår interes-

sekonflikter mellom omsynet til familie og til bedrift. I distriktshotella er det eigar-familiane sine behov som må vike for bedrifta sine. Dette gjer at eg omtalar gardsturisme-bedriftene for familie-orienterte bedrifter der familien sine omsyn kjem i første rekke, medan eigarane av distriktshotella er bedriftsorienterte familiar, som inneber at omsynet til bedrifta går framfor familien sine.

It speaks to you – Making Kin of People, Duodji and Stories in Sami Museums

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo

Disputas: 22. april 2021

Liisa-Rávná Finbog

What is a system of knowledge? How do such systems implicate museums and cultural heritage institutions? And how, if at all, has the relation between museums and epistemology influenced the negotiation of self and Indigenous sovereignty. These are just some of the questions discussed in Finbog's dissertation.

On the basis of a large pool of oral material as well as multiple Sámi museum collections, this dissertation examines the connection between Sámi identities, duodji, sovereignty and Sámi heritage objects in museums. Traditionally, duodji has been defined as Sámi "craft", but in her work Finbog demonstrates how this definition is the result of a historical devaluation, caused by multiple colonial strategies, amongst them assimilation as well as the brutal missionary politics that from the 16th century onwards were inflicted on the Sámi. Following her demonstration, Finbog goes on to redefine the practice of duodji as an important Sámi epistemology of aesthetics and *muitalusat* [stories].

The language of kinship – the act of making your relations kin – is a basic principle in many Indigenous philosophies, expressing that the world is

made up of an infinite web of relationships that expand beyond the human-centric; generating ties that apply to everyone and everything, to things and objects, to land, to waters and other-than-human beings. Indigenous knowledge systems [epistemologies] and concepts [methodologies] materialize from this system of kin as ways of being, knowing and doing. In her dissertation, Finbog discusses the importance of the Sámi paradigms and analytical tools created from this system when engaging with processes and expressions of Sámi Indigenous identity and sovereignty within the context of museums and cultural heritage institutions.

Using the practices, materials, and relations of Sámi duodji as a lens, this dissertation thus provides new insight into the role of Sámi museums as Indigenous institutions, and furthermore how such institutions have come to provide an important component of Sámi epistemologies. By way of multiple conversations as well as museum visits with various duojárat, which is a common denomination for people that practice duodji, Finbog also looks into the relation between museums, duodji, and Sámi source communities, showing how such relations have a massive impact on Sámi identities and perceptions of sovereignty.

As such, the dissertation provides a far more complex picture and understanding of museum collections, Sámi museums as cultural heritage institutions, and the multiple and diverse processes that are initiated in the connection between a process of negotiating Sámi identities and Sámi museums.

Bokmeldinger

Liv Emma Thorsen 2020. *Dyrenes by. Hover, klover og klør i Kristiania 1859-1925*. Forlaget Press, Oslo. 351 sider.

Anmeldt av Tone Druglitrø

”Hva er en by? Er det bygningene, monumentene, gatene, parkene, fontenene og kloakkene? Eller er det livet i og mellom husene, trafikken, lys som tennes og slukkes, lyden og lukten av kropper i bevegelse, svette, parfyme, møkk og våt pels? Byen er summen av alt dette.” (Thorsen 2020, s. 13) Slik begynner Liv Emma Thorsens bok *Dyrenes by* som handler om dyrenes utslagsgivende rolle for samtidens byliv i 1800-tallsbyen Kristiania og å forme det moderne Oslo. Boka kaster lys på forbindelser og utfordringer som ikke har vært belyst før i norsk historiarbeid. Som Thorsen selv påpeker: ”På samme måte som dyrene etter hvert forsvant fra den moderne storbyen og fra hverdags erfaring, forsvant de også fra byhistorien”.

Dyrenes by består av tre hoveddeler: Del I Hover, Del II Klover, Del III Klør. Den første delen omhandler hesten og hestens tilstedeværelse, hverdagsliv og arbeidsliv i Kristiania. Deretter, i Del II, nøster Thorsen seg ut fra Oslo og ut i distriktene og viser koblinger mellom by og land gjennom sentrale næringsmidler som melk og kjøtt. I Del III vier Thorsen oppmerksomheten til fugler og klør, og betydningen av vitenskapen og teknologien.

Fortellingene i boka bygger på et rikt kildemateriale, som strekker seg fra årbøker, beretninger, og andre arkivkilder,

til vitenskapelige publikasjoner, medlemsblader og sekundærlitteratur. Statistikk og et rikt fotomateriale er også sentralt når Thorsen følger ”tråkkene” og sporene fra dyrene i byen. I tillegg møter vi sentrale (menneskelige) skikkelser i boka, sånn som dyreverneren Lise Kristoffersen, fuglevennen og zoologen Robert Collett og hoffstallmester og dyrevenn Georg Sverdrup.

I de neste avsnittene skal jeg se nærmere på noen av ‘tråkkene’ Thorsen gjør i boka og hvordan inngangen hun har til historisk skrive og dyrenes og det materielles betydning for historisk endring bidrar til ny og original innsikt i hvordan mennesker, dyr og teknologi er vevd sammen i norsk historie.

Tid og rytme i en ”flerarts-by”

Hestene spilte en sentral rolle i moderniseringen av Kristiania fra midten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet. I motsetning til hva man skulle tro så økte hestebestanden i denne perioden. Hesten bidro til konkret arbeidskraft til byggingen av nye, viktige bygg. De arbeidet i politivesenet, brannvesenet, renholdsverket og sporveien (for å nevne noen), og sysselsatte også hovslagere, vognmenn, kusker, stallgutter og vognmakere. Hesten krevde en egen infrastruktur rundt seg for å fungere som en ”hestemaskin” – slik som staller, veidekke, og vanningstroer (s. 33–34). På denne måten bidro hesten til å forme infrastrukturen i Kristiania. Det at det i tillegg ble ført en sykestatistikk for ”sykefraværet” blant hester viser hvor integrerte hestene var i byens økonomi.

I motsetning til annen infrastruktur var hestene en sær synlig del av bybildet med sin lukt, sin lyd og sitt lynne. Daglig lå det igjen om lag 45 tonn møkk etter hestene, som skapte problemer for fotgjengere. Hestene kunne også til stadighet bli skremt og sette ut på vill flukt gjennom bygatene (s. 116-117). Men det var ikke kun i negative termer at hesten ble lagt merke til i byen. Individuelle hester kunne gjøre evig inntrykk på folk i hverdagen. Krølle var en sånn en. ”Hesten var elsket, savnet – og levde i folks minner”, skriver Thorsen og viser blant annet til en beretning fra ”en mann født i 1888” som lød: ”Oslo Sporveier hadde en pen krøllete shimmel (sic) som var hele byens kjæledegge. Det var sorg blant dyrevenner naar de ikke lenger kunne klappe ‘Krøllen’ ved holdeplassene”. (s. 92).

Ved å peke på de mange ulike forbindelsene hesten var knyttet til, viser Thorsen fram hvordan hesten var et sentralt vesen i byen. Den var mye mer enn en arbeidsmaskin eller en illeluktende gamp. Den hadde en selvsagt plass i byen og krevde omsorg og hensyn på egne premisser. De intime relasjonene mellom folk og hester kommer også fram i de fantastiske og til tider rørende framstillingene i boka av mann og hest på arbeid. Både mann og hest hadde med seg niste på jobben. Lengden på arbeidsøktene ble bestemt av hestene og når de måtte vannes og fôres. ”Hesten har en liten magesekk og må fôres og vannes ofte. Ett måltid morgen og kveld og tre i løpet av arbeidsdagen og friskt vann, tre-fire bøtter daglig. (...) Gamle hester med slitte tenner bruker lengre tid på å tygge høy enn en unghest” (s. 124).

Vanning og fôring åpnet opp for hvil for kjørkaren. Hesten og økonomien rundt hesten var således med på å definere tiden og rytmen i datidens Kristiania.

Andre arter som, om ikke definerte, i hvert fall minnet folk om rytmen og tiden i byen var fuglene. Fugler har alltid vært en viktig del av byen. Fuglene melder om sesonger i endring og emning i byen så vel som utenfor byen. Som en av hovedstadens første store parkområde, var Slottsparken en viktig hekkeplass og fuglebiotop. Bygninger rundt om i byen ga gunstige reirplasser for kjøttmeisen, gråspurven, pilfinkene, kattugla, tårnsvaler og grankorsnebb. Thorsen skriver også om ”overraskende bybesøk” fra tiur og orrfugl, som minnet om at grensene satt opp av byen mot naturen ikke var ugjennomtrengelige.

