

Innhold

Redaksjonelt	3
Line Førre Grønstad: «Arv og kjærlighet». Om å bytte og å halde på etternavnet for norske menn i heterofile forhold	5
Hege Stormark: Bunad til konfirmasjonen. Mening, symbol, bruk	23
Lone Ree Milkær: Kulturarvingerne på Lystgården. Hvordan konstruksjoner af kulturarv og bæredyktighet flettes sammen og bliver til politisk platform for en hverdagsklimaaktivistisk bevegelse i Bergen	43
Stein R. Mathisen: Barn av «tre stammers møte»: skiftende narrativer om ‘solgte’ kvenbarn i Nord-Norge	67
Presentasjon av dr.avhandlinger	
Marie Ebersson Degnæs: Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring	89
Hannah Kristine Bjørke Lunde: Pilgrimage Matters: Administrative and Semiotic Landscapes of Contemporary Pilgrimage Realisations in Norway	91
Eva Dagny Johansen: Samisk kulturarv tilbakeføres – innvirkninger på lokalmuseum og samfunn i Altafjorden, Sápmi	95
Bokanmeldelser	
Barbro Klein, 2021. <i>I tosaforornas värld. Gustav berättar.</i> Anmeldt av Ida Tolgensbakk	99
Märta Ramsten 2022. <i>Framför mikrofonen och bakom. En personlig återblick på Svenskt visarkivs verksamhet med inspelningar av folkliga musiktraditioner.</i> Anmeldt av Anders Gustavsson	101
Kristin Bjørkdahl og Karen V. Lykke, 2022. <i>Live, Die, Buy, Eat: A Cultural History of Animals and Meat.</i> Anmeldt av Martin Loeng	104

Gunnhild Røthe 2020, <i>Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder</i> . Anmeldt av Hannah Kristine Lunde	106
Aasta M.B. Bjørkøy; Ruth Hemstad; Aina Nøding; Anne Birgitte Rønning (red.), 2019. <i>Litterære verdensborgere. Transnasjonale perspektiver pnorsk bokhistorie 1519–1850</i> . Anmeldt av Ane Ohrvik	108
Jonas Frykman og Orvar Löfgren 2022. <i>Kärlek och kärnfamilj i folkehemmet. Längtan, lust och oro</i> . Anmeldt av Ida Tolgensbakk	111
Medarbeidere i dette nummeret	114
Invitasjon til å skrive for Tfk	115

Redaksjonelt

Ny gul duk på bordet. Og nye kvite ark! Årets første utgave av Tidsskrift for kulturforskning er et såkalt åpent nummer, men den oppmerksomme leser vil like fullt kunne ane interessante berøringspunkter blant vidt forskjellige tema og tilnærminger.

Utenfor er våren i skrivende stund på sitt mest ellevilt grønne her på Østlandet. Våren er full av løfter samtidig som den påminner om overganger, i livet og året. Alt er nytt og annerledes. Alt forblir (nesten) ved det samme. Det er kanskje også overgangsritualenes magi, at alt er uforanderlig og foranderlig på samme tid. Mange priser kjærligheten ved å formalisere relasjoner om våren, men innebærer en slik statusovergang også skifte av navn? Navnebytte endrer sammenhenger man ser seg selv i, argumenterer Line Førre Grønstad, fagleg leder i Skeivt arkiv i Bergen for her. Med artikkelen «*Arv og kjærlighet*». *Om å bytte og å halde på etternamnet for norske menn i heterofile forhold* diskuterer hun den tette tilknytningen mellom navn og familie som hun finner i materialet. Navnevalg kan forstås som et uttrykk for aktiv tilhørighet.

Ingen vår uten konfirmasjon og diskusjoner om hva slags og i hvilken fasong ritualet skal forløpe. I artikkelen *Bunad til konfirmasjonen. Mening, symbol, bruk* viser Hege Stormark, konservator ved Museum Stavanger, hvordan valget av klesdrakt for dagens kvinnelige konfirmanter i Rogaland langt på vei handler om å ikle seg en kulturell trygghet. Kildematerialet hennes rommer dermed også påtrengende erfaringer av utenforskap. Stipendiat Lone Milkær ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen undersøker på sin side hvordan forbindelsene mellom begrepskonstruksjoner som kulturarv og bærekraft forhandles og gjøres i praksis, med artikkelen *Kulturarvingerne på Lystgården. Hvordan konstruksjoner af kulturarv og bæredygtighed flettes sammen og bliver til politisk platform for en hverdagsklimaaktivistisk bevegelse i Bergen*. Sist, men ikke minst skriver Stein R. Mathisen fra Institutt for reiseliv og nordlige studier ved UiT Norges arktiske universitet innsiktsfullt om entextualization (tekstliggjøring) i artikkelen *Barn av «tre stammers møte»: skiftende narrativer om 'solgte' kvenbarn i Nord-Norge*.

I tillegg feirer vi tre splitter nye phd'er, alle med tilhørighet til IKOS, UiO, som her selv presenterer sitt doktorgradsarbeid. Stort gratulerer til alle tre! Vi gir dere også hele seks bokanmeldelser av nyere norsk og nordisk kulturforskning.

God lesning!
Line Esborg

«Arv og kjærlighet».

Om å bytte og å halde på etternamnet for norske menn i heterofile forhold

Line Førre Grønstad

Fagleg leiar for Skeivt arkiv, Universitetsbiblioteket i Bergen
line.gronstad@uib.no

Abstract

In many Western cultures, a shared surname symbolises unity within the nuclear family. In heterosexual couples, choices of surname often confirm a gendered hierarchy, as men usually keep their name and give it to their wife and children. In Norway, 13 % of the men break with this patronymic custom, and take the last name of their wife as a new surname or as a new middle name, hyphenate their names, or make new names. This means that 87 % of the men, compared to 41 % of the women, keep their names unchanged. In the article I show that surnames are filled with meanings connected to the creation and strengthening of the nuclear family. When men's choices break with tradition, norms of family making and continuity of male lineage becomes visible. Women are often faced with the need to choose between name sharing with the birth family or with the nuclear family. It can be interpreted as part of women's emotional labour. The stories from men who change names, indicate that some men share the emotional labour.

Keywords:

- names
- men
- couples
- family
- gender

Introduksjon

I Noreg endrar mange etternamnet ein eller fleire gonger i løpet av livet. Valet blir oftast gjort i eit parforhold. 13 % av mennene og 59 % av kvinnene som giftar seg, endrar på namnerekka si ved å ta partnar sitt etternamn som nytt etternamn eller som mellomnamn, ved å slå saman etternamna med bindestrek eller ved å lage heilt nye etternamn (Grønstad 2020: xx). I denne artikkelen undersøker eg korleis etternamn bidrar til skaping av kjernefamilien med opphavsfamilien som kon-

tekst. Denne konteksten blir ekstra tydeleg når det er menn og ikkje kvinner som endrar namn. Det er dermed menn sine forteljingar om etternamn og namneval eg tar for meg. Føremålet med artikkelen er å svare på følgande spørsmål: Korleis spelar etternamna inn i skapinga av kjernefamilien for norske majoritetsmenn i heterofile forhold? Korleis forstår dei relasjonar mellom seg sjølv, etternamnet og opphavsfamilien? Kva skjer når forventingar og ønsker frå opphavsfamilien og kjernefamilien ikkje høver saman?

Materialet til artikkelen er samla inn gjennom to spørjelister og tre intervju. Den fyrste spørjelista vart sendt ut gjennom Norsk etnologisk gransking (NEG) i 2014, og heiter *Særemne 64 Etternamn*. Av om lag 450 svar, kom totalt 101 frå menn.¹ Det er svara frå mennene eg nyttar her. 99 av mennene skildra at dei sjølve heldt på eller såg for seg å halde på det opphavlege etternamnet i parforhold, medan to gjorde namneendringar. Ein mann skildra namneendring i samband med at han skifta kjønn til mann. Han er her inkludert blant dei 99. I tillegg sendte eg i 2016 ut ei spørjeliste spesielt retta til menn som endra etternamn i parforhold med kvinner. Denne gav 60 svar, rekruttert via avisartiklar, Facebook og eige nettverk. Tre menn som endra etternamn intervjuja eg, to av desse hadde på førehand svara på den andre spørjelista.² Dei valte eg basert på innhaldet i forteljninga dei delte som eg ønskte å høyre meir om. Eg gjennomførte ein tematisk analyse (jf. Braun og Clark 2006) av det samla materialet. Denne viste at tradisjonar og samband mellom fortid, samtid og framtid, kjønnslikestilling, og tilhøvet mellom individ og namn var sentrale tema. Men overordna, og gjennomgåande blant mennene, var tilknytning til familien. Det gjaldt både kjernefamilien dei skapa sjølve, og opphavsfamilien dei kom frå, og det er tilhøvet mellom namn og familie eg tar for meg vidare.

Bruken av mannen sitt oppvekstnamn som namn på kjernefamilien på 1900-talet og framover, har blitt oppfatta som eit

teikn på fellesskap, trass den relativt korte perioden dette har vore norsk skikk. Bruken av mannen sitt etternamn i ekteskap, vaks fram i dei øvre klassene i samfunnet utover på 1800-talet. I 1923 kom den fyrste norske namnelova, som for det fyrste gav pålegg om bruk av faste etternamn, og for det andre gav pålegg om at kvinner og barn skulle ha mannen sitt etternamn. Vidare tok lova frå menn høve til å ta kona sitt etternamn. Fram til då var det vanlegaste praksisen å ha fornamn, og bruke faren sitt fornamn med -son eller dotter-ending og gardsnamnet som tilleggsnamn ved behov (sjå meir om namnelovene mellom 1923 og 2003 i Grønstad 2022).

Den tette tilknytninga mellom namn og familie har blitt stadfesta i anna forskning både i Noreg og andre land med liknande namneskikkar. Denne forskinga har vore sentrert rundt kvinners val, og viser korleis kvinner i namnevalet kan bli dratt mellom kjernefamilien og opphavsfamilien (Ellingsæter 2022:10, Fjellhaug 1998, Grønstad 2015:269, Kline, Stafford og Miklosovic 1996:609, Thørnblad 2003:77). Namnevalet blir skildra som eit dilemma, der kvinner kan ha same namn gjennom livet, eller heite det same som ektefelle og barn (Ellingsæter 2022:10, Grønstad 2015:270). Både menn og kvinner har gjerne tatt det for gitt at menn held på oppvekstnamnet, og at barna får etternamnet til faren (Ellingsæter 2022:10, Wiik 2005).

Det finst lite forskning på menn og etternamnsval i parforhold. Det kan henge

1. Skilnaden på talet på menn samanlikna med talet på kvinner som svara på spørjelistene, kan sjåast i samband med ein generell tendens til at fleire kvinner svarer på slike undersøkingar (Hagström og Marander-Eklund 2005:13). Vidare kan det tenkast at dette reflekterer temaet, som kan ha blitt opplevd som meir relevant for kvinner.
2. Sitat frå NEG blir vist til med fødselsår og dei unike aksjesjonsnummera. Sitat frå tilleggsspørjelista er markert med etternamn, fødselsår og sidetal i eit dokument der alle dei 60 mennene sine svar er samla. I det same dokumentet finst også dei transkriberte intervjuja, som blir referert til på same måte som tilleggsspørjelista.

saman med at dei aller fleste menn held på oppvekstnamnet sitt gjennom livet, og dermed opplever namnefellesskap både med opphavsfamilien og kjernefamilien (Noack og Wiik 2005, 2008, Grønstad 2020:23–24). Vidare at namnekontinuitet gjennom livet, altså det menn oftast opplever, har oppnådd ein sjølvsgatt posisjon. Dermed er det kvinners val og valmoglegheit som skil seg ut, og som dermed blir opplevd som relevant for forskning.

Materialet eg undersøker er forteljingar delt av individ kategorisert som norske menn tilhøyrande ei brei middelklasse. Dei er fødd mellom 1920-talet og 1980-talet, og gifta seg mellom 1950-talet og 2017. Mennene som endra namn, hørde jamt over til dei yngre generasjonane, men inkluderer ekteskap inngått så langt tilbake som 1978, då dette enno måtte søkast spesielt om. Parforholda som blir skildra er med kvinner.

Desse personane kan plasserast i majoritetsposisjonar innanfor kategoriar som kjønn, seksualitet, klasse, etnisitet og nasjonalitet i Noreg. Føremålet er å vise diversitet blant desse innanfor majoritetsgruppa, og seie noko om grensene for handlingsrommet deira. Når desse mennene handlar på tvers av kjønna forventingar, kan det vere med på å utvide rommet også for andre individ.

Eg støtter meg mellom anna på antropologisk slektskapsforskning, der familien blir forstått som relasjonar som regulerer rettar og pliktar mellom individ, til dømes knytt til eigedom og etternamn (i tråd med t.d. Murdock 1949:15; Needham 2013 [1971]:3f). Gjennom opphavsfamilien blir ein knytt til andre individ via avstamming. Avstamminga kan skje via mannsledd, kvinneledd, eller begge (Murdock 1949:15). I Noreg blir slekta rekna gjennom begge ledd, men som den patronymiske

namnepraksisen tilseier, blir den mannlege linja favorisert (Eriksen og Frøshaug 1998:120).

Kjernefamilien har gjerne blitt oppfatta som ein mann, ei kvinne, og deira felles barn (jf. Murdock 1949:1; Radcliffe-Brown 1941:2). Definisjonen står framleis ved lag som det mange ser for seg når dei tenker på kva ein familie er. Mange lever i kjernefamiliar (Hagström 1999:81), anten som gift eller som sambuarar. Dei fleste barn blir fødd og veks opp i toforeldrefamiliar, medan om lag kvart tredje barn vil leve i familie med berre ein vaksen ein eller fleire gonger i livet (Brandt og Moxnes 1996:7). Kjernefamiliar kan også variere. Til dømes kan genetisk og sosialt foreldreskap forhandlast om og definerast på ulike måtar (Fjell 2003). Vidare skil mange seg frå den tokjønna kjernefamilien ved til dømes å leve saman med nokon tilhøyrande same kjønnskategori, eller ved å bu aleine (jf. Hellesund 2011; Roseneil et al. 2020).

Familien som regulator for rettar og plikter viser til stabilitet utanfor dei enkelte individa som inngår som binde-middel i kjernefamilien. Det kan dermed stå i eit spenningsforhold til idear om reine relasjonar som definert av sosiologen Anthony Giddens:

[P]ure relationship [...] refers to a situation where a social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it (1992:58).

Grunnlaget for å inngå i, og halde fram med, denne relasjonen ligg hos individa,

ikkje i utanforliggende faktorar. I parforholdet kan det seiast at dette handlar om idealet om romantisk kjærleik. Den romantiske kjærleiken som grunnlag for kjernefamilien og parforholdet har røter til 1800-talets borgarlege familieideal. Der det før handla om arv, forholdet mellom slekter, eller høve til å sørge for livets opphald, skulle parforholdet no vere basert på kjærleiken mellom dei to. Kjærleikseskapskapet kan slik seiast å fortrenge pliktetskapet.

Etternamnsval for mennene rører seg i landskapet mellom desse to forståingane av relasjonar: Den eine der det følgjer med plikter og rettar, særleg synleg i diskusjonar rundt forholdet mellom etternamnet og opphavsfamilien, og den andre der relasjonen mellom dei to i parforholdet varer så lenge dei to sjølve ønsker det.

Den fyrste delen av artikkelen handlar om namnevalet og opphavsfamilien til mennene. Den andre tar for seg korleis mennene skildrar etternamnet si rolle i kjernefamilien. I den siste tar eg opp forholdet mellom kjernefamilien og opphavsfamilien.

Etternamn frå forfedrane

Måten å tenke slektskap og slektslinjer på er historisk og geografisk situert. Då den fyrste namnelova kom i 1923, var ikkje etternamn noko som skulle tene enkeltindividet. Det skulle skape orden og fungere som middel til å avgrense slektene. Hundre år seinare har etternamna blitt del av måten individa forstår seg sjølv på, ikkje minst gjennom å symbolisere tilhørsle til opphavsfamilien. Både norske og amerikanske forskarar har vist at for kvinner som heldt på oppvekstnamnet, var tilknyttinga til opphavsfamilien ein viktig del av identitetskjenninga. Mange ønskte å halde på etternamnet frå slekta si (Fjell-

haug 1998:81; Kline, Stafford og Miklosovic 1996:609; Laskowski 2010:81f). Det same var tilfelle hos mange av mennene som heldt på oppvekstnamnet i undersøkinga mi. Ein av mennene skildra ein historisk bevisstheit om eiga slekt knytt opp mot etternamnet slik:

Navnet er et sterkt identitetsmerke, og jeg vokste opp i en ætt som har hatt sterke tradisjoner. Min farfar var opp-tatt av slekts historie [...] og jeg har fortsatt det arbeidet han begynte. Så langt har jeg funnet direkte aner som brukte efternavnet [...] mitt omkring midten av 1700-tallet (NEG43875 fødd 1954).

Koplinga mellom identitet og slekta som etternamnet viste, var viktig. Såleis kunne det å gje opp oppvekstnamnet nærast vere det same som å kvitte seg med familietilknyttingar (jf. også Fowler og Fuehrer 1997:319; Grønstad 2015:272). Samanhengen å sjå seg sjølv i vart endra.

Ein annan mann skildra situasjonen då han gifta seg på 1960-talet. Kona bytte utan å murre. Sjølv var han:

veldig glad for at eg slapp å byte namn. Det ville vere å gi vekk noko av meg sjølv, tape meg sjølv på eit vis. Mest som ein amputasjon. Eg kjende meg stolt av namnet. Det 'flagga' ei stor og god og ressurssterk slekt. Eg tenkte visst lite på at mor mi sitt jentenamn hadde gått 'fløyten' då ho gifta seg, og at hennar slekt var like god og ressurssterk (NEG44481 fødd 1938).

Å endre etternamnet ville vere det same som å fjerne koplinga til slekta, altså frå farssida. Namnet hang saman med slektslinja namnet kom frå, og han reflekterte

over at det var faren sitt oppvekstnamn og ikkje mora sitt som vart hans etternamn. Han reflekterte i mindre grad over at kona i si tid tok hans etternamn, eller at hennar namn, som mora hans sitt, gjekk «fløyten». Kunne det hende hennar slekt var mindre «stor og god»? Det peikar på korleis slektskapa blir gjort gjennom til dømes inkludering og ekskludering ved hjelp av etternamn, men også at namna bidrar til ei hierarkisk ordning av slekter.

Ifølgje ein av mennene bytta faren hans til etternamnet som mannen no bar, rett før mannen vart fødd. Farfaren hans hadde fått fleire barn i Noreg før han flytta tilbake til Sverige. Faren vaks opp med mor og ein stefar. Mannen haldt fram med: «Min far var i trettiårene da han fant ut om sin virkelige far, og etter noe leting fant han fram til resten av familien, i Sverige. Da skiftet han etternavn til farens etternavn» (NEG43981 fødd 1954). Bruken av ordet «virkelige», viser til ei forståing av kva som inngår i å vere far, der det biologiske spelar inn, og at det er knytt til namnet. Etternamnet koplar han til faren og den biologiske familien på farssida.

Ein annan fortalde at han sjølv bytte så snart han kunne. Gjennom oppveksten hadde han hatt etternamnet til mora, så etternamnet til ein stefar: «Min biologiske far har jeg aldri sett, for han ble torpedert under krigen. Jeg følte at jeg ville minnes ham ved å ta hans etternavn» (NEG43942 fødd 1939). Namnet til faren var verd å føre vidare og ein samanheng å sjå seg sjølv i, sjølv om han ikkje hadde vakse opp med faren eller slekta til faren. Måten faren døydde på, fungerte gjerne som ytterlegare motivasjon for å endre etternamnet som ung vaksen. At han hadde mora sitt etternamn i barndommen, tyder på at foreldra hans ikkje var gift, med dei

moglege vanskane det kan ha ført med seg, både for han og henne.

Fleire av mennene skildra korleis etternamnet markerte tilknyttinga til enkeltindivid i foreldregenerasjonen eller blant besteforeldra. Eit biologisk slektsforhold vart her supplert med eit sosialt slektsforhold. Desse mennene var yngre enn mennene som fokuserte på slekta som heilskap. Det var deira eiga levetid og personlege erfaringar som spela inn, snarare enn dei lange slektslinjene. Ein yngre mann formulerte seg slik:

Jeg har aldri byttet etternavn, men jeg har tatt et ekstra mellomnavn som er et patronymikon. Dette fordi jeg har en sterk tilknytning til min far og hans slekt. Mamma tok også et ekstra mellomnavn av samme grunn, en sterk tilknytning til sin mormor, og derfor tok [hun] hennes slektsnavn. Mammans mellomnavn ble også gitt meg når jeg ble født i tillegg til pappas etternavn. Dermed kan man vel si at navngivningen både kommer av vanlig nedarving, men også er påvirket av hvilke personer som har vært sentrale i livene våre. Derfor ville jeg heller ikke byttet navn ved et eventuelt giftermål fordi navnene er et resultat av arv og kjærlighet (NEG44213 fødd 1991).

Denne mannen hadde ikkje sjølv vore i ein situasjon der han vurderte oppvekstnamnet opp mot kva ein ny kjernefamilie kunne heite, men han hadde fleire namn av etternamnstypen. Faren sitt etternamn vart tatt for gitt. Dei andre namna kom i tillegg, og det var bruken av dei som vart forklart. For han var alle namna viktige. Dei viste til konkrete personar han hadde positive relasjonar til og gode kjensler for. Endring av namn var for han difor ikkje aktuelt.

Etternamna kunne vise relasjonar til nær slekt, og dei kunne knytast til opphav hos konkrete personar eller stader. Slik hadde namna ei byrjing. Dei kunne også ha ein slutt. Kunnskap om opphavet og tidlegare namneberarar gav etternamna verdi. Vissa om at det var få som kunne bere etternamnet i framtida, kunne påverke val av etternamn. Nokre av mennene som endra namn, kunne skildre det som meir «naturleg» å vidareføre kona sitt oppvekstnamn fordi det var meir «verneverdig» eller «freda». Bruken av slike omgrep i svara til spørjelistene, gir namna i seg sjølv verdi. Til liks med eldre bygg eller handverkstradisjonar, fordra det bevaring i form av vidareføring gjennom etternamnsendring i ekteskap. Slik vidareføring kunne sjåast som eit ansvar for menn, også om det gjaldt kvinna sitt etternamn. Å velje det sjeldnaste etternamnet, særleg om det var i ferd med å gå ut av bruk, var for mange eit verdig val.

Mange av mennene skildra bruken av eige eller kona sitt oppvekstnamn som naudsynt fordi det og dermed slektsgreina, kunne døy ut. Det gjaldt uavhengig av om det fanst andre slekter som brukte namnet. Fleire av mennene som tok etternamnet til kona, eller på andre vis inkluderte det i namnerekka si, gjorde det for å føre namnet hennar vidare til neste generasjon. Desse mennene var fødd så tidleg som 1958 og så seint som 1986, og gifta seg på 1980-talet og utover på 2000- og 2010-talet. Mangelen på søner og brør gjorde etternamna truga. Eit mottiltak var å velje det sjeldnaste etternamnet.