Lydene, tråkkene og taktene som skapes i samspillet mellom det naturlige og det urbane er ofte erfaringer man tar for gitt. Likevel virker de inn på våre liv og vår opplevelse av det urbane rom og byen, og våre måter å være på innenfor dette ”rommet”. Alle kan kjenne igjen lyden, og følelsen, av fuglekvitringen som melder om vår. Slike fornemmelser gjenkalles også når man leser Thorsens bok. En av styrkene i boka er nettopp måten forfatteren evner å skrive ut og fram materialet sitt. Hun har en fintfølelse og oppmerksomhet for det partikulære og det levende som uunngåelig påvirker leseren. I samspill med et fantastisk fotomateriale skaper Thorsen nettopp en følelse av å være til stede i Kristianas gater, og kjenne lukten av møkk og støv, og høre lyden av hover, knirkende hjul og summende stemmer.

Vitenskap, teknologi og menneske-dyr forhold

Sentralisering og standardisering er prosesser og innretninger som markerer det moderne samfunnet. Dette er tema Thorsen også tar for seg gjennom å se på hvordan en økende befolkning i hovedstaden medførte større behov for tilgang

på næringsmidler, og da særlig melk og kjøtt. Som Thorsen skriver: ”Storbyen skulle ha melk” (s. 171).

Selv om hestene gjorde berettiget krav på byrommet, var også kyr lenge en vesentlig del av hverdagen i Kristiania. Staller og fjøs fantes i enhver bakgård og fersk melk var lett tilgjengelig. Tilstanden i mange av disse fjøsene var grobunn for både dårlig dyrevelferd og dårlig melk og kjøtt, og ikke minst smittsomme sykdommer som tuberkulose. Men befolkningen i Kristiania fikk i hovedsak kjøtt og melk fra de omkringliggende bygdene.

Innovasjoner innenfor vitenskap og teknologi la til rette for sentralisering og standardisering. Hovedstadens første meieri, Kristiania Meieribolag, ble konstituert i 1871, som ble starten på en prosess som leder kyrne bort fra gater og bakgårder, samtidig som de i økende grad var til stede på frokost- og middagsbordet. Likeså, kan man si, da Kristiania Slagtehus ble etablert i 1913, ”ble forbindelsen mellom det levende dyret og kjøttet brutt” (s. 219). I overgangen fra småbyliv til en moderne, urban hovedstad beskriver Thorsen endringer i forholdet til dyrene.

Sentraliseringen av slaktingen som etter hvert gjorde den usynlig, er knyttet sammen med arbeidet for en bedre hygiene og dermed sikrere mat, men også med moderne transportmidler, først tog, i dag trailere (s. 219).

Teknologisk endring og den betydningen det har for dyreliv og for forholdet mellom mennesker og dyr er et tema og en problemstilling man har vært særlig opptatt av i det tverrfaglige feltet ‘human-animal studies’ (som under tvil kan oversettes til norsk som ‘menneske-dyr studier’). Studier innenfor dette feltet har pekt nettopp

på hvordan ulike moderniseringsprosesser basert på vitenskap og teknologi har bidratt til å etablere tydeligere fysiske skillerlinjer mellom det naturlige og det unaturlige, dyr og mennesker. Samtidig har teknologisk og vitenskapelig utvikling satt fokus på beskyttelse av dyr og dyr som levende, følede vesener.

Thorsen tar for seg denne sentrale dimensjonen ved det man kan kalle moderniseringspraksiser: Betydningen av dyrevernerne – både enkeltindivider og organisasjoner – for å drive fram kunnskapsproduksjonen rundt dyr og dyrehold. Oppslag og artikler i *Dyrenes Ven* – medlemsbladet til Foreningen for Dyrenes Beskyttelse – utgjør en viktig del av Thorsens materiale. Et poeng som gjenspeiler hvordan det å følge tråkkene til dyrene, og skrive dyrenes historie, leder til et bredt sett av praksiser, aktører og hensyn. Det er et grep som Erica Fudge (2002) ville ha kalt ”a history from below”.

Dyrebeskyttelsens involvering i dyresaker har derimot vært på godt og vondt. Ett eksempel er kravet om å transportere dyr med jernbane og dampskip fra bygdene til slakteriet, framfor at dyrene gikk den lange og krevende veien over fjell og breer. Det viste seg etter hvert at kveg ble uforsvarlig bundet på dampskipene så de kunne stange hverandre, eller at dyr tørstet i hjel på de lange togreisene. Thorsen skriver:

På bakgrunn ikke bare av oppslag i *Dyrenes Ven* om dyr og transport, men også av avisartikler fra flere steder i landet, kan en spørre om det var et fremskritt for dyrevelferden å sende dyr med dampbåt eller jernbane framfor å la dem gå. (s. Xx)

Den til tider tveeggete betydningen av dyrebekyttelsen overskygger ikke den sentrale betydningen den har hatt for å sette fokus på behandlingen av dyr. Videre er også økt omsorg for og beskyttelse av dyr vært noe som har blitt nært koblet til moderniseringen av vestlige samfunn (Ritvo 1987; Kean 1998).

Thorsen framhever altså betydningen av vitenskap og teknologi – i bredt omfang – og hvordan dette forhandles inn i bylivet, i arbeidet og i forholdet til andre levende vesener. Kanskje det kan beskrives som en prosess der dyrene på den ene siden, blir tatt inn i en moralsk sfære, samtidig som de sakte, men sikkert forsvinner fra intimsfæren og hverdagen (slik også Ritvo (1987) som kjent viser i sin studie av det viktorianske England). Den dobbeltheten, eller mer riktig: flertydigheten, som gjennomsyrer forholdet vi mennesker har til dyr i dag var ikke mindre i en før-urban tid – den tok bare andre former og andre uttrykk. Det at dyrevelferd har blitt en offentlig sak og et juridisk spørsmål har altså på samme tid tjent dyrene og fastsatt deres skjebne som produksjonsdyr i storskalasystemer.

Vår felles historie

Våre samfunn, byer, kropper, ideer og kunnskap om liv, helse og sykdom er i mye større grad enn hva man liker å tro bygget på og med dyr. *Dyrenes historie* er et vitnesbyrd om det. Dyrenes by er også et forbilledlig eksempel på hvordan man kan skrive ikke-mennesker inn i historien. En gjentakende diskusjon i den dyriske vendingen i humaniora er nettopp hvordan man skriver historier om dyr for å unngå at de kun blir livløse statister i situasjoner der de har vært det stikk motsatte (se for eksempel Fudge 2002). Dyrene kommer til syne, slik vi opplever gjennom Thorsens fortelling,

på fotografier, i folks fortellinger og i litteraturen. De kartlegges og analyseres i vitenskapelige skrifter og telles og systematiseres i offentlige statistikker. Ved å gå til disse ulike kildene og materialene får forfatteren grep om hvordan forholdet mellom mennesker og dyr, og mennesker og mennesker, er skiftende, motstridende og fylt av både konflikt og harmoni, men også helt sentralt for utviklingen og endringen mot det ”moderne”.

Hvem er denne boken skrevet for? Jeg har allerede hintet om svaret på dette i de foregående avsnittene. Denne boka når langt utover den akademiske konteksten, og gir et rikt og levende innblikk i det som skjedde i hverdagslivet samtidig som det knyttes opp mot større nasjonale endringsprosesser. Dette er en bok som ikke bare er en lokal byhistorie, men som er et viktig bidrag til norsk historie.

Referanser

- Fudge, Erica 2002. ”A Left-Handed Blow: Writing the history of animals”. I Nigel Rothfels
(red.) *Representing Animals: Theories of Contemporary Culture*. Indiana University Press, Bloomington, s. 3–18.
- Kean, Hilda 1998. *Animal Rights. Political and Social Change in Britain since 1800*. London, Reaktion Books Ltd.
- Ritvo, Harriet 1987. *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge Mass., Harvard University Press.

Anna Dahlgren (red.), 2020. *Fashioned in the North: Nordic Histories, Agents, and Images of Fashion Photography*. Lund, Nordic Academic Press, 204 sider.