Ideen om at slekter døyr ut dersom det ikkje er menn til å føre etternamnet vidare, finst også i andre land. Døme på land nemnt i forskingslitteraturen, er Storbritannia (Carter og Duncan 2018:128; Lassiter 1983:76), Sverige (Entzenberg

2004:40), USA (Frantina 2009) og Kina (Qi 2018). Dette kunne til dømes løysast ved at eldste dotter fører vidare etternamnet der det ikkje fanst søner som ei kanadisk avis har rapportert om (Sinnema 2003). Ei anna løysing kunne vere å nytte mora sitt etternamn om ho var viktigare eller mektigare enn faren, eller for ein mann å adoptere svigersonen der det ikkje var søner til å føre namnet vidare (Alford 1988:56). Slike praksisar bidreg til å halde menn sine etternamn ved like ved at kvinner gir sitt etternamn vidare i eigenskap av å vere dotter av ein mann. Sosiolegen Xiaoying Qi kallar det for «veiled patriarchy» i sin studie av kinesiske familiar der barn har fått mora sitt etternamn (2018:1004). Kinesiske kvinner endrar vanlegvis ikkje namn i ekteskap, medan barna får farsnamnet. Kvinner sine oppvekstnamn hørte til faren hennar, ikkje til kvinna sjølv. Bruken av mora sitt namn på barna handlar om faren hennar og mannslinja han representerer, ikkje henne (sjå også Keels 2011:106ff).

Når menn endra etternamn braut det gjerne med forventingar. Mange menn skildra ulike reaksjonar på at dei endra etternamn. Særleg ein form for reaksjon hadde med opphavsfamilien å gjere. Forventingar om ein viss type samanheng mellom mannleg etternamnsendring og tilhøvet til opphavsfamilien vart eg fyrst merksam på i eit forskingsintervju eg gjennomførte tidleg i arbeidet med tematikken. Mannen eg intervjuar hadde bytta namn då han vart far, halvanna år tidlegare. Han fortalde om ein kollega som hørte det nye etternamnet for fyrste gong. Då kollegaen fekk vite at endringa skjedde som følgje av auke i familien, skal vedkommande ha svara: «Åh, det var godt å høyre, for eg trudde du hadde vore i eit eller anna stygt brot [med opphavs-

familien] eller noko sånt'» (fødd 1974: 100). Kollegaen «hadde liksom tenkt at 'han har bytt namn, då har det skjedd noko'» (ibid.). Når ein mann endra etternamn, kunne kollegaen tolke dette som eit teikn på ein konflikt mellom han og opphavsfamilien hans. Sjølv hadde ikkje han sett for seg dette som ei mogleg tolking, men han reflekterte likevel rundt etternamnsvalet i lys av forholdet til opphavsfamilien. Foreldra hans hadde ikkje gitt uttrykk for negative kjensler rundt namnevalet hans, men:

Eg hadde ein episode her om dagen, fordi det var snakk om å ta bilde av [faren min] og meg og sonen vår, då, så det blei tre generasjonar. Og så sa eg... [...] 'Kva skal du kalle det bildet, då? Skal du kalle det berre tre generasjonar, eller skal du kalle det tre generasjonar [Oppvekstnamn] i anførselsteikn?' Så sa han 'nei, nei', han skulle kalle det tre generasjonar, då, ja. Det hadde vore naturleg å kalle det 'tre generasjonar [Oppvekstnamn]'. Det mistar på ein måte ein faktor å ta eit sånt bilde. Men det blir ikkje dårleg stemning, det gjer ikkje det (ibid.:90).

Han hadde eit godt og nært forhold til opphavsfamilien. Skildringane hans tyda på at han sjølv kjende på ein liten ambivalens knytt til at faren, han sjølv og sonen ikkje delte etternamn, sidan det var han som nemnde tittelen på fotografiet. Å ta eit slikt bilde var med på å skape samanheng mellom dei tre generasjonane som, barnet, han sjølv og faren var del av.

Fotografi av fleire generasjonar saman er ikkje uvanlege, som eksempelet frå fotoalbumet til min eiga mormor viser. Sleen var oppvekstnamnet til morfaren min og mora mi, og vart mellomnamnet



hennar då ho gifta seg. Oldemora mi hadde her gifta seg til eit anna etternamn, og brukte ikkje Sleen-namnet i det heile tatt. Sleen fungerte som nemning på samanhengen mellom dei fire personane på biletet sjølv om det på dette tidspunktet berre var ein av dei fire, mannen, som hadde dette som etternamn.

Der reaksjonar frå opphavsfamilien kom fram i forteljingane, var der etternamnsendinga førte til, eller eskalerte konfliktrar. Skildringane av moglege konfliktrar set på spissen noko av det som står på spel når menn endrar etternamn. Det uvanlege ved mannleg etternamnsending gjer at det fungerer som ei kommunikativ handling i større grad enn det kvinner sine etternamnsendingar kunne gjere. Det erfarte også språkvitar Trine Sand Bakken i si undersøking av namnebyte. Dei norske mennene la vekt på at det ikkje låg noko ønske om distansering til grunn for endringa (2002:170f). Konfliktrar gjorde ideen om kontinuiteten til menn sin etternamn synleg. Ein av mennene tok kona sitt etternamn, med oppvekstnamnet hans som felles mellomnamn for begge to:

«Fire generasjonar Sleen». Dette er frå 1980 (Privat).

[Foreldra mine var] ganske overraska og heilt uforståande til at eg kunne tenkje å gjere noko sånt. [E]g har fått sterke reaksjonar frå mine foreldre etter at eg gjorde valet. Faren min meiner eg var feig [som] gjorde valet utan å ha godkjenning av han. Så han har eg ingen kontakt med. Dette er vanskelig å forklare enkelt, det har vært mange diskusjonar og det har vore eit lite trivelig miljø mellom oss og mine foreldre (fødd rundt 1980:173).

Han greia nærare ut om reaksjonane til foreldra i eit intervju. Han var odelsgut og arving til ein gard utan drift. Eg spurte han:

Så du tenker om namnet ditt at det er knytt til den odelsstatusen og den garden, eller var det andre grunnar som gjorde at du synst det var viktig å snakke med foreldra dine om namnet? - Altså, det var vel heller motsett, at foreldra mine meinte at eg burde gått gjennom dei før valet blei tatt, ja at ... Dei meiner at ... dei sit på den ... ehm ... meining at ... No uttalar eg meg på deira vegne, sant? Men ... deira reaksjon gjekk på at ikkje dei har vore meir inkludert ... involvert i valet vårt som eit ektepar [ja] på grunn av at dei meiner at eg [...] ikkje heidra namnet nok (ibid.:177).

Etternamnsendringa hans gjorde at forholdet mellom han og foreldra, særleg faren, vart svært kjøleg. Han hadde namnet til garden både han og faren vaks opp på, som etternamn. Det slo han saman med kona sitt uvanlege oppvekstnamn. For faren høyrde staden og etternamnet saman. Namnerekka og mannsrekka høyrde saman. Dermed vart det mennene,

både far og sin, sine oppgåver å sørgje for at etternamnet vart ført vidare på rett vis. Etternamnet frå slekta blir dermed ein form for rett (Needham 2013:3f), men også ein form for plikt. Ved å ha rett til å bere eit etternamn, og slik vise slektskap med andre med same etternamnet, har ein også som mann plikt til å bere etternamnet, og føre det vidare. Å bryte med plikta kan oppfattast som noko tydingsfullt. Brot med den patronymiske kontinuiteten var dermed mogleg å forstå som ei avvising av opphavsslekta.

Årsakssamanhengar mellom tilhøve til opphavsfamilien og etternamnsendringa kunne i nokre tilfelle vere indirekte. Ein av mennene tolka i etterkant si eiga etternamnsendring som eit opprør mot foreldra si skilsmisse då han var seks år (fødd 1976:133). Det å kunne ta opp etternamnet til vurdering, aktualiserte minner knytt til namnet, assosiasjonar til opphavsfamilien og ideal for kjernefamilien. Sjølv om endring av etternamn ikkje handla om å kvitte seg med band til opphavsfamilien, kan eksistensen av usemje og konflikt minske kjensla av plikt til å føre oppvekstnamnet vidare.

Familiane desse mennene vaks opp i reagerte på etternamnsendringa deira. Anten forsterka det eksisterande usemjer, eller så kunne det fungere som utløysande faktor. Også svenske mannlege etternamnsbytarar kunne få negative reaksjonar frå opphavsslekta basert på forventingar om mannleg namnekontinuitet. Den svenske namnegranskaren Sonja Entzenberg har bemerkta: «Att det speciellt är männen som drar till sig uppmärksamheten är inte konstigt, eftersom de som manliga företrädare bryter mot en av manlighetens symboler, nämligen det självklara att föra efternamnet vidare till kommande generationer» (2004:41).

Det var få, om nokon av mennene som opplevde motstand etter å ha endra etternamn, som uttrykte at motstanden og merksemda gjorde at dei angra på etternamnsendringa si. Det som var viktigare enn reaksjonar frå omgjevnadane, var familiekjensla kopla til kjernefamilien og partnaren.

Kjernefamilien med felles etternamn

Fellesskap i kjernefamilien var den viktigaste grunnen mennene hadde til å endre etternamn. Som anna forskning har vist, har dei det til felles med kvinner som endra etternamn (Boxer og Gritsenko 2005:3; Fjellhaug 1998:83; Grønstad 2015:268; Keels og Powers 2013:304; Twenge 1997:425). Fram til 1979 fekk kvinner automatisk etternamnet til ektemannen. Då handla det om plikt, ikkje om sjølv å forplikte seg til å oppretthalde relasjonen mellom dei to. Fleire av mennene tok i spørjelistesvara sine det for gitt at ektepar deler etternamn. Dette gjaldt ikkje minst mange av mennene som sjølve heldt på oppvekstnamnet, både dei som gifta seg før og etter endringa i namnelova i 1979.

Idealet som menn og kvinner delte om felles etternamn i kjernefamilien, kombinert med forventning om at menn held på oppvekstnamnet, har vore grunnleggande for alternativa kvinner har hatt. Det gjer det relevant å undersøke menn sine val. Ein mann som kan stå som eksempel, skreiv: «I min lille familie har min hustru tatt mitt etternavn ved inngåelse av giftermålet. Mine barn bærer videre mitt etternavn» (NEG43971 fødd 1937). Sjølv om han høyrer til ein generasjon der menn var pålagde å halde på oppvekstnamnet, er ikkje denne måten å skildre etternamnet i kjernefamilien unik for den. Deling av etternamn handla ikkje om å forplikte seg til forholdet, men om å bruke mannen sitt etternamn og å føre det vidare.

Tidlegare betydde vigselen at ein kunne flytte saman og starte ein ny kjernefamilie, men etter at paragrafen som forbod sambuarskap vart oppheva i Noreg i 1972, har det vore mogleg å bu saman lovleg utan å gifte seg. Endring av namn kunne handle om å markere vigselen som noko eige utover samlivet i sambuarskapet. Ein kar som tok kona sitt namn då dei gifta seg i 2005, gjorde det fordi han «synes det er et fint symbol å ta samme etternavn. Da kona og jeg flyttet sammen, var det fordi det var praktisk, vi sparte husleie, og da vi så skulle gifte oss ønsket vi å markere det litt» (fødd 1980:159).

Det låg noko forpliktande i namneendringa, som ein av dei andre mennene som bytte namn skildra det: «Det ligger litt satsing på forholdet også i et navnebytte. For meg så er det en større forpliktelse i det overfor min kone enn løftet i kirken» (fødd 1962:35). Namneendringa var både ei symbolsk styrking av vigslingsritualet og ei sjølvstendig handling. I det låg eit løfte om framhald og varigheit, og felles etternamn bekrefta kjenslene overfor den andre i forholdet.

Giddens sine reine relasjonar er basert på kjensler for kvarandre som stadig må bekreftast. Relasjonane må slik sett *gjærast*. Deling av namn er ein måte å gjere kjærleiksrelasjonen på. Det kan vidare seiast at: «[k]jærlighetsekteskapet er det *risikable* ekteskapet» (Beck 1997:140, kursiv i original). Bruken av felles etternamn kan spele inn som ein måte å redusere denne risikoen på ved å etablere band som knyt individa saman. Slike band gir ei kjensle av at deltakarane lovar seg til kvarandre på måtar som ikkje lett kan brytast. Ein av mennene skildra bruken av same etternamn som ein måte å markere «kjærlighetsunionen vi skulle inngå» (fødd 1975:112). Å dele etternamn knyter ein

saman gjennom at den enkelte er villig til å endre seg. Ved felles etternamn, bind mennene seg til relasjonen og partnaren på ein synleg måte:

To generate commitment and develop a shared history, an individual must give of herself to the other. That is, she must provide, in word and deed, some kind of guarantee to the other that the relationship can be sustained for an indefinite period (Giddens 1992:137).

Frivillig namneendring inngår i dette. Intimiteten i den tette relasjonen i parforholdet, skildrar Giddens som dels definert av rettar og plikter (1992:190). Den reine relasjonen inkluderer mellom anna juridiske rettigheter, som retten til å halde på eller endre etternamn. Det inneber gjensidigheit, og felles ansvar for at begge får oppfylt rettane sine (ibid.:191). Eit slikt forhold fordrar gjensidig anerkjenning og rettferd mellom partane.

Sosiologen Lynn Jamieson kritiserer konseptet om reine relasjonar der paret er bunden saman gjennom kjærleik til kvarandre og kjensler av gjensidig tillit og openheit, utan at andre faktorar eller strukturar støttar opp under parforholdet (1999:477). Dette er eit ideal Jamieson ikkje kjende att i forskingslitteraturen ho analyserer. Tvert om fann ho at energi blir nytta til å skjule eller dekke over manglande likestilling i heterofile forhold. Rettane og pliktene som legg grunnlaget for intimiteten i dei reine relasjonane blir ikkje oppfylt. Likevel krev idealet om likestilling og reine relasjonar at det skal virke som om dei blir det.

Sjølv om forståinga av familien handla om gjensidigheit og fellesskap, har kvinnene vore ansvarlege for å få dette til å gå ihop (Robnett og Leaper 2013:110). Slik

kan ein kanskje seie at kvinner sine refleksjonar rundt kva etternamn familien skal ha kan sjåast som del av det emosjonelle arbeidet kvinner ofte gjer i parforhold. Det inngår i «det tredje skiftet», altså det overordna ansvaret for å organisere familielivet (sjå t.d. Smeby 2017). Menn som endrar etternamn kan såleis sjåast som teikn på at fleire menn tar emosjonelt ansvar i heimen.

Spørsmålet om etternamnsbruk vart tidleg eit tema i forholdet mellom ein mann og ho som seinare vart kona hans. Kona hadde bestemt seg for at ho ønskte å halde på det sjeldne og særprega etternamnet sitt. «Og så pratar ein jo mykje saman når ein er tidleg i forholdet» (fødd rundt 1980:178). Samtalane kunne inngå som del av etableringa av intimitet mellom dei to, og som ein måte å etablere dei som likestilte deltakarar i parforholdet. Giddens skriv at: «Intimacy is above all a matter of emotional communication, with others and with the self, in a context of interpersonal equality» (1992: 130). Dei diskuterte ulike namneløysingar, også å velje eit tredje etternamn som ikkje var hans eller hennar, og diskusjonane vart meir intense og hyppige då barn kom inn i bildet. Namngjeving av barn aktualiserte også her namneendring for dei vaksne.

Denne mannen hadde vore på eit foredrag om norsk etternamnshistorie, og høyrte om ein av dei opphavlege funksjonane til etternamna i namnelova, nemleg å registrere innbyggjarane på ein einsretta måte, og «[d]et er ikkje der ein burde vere forankra, ikkje sant?» (fødd rundt 1980: 183). Pålegg utanfrå om å dele etternamn på visse måtar ut frå registreringsføremål, var noko anna enn å vere saman om å skape kjernefamilien. Føremålet med diskusjonane var «at familien skulle ha felles, at vi skulle ikkje ende opp med at eg hadde

eitt, ho hadde eitt, og ungane hadde begge» (ibid.). Han og kona ønskte at «alle skulle ha eit felles kjernenamn til huset. For det er jo no det er gjeldande. Når ungane flyttar ut igjen, då får jo dei sine partnarar og vel sine konstallasjonar til sin ... det er jo den kjernefamilien som er viktigast» (ibid.). Namnet var noko handfast som batt dei saman, noko konkret dei kunne feste den reine relasjonen til, utover rettane og pliktene i familiefellesskapet. Det var ein måte å namngje huset dei budde i saman.

Dette «huset» hadde både ein fysisk dimensjon og ein temporal dimensjon. Når barna vart store nok til å lage egne familiar, kunne dei sjølve velje egne etternamn. Det var den kjernefamilien som til ei kvar tid blei skapt, den neste generasjonen, som hadde forrang til val av etternamn og kjenslemessig fellesskap, ikkje kjernefamilien ein vaks opp i.

Fellesskapet i kjernefamilien var noko fleire reflekterte rundt. Ein mann som endra etternamn ved vigselen i 2001, var veldig oppteken av kva familien kunne bety:

Familien er samfunnets viktigste institusjon. Det er der de aller fleste av oss tilbringer mest tid i vår oppvekst. Rammene og tryggheten familien skaper er viktig for et barns trygghet, identitet og utvikling. Et felles familienavn (etternavn) er en av de håndfaste tingene, i tillegg til selve huset, som binder en familie sammen og gir tilhørighet og identitet. Når da flere og flere velger å ikke ha felles navn tror jeg det vil kunne skape utfordringer for familiene. Ikke bare for barnas identitet og tilhørighet til familien, men også for foreldrenes enhet og samhold. En av samfunnets største utfordringer i dag,

som koster både mennesker og samfunnet mye, er brutte ekteskap og samliv. Symboleffekten av å ha felles etternavn er en sterk understreking av et ønske om et varig ekteskap og samliv. Samtidig gir det også et signal utad til omgivelsene at 'vi er ett'. Jeg sier ikke med dette at forskjellige etternavn vil være et stort hinder for samholdet i alle forhold og familier. Det finnes nok mange familier og par som på andre måter har en så stor enhet og samhold at forskjellige etternavn ikke demper det forholdet. Likevel vil nok mange ha godt av det styrkede samholdet et felles etternavn gir. Spesielt der familien stiftes av et par som har til intensjon å leve i et livslangt samliv mener jeg det er helt naturlig å ha ett og samme etternavn (fødd 1976:126).

Familien var visse relasjonar mellom individ, som kunne knytast til noko handfast og materielt, som bustaden familien bur i. Den fysiske heimen gjorde at individa var saman, medan etternamnet gjorde at individa kunne snakke om seg sjølv som del av same familien. Å dele etternamn gjorde noko med relasjonen mellom mannen og kvinna, og sikra tryggleik for barna. Etternamnet fungerte som tankefigur for eit fellesskap, og dermed preventivt mot eit brot av dette fellesskapet. Slik kunne det vere eit symbol for relasjonen mellom dei vaksne og barna i familien, mellom dei to vaksne i parforholdet, og ein markør for familien som eining overfor omverda.

Indirekte fungerte felles etternamn for ein del av mennene som signal om ein høgare grad av forplikting overfor partnar og barn. Eit felles etternamn kunne vere del av ei romantisk historie, og fungere som «a potential avenue for controlling

the future, as well as a form of psychological security (in principle) for those whose lives were touched by it» (Giddens 1992:41, parentes i original). Brot med felles etternamn i kjernefamilien, kunne dermed assosierast med brot i kjernefamilien. I dette ligg eit normativt pålegg om at barn burde vekse opp i stabile familiar, og ein måte å gjere familien stabil på, var å sørge for at alle medlemmane delte etternamn. Slik blir bruken av felles etternamn ein måte å gjere familie på (jf. Carter og Duncan 2018:126).

Felles etternamn og bustad fungerte som forsvar mot oppløysing og fragmentering i samfunnet, og mot opplevinga av ei auka pluralisering og individualisering. Då blir familien noko som vernar den enkelte som eit fellesskap å høyre heime i (jamfør bustaden som heim), samstundes som den same fellesskapen i seg sjølv treng vern mot individualisering og oppløysing. Når mennene meinte at felles etternamn var med på å *gjere* familien og slik har praktiske funksjonar, får argumenta ekstra vekt ved at det er dei sjølve som har gjort endringar.

Mellom opphavsfamilien og kjernefamilien

Dei aller fleste endringar av etternamn blir gjort i samanhengar der familien er i sentrum (Sogner et al. 2003:158). Etternamna som blir valt, er namn dei hadde tilknytning til, om det var gjennom ektefellen, foreldra eller andre slektningar (jf. Utne 2012:103). Nokre slo saman oppvekstnamnet med kona sitt, og brukte bindestrek. Slik vart det på nokre måtar til nye etternamn. Det fanst også dei som laga nye namn ved å kombinere element frå dei opphavlege etternamna sine. Dei var likevel basert på, og moglege å kjenne att, som etternamn frå slektene deira. Eit heilt

lausrive namn ville ikkje ha hatt noko historie eller kjensler av fellesskap utover seg sjølv. Ein kar kommenterte dette slik:

[S]å lenge vi er to, så gjer det ingenting om vi berre har kvart vårt namn. Men så har vi jo liksom snakka om det. ‘Skal vi gjere noko med det? Skal vi ... skal vi ta kvarandres, eller skal vi ha eit dobbeltnamn, eller skal vi ... Skal vi lage eit nytt?’, var også ein tanke, ikkje sant? [...] Lage ein kombinasjon og få begge delar. Men eg synst det blei liksom ... Nei, det blei liksom ... Då kunne vi liksom godt ha dobbeltnamn. Okei, du får det med, men det blir veldig sånn... påtatt. Då måtte vi gå for noko heilt anna. [Ja ...] Då kunne vi gått for eit etternamn som ingen hadde, men det gjer jo noko med identiteten igjen, ikkje sant. Det er jo ingen som har noko forhold til det, sånn sett. Så ideen var... Det har vore oppe, og eg tenker ... vel, at eg har ... Eg veit ikkje ... Det er vel eg som har vore mest på dette med at vi skal samlast om eit namn (fødd 1974:93)

Etternamnet var tydeleg kopla til den nye kjernefamilien han har skapt med kona si, men å ta eit heilt nytt namn «gjer noko med identiteten», og «identiteten» i denne samanhengen hang saman med forholdet til namnet. Sidan det var viktig for han at det felles namnet skulle kjennast rett ut for den nye familien, valde han å byte til hennar namn. Det famna om flest behov for han. Det viktigaste var at namnet kjenneteikna medlemmane av kjernefamilien. Det handla heller ikkje om å vise avstand til opphavsfamilien. Likevel meinte han at svigerfamilien «må jo tenke det litt sånn, tenker eg. No har eg tatt deira namn, at ‘han blir jo del av oss på ein annan måte’» (ibid.).

Medan endring av etternamn for kvinner tidlegare har blitt forstått som ein måte å symbolisere medlemskap i mannen si slekt (Alford 1988:157), har tilsvarende medlemskap i kvinna si slekt i liten grad vore viktig hos mennene som bytte etternamn. Ein annan stad har eg vist at det heller ikkje ser ut til å spele inn når yngre norske kvinner har endra namn. Det var kan hende ikkje overraskande med tanke på fokuset på kjernefamilien som noko eige, der slektene ikkje spela ei like stor rolle. Men for nokre av kvinnene som heldt på oppvekstnamnet, kunne det derimot fungere som argument for ikkje å endre etternamn. Fleire av desse kvinnene tolka endring til mannen sitt etternamn som eit val av hans familie, på kostnad av, eller som tillegg til, sin eigen opphavsfamilie (Grønstad 2015:272).