Anmeldt av Hanne Hammer Stien

Antologien *Fashioned in the North: Nordic histories, Agents, and Images of Fashion Photography* (2020) samler forskere fra de nordiske landene som hver for seg kommer fra ulike felt og disipliner, men som har en felles interesse for mote-fotografi. Spesielt fint synes jeg det er at forfatterne har et overgripende perspektiv, som ikke skiller mellom forskningspraksiser og museale samlings- og utstillingspraksiser. Slik får boken på en god måte frem økologien både i de fotografiske praksisene som undersøkes og i kunnskapsproduksjonen knyttet til disse praksisene. Boken gjør det også tydelig at den akademiske fotoforskningen og museenes og arkivenes samlings- og utstillingsarbeid gjensidig er avhengig av hverandre. I innledningen blir det påpekt at det i de nordiske landene mangler arkiver og museer som har mote og motefotografi som ansvarsområde. Spørsmålet er om institusjoner med et slikt ansvar ville ha fanget opp mye av det fotografiske materialet som behandles i boken, ettersom det på ulikt vis er i randsonen av den vertikale historieskrivingen som redaktøren Anna Dahlgren påpeker har preget fortellingene om mote og motefotografi.

I hennes velformulerte og oversiktlige innledning skisseres de teoretiske og metodiske tilnærmingene. Dahlgren poengterer også at antologien bidrar til å belyse et felt som tidligere ikke har fått særlig stor akademisk oppmerksomhet. Forskningen på fotografi har i liten grad

vært preget av nordiske perspektiver samtidig som forskning på fotografi i Norden i liten grad har vektlagt motefotografi. Antologien bidrar på denne måten til en desentrering av historien om motefotografi, som har vært dominert av det som har skjedd i metropolene Paris, London og New York. Desentrering er en tendens som også har funnet sted i studier av avantgarden og annen kunsthistorieskriving, der visse geografiske sentre inntil nylig har vært dominerende. Her viser Dahlgren til Piotr Piotrowskis produktive term *horisontal historieskriving*. I motsetning til vertikal historieskriving, som utgår fra en ide om at det finnes et sentrum som for eksempel alle stilarter utgår fra, setter den horisontale historieskrivingen ideen om et slikt senter til side, og undersøker ethvert materiale, eller geografiske område ut fra sine egne forutsetninger. I lys av denne tenkningen må også det som har vært forstått som et sentrum forstås som noe lokalt og regionalt, og med rette problematiserer en slik forståelse begrepet om det internasjonale.

Ved å anvende nord i tittelen på boken underbygges Dahlgrens poeng om forskningens desentrering, og forholdet mellom geografi og imaginasjon tydeliggjøres. Det er samtidig en nokså vid definisjon av nord forfatterne forholder seg til, der Norden, ut fra det fotografiske materialet som undersøkes, hovedsakelig fungerer som metaramme. Her opplever jeg at bokens potensial ikke er helt forløst. Spesielt kunne jeg ønsket meg perspektiver på motefotografi fra et urfolksperspektiv.

Et teoretisk hovedpoeng for redaktøren er at fotografier både har fysiske egenskaper og fungerer sosialt. Boken kaller slik på aktør-nettverksteori, der tingene i verden forstås å inngå i komplekse

og bevegelige nettverk av mennesker og annen-enn-mennesker, og der relasjonene mellom de ulike aktørene og deres agens vektlegges. Det prosessuelle aspektet ved fotografi blir i denne sammenhengen fremhevet. Her viser Dahlgren til Joanna Zylinska og Kamila Kucs begrep *fotomediering*, som de anvender i stedet for fotografi for å peke på den hybride karakteren til fotomedier og den flytende medieringen som konstant foregår når fotografier sirkuleres, både fysisk og digitalt. Slik forskyver Zylinska og Kuc fokus over fra fotografiens innhold til deres medieringskontekster. Selv om jeg synes foto-mediering som begrep er relevant å nevne i lys av digitaliseringen som over tid har skjedd og som fungerer som et overordnet begrep til å tenke med, er det hovedsakelig økologibegrepet i dette teoretiske perspektivet det gjøres nytte av i enkeltforskernes bidrag. Dahlgren påpeker også at kjernen i forfatterens interesse for materialitet spesielt, ligger i oppfatningen om at fotografiens innhold og deres presentasjonsform samvirker. Og det er nettopp det fotografiske materialet i all sin kompleksitet, som gjør boken riktig god. Ettersom det empiriske materialet forfatterne belyser vil være ukjent for de fleste leserne fra før, hadde jeg ønsket meg at det ble gitt mer plass til fotografiene.

Ved å se nærmere på tre motereportasjer fotografert av den britiske fotografen John Cowan (1929–1975) og franskfødte (Eugene) Gene Laurents (1931–2016), opptatt på lokasjoner i henholdsvis Canada, Grønland og Island på 1960- og 1970-tallet, gjør Æsa Sigurjónsdóttir i bokens første kapittel synlig de tette relasjonene mellom geopolittikk og motefotografi. Den interessante teksten oppleves særlig relevant i en tid der diskusjon omkring kolonialisme, klimaendring og

ressurskamp gjør Arktis, både som geografisk og diskursiv størrelse, til en het potet. Ikke bare viser Sigurjónsdóttir at motefotografi er særlig effektivt som produsent av stereotypier, men også hvor sentrale koloniale diskurser og ideer om hvithet har vært for etterkrigstidens militarisering og industrialisering av Arktis, og konsekvensene det har hatt og har for urbefolkningene. Christine Sjöberg diskuterer i sitt kapittel hvordan ideer knyttet til lys har hatt betydning for kunst og fotografi fra Norden, og kobler denne diskusjonen opp mot to samtidige svenske motefotografier, Julia Hetta (1972–) og Martina Hoogland Ivanow (1973–). Begge fotografene introduserer et mørke i sine fotografier, og ut fra deres fotografiske verdener, med klare referanser til kunsthistorien, klarer Sjöbergs å skape gode refleksjoner, ikke bare om lysets betydning, men også virkningen fraværet av lys har. Refleksjonen synliggjør samtidig i hvor stor grad hvithet (lys) har vært signifikant for konstruksjonen av det nordiske, både i billedkunsten og populærkulturen. I kapittelet om svensk motefotografi går vi lengre tilbake i tid, til perioden mellom 1930-tallet og 1950-tallet. Her kartlegger Anna Dahlgren et nettverk av fotografer og fotografiske praksiser, heriblant de spennende fotografene Inga Ohlsén, tidligere Runnquist, (1913–2015) og Karin Olofsdotter (1915–1998). Dahlgren påpeker at svensk motefotografi er offer for et dobbelt stigma. På den ene siden fremstår svensk motefotografi, sett ut fra den vertikale mote- og fotografihistorien, perifert og uinteressant, på den andre siden er motefotografi i randsonen av den svenske fotohistorieskrivingen. I kontrast til det doble dilemmaet Dahlgren beskriver, viser dette kapittelet frem at både de enkelte fotografene og fotografier som

behandles inngår i transnasjonale nettverk. Ved å sette søkelys på de svenske mote-fotografene og deres praksiser handler det ikke bare om å skape et større geografisk bilde, men å vektlegge de ulike strataene som til sammen utgjør motefotografiets topografi, for å låne Dahlgrens egne ord. Kapittelet til Ane Lyng-Jorlén tar oss igjen frem i tid, når hun undersøker den danske fotografen Gunnar Larsen (1930–1990) komplekse praksis. Hans virksomhet har et vidt spenn, og beveger seg fra utgivelse av selvpubliserte motemagasin, til produksjon av omreisende og alternative moteshow, i tillegg til at han fungerte som modellagent og i en lang periode laget motereportasjer for danske aviser. Den avantgardistiske, og til tider kaotiske praksisen til Larsen, som hovedsakelig var basert i Paris, blir i artikkelen rammet inn av begrepet entreprenørskap uten at jeg opplever at det er helt forløst. For meg blir det i denne artikkelen tydeligst hvor tett kjønn og seksualitet er koblet til både mote og motefotografi, og også de populærkulturelle diskursene som mote og motefotografi til tider trekker på og inngår i. Forholdet mellom kunst og mote kommer også til syne.