Nokre av mennene, særleg dei som sjølve bytta namn, skilde tydeleg mellom kjernefamilien og opphavsfamilien. Det var ikkje like klart kva ein del av dei andre mennene meinte når dei fortalde om familien. Menn som sjølve har heldt på oppvekstnamnet, delte gjerne namnet med «vår nærmeste familie» (NEG44122 fødd 1951) eller «[m]in familie» (NEG44129 fødd 1948). Ein mann viste til at alle med etternamnet hans «er i slekt, eller inngiftet familie, eller i familie med familien» (NEG44374 fødd 1937). Hos desse mennene er det uklart kva dei sikter til. Er det kjernefamilien der han er far og ektefelle, eller opphavsfamilien der han er son, bror og barnebarn? Dei flyt i eitt, og kan sjåast i samanheng. Denne sjølvssagte uklarheita kan vise til eit privilegium menn har hatt – å sleppe å skilje klart mellom dei to formene for familie – og er såleis symbolsk for heile det patronymiske namnesystemet. Dei to formene for familie var knytt til den same mannen, og den same mann-

lege slektslinja, og dette var ein måte å tenke på som var meir typisk for menn fødd på 1950-talet og tidlegare enn yngre menn.

Ønske om tilknytning til opphavsfamilien i tillegg til kjernefamilien fanst også hos mennene som endra namn, og som ikkje kunne ta namnefellesskap med begge sider for gitt. Mange inkluderte oppvekstnamnet i den nye namnerekka. Det gjorde dei anten ved å ha det som mellomnamn, som etternamn eller som del av eit bindestreksnamn. I dei tidlegare norske undersøkingane, heldt halvparten av dei mannlege bytarane på oppvekstnamnet som mellomnamn, men grunnngjevingar vart ikkje skildra i litteraturen (Fjellhaug 1998:52; Noack og Wiik 2005:4). Når kvinner heldt på oppvekstnamnet som mellomnamn, har dei gjerne grunnngjeve det ved at det fungerer som eit kompromiss, som balanserte omsyna til kjernefamilien med omsynet til opphavsfamilien (Entzenberg 2004:42; Fjellhaug 1998:83; Kline, Stafford og Miklosovic 1996:609). Noko av det same kan gjelde mennene som endra etternamn, og som heldt på oppvekstnamnet i ein eller annan form i den nye namnerekka – at dei har hatt eit ønske om å kombinere begge familiane i namnerekka.

Erfaringar frå barndom og ungdomstid kunne påverke korleis mennene tenkte om etternamna som vaksne. Fleire av mennene vaks opp i familiar der skilsmisser gjorde at dei fekk etternamn som ein form for merke frå begge foreldra. Dette kunne gjere at dei sjølve ønskte berre eitt etternamn i sin eigen kjernefamilie. Såleis var avgrensinga av talet på etternamn ein måte å distansere seg frå skilsmisseerfaringane eller måtane opphavsfamilien hadde fungert på.

Eit døme på at erfaring med namn i oppveksten kunne påverke namnevala i

vaksen alder, er ein mann som vaks opp med mor og far og ein storebror. Foreldra heldt på oppvekstnamna, og han og broren fekk begge, men i motsett rekkefølge. Han opplevde det som om foreldra sine etternamnsval handla om «ære og identitet tilknyttet slektsnavnet. For meg kommer ikke æren først» (fødd 1987:217).

Denne mannen ønskte å markere avstand til vala foreldra hadde gjort. Sjølv skulle han ta partnaren sitt oppvekstnamn når han snart skulle gifte seg. Barnet dei venta ville få hans som mellomnamn og mora sitt som etternamn. Han ønskte ikkje å vere del av ein kamp om å vidareføre oppvekstnamnet: «For meg er det viktigere å dele samme navn som mitt barn», skreiv han (ibid.:218).

Ansvar for ønsket om å føre namn vidare, braut med ønske om å heite det same som barna. Denne konflikten har kvinner vore nøyde til å ta omsyn til i eit dilemma forma som valet mellom same etternamn i kjernefamilien eller same etternamn gjennom livet. Spesielt her er det likevel at det var mannen som kjende på konflikten, og som løyste den ved sjølv å endre namn.

Oppsummering

Mange av svara frå mennene handlar om at kjernefamilien bør vere ei eining med felles etternamn. Hos mennene som heldt på oppvekstnamnet, var dette helst mannen sitt. Hos mennene som sjølv endra på etternamnet sitt, kunne det felles etternamnet vere kvinna sitt også. Etternamna vart sett i samanheng med endring av sivilstatus og med kjernefamilien, og det var viktig for mennene å dele etternamn med barna sine. Dette var spesielt uttala i forteljingane frå mennene som sjølv hadde endra etternamnet. Fleire av mennene skildra spenning mellom krava om

namnefellesskap med kjernefamilien og med opphavsfamilien, og ikkje minst deira eigne behov for å ha visse relasjonar til medlemmane i den nye og den opphavlege familien sin. Det kan ha samband med at dei ikkje tok namnefellesskap for gitt, slik mange av mennene som heldt på namnet gjorde.

Når menn endra namn kunne det vere ein måte å setje seg sjølv inn i nye samanhengar. Mennene går frå å ha foreldre til å bli foreldre, frå å høyre til utan å velje sjølv, til sjølv å velje. Dei går frå ei passiv tilhøyrsløse til aktivt å skape tilhøyrsløse med ein valt partner. Dette seier noko om at etternamna, haldningar, mennene og familierelasjonane deira speler saman på komplekse måtar. Her markerte menn sine etternamnsendingar eit tydeleg val om prioritet, fordi alternativet som vart tatt for gitt, hadde vore å ha namnefellesskap med både opphavsfamilien og kjernefamilien. Dei ulike samanhengane mennene er i opnar for ulike forventningar, der forventningane og pliktene til ein vaksen son kunne vere annleis enn forventningane og pliktene til ein ektemann når det gjeld bruk av etternamn.

For nokre av mennene som bytte, var namneendringa del av skapinga av den reine relasjonen med kona. Namneendringa spela ei rolle for identifiseringa som kjernefamilie. Skiljet mellom kjernefamilien og opphavsfamilien blir synleggjort der menn og kvinner handla på uvanlege måtar. Kombinert med ideal om likestilling, har desse namnehandlingane endra seg frå å vere sjølvsagte til å måtte veljast, også for nokre menn. Det seier noko om moglege større endringar i kulturen i forståinga av kjønnslikestilling og tydinga til kjernefamilien og slektene. Ved at nokre menn handlar på tvers av kjønna forventningar, kan det opne for høve til å

forstå etternavnsval på nye måtar også for andre menn og for kvinner.

Kjeldeliste

- Alford, Richard. 1988. *Naming and Identity – A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*. New Haven: Hraf Press.
- Bakken, Trine Sand. 2002. «Fra Hansen til Figenschau. En undersøkelse av etternavnsendringer i Nord-Norge frå 1996 til 2000.» Hovudoppgåve i nordisk språk, Universitetet i Tromsø.
- Beck, Ulrich. 1997. *Risiko og frihet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Boxer, Diana og Elena Gritsenko. 2005. «Women and Surnames across Cultures: Reconstituting Identity in Marriage.» *Women and Language* 28 (2):1–11.
- Brandt, Berit og Kari Moxnes. 1996. *Familie for tiden. Stabilitet og forandring*. Trondheim: Tano Aschehoug.
- Braun, Virginia og Victoria Clarke. 2006. Using Thematic Analysis in Psychology. I *Qualitative Research in Psychology* 3 (2):77–101.
- Carter, Julia og Simon Duncan. 2018. *Reinventing Couples: Tradition, Agency and Bricolage*. London: Palgrave Macmillan UK, London.
- Davies, Hayley. 2011. «Sharing Surnames: Children, Family and Kinship.» *Sociology* 45 (4):554–569.
- Duncan, Simon, Anne-Lise Ellingsæter og Julia Carter. 2019. «Understanding Tradition: Marital Change in Britain and Norway.» *Sociological Research Online*:1–18.
- Entzenberg, Sonja. 2004. «Gemensamt etternavn eller var sitt? En studie över gifta Uppsalapars efternavnsval.» *Namn. Hylningstidsskrift til Eva Brylladen 1 mars 2004*.
- Ellingsæter, Anne Lise. 2022. Resisting or maintaining gender inequality? Wedding traditions among Norwegian millennials. *Acta Sociologica*. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00016993221074826>.
- Eriksen, Thomas Hylland og Ole Bernt Frøshaug. 1998. *Små steder – store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fjell, Tove Ingebjørg. 2003. «På arvens fang, i den ubrutte linjens favntak? Om donorfamilier og adoptivfamilier og tetting av genetiske og biografiske hull.» *Tidsskrift for kulturforskning* 2(2):47–64.
- Fjellhaug, Marit. 1998. *Hans eller hennes? Valg av slektsnavn ved giftermål*. Hovudoppgåve i nordisk, Universitetet i Oslo.
- Fowler, Rebekah Ileanne og Ann Fuehrer. 1997. «Women's Marital Names: An Interpretive Study of Name Retainers' Concept of Marriage.» *Feminism & Psychology* 7 (3):315–320.
- Frandina, Michael Mahoney. 2009. «A Man's Right to Choose His Surname in Marriage: A Proposal.» *Duke Journal of Gender Law & Policy* 16 (1):155–168.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Oxford: Polity Press.
- Grønstad, Line Førre. 2015. «Val av etternavn i 2014.» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 39 (3–4):263–282.
- Grønstad, Line Førre. 2020. «Fellesskap og individualitet. Kjønnen etternavnsval blant norske menn i heterofile parforhold.» PhD, Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion, University in Bergen.
- Grønstad, Line Førre. 2022. «Kva skal

- kvinnu, mannen og barnet heite? Kjønnu namnelover i Noreg frå 1923 til 2003.» *Historisk tidsskrift* 101 (3): 229–244. <https://www.idunn.no/doi/10.18261/ht.101.3.5>
- Hagström, Charlotte. 1999. *Man blir pappa. Föräldraskap och maskulinitet i förändring*. Lund: Nordic academic press.
- Hagström, Charlotte og Lena Marander-Eklund. 2005. «Att arbeta med frågelistor.» I: *Frågelistan som källa och metod*. Hagström, Charlotte og Lena Marander-Eklund (red.) Lund: Studentlitteratur.
- Hellesund, Tone. 2011. «A4 : en tekst om å ville, og ikke ville være vanlig.» *Tidsskrift for kulturforskning (trykt utg.)*. Vol. 10 (2011)nr. 2–3:50–61.
- Jamieson, Lynn. 1999. «Intimacy Transformed? A Critical Look at the ‘Pure Relationship’.» *Sociology* 33 (3):477–494.
- Keels, Megan M. 2011. «Marital Name Change: A Deeper Understanding of Why Women Choose a Traditional Naming Practice.» Masteroppgåve i sosiologi, East Carolina University.
- Keels, Megan M. og Rebecca S Powers. 2013. «Marital Name Changing: Delving Deeper into Women’s Reasons.» *Advances In Applied Sociology* 3 (7):301–306.
- Kline, Susan L., Laura Stafford og Jill C. Miklosovic. 1996. «Women’s Surnames: Decisions, Interpretations and Associations with Relational Qualities.» *Journal of Social and Personal Relationships* 13 (4):593–617.
- Laskowski, Kara A. 2010. «Women’s Post-Marital Name Retention and the Communication of Identity.» *Names* 58 (2):75–89.
- Lassiter, Mary. 1983. *Our Names, Our Selves. The Meaning of Names in Everyday Life*. London: William Heinemann Ltd.
- Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Needham, Rodney. 2013[1971]. «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage.» I *Rethinking Kinship and Marriage*, redigert av Rodney Needham, 122–155(1–34). Taylor & Francis Group.
- Noack, Turid og Kenneth Aarskaug Wiik. 2005. «Navnevalg ved giftermål. Likestillingens siste skanse?» *Samfunnsspeilet* (5):2–8. <https://www.ssb.no/a/samfunnsspeilet/utg/200505/ssp.pdf>.
- Noack, Turid og Kenneth Aarskaug Wiik. 2008. «Women’s Choice of Surname Upon Marriage in Norway.» *Journal of Marriage and Family* 70 (2):507–518.
- Qi, Xiaoying. 2018. «Neo-traditional Child Surnaming in Contemporary China: Women’s Rights as Veiled Patriarchy.» *Sociology* 52 (5):1001–1016.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1941. «The Study of Kinship Systems.» *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 71 (1/2):1–18.
- Robnett, Rachael D. og Campbell Leaper. 2013. «‘Girls Don’t Propose! Ew.’» *Journal of Adolescent Research* 28 (1):96–121.
- Roseneil, Sasha, Isabel Crowhurst, Tone Hellesund, Ana Cristina Santos og Mariya Stoilova. 2020. *The Tenacity of the Couple-Norm. Intimate Citizenship Regimes in a Changing Europe*. London: UCL Press.
- Sinnema, Jodie. 2003. «Husbands by Another Name: Small But Growing Number of Men Take Wife’s Name.»