Anne-Sofie Hjemdal kom for noen år tilbake over en konvolutt i arkivet til Nasjonalmuseet for kunst, arkitektur og design i Oslo. Her lå en serie fotografier fra 1956 som viser Edle Due Kielland (1903–1978) og Tor B. Kielland (1894–1963) som poserer i ulike kontekster ikledt antrekk fra norske og nordiske motehus. Ekteparet var på daværende tidspunkt henholdsvis leder av tekstilavdelingen og museumsdirektør på Kunstindustrimuseet i Oslo. Ved å forfølge det ”hybride” fotografiske materialet, slik Hjemdal selv karakteriserer det, får hun øye på hvor tett sammenvevd det private og det faglige var

når det gjelder Kiellandekteparets virke på Kunstindustrimuseet. På en overbevisende måte argumenterer hun for at de uoffisielle fotografiene viser hvordan ekteparet spilte ut sin identitet, ikke bare som moteeksperter, men også som en del av borgerskapet.

Marie Riegl Melchior ser i kapittelet hun har skrevet nærmere på motereportasjer som er publisert i det danske motemagasinet COVER i perioden fra oppstarten i 2005 til magasinet ble lagt ned i 2016. Mens dansk mote i etterkrigstiden har skapt seg en identitet som er knyttet opp mot en ide om demokrati, viser Melchior hvordan COVER har bygget opp en identitet som får næring fra oppfatninger om eksklusivitet. Spesielt interessant er det å se hvordan motereportasjene i COVER er et eksempel på overgangen fra motefotografiets søkelys på klærne i seg selv, til en vektlegging av en fortelling eller historie.

I kontrast til moteindustriens eksklusivitet har Merja Salo (1953–2018) hentet frem et særlig interessant materiale, som har hengt med meg i tiden etter at jeg leste hennes kapittel i boken. Finland hadde i etterkrigstiden en bilateral handelsavtale med Sovjetunionen, og i bytte mot olje leverte finsk tekstilindustri masseproduserte klær designet for det sovjetiske markedet. En serie fotografier som Salo presenterer, kom hun over i et museumsarkiv i Tampere, sentrum for den finske tekstilindustrien, som ble kraftig nedskalert etter Sovjetunionens fall i 1991. I motsetning til motefotografiene fra Marimekko og Vuokkos portefølje, som Salo presenterer i begynnelsen av kapittelet, fremstår fotografiene av tekstilarbeidere i blomstrete forklekjoler frem som et antibilde. Der Marimekko og andre finske merker utstodert kobler klesdesign opp mot finsk, nasjonal identitet gjennom utstrakt bruk av

naturmiljøer i sine fotografier, er det andre symbolske mekanismer som trer i kraft i de amatørmessige fotografiene Salo har funnet i arkivet. Jeg skulle ønske Salo hadde levd videre, sånn at hun kunne gått dypere inn i disse problemstillingene i senere forskning. Også Tone Raschs kapittel, som er det siste i boken, tematiserer tekstilindustri. På samme måte som Dahlgren, har kapitlet til Rasch et oversiktlig preg, og hun setter søkelys på den norsk motefotografi i en periode hvor tekstilindustrien i Norge var på sin høyde, sirka 1930- til 1960-tallet. Konstruksjonen av nasjonal identitet knyttet til mote hadde selvfølgelig en viktig funksjon i denne perioden, men samtidig viser Rasch i artikkelen at mote og motefotografi er steder for kontinuerlig forhandling. Jeg fester meg spesielt ved et fotografi fra Sohlberg Foto fra 1960-tallet, hentet fra arkivet til Teknisk Museum. Sohlberg Foto, skriver Rasch, var spesialisert på å fotografere strikkegensere for kvinnemagasiner og garnindustrien. Fotografiet viser en modell som er fotografert innendørs, i en garasje eller et lager. Hun ser ikke på fotografen, men har stilt seg opp for å på frem silhuetten i antrekket, som består av en nikkers og en overall inspirert av norsk bunadstradisjon. På hodet har hun en hette som kan minne om en hjelm eller en baklava, og på føttene har hun samisk vinterfottøy, det som på norsk kalles skaller, og som er avledet fra nord-samisk av *gállohat* eller *nuvttohat*. I sin analyse av fotografiet viser Rasch til asymmetrien i bruken av tradisjonelle elementer i antrekket uten å anvende begrepet kulturell appropriasjon. Det kunne kanskje brakt inn interessante refleksjoner, men åpner samtidig opp for at analysen måtte fått større plass. Rasch nevner i tillegg referansen til science fiction, markert av den

spesielle hetten og kolbingen til Mary Quants univers, og argumenterer for at bruken av fremmedgjøring er med på å destabilisere klærne som vises frem i fotografiet. Heri åpner også motefotografiet seg opp for meg som genre og medium, eller som en del av en praksis som har evnen til å se forbi klærne det peker på og bidra til fabulering. Selv om skallene tar liten plass i forhold til antrekket som helhet, så er det de som står i forbindelse med jorda, og som med sine særlige egenskaper kan bidra til at modellen lydløst og uten å skape særlig spor kan bevege seg. Det skaper visjoner for en fremtid som ennå ikke har kommet, og som samtidig har evnen til å se seg tilbake.

Fashioned in the North er relevant både for de som er opptatt av fotohistorie og motehistorie, og ikke minst har den både kulturhistorisk relevans og demonstrerer på en god måte hvordan fotografi kan fungere som kilde eller inngang til en rekke tematikker, fra geopolittikk til industrihistorie. Boken har selvfølgelig sine blindsoner. Som tidligere nevnt klarer ikke boken helt å forløse sitt potensial til også å desentrere Norden, de nordiske landene og deres hovedsteder. Det er behov for å involvere urfolksperspektiver i forskningen for å skape et bredere bilde. En annen blindsoner er kjønn. På den ene siden mangler kjønn tidvis som kategori. På den andre siden er det hovedsakelig kvinner som fremstilles i det fotografiske materialet, med noen få unntak, og på den måten fremstår mote- og motefotografi som ensbetydende med det kvinnelige kjønn. Utover det jeg her har pekt på finnes det sikkert en rekke andre innganger til materialet, hvilket betyr at boken har åpnet opp et større felt for videre utforskning. Jeg ser frem til fortsettelsen.

Arne Lie Christensen (2020). *Elg i solnedgang*. Et kulturhistorisk blikk på bilder. Oslo. Pax Forlag. 165 sider.

Meldt av Agnes Brudvik Engeset

Kulturhistorikar og forfattar Arne Lie Christensen fortel levande i si siste bok om opphavet til noko så kvardagsleg som kva bilete du og eg har på veggene i heimane våre. Boka med det fargerike omslaget, som er pryda av ein gråtande sigøynargut, fiskaren med sydvest og pipe i munnen, og sjølv sagt ein elg i solnedgang, er ei bok som er verd å lesa.

For dei som ikkje har høyrte forfattaren fortelje, eller lese dei tidlegare bøkene hans, merk deg at han er ein god formidlar. Fleire stadar i boka er det nærast som å sitje ved sidan av han medan han fortel. Noko meir distansert og fagleg vert det når han trekk opp linene i det kunstfaglege blikket, men som lesar vert eg sjarmert av iveren og nysgjerrigheita han legg for dagen i starten av boka. Stilen er personleg, og i dei fyste delane av boka vert du med forfattaren på ferie på ei gresk ferieøy og deretter heim til husværet hans på Majorstua. Då fortel han kva han sjølv har på veggane, og kva dei ulike bileta betyr for han.

Forteljargrepet inneber også at forfattaren sjølv vedgår sine forforståingar, at han er oppteken av kunst, men at han som kulturhistorikar samstundes ynskjer å sjå bileta som del av smakens og heimelivets kulturhistorie hjå ulike delar av befolkninga. Målet hans er å sjå bileta på veggane til folk med deira eigne auge. Med sin personlege stil vil han vise lesaren korleis bileta kan gje djupare innsikt i kulturen og kaste lys over mentalitetsendringar.

Strukturen i boka framstår som dels kronologisk og dels tematisk og kan tidvis

vere litt krevjande å følgje. I innleiinga, *Bildenes mangfoldige verden*, gjev forfattaren ei innføring i tema for boka ved å fortelje om personlege opplevingar av kristusbilete på ei gresk ferieøy, samt om kva bilete han sjølv har hengande på veggane i husværet på Majorstua. Gjennom desse historiene viser han lesaren lettfattelige og nært korleis bilete kan sjåast på ulike måtar.

Boka fortset deretter med å gje eit bakgrunnsriss av skilnaden mellom kunstblikket og det folkelege synet på bilete, om kitschbegrepet og om smak, slik den franske sosiologien Bourdieu gjorde i sine analysar av 1960-70-talets franskmenn og deira syn på mellom anna kunst. Her vert forfattaren fagleg, men likevel på ein lett forståeleg måte. Eg synest det er eit fint grep å la Bourdieu og omgrepet kulturell kapital bidra til forståing av korleis smak kan markere tilhøyrigheit eller vere ein makt demonstrasjon.