- Edmonton Journal* 10. juli 2003:B.5.
- Smeby, Kristine Warhuus. 2017. «Likestilling i det tredje skiftet? Heltidsarbeidende småbarnsforeldres praktisering av familieansvar etter 10 uker med fedrekvote.» Doktoravhandling i sosiologi, NTNU.
- Sogner, Sølvi, Kari Telste, Beate Homlong, Hilde Sandvik og Hanne Marie Johansen. 2003. *I gode og vonde dager. Familieliv i Noreg frå reformasjonen til vår tid*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Thørnblad, Renee. 2003. «Tradisjonell praksis i moderne samfunn – en analyse av kvinners navnebytte ved ekteskapsinngåelse.» Hovudoppgåve i sosiologi, Universitetet i Tromsø.
- Twenge, Jean M. 1997. «“Mrs. His Name”: Women’s Preferences for Married Names.» *Psychology of Women Quarterly* 21 (3):417–429.
- Utne, Ivar. 2012. «Ti år med den norske navneloven.» *Studia anthroponymica Scandinavica* 30:71–121.
- Wiik, Kenneth Aarskaug. 2005. «Hva skal barnet hete? Det blir gjerne fars etternavn.» *Samfunnsspeilet* 19 (6):2–6.

Bunad til konfirmasjonen

Mening, symbol, bruk

Hege Stormark

Konservator NMF, Norsk barnemuseum, Museum Stavanger
hege.stormark@museumstavanger.no

Abstract

For the past ten years there has been a change in girls' choice of clothes for confirmation. Today most girls choose to wear a bunad (Norwegian folk dress) for their confirmation. What meaning and symbolism, do girls see in a bunad? How do young people justify their choice of clothes and what social forces are in operation? Themes which are considered in the discussion are: young people's consideration of a bunad and economy, their emphasis on the costume's history and appearance, taste and aesthetics, and what a bunad means for their own identity and sense of belonging. The bunad is a resource. The wearer is accepted and acknowledged as part of the social field. At the same time the purchase of a bunad presupposes considerable economic capital. Girls who do not wear a bunad for confirmation stand out. The article deals with how social forces are in play when young people choose their confirmation outfit.

Keywords

- Folk dress
- Confirmation
- Youth
- Identity
- Symbolic capital

De siste tiårene har det skjedd en endring i ungdoms, og da spesielt i jenters, klesvalg til konfirmasjonen. Det kan virke som om nesten alle kvinnelige konfirmanter i dag kler seg i bunad. Jeg er nysgjerrig på hvorfor så mange jenter velger bunad til konfirmasjonen og hva populariteten skyldes. Bunad er mer enn et klesplagg, skriver sosialantropolog Thomas Hylland Eriksen (2018:1). På hvilke måter er den mer enn et klesplagg for ungdommene, slik de selv ser det?

Fanny, nylig konfirmert og stolt eier av en arvet drakt, forteller begeistret: «Jeg føler meg veldig powerfull når jeg går i bunad. Jeg elsker når jeg løper og når søljene glitrer sånn». På spørsmål om hva plagget betyr for henne, svarer hun: «Det

er en stolthet over at den har vært i familien». Nina fikk også bunad til konfirmasjonen og tror gleden hun kjenner har med 17.mai å gjøre: «Da går jo de fleste med bunad. Og det er veldig kjekt. Det er stemningen (...) Og jeg føler meg fin i bunad.» En tredje konfirmant, Dina, har i likhet med de andre gledet seg lenge til å få sin egen drakt: «Det er kjempefint! Jeg tror det er noe jeg har tatt som en selvfølge da». Bunaden er viktig fordi det er en tradisjon, sier hun. Hva bunad er, og hva den uttrykker, utløser mange ulike assosiasjoner og reaksjoner skriver sosiolog Olaf Aagedal (2004:75). Ungdommens utsagn berører ulike betydninger og følelser. På bakgrunn av ungdommenes refleksjoner rundt bunadbruk undersøker jeg hvilke

mønstre som kommer til syne i kvinnelige konfirmanTERS betraktninger om bunad og hvordan mønstrene som avtegner seg kan forstås. Temaene som vil være del av diskusjonen, er ungdommenes betraktninger om bunad og økonomi, deres vektlegging av draktens historie og utseende, deres smak og estetikk og hva bunaden betyr for deres identitet og tilhørighet. Jeg er altså interessert i hvordan jentene begrunner sine valg av klesdrakt, og hvilke sosiale krefter som kan være i spill. Ungdommene sitert ovenfor er stolte bunadsbrukere. For å få fram kompleksiteten som ligger i disse spørsmålene og spenningen i feltet, vil også ungdom som går mot strømmen, som *ikke* ønsket seg eller som *ikke* fikk bunad til konfirmasjonen, gis en tydelig stemme i diskusjonen.

Metode og materiale

Empirien er todelt og består av intervjuer med ungdommer (informanter) og svar fra ungdommer på en spørreundersøkelse (respondenter). De fleste ungdommene bodde i Stavanger kommune da de deltok i prosjektet. Innsamlingen favnet vidt både sosialt og geografisk, fra rurale og urbane deler av kommunen og fra kommunedeler med ulike levekår og befolkningssammensetning. Det empiriske materialet ble i etterkant, på bakgrunn av svarene, systematisert og kategorisert.

Spørreundersøkelsen ble utformet våren 2021 og gjennomført samme høst i samarbeid med elever på 9. og 10. trinn, som tok valgfaget «Ideer og praktisk forskning». Dette ble gjort som en del av undervisningen og publisert på nettstedet



Bunadsklede jenter. Fotograf Kjell Myhre

«Minner», der museer og arkiv samler på privatpersoners erfaringer, kunnskaper og minner.¹ Elevene i prosjektet, som utformet og presenterte spørsmålene for andre elever, hadde nylig blitt- eller skulle om kort tid konfirmeres og hadde derfor førsthåndskjennskap til tematikken i undersøkelsen.

De siste årene har barne- og ungdomsforskningen dreid fra forskning på barn til forskning med barn. I boka *Research with children* skriver antropolog Pia Christensen og sosiolog Allison James at forskning der barn er delaktige som forskere, må ta i bruk praksiser som resonnerer med barnas kommunikasjonskultur, det som selv angår dem og som passer inn i deres hverdagsrutiner (2017:9). Samarbeidet ble tilpasset ungdommenes skolehverdag og strakk seg over en lengre periode, og ga oss derfor anledning til å få en god dialog med elevene.

Undersøkelsen kombinerer avkrysning og fritekst. Respondentene ble spurt om hvorfor de skal /ikke skal ha bunad, om andre i familien har bunad, hvor lenge de tror bunadstypen de har valgt har vært i bruk i Norge, om familien har tilknytning til stedet bunaden kommer fra og hvordan de skaffet seg bunad. De skal også skrive ned sine tanker om påstanden «Mange konfirmanter i Norge i dag har ikke råd til å kjøpe bunad og føler kjøpepress», og skrive hva de tror er de viktigste grunnene til at så mange jenter har bunad når de konfirmerer seg i dag. Vi fikk inn 237 svar, fra fem ungdomsskoler i Stavanger kommune.

Intervjuene berører samme spørsmål. I tillegg spør vi om elevenes bakgrunn, valg av bunad og hvilken betydning bunaden har for dem personlig. Spørsmålene følges

opp, og tematiseringen er derfor i stor grad styrt av informantene. Intervjuene kan klassifiseres som seminstruerte, da de ikke var helt åpne (Dalen 2013:26). Materialet består av intervjuer med fjorten jenter og to gutter fra ulike kommunedeler i Stavanger. De ble intervjuet enkeltvis eller i grupper på to eller tre personer. Guttene er tatt med fordi de deltok i gruppeintervju med jentene. Ungdommene ble intervjuet høsten 2021 og våren 2022, bortsett fra én som ble intervjuet i 2018.

Tre informanter ble konfirmert i 2021, tre i 2020 og én i hvert av årene 2012, 2014 og 2015. Nærmere halvparten av ungdommene skulle konfirmere seg i 2022, og var, da de ble intervjuet, i gang med å bestille bunad. Å intervju ungdommene i denne fasen, hvor de skulle foreta valg, gjorde at argumentasjonen og dermed dynamikken i feltet trådte godt fram. Spesielt gjaldt dette gruppeintervjuene der ungdommene hadde ulike preferanser og var uenige. En av ungdommene skulle ikke konfirmere seg og en annen var nylig konfirmert i et annet land.

De fleste av informantene ble rekruttert gjennom snøballmetoden mens andre tok kontakt via spørreundersøkelsen; én fordi hun selv mente det var viktig å delta fordi hun ikke hadde bunad, en annen fordi hun var spesielt interessert i tematikken.

Ett intervju er fra et utstillingsprosjekt om barnefattigdom, «Verdens rikeste land», som hadde som mål å øke folks bevissthet og kunnskaper om utfordringer knyttet til oppvekst i lavinntektsfamilier (Stormark 2020). Informanten er inkludert i materialet på grunn av hennes refleksjoner om økonomi og konfirmasjon. Historien hennes er et viktig supplement i

1. <https://minner.no/tema/mustkonfirmasjon>

forståelsen av sosiale krefter i ungdomsmiljø. Felles for alle informantene i prosjektet «Verdens rikeste land» var at de holdt utfordringene sine skjult (Stormark 202:33). «Når vi gir barna selv en mulighet til å fortelle om sin oppvekst i familier med dårlig økonomi, får vi informasjon som vi ellers ikke får tak i» (Fløtten 2013:24).

Jenta fra barnefattigdomsprosjektet var over 16 år, og derfor helseerettslig myndig. Ungdommene yngre enn dette hadde skriftlig samtykke fra foresatte. I tillegg ble det inngått skriftlige avtaler om personvern og anonymitet med alle ungdommene. Intervjuene med informantene er transkribert, strukturert, analysert og anonymisert. Ungdommene har fiktive navn i denne teksten.²

Strukturering av materialet

I en studie av bunader beskriver etnolog Kari-Anne Pedersen to kvinnelige konfirmanter måte å velge bunad på (2013: 236). Deres ulike referanser og kunnskap om bunad er avgjørende for hvilken type bunad de velger, skriver Pedersen. I artikkelen bruker jeg perspektivet hennes i systematiseringen av materialet.