Vidare fortset boka i kapitlet *Når motivet er hovedsaken*, som også fungerer so ein bakgrunn for gjennomgangen av ulike bileta og veggdekorasjonar opp gjennom tidene i dei påfølgande 10 kapitla. På den eine sida er dei neste kapitla inndelt i ein viss kronologisk struktur, slik at du får eit historisk reise i kva som har pryda veggane i heimane. Samtidig dukkar det opp meir tematiske kapittel, som *Oljetrykk og hurtigmaleri* eller *Kvinnelig omsorg – sting for sting*. Dermed kan lesaren bla seg ulike tema Elgen har også fått eit eige kapittel og det same har meir maritime tema i kapitlet *Ut mot havet* der fiskaren i sydvest og pipe er omtala. Ulempa er den historiske gjennomgangen vert noko oppstykkka. I kapitlet *Et mer inkluderende syn*, stoppar Christensen opp i gjennomgangen av tema og historikk og reflekterer over om vår tid kanskje har utvikla eit

meir inkluderande syn på kunst og bilete generelt. I avslutningskapittelet, *Ikea-biletet*, skriv forfattaren over kor komplisert og samansett kultur kan vere ved å vise nettopp til ulike reaksjonar på eit bilete frå Ikea. Den raude tråden gjennom heile boka opplever eg som forfattaren sine refleksjonar over den gode smak, kva som er korrekt veggdekor i heimen.

Boka er viktig fordi, som forfattaren skriv i starten, det var problematisk å skrive om dette fordi det ikkje finst tilfredsstillande oversiktar over kva som er produsert i Norge eller over kva folk har pryda veggane sine med dei siste par hundre år. Difor er også kjeldene varierte og biletkjeldene er henta frå private heimar og ulike nettstadar og bøker. Forfattaren klarar å samle eit rikt utval av dekor i heimen, heilt frå papirklipp, oljemåleri, familiefoto og geriljabroderi.

Lie forklarar i starten av boka korleis kunstblikket utvikla seg på 1800-talet. Dersom eg skulle ynskje meg noko annleis i boka, er det ikkje meir informasjon om sjølve bileta eller veggpyrden. Boka er rik på informasjon og kan såleis også godt fungere som eit oppslagsverk. I staden saknar eg litt meir informasjon om menneska som eig ulike bilete eller veggdekorasjonar. Kven hang opp bileta, korleis kom broderia inn i heimen deira? Eg ville gjerne ha lese eit intervju med nokre av eigarane av desse stovebileta og fått høyrte historiene deira om kvifor akkurat deira bilete var kome på vegg. Dette er eit perspektiv som kulturhistorikaren meistrar og her kunne eigaren, eller dei som har hengt opp bileta kome endå meir fram i teksten.

I Boka *Elg i solnedgang* formidlar forfattaren eit artig perspektiv på kunst og andre dekorasjonar på veggane og inspirerer ikkje minst lesaren sjølv til å reflek-

tere over sine egne stoveveggar og kvifor akkurat eins eigen heim er dekorert slik han er.

Bjarne Rogan, 2020. *Kystfisker. Med sjarken Havsund fra Agder til Troms.* Oslo, Novus Forlag. 229 sider.

Anmeldt av Harald Beyer Broch

Det er alltid slik at leserens bakgrunn og erfaringer påvirker hvordan hen leser og oppfatter bøker. Selv er jeg sosialantropolog og har blant annet gjort over et års sammenhengende feltarbeid med sjarkfiskere fra Nordland. Senest under vintertorskefisket fra Røst 2019; ombord på en sjark av samme størrelse og design som *Havsund*, men utstyrt med andre brukstyper.

Det er vanskelig å ikke begeistres når en får Rogans praktbok i hende, allerede før en begynner å lese. Boken er så vakker med flotte bilder at jeg ikke kunne legge den fra meg før jeg hadde bladd meg gjennom den et par tre ganger. Den er virkelig en visuell opplevelse.

Oppbyggingen av boken gjør den til mer enn en rapport eller studie av moderne sjarkfiske, for *moderne* er disse båtene med avansert navigerings- og fangstutstyr. Moderne fiske er komplekst. Det er avhengig av mer enn å finne fisken. Her er regelverk som ikke alltid er enkle å forstå og noen ganger fører til frustrasjon som når uønskede fisk utgjør en for stor del av fangsten, eller når det oppstår brukskollisjoner mellom forskjellige redskapstyper. Rogan gjør det lettere for leserne å forstå hvor sammensatte kunnskaper dagens kystfiskere har og må ha. Før vi får bli med ut på de ulike fiskeriene gir kapittel 2: ”Rammer og utfordringer” en helt nødvendig innføring i flere sentrale problem-

stillinger. Eksempelvis forklares dagens kvoteregime som så uoversiktlig at både fiskerne, forvaltning og politikere har ønsket forenkling (s. 28). Hva strukturering av fiskeflåten innebærer og hvilke konsekvenser den politikken har hatt og har får vi også innsyn til. Vi skjønner raskt at fiske er politisk brennbart stoff og utviklingen avhenger av hvilken ideologi som styrer politikernes ønsker for samfunnsutvikling. Kystfiskerne og spesielt de på den minste flåten har ingen særlig påvirkningskraft her. Rogan er presis og provoserende når han forteller oss og spør: ”Lønnsomhet og bærekraft har stått i fokus, men for hvem? Lønnsomhet både for liten og stor, både kyst og hav, både sjark, tråler og ringnot? Og hva innebærer egentlig bærekraft?” (s. 10). Disse og flere brennbare temaer bringes inn igjen i bokens to siste kapitler: 8) *Havsund i økonomiens og forvaltningens grep* og 9) *Havsund i miljøets og klimaets grep*. Det fremkommer at bærekraft, når politikere argumenterer, først og fremst dreier seg om økonomiske lønnsomhetsstrategier, prat om biologisk mangfold og artenes overlevelsesmuligheter blir mest retorikk. Dette er ikke mist synlig i problematikken rundt fortsatt oljeleting (selv i 2021), vindkraftutbygging på fiskebanker, og økosystembasert tilnærming i forvaltningen av havressurser. Havforskningsinstituttet har gitt entydige anbefalinger om mye større varsomhet med rovdrift på ressurser i havet, men myndighetene har gang på gang neglisjert miljøfaglige råd, skriver Rogan (s. 212).

Fra denne samfunnsøkonomiske og politiske konteksten tar forfatteren oss med ut på *Havsund*, på fangst. Kapitlene er inndelt etter de redskapstyper sjarken benytter: snurrevad, reketrål og makrelldorg. I tillegg er det et eget kapittel om og

fra Norges mest omtalte og kanskje viktigste fiske: Lofotfisket. Også i Vestfjorden benytter *Havsund* snurrevad. Et kapittel er viet sildefisket der *Havsund* først og fremst opererer som hjelpebåt eller ”boms”. Snurrevaden er med, men ligger i rommet, målet er å pumpe over sild fra større notbåter når de får mer enn de kan bringe til land.

Samlet sett gir kapitlene ikke bare god innsikt i bruken av forskjellige redskaper og ulemper og fordeler med dem. Det er mer enn mengden av fanget fisk og værforhold som påvirker humøret. De forskjellige brukstypene frembringer varierende atmosfærer eller stemninger om bord. Eksempelvis blir det mer hektisk med snurrevad enn under reketrålning med langvarige hal. Her er mye kulturhistorie vevet inn i tekstene slik at fortiden kaster lys over moderne fiske. Tidsperspektivene varierer, mye er basert på minner om den gang for lenge siden. Slik viser Rogan hvordan og hvorfor kulturhistorie er viktig både for å forstå hvordan for eksempel overfisket av flere arter kan knyttes til det ettertiden forstår som feilslutninger av bestandsberegninger og effekten av nye redskaper. I 1970- og 80-årene førte det til at myndighetene måtte finne måter de kunne forvalte ressursene på slik at overfiske kunne stanses i tide (s. 146-7). Den nitide etnografien om sjark, fiske og fiskere gjør at leserne på en måte inviteres til skapelsen av ny kulturhistorie om norsk kystfiske. Forandringene i fisket og ikke minst de marine økosystemene skjer så fort at nåtiden snart er historie, selv når kultur og historie ikke begraves men fortsetter å forme opplevelser og pragmatiske handlinger.

Turene vi er med *Havsund* er mange og Rogan får tydelig frem det fiskerne sier: ”ingen dager er like for dem som

driver på havet.” Det er en lang kyst denne sjarken utnytter, her er så mange kroker, banker og andre referansepunkter at det hadde vært til hjelp i alle fall for denne leseren med et kart der sentrale steder i tekstene var avmerket. Dette ville også gjøre det enklere for mange å kjenne seg igjen i geografien.

Det er naturlig at vi ser fisket gjennom øynene til mannskapet om bord i *Havsund*. Det er en stor sjark med en spesiell bruks-sammensetning, som ytterligere bidrar til at dagene blir forskjellige, også sesongene har sine spesielle egenarter. Allikevel, et forhold som alltid er til stede gjør livet på alle sjarker sammenlignbart, i alle fall på dette ene området: usikkerhet og muligheten for den eksepsjonelt gode fangsten skaper spenning. Dette, sammen med friheten fiskerne fremhever som et element som gir dem god livskvalitet, er også verdier fiskere i Nordland fremhever. Et par steder i teksten nevner Rogan at skepsis mot ny fiskeriteknologi alltid synes å oppstå når den tas i bruk. Han eksemplifiserer med snurrevaden, som i og for seg ikke er helt ny, men brukes etter det flere kritikere hevder på en ny måte. I dag slepes den ofte over lengre strekninger og fungerer da som en trål. Jeg nevner dette fordi fiskerne jeg var med var svært skeptiske til snurrevad. De hadde opplevd flere ganger at garnbruk og liner, som var innrapportert og forskriftsmessig merket var kjørt i stykker etter snurrevadbåter hadde operert i området, for eksempel på Malangsgrunnen. Slik sett hadde det vært nyttig å løfte blikket for å sammenligne, fremheve noen likheter og forskjeller i sjarkflåten.

Kystfisker. Med sjarken Havsund fra Agder til Troms er et etterlengtet bidrag til litteraturen om norske fiskerier og den nestminste flåten. Det er imidlertid viktig

å huske det som kanskje binder de fleste sjarkfiskerne og sjarkene sammen og samtidig gjør virksomheten bærekraftig; er deres individuelt forskjellige tilnærminger. Det utgjør opplagt en klar forskjell om det fiskes med juksamaskiner, dorg, snurrevad, garn, line eller reke trål. Det er en interessant observasjon at det selv innenfor sjarkflåten er vanlig med fiske på flere arter og bruk av forskjellige redskapstyper. Dette synes generelt sett som en bedre fremtidsstrategi for å kunne tilpasse seg en usikker fremtid enn å satse på ensrettet spesialisering. Fleksibiliteten som mannskapet på *Havsund* utviser burde gjøre dem motstandsdyktige nok til å tåle eventuelle skiftninger i fiskerierene fremover, med mindre myndighetene innfører nye begrensninger for sjarkflåten.

Hvis jeg skal komme med en innvending mot teksten blir det at, når Rogan skriver han er inspirert av antropologi og kulturhistorie burde han ha funnet frem flere forskningsreferanser til norske og utenlandske fiskerier, som ville komplementert det presenterte materialet. Denne litteraturen finnes!

Men, først og fremst håper jeg denne velskrevne, viktige og interessante boken blir lest av mange. Den bør leses av samfunnsvitere, av alle som er opptatt av norske fiskerier, naturressurser og politikk og ikke minst av politikere.

Palle O. Christiansen, 2019. En egn bliver til. Magt og mennesker i et sjællandsk godsområde fra 1700-tallet til i dag. Hovedland. 262 sider.

Anmeldt av Mattias Ekman

I norsk kultur- og arkitekturhistorie har adelens og embetsstandens herre- og hovedgårder fått tildelt en beskjedne rolle i forhold til bondens og husmennenes bygninger, og de behandles som adskilte fenomener. Godsdannelser, som forente de forskjellige bygningstypene og deres beboere innenfor ett sosioøkonomisk landbruksystem, og som har preget deler av det norske landskapet, har fått tilsvarende liten plass i norsk historisk selvforståelse. Av den grunn er Palle O. Christiansens *En egn bliver til. Magt og mennesker i et sjællandsk godsområde fra 1700-tallet til i dag* et svært velkomment bidrag. Boken bidrar ikke bare til å forstå danske agrarhistoriske forhold fra kulturhistoriske, sosialhistoriske og samfunnsgeografiske vinkler. For norske forhold kan boken inspirere til en nyorientering i forskning på de geografiske områder som ble preget av den jordeiende adelen og embetsstanden.

En egn bliver til er basert på arkivarbeid og antropologisk feltarbeid utført i 1973–74 på fire sjællandske gods under det tidligere stamhuset Giesegaard. I 1996 publiserte Christiansen en studie av godsområdet og dets mennesker under tittelen *A Manorial World*. Boken *En egn bliver til* er ifølge forfatteren en mer konsentrert og oppdatert fremstilling av godsområdet for den danske leser. Den mangler derfor vesentlig kildehenvisninger og har ikke bibliografi eller register. Christiansen tar utgangspunkt i det gods som Frederik III's adlete skattkammersekretær Frederik Giese (1625–1693)

utskilte fra omliggende bondeland i 1660- til 1680-årene i nærheten av Køge på Sjælland. Giese etablerte en avlsgård og en hovedgård (setegård, herregård) på markene til tidligere bondegårder, og ansøkte om å få hovedgårdsprivilegier. Det betød skatte- og tiendefrihet for hovedgården, rett til å kreve hoveri, det vil si arbeidsplikt på hovedgården for leilendinger (såkalte ukedagsbønder), og rett til å skrive seg til gården. Tilsvarende praksis eksisterte også i den norske delen av helstaten, og adelen her disponerte i samme periode nærmere hundre setegårder, som hovedsakelig baserte seg på jordbruk som ved Giesegaard, men noen også på sagbruk og handel (Einar Sørensen 2002, *Adelens norske hus*). Christiansen følger det Giesegaardiske godset frem til vår tid, og portretterer de ulike befolkningsgrupper som bodde og arbeidet på godset. Han viser hvordan gruppenes sosioøkonomiske posisjon speiles i markfordeling og i bygningenes plassering og byggeskikk. Godsherren inntar topposisjonen på den lokale rangspyramiden, men hans forvaltningspraksis, viser Christiansen, står direkte i relasjon til det kongelige hoffet, embetsverket og regional, nasjonal og internasjonal handel med jordbruksprodukter. Men selv om ytre faktorer på avgjørende vis bidro til hvordan godsets topografiske og sosiale struktur ble etablert og omkalfatret flere ganger i løpet av over tre hundre år, så er det ikke disse i seg selv som er Christiansens anliggende, men snarere de ”nære relationer mellom forskjellige folk, som var afhængige af hinanden” (s. 233). Christiansen gjør det tydelig at relasjonene hadde sitt utspring i økonomiske og juridiske kontrakter, ble farget av politisk og standsmessig tilhørighet og ble opprettholdt gjennom ressurs- og arbeidsfordeling.

Boken har en inndeling som dels følger godsets avgjørende politiske reformer i

kronologisk rekkefølge, og dels vier plass for særstudier av enkelte grupper i de ulike periodene. Den kronologiske seksjoneringen tar leseren med fra etableringen av godset på slutten av 1600-tallet, som raserte gammelt bondeland og etablerte hoveri for leilendingene ved gjenværende bondegårder, over landboreformene på slutten av 1700-tallet, som medførte en oppheving av jordfelleskapet og utskifting av de gamle bondelandsbyene, til avhendingen av godsets bondejord i perioden 1860–90, som medførte etableringen av en selveiende og velstående bondeklasse, og jordreformen av 1919, som tvang frem etableringen av et antall småbruk.

De sosiale særstudiene skildrer blant annet festebøndene, som drev forpaktergårder som uavhengige landbruksenheter, men utførte hoveri til hovedgården og betalte avgifter til greven, skatt til kongen og tiende til kirken. Leseren får også lære kjenne leiehusmennene, som arbeidet for godsforpakteren mot å kunne leie bolig og noe jord, og de helt jordløse arbeiderfamilie, *herregårdsfolket* – godsets proletariat, som bebodde leilighetene i det såkalte tyendehuset, oppført i 1850.