Konfirmantene Pedersen beskriver har en ulik forankret forståelse og ulik adferd. *Konfirmant én* er folkedanser og oppvokst i et folkemusikkmiljø. Hun er tradisjonsbevisst og har opparbeidet seg kunnskap om bunad gjennom mange års bruk. Referansene til *konfirmant to* er i stor grad det hun har sett venner og familie gjøre. Mens *konfirmant to*, som har minst kunnskap om draktens historie, er opptatt av hva som er mest vanlig og populært, er *konfirmant én* opptatt av å velge noe som andre ikke har.

Pedersens eksempler er fra Telemark, et område hvor det kan være flere ungdommer i folkedansmiljøet enn i Rogaland. At få konfirmanter i Rogaland har denne tilknytningen viser både respondentenes svar og en kartlegging av konfirmanter klesvalg i Time kommune i Rogaland: «Kjennskap om ulike bunadstyper finn ein lite av blant konfirmantene, så det er ikkje ein faktor som påverkar vala deira» (Osland 2017:108).

Konfirmant én, med spesialisert kunnskap, og *konfirmant to*, med alminnelig kunnskap, har ulikt forhold til draktens historie. Hvordan de vektlegger draktene sine historisk er ett av temaene i argumentasjonen. De andre kategoriene er utseende, smak og estetikk; identitet og tilhørighet og til sist økonomi. Jeg har undersøkt og sortert svarene fra respondentene i spørreundersøkelsen i tråd med disse temaene. Respondentenes svar vil bli brukt for å gi bredde i framstillingen, men intervjuene egner seg bedre til å gi dypere forståelse av hva bunaden betyr for den enkelte. Bunadsbrukerne er delt i to grupper; de med spesialisert kunnskap og de med alminnelig kunnskap i tråd med Pedersens beskrivelse av *konfirmant én* og *konfirmant to*. Bunadsbrukerne med alminnelig kunnskap, de stolte bunadsjentene sitert innledningsvis, utgjør hoveddelen av materialet.

Sosiale felt og symbolsk kapital

Materialet vil bli tolket i lys av den franske sosiologen og antropologen Pierre Bourdieus begrepsverk. Et sentralt begrep for Bourdieu er *sosiale felt* (1993, 1995, Bourdieu og Wacquant 1995, Christensen, Grønmo og Nilsen 2021). Med begrepet

2. Henvisning til intervjuene: Alfabetisk ordnet navneliste bakerst (upubliserte intervju), ikke underveis i teksten.

mener han *objektive arenaer eller rom av objektive relasjoner mellom posisjoner*. Et sosialt felt kan for eksempel være litteratur, vitenskap eller kunst, eller mer relevant for ungdom: utdanning, skole- og ulike fritidsarenaer. Posisjonene ungdommene (hos Bordieu: *agentene*) har i et felt er definert ut fra hvilken rang de har på bakgrunn av fordeling av kapitaltyper; ressurser i form av penger og materielle verdier (*økonomisk kapital*), i form av sosiale relasjoner og nettverk (*sosial kapital*) og kunnskaper, ideer, språkbruk og vaner (*kulturell kapital*) (Christensen, Grønmo og Nilsen 2021:20).

I tillegg til disse kapitaltypene, vil jeg i analysen anvende begrepet *symbolsk kapital*; ressurser som kan gi ungdommene ære og ros. Disposisjoner som ungdommene besitter (*kapitaltypene*), har satt seg i kroppen (*habitus*), fungerer som et formidlende ledd mellom feltets struktur og menneskets handle- og tenkemåte, og kommer til uttrykk gjennom deres smak for eksempel i valg av klær. I boka *Distinksjonen* skriver Bourdieu om smak som en slags sosial stedsans «(...) som gjør en i stand til å føle eller forutane hva som vil komme eller ikke komme, og det går alltid sammen med hva som vil passe eller ikke passe for et individ som har den eller den posisjonen i det sosiale rommet. (1995:218). Smak handler om kunsten å differensiere. Ordet distinksjon har to betydninger, som Bourdieu spiller på i boka: å se eller lage forskjeller (*forskjellsdannelse*) og å skille seg ut fra andre på bestemte måter (*dannelsesforskjeller*); å være distingvert (Østerberg, 1995:11). Disse betydningene kan være innganger til å forstå sosiale krefter og spenninger i

ungdomsmiljø som påvirker de unges valg av klær – eller «tvangen» til å velge klær som er populære og har status i feltet.

Bunad blir festplagg og konfirmasjonskjole

En dokumentasjonsrapport om 17.mai feiring i 2021 viser at 69 % av kvinner og 16 % av menn i Norge har nasjonaldrakt/bunad (Rønningen og Aagedal 2021:16). Omtrent de samme tallene kan en finne fra 2013.³ Begge disse undersøkelsene, viser at flere yngre enn eldre har bunad. At bunad er populært blant de unge bekreftes av mitt prosjekt: Av jenter som konfirmerte seg i 2001 i Stavanger hadde mer enn 90 prosent av jentene bunad.⁴ Tilsvarende resultat finnes i en undersøkelse fra Time kommune i Rogaland (Osland 2017:102). For å gi et bilde av hvordan bunad som konfirmasjonskjole har utviklet seg, vil jeg se nærmere på historien til både bunaden og konfirmasjonsklærne.

Bunaden ble utformet i en tid med nasjonsbygging. Den ble utviklet for ulike landsdeler, noen steder som en direkte videreutvikling av lokale folkedrakter, andre steder som nye konstruksjoner. «Frå å vere eit radikalt norskdomsymbol for dei som kjempa for sjølvstende og ein ny, norsk kultur på slutten av 1800-tallet, har bunaden vorte eit festplagg for folk i bae endar av den politiske skalaen, jamvel for dei som ikkje er interessert i politikk eller kultur i det heile» (Moe 2016:1). Kulturhistoriker Bjørn Sverre Hol Haugen skriver: «(...) ettersom det ble et festplagg, ikke bare et kostyme, skaffet flere og flere seg bunad» (2006:42). Områder der folkedrakttradisjonen sto sterkt, påvirket utviklingen. «Bunadbruken i disse

3. Undersøkelse utført av InFact Norge for VG: <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/a6gJ2/nordmenn-er-bunads-fundamentalister>

4. Upublisert spørreundersøkelse i Rogaland fra 1. september til 31. desember 2021

områdene tjente nok som modell for at konfirmanter fra stadig flere steder i landet fikk bunad» (Haugen 2006:43). Fra 1990-årene bredte bruken seg til lag av og grupper i befolkningen til det omfanget vi kjenner i dag.

Folklorist Birgit Hertzberg Johnsen har skrevet om konfirmasjonens betydning i det norske samfunnet på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet (1985). Hennes framstilling er blant annet basert på eldre folks beretninger om hvordan de opplevde sin egen konfirmasjon.⁵ Det var spesielt *klærne* de fikk til den store dagen som ble husket best, skriver hun. Klærne markerte overgang fra barn til voksen: «Å bli konfirmert var ensbetydende med å kunne få *se ut som de voksne*. Jentene fikk side skjørt og kunne sette opp håret (...)» (Johnsen 1985:53). Klærne speilet moter og klesskikker i byen og på landsbygda. Bunad ble også brukt. «Flere steder i landet var de gamle bygdedraktene holdt i hevd som konfirmasjonsdrakt. I mellomkrigs-tiden ble enkelte av disse draktene, nå gjerne omtalt som nasjonaldrakt eller bunad, tatt i bruk ved konfirmasjonen i byene» (Johnsen 1985:57). Johnsen bruker Lillehammer som eksempel. Der fikk «(...) bunad som konfirmasjonskjole et kraftig oppsving til Maihaug-jubileet i 1937. Etter den tid begynte mange der å stå til konfirmasjon i sine festbunader [...]. Dette omslaget gikk så raskt at flertallet av konfirmanter i Lillehammer allerede i 1943 hadde bunad» (1985:57–58). Før bunad ble konfirmasjonskjole brukte jenter på Lillehammer svart og hvit kjole: «Ennå i 1905 var det mest sorte kjoler, men noen få hadde begynt med hvite. Ti år senere hadde det snudd helt om, slik at bare noen få fortsatt holdt fast på sort kjole (Johnsen

1985:57). I Norge var altså svarte kjoler mye brukt før hvite kjoler ble populære rundt år 1900. Borgerskapets døtre var først ute med hvite kjoler. For tjenestepiker var svart mer praktisk. Svart kjole var også mer anvendelig å ta i bruk etter konfirmasjonen som helgeklær. Også anstendighet kunne være et argument for å velge svart kjole fordi de gjerne var enkle og tildekket i halsen. Sammen med hvite kjoler kom mer pynt. Overgangen fra svarte til hvite kjoler kom gradvis og til litt forskjellige tider ulike steder i landet. Folkelivsforsker Sigfrid Svensson viser den samme utvikling, fra svarte til hvite kjoler, i Sør-Sverige: «Svart konfirmationdräkt har hållits hela 1800-talet och något in på 1900-talet, men da börja de som var främmat inflyttat att kläda sin dotter i vit dräkt, så nu var alla konfirmationsflickorna klädda i vit dräkt» (1969:13). Sitatet gjelder for stedet Fagerhult i Skåne. Nyinnflyttere kunne introdusere nye moter i bygdene, skriver han (1969:14). Svenssons studie fra 1940-tallet, viser hvordan kulturspredning foregikk. Studien er interessant som inngang til å forstå krefter som påvirker utviklingen.

I Norge var det obligatorisk å konfirmere seg fra 1736 til 1912. Selv om det fra 1912 var mulig å velge bort konfirmasjon, for eksempel fordi konfirmasjon kunne være en økonomisk belastning, strakk familiene seg langt for at ungdommene skulle få det som var forventet, blant annet nye klær. Klesdrakten ga uttrykk for sosial tilhørighet (Johnson 1985:53). Noen hadde ikke råd til å ta hensyn til forventningen om nye klær og sydde om de gamle. Andre konfirmanter tjente til klærne sine selv. Konfirmasjonshandlingene kunne kreve flere antrekk, for eksempel svart kjole til alters og hvit kjole

5. Svar på spørrelistene fra Norsk Etnologisk granskning og «Minneoppgåva for eldre 1981».

til festen. I tillegg kunne jentene ha en tredje kjole til overhøringen. Enkelte jenter sydde sine egne klær. Mange steder fantes det ordninger der ungdommer som jobbet fikk betalt i klær og utstyr (Johnsen 1985:53–69). Fra midten av 1900-tallet ble det vanlig med hvite kapper utenpå festantrekket i kirken. Den kirkelige handlingen skulle mer i fokus. Samtidig var de hvite kappene med å gjøre de sosiale forskjellene mindre åpenbare.

Dagens bunadsmote og ungdom i lavinntektsfamilier

Fattigdom er relativt og må forstås i forhold til den tida vi lever i. Det kan likevel trekkes paralleller fra konfirmasjonsbildet fra 1930-tallet og til dagens bunadsmote. Fotografiet kan illustrere sosial ulikhet i vår tid. På samme måte som jentene i mørke kjoler skiller seg ut på bildet fra 1930-tallet, skiller jenter uten bunad seg ut på tilsvarende bilder i dag.

I arbeidet med å utvikle bunaden fra slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet var det økonomiske aspektet viktig. Hulda Garborg, som sto sentralt i dette arbeidet, la vekt på at bunad skulle være et klesplagg alle skulle ha råd til å skaffe seg. «Mange er rædde at det skal værta so dyrt aa laga seg ein norsk bunad. Men me kvende kan sleppe tølleg lett ifra det naar me saumar`n sjølv» (Garborg 1903:28). Nå er det få som behersker håndverket, og bunad er et kostbart plagg, og følgelig en økonomisk utfordring for flere familier å skaffe til konfirmanten. I dag koster for eksempel en rogalandsbunad, som er populært blant kvinnelige konfirmanter i Stavanger, 40 000 kroner



eller mer. Noen konfirmanter arver i dag hele eller deler av bunaden, men likevel kan det å skaffe seg bunad være en betydelig kostand.