Med hjelp av et antall ulike typer kilder, tegner forfatteren flerfasetterte bilder av gruppenes roller innad i godssystemet, og viser hvordan de kunne avansere eller falle på den sosiale rangstigen, eller tilegne seg bedre materielle ressurser. Med hjelp av en mengde analytiske kart over godsets marker og beskrivelser og tegninger av gårder og bygninger demonstrerer Christiansen hvordan de agrarøkonomiske reformene ikke bare resulterte i varige forandringer av de sosiale grupperingene, men også nedfelte seg i landskapet. Selv om de lovmessige forutsetningene for det *manoriale* godssystemet gradvis ble fjer-

net, klarte Gieseggards godseier, som mange andre godseiere i det landbruksintensive Danmark, og overleve til vår tid ved å tilpasse seg moderniseringen av arbeidsmarkedet. Kartene og tegningene bidrar sterkt til bokens lesbarhet. Jeg skulle imidlertid gjerne ha sett at hovedgården og det forvaltningsmessige regimet styrt av godseieren hadde fått like stringente og detaljerte romslige analyser som de andre gruppene. Det hadde styrket helhetsanalysen, og bidratt med originale perspektiver på hovedgårdene.

Christiansen anlegger ikke noen avanserte, teoretiske perspektiv på resultatene, og kobler derfor kun i begrenset grad sine studier til relevant teori. Imidlertid tilbakeviser han i Giesegaards fall påstanden om herregården som uttrykk for aristokratisk manifestasjon og demonstrativt konsum (Thorstein Veblen), og fremhever et mer stillferdig godseierbeteende, definert av den adelige ”standens indre retningslinjer” (s. 239). Christiansen bruker termen *sosial topografi* (s. 235) – et begrep han muligvis henter fra Pierre Bourdieu – for å sette ord på hvordan ulike områder på godset representerte de ulike grupperingene sosialt og ervervmessig – de gamle landsbykjerner for bøndenes jordfelleskap før utskiftingen, tyendehusene for de eiendomsløse herregårdsfolkene på 1800-tallet eller det såkalte *Slottet*, grevens representative bygning og maktsentrum på godset. Boken viser med tydelighet at de *kulturlandskap* som fortsatt kan avleses i godsområder som Giesegaard i aller største grad også er *sosiallandskap*, der nedarvede relasjoner opprettholdes, videreføres eller bekjempes med støtte i synlige og usynlige landskapstrekk, kontrakter og lovverk. Christiansen supplerer med sin studie dermed sosiologen Maurice Halbwachs’s teori (*Les cadres sociaux de la mémoire*

(1925), *La mémoire collective* (1950)) om hvordan sosiale grupper former landskapet i sitt eget bilde (*sosial morfologi*) og tar det i bruk for å organisere og opprettholde gruppespesifikke minner. *En egn bliver til* viser hvordan, innenfor det avgrensede godset, de ulike sosiale gruppene tilsiktet eller ufrivillig bruker landskapet, ikke bare innad i gruppen, men også for å opprettholde minnet av sosiale posisjoner og økonomiske relasjoner som binder gruppene sammen.

En egn bliver til er en tverrvitenskapelig og helhetlig studie av et godsområdes utvikling over flere hundre år som inspirerer til nye, relevante forskningsperspektiver innen gods- og herregårdstudier. Jeg vil peke på tre slike perspektiver som skulle ha verdi i en norsk kontekst: *en*, applisering av kunnskapshistorisk metode (Steven Shapin, Peter Burke, Christian Jacob) på godsene for å analysere dem som foranderlige agrarøkonomiske kunnskapssystemer, nedfelt i og betinget av landskapet, *to*, sosiokulturelle analyser av godsenes avgrensede sosiale system, hvor merparten av innbyggerne hadde liten eller ingen kontakt med den utenforliggende verdenen, og, *tre*, holistiske og tverrvitenskapelige studier av godsets bygningstyper, og arkitekturens forhold til organiseringen av kroppslig arbeid og forvaltning, og integrering i landskapets romslige system av eier- og brukerforhold og forflytning av arbeidskraft, husdyr, redskap og naturalier.

Anne Eriksen 2020. *Livets læremester. Historiske kunnskapstradisjoner i Norge 1650-1840.*

Oslo, Pax Forlag, 328 sider.

Anmeldt av Gjertrud Sæter

I boka *Livets læremester* gir Anne Eriksen en imponerende grundig og detaljert presentasjon av historieskriving i Norge i perioden før historie ble et moderne vitenskapsfag. Hun knytter de norske bidragene til europeiske kunnskapstradisjoner og viser hvordan hennes egen fremstilling er forankret i nyere europeisk og nordisk forskning.

Boka retter seg først og fremst til forskere og studenter innen humanistiske fag og andre interesserte lesere. Selv leser jeg boka som sosiolog og kulturhistoriker med en spesiell interesse for tekstkultur.

Boka har 11 kapitler som tar for seg ulike tekster, samt en innledning og en epilog. I forordet og innledningen forklarer Eriksen hvordan historieskrivingen i Norge i den perioden hun undersøker var “en bred vifte av sjangere, former og teksttyper” (s. 7). Hun understreker at selv om de fleste tekstene ble skrevet i det danske rikets utkant Norge, er de ikke provinsielle eller preget av intellektuell isolasjon. På en fengslende måte setter hun forfatterne inn i deres kulturkontekster, viser hvordan de inngikk i lærde nettverk, hvordan tekster sirkulerte og gir oss innsikt i tekstkulturens konvensjoner.

De 11 kapitlene omhandler tekster som er skrevet av ”samlere og antikvarer, topografer og kartleggere, pedagoger og teologer, samfunnsdebattanter og institusjonsbyggere” (s. 11). Tekstene blir presentert i kronologisk rekkefølge fra Jens Lauridsen Wolfs *Norrigia Illustrata* som ble utgitt i København i 1651 til tids-

skriftet *Urda* som ble utgitt av den anti-kvariske forening og Bergens museum mellom 1834 og 1849. Noen av disse tekstene har vært svært innflytelsesrike, som Ludvig Holbergs verdenshistorie, skrevet på latin, *Synopsis historiae universalis*, og Ove Mallings patriotiske lesebok *Store og gode Handlinger af Danske, Norske og Holstenere*. To av tekstene ble på den andre siden upubliserte, Edvard Edvardsens *Bergens beskrivelse* og Hans Lilienskiolds *Nordens Ære-Støtte og De italienske Kongers Historie*. Iver Wiels *Beskrivelse over Ringerike og Hallingdalens Fogderie* ble først utgitt mange tiår etter forfatterens død. Begrunnelsen for utvalget har derfor ikke vært knyttet til tekstenes innflytelse eller virkningshistorie. Men fordi de er ulike både i innhold, form, kunnskapsmål og lesergrupper gir denne ulikheten mulighet til å undersøke mange aspekter ved historieskrivingen. Et sentralt aspekt som undersøkes er innhold – hva handlet historieskriving om? Tidssdimensjonens rolle er et annet sentralt aspekt, og ikke minst kravet til retorisk og litterær fremstilling. Samlet gir tekstene ”et innblikk i den eldre historieskrivingens kunnskapsprosjekter, tanke- og arbeidsmåter” (s. 12). Samlet blir de også undersøkt ”som deler av en større humanistisk kunnskapshistorie” (s. 27). En medvirkende årsak til utvalget har nok også vært at Eriksen har skrevet om flere av tekstene i tidligere artikler.

Det er fascinerende å følge Eriksens detaljerte undersøkelser av de ulike tekstene og hvordan magistra vitae-tradisjonen modellerte sine lesere. Historien skulle være livets læremester med eksempler til etterfølgelse eller avskrekkelse. Det betyr likevel ikke at historieforståelsen var enhetlig. Mål og metode kunne være svært ulike, og Eriksen viser hvordan forfatterne

også kunne operere både innenfor den eksemplariske historieskrivingen og anti-kvarianismen.

Her er det også spennende kontraster. Mens for eksempel Jens Lauridsen Wolf med sin *Norragia Illustrata* mest er opptatt av narrativet, er Edvard Edvardsen med sin Bergensbeskrivelse mer opptatt av å samle enn å strukturere og fortelle.

I 1743 ble en spørreliste fra Det danske kanselli sendt til alle embetsmenn i Norge som skulle danne grunnlaget for en større norgesbeskrivelse. I stedet ble den begynnelsen på bølgen av norsk topografisk litteratur (s. 152). Både ”geografi og naturforhold, næringsveier og håndverk, byggeskikk og språk” skulle beskrives (s.151). Eriksen viser hvordan fogden Iver Wiel løste oppgaven i *Beskrivelse over Ringerikes og Hallingdalens Fogderier*. Wiel var også interessert i gjenstander, gravhauger, bautasteiner, runeinnskrifter og muntlig tradisjon. Eriksen viser hvordan han tolker oppdraget og vrir sin beskrivelse i historisk retning. Hun undersøker hans antikvariske praksis, hans metode, hvilke kilder han bruker og hvordan han argumenterer for og vurderer sine egne kilder. Wiels historiesyn illustreres særlig gjennom hans tolkning av materielle levninger. I seg selv kunne de ikke ”være historiske, selv om de er gamle” (s. 165). Det var først ved å knytte dem til den klassiske litteraturen at de kunne få informasjon av betydning (s. 173). Også den omfattende bruken av latinske vendinger var grep for å sette tekstene og forfatterne i forbindelse med den klassiske verden (s. 179). Denne teksten illustrerer også, som Holbergs lærebok, hvor stor og selvfølgelig plass latin hadde, og den forklarer også betydningen til Holbergs lærebok på latin – fordi den formidlet den klassiske kunnskapen som var nødvendig for å forstå både historien og samtiden.

Den samme grundige presentasjonen og analysen av metode og kunnskapens materialitet finner vi i de andre kapitlene av boka slik at tekstenes historisitet trer frem på stadig nye måter. Også forfatterens biografi og måten de former og iscenesetter seg selv på blir undersøkt, som for eksempel tolkningen av hvordan Hans Lilienskiold bruker den latinske navneformen Johannes Johannis som et grep for å understreke sitt latinspråklige, europeiske lærdomsfelleskap.

I *Guds Riige udi Verdens Riiger* ønsket Jonas Ramus, sogneprest i Norderhov, å ”vise hvordan historien i sin helhet var gjennomsyret av Guds vilje og plan” (s. 105). Han skrev seg på den måten inn i den universalhistoriske tradisjonen som oppfattet at alle hendelser i verden fulgte et mønster som hadde sitt opphav hos Gud og som det var historieskriverens oppgave å avdekke. Ramus var utdannet i København og regnes som en av sin tids mest lærde nordmenn. Eriksen viser hans omfattende innsikt og lesning, og i tråd med samtidens idealer var hans oppgave som lærd å bearbeide eksisterende fortellinger, ikke bare litterært, men også retorisk og pedagogisk. Eriksen viser også hvordan han arbeider for å skrive en parallell kirkelig og sekulær historie i ett og samme verk. Troen på Guds styrende hånd, var viktig for Ramus, og han ville vise ”at også hans egen del av verden har sin plass i den guddommelige helheten som universalhistorien forteller om” (s. 127).

I 1775 ble det gjennomført en stor reform av latinskolen i Danmark-Norge der fedrelandshistorie og fedrelandskjærlighet skulle inn i undervisningen sammen med opplæring i morsmål. Ove Malling fikk i oppdrag å utforme en lesebok for formålet. Leseboken fikk tittelen *Store og gode Handlinger af Danske, Norske og*

Holsteinere. Et viktig mål for læreboken var å holde sammen det flernasjonale og fleretniske riket Danmark-Norge. Mens flere av de tidligere tekstene hun har undersøkt, hadde fremhevet norsk særpreg i både natur og kultur, understreker Eriksen at Mallings bok trakk ”i motsatt regning og gjorde norsk historie til del av en større helhet” (s. 236). Eriksen understreker også at Malling la vekt på eneveldets lutherske statsreligion med kongen som statens overhode og religionens beskytter. Malling skulle også lage en patriotisk lærebok og et viktig eksempel på patriotiske handlinger var beskrivelsen av forsvaret av Fredrikshald.

Den siste teksten eller riktigere samlingen av tekster som Eriksen undersøker, er *Urda*, tidsskriftet for Den antikvariske forening og Bergen museum. Eriksen påpeker at tekstene i *Urda* er skrevet i en periode da Norge ikke lenger var del av det danske riket. De er derfor blitt til i en annen politisk, kulturell og økonomisk kontekst enn de eldre tekstene hun har undersøkt. De markerer overgangen fra en tradisjonell historieskriving til moderne historisk forskning, noe hun utdyper i sin epilog. Hun kunne kanskje ha trukket denne oppsummeringen litt videre. For det er ikke bare konteksten som er blitt en annen. Vitenskapeliggjøringen av historien innebar også en endring av hvem som skrev om historien og hvem og hva de skrev om. Det skjedde også en endring av statusen eller rollen til den som skrev – og de aktørene, stedene og hendelsene de skrev om. Historien var ikke lenger oppfattet som et lukket hele, en enhet som hadde både et mål og en ende i Guds plan. Historiens aktører var ikke lenger Gud eller konger, men borgere som tok ansvar og gikk inn i sin tid. Eriksen understreker dette perspektivet i omtalen av brødrene

Colbjørnsen og de tapre borgerne i Fredrikshald som med rette er blitt omtalt av Malling og senere av Bjørnson i *Ja, vi elsker*. Hun nevner i denne sammenhengen også søsteren, Anna Colbjørnsdatter. Men det er påfallende at hun ikke i større grad omtaler henne i sammenheng med presentasjonen av hennes mann, sogneprest Ramus som trodde på Guds styrende hånd og hevdet at alt som hendte var planlagt av Gud, men som ble tatt på sengen av de faktiske hendelsene. Mens han lå syk i andre etasje i prestegården, var det prestefruen, Anna Colbjørnsdatter, som ifølge tradisjonen handlet og fikk heltinnestatus for å ha lurt svenskene i slaget ved Norderhov kirke natten til 29. mars 1716.

All historieskriving må nødvendigvis være en form for konstruksjon. I boka *Livets læremester* har Anne Eriksen undersøkt tekster fra andre kunnskapstradisjoner enn dem vi har i dag. Boka er lest i koronaens tid, den er tettskrevet med nokså små typer og helt uten illustrasjoner. På mange måter kler dette formatet Eriksens grundige undersøkelse av de 11 tekstene. Selv om mange av tekstene kan virke underlige på dagens lesere, gir Eriksens kontekstinformasjon og bredt anlagte analyser forfatterne og tekstene liv på en usedvanlig interessant og spennende måte. Jeg liker – og deler.

Medarbeidere i dette nummeret

Sine Halkjelsvik Bjordal, førstelektor,
Institutt for lingvistiske og nordiske studier, UiO
E-post: s.h.bjordal@ikos.uio.no

Harald Beyer Broch, professor emeritus,
Sosialantropologisk institutt, UiO
E-post: h.b.broch@sai.uio.no

Tone Druglitrø, førsteamanuensis, Senter
for teknologi, innovasjon og kultur, UiO
E-post: tone.druglitrø@tik.uio.no

Mattias Ekman, førstekonservator herregårder,
Østfoldmuseene: Rød & Elingaard
Epost: mattias.ekman@ostfoldmuseene.no

Agnes Brudvik Engeset, forsker,
Vestlandsforskning
E-post: abe@vestforsk.no

Trude Eriksen, konservator, Museum
Stavanger, avdeling for Kultur, sjøfart- og
industrihistorie
E-post: trude.eriksen@museumstavanger.no

Lotta Fernstål, forsker, Statens historiska
museer, Stockholm
E-post: lotta.fernstal@shm.se

Liisa-Rávná Finbog, kurator/duojár,
post.doc, Tampere Universitet
E-post: l.r.finbog@ikos.uio.no

Charlotte Hyltén-Cavallius, forsker,
Instituttet för språk och folkminnen,
Uppsala
E-post: charlotte.hylten-cavallius@isof.se

Guro Nordby, førstekonservator, Norsk
industriarbeidermuseum
E-post: g.nordby@nia.no

Hanna Jansson, fil.dr etnologi,
Institutionen för etnologi, religionshistoria
och genusvetenskap vid universitetet
i Stockholm
E-post: hanna.jansson@etnologi.su.se

Hanne Hammer Stien, førsteamanuensis,
Kunstakademiet, UiT
E-post: hanne.hammer.stien@uit.no

Gjertrud Sæter, førstekonservator, Norsk
Folkemuseum.
E-post: gjertrud.seter@norskfolkemuseum.no

Hanne Weisser, forfatter og musikk lærer
ved Steinerskolen i Oslo
E-post: h.wei@online.no