Bruken av bunad til konfirmasjonen bør derfor også ses i lys av forskningen på barnefattigdom i Norge i dag. En definisjon på vedvarende lavinntekt er inntekt under 60 prosent av mediangjennomsnittet over tre år, jusertert for antallet i husholdet og hvor en bor i landet.⁶ Sosiolog Tone Fløtten har gitt en oversikt over problematikken og forskningsfeltet siden begynnelsen av 2000-tallet (2013:15). De siste tjue årene har andelen barn og unge som vokser opp i en lavinntektsfamilie mer enn tredoblet seg. I dag vokser i snitt fra to til tre ungdommer i hver skoleklasse opp i en lavinntektsfamilie.⁷ Fattigdom defineres som en relativ størrelse. «Fattigdom i absolutt forstand, det vil si sult og mangel på husvære og andre nødvendighetsgoder,

Konfirmasjonsbilde fra 1930-tallet. Nordlandsmuseet Fotograf Lyder Kvantoland

6. <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/inntekt-og-formue/artikler/115-000-barn-i-husholdninger-med-vedvarende-lavinntekt>

7. <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/inntekt-og-formue/artikler/115-000-barn-i-husholdninger-med-vedvarende-lavinntekt>

er lite utbredt i Norge. I Norge handler fattigdom i større grad om manglende mulighet for å delta på lik linje med andre» (St.meld.nr.13 (2018–2019):42). Denne relative fattigdomsforståelsen, som tar høyde for sosiale behov, ble et vendepunkt i forskningen fra 1960- og 1970-tallet, og den britiske sosiologen Peter Townsend sto sentralt (Hansen 2021:78). «For Townsend handler fattigdom om relativ deprivasjon – at noen har begrensede muligheter til å leve et liv i tråd med de standardene som gjelder i samfunnet de tilhører» (Hansen 2021:79). Sosiolog Wenche Hovland hevder at fattigdom kan forstås som mangel på symbolske ressurser og opphopning av symbolske byrder. Byrdene spenner over et stort følelsesmessig register som ydmykelse, skam og fordømmelse. Unge kan bli ekskludert fra viktige sosiale felt om de ikke har tilgang på økonomisk kapital (Hovland 2006:4).⁸ Det er i denne betydning perspektivet fattigdom vil bli brukt i argumentasjonen.

Du er så fin!

Ulike varianter av «Fordi det er fint»⁹ går igjen i de kvinnelige respondentenes svar på hvorfor de valgte bunad til konfirmasjonen. «Jeg elsker å ha den på»¹⁰, «Jeg synes det er noe av det fineste man kan ha på seg.»¹¹ «Jeg har aldri følt meg så vakker som da jeg så meg selv i bunad for første

gang.»¹² Nina, sitert i innledningen, knyttet bunadsglede og det å føle seg fin til 17.mai. «En vanlig bruker vil ha en bunad som tilfredsstillende de alminnelige kravene» skriver Pedersen, «Den skal passe inn i sammenhengen 17. mai, den skal være anstendig og «pen» etter nåtiden smak» (Pedersen 2013:243).

I svarene på spørsmålet: «Hva tror du er de viktigste grunnene til at så mange jenter velger bunad når de konfirmerer seg i dag?», er det også mange som fremhever draktens utseende, hvordan de føler seg i drakten, gjerne i kombinasjon med at «alle andre skal ha det»¹³, «det er populært»¹⁴ og «det er status».¹⁵ Det relasjonelle, de andres blikk, inngår også i svarene: «Du skal jo legge ut bilder på insta, så det er viktig at du ser bra ut»,¹⁶ «man føler seg tradisjonell og fin. I tillegg får man veldig mange komplimenter».¹⁷ Bunaden er en ressurs som gir bunadsbæreren ros, en kapital som kan være med å gi jentene posisjoner som attraktive. I den følgende analysen omtaler jeg jenter med bunad som *de attraktive*.

Å føle seg fin og få anerkjennelse er viktig både for gruppa med spesialisert kunnskap (Pedersens *konfirmant én*) og for gruppa med alminnelig kunnskap (*konfirmant to*). De argumenterer, ved hjelp av ordbruk, adferd til dels ulikt, men får begge anerkjennelse for sine valg på arenaer, som i skolen, der ungdom med ulik

8. Her refererer Hovland til bok med klausul: Tvetene, Karin Gustavsen 2001, «Jeg prøver å få det til å bli borte av seg selv»: om barn som lever i familier som over tid har mottatt økonomisk sosialhjelp og deres håndtering av hverdagens møte med økonomiske krav. Hovedoppgave i sosiologi. Oslo, Universitetet i Oslo.

9. ST-B.A.2023-001-044

10. ST-B.A.2023-001-022

11. ST-B.A.2023-001-197

12. ST-B.A.2023-001-165

13. ST-B.A.2023-001-213

14. ST-B.A.2023-001-222

15. ST-B.A.2023-001-074

16. ST-B.A.2023-001-151

17. ST-B.A.2023-001-022

kapital omgås. Mens gruppa med spesialisert kunnskap ønsker å skille seg ut, forsøker gruppa med alminnelig kunnskap, i likhet med noen av respondentene, å ikke gjøre det. Det viktigste for konfirmanter med alminnelige kunnskaper er å få en drakt som er riktig, som ikke stikker seg ut. «En drakt hun kan være fin i, og som andre kan beundre» (Pedersen 2013:235).

Attraktiv med spesialisert kunnskap

Jeg har kalt den kvinnelige informanten som ligger tettest opp til denne gruppa for Stine. Hun har ikke tilknytning til folkedans- og folkemusikkmiljøet, men er tradisjonsbevisst og har spesialisert kunnskap gjennom bunadbruk i familien og interesse for håndarbeid: «Når jeg var liten var det mor som hadde ansvar for at alle hadde en bunad som passet til 17. mai. Å sy de inn og ut. Og da fikk jeg ofte være med å sprette sømmer og sette nåler.» I likhet med *konfirmant én* er hun i et miljø der hun har et nært forhold til drakten som håndverk, delvis motivert gjennom hensyn til økonomi. «Skjorten min arvet jeg fra mor, den originale bringekluten arvet jeg fra mormor. Jeg valgte å legge mer penger i stakken og livet fordi det er det jeg skal ha livet ut. Og så går det an å bytte ut skjorten om noen år.» Den store søljen fikk hun av besteforeldrene, slik hennes søsken også fikk det. Stine forklarer at hardangerbunaden har flere deler som er lettere å bytte ut enn i rogalandsbunaden, noe hun har gjort i senere år fordi hun ville lage dem selv. Stine er 2012-konfirmant og den eldste av informantene. Hun var interessert

i håndarbeid som barn, og har videreutviklet kunnskapen. Det typiske for folk med spesialkunnskap, skriver Pedersen, er at den posisjonen som kulturforvalter man lett oppnår, er attraktiv (2013:240).

Attraktiv med alminnelig kunnskap

Ordet *tradisjon* går igjen i materialet, ofte kombinert med ordet *fint*. Når respondentene skriver at de velger bunad fordi «det er fint og det er en tradisjon»,¹⁸ eller svarer, «fordi jeg vil holde på tradisjonen vår»,¹⁹ er det vanskelig å vite hva som ligger i ordet. Noen refererer til familie: «Fordi det er en tradisjon i familien»,²⁰ og til sine formødre: «Syns plagget er veldig fint, tradisjon, og jeg arvet av min olde-mor»,²¹ eller nasjon: «et norsk tradisjonelt plagg.»²² Andre svar er mer sammensatte og rommer også individ og sted: «Jeg valgte bunad på grunn av tradisjon, og på grunn av at det er utrolig fin kjole. Den uttrykker både deg selv, og tradisjoner i familien. Du kan beskrive deg selv og selv velge hvilken type. Mange velger bunad fra der de er fra og ut fra tradisjon.»²³

Både respondentene til spørrelista og de som ble intervjuet bruker ordet tradisjon åpent og uforpliktende. Dette er noe som går igjen når folk velger bunad, skriver Pedersen: «Mitt inntrykk er at de fleste gjør sine valg ut fra dagens ønsker – det er greit å bruke ordet tradisjon så lenge det ikke binder noen valg, eller hindrer våre valg» (2013:231). Personlige klesvaner og tida vi lever i påvirker valget, skriver hun. Informantene i materialet har, bortsett fra Stine, med spesialisert kunn-

18. ST-B.A.2023-001-029

19. ST-B.A.2023-001-168

20. ST-B.A.2023-001-053

21. ST-B.A.2023-001-035

22. ST-B.A.2023-001-060

23. ST-B.A.2023-001-210

skap, mer eller mindre tilfeldige referanser til klesplagget. Samtidig er ungdommene bevisst hva som gjør deres drakt personlig. Tilhørighet er et tema i denne argumentasjonen. Hvordan bruker ungdommene familie- og stedstilknytning som moment i valget?

Steds- og familietilhørighet

Stine føler det er naturlig å bruke hardangerbunaden fra hennes bestemors slekt, ikke fordi hun selv har et forhold til stedet geografisk, men fordi familien bruker den. Hun forteller, i likhet med flere informanter, vagt om sin stedstilknytning: «Jeg vet at de har et par gårder i Hardanger, men jeg kjenner ikke spesielt godt til de egentlig.» I materialet går stedstilhørighet igjen som viktig med hensyn til valg av bunad samtidig som kjennskapen til stedene tillegges liten vekt. For Unni sto valget mellom Rogaland hvor hun bor og Sunnmøre: «Det er noen i familien som er derfra, men jeg husker ikke helt hvem.» Gro har arvet bunad fra sin bestemor i Nordfjord og svarer at hun aldri har vært der, men at valg av bunad fra stedet var viktig for familien. Det samme gjelder Fiona som skal arve bunad fra Østlandet etter sin oldemor. Hun er usikker på hvor på Østlandet: «Jeg er ikke så veldig god i dette med bunad. Jeg husker ikke hva den heter». For ungdommene handler stedstilhørighet i liten grad om kunnskap om drakten og stedet, men om familie. Å velge en drakt fra et sted med familietilknytning, er et argument ungdommene bruker, bortsett fra Lea: «Jeg var veldig usikker på hva folk ville tenke, at folk ville tenke at det var rart å velge en bunad fra et sted jeg ikke var fra.» Valget sto mellom bunad fra Rogaland, hvor hun bor, og et annet sted i landet hvor faren er oppvokst. Hun bestemte seg først for rogalandsbunad

«fordi det var det vennene mine skulle ha. Og så likte jeg den best». Deretter, etter at hun forsto at det fantes flere valgmuligheter, ombestemte hun seg og valgte Beltestakk fordi hun syntes hun tok seg bedre ut i denne enn i rogalandsbunaden.

Smak, estetikk og utseende er tema i argumentasjonen når bunad velges. Det hun likte (smaken) og valget hun tok (Beltestakk) var et tilsynelatende subjektivt valg, upåvirket av krefter i ungdomsmiljøet. På samme tid var Lea modell for en bunadsbutikk i Stavanger: «Og når jeg var med på fotoshoot så brukte jeg Beltestakk og så syns jeg bare den var skikkelig fin». Smaken framheves som styrende for valget. Samtidig problematiserer hun beslutningen: «Men jeg trodde nesten ikke det var lov å ha en bunad fra et sted du ikke var fra». Hun valgte denne fordi flere venner oppfordret henne til å velge det hun likte best, samtidig fikk hun ros (du er så fin!). «Og så byttet vi [jeg og mor] til Beltestakk. Selv om jeg ikke er derfra.» Hun trodde ikke det var lov å velge en bunad uten å ha stedstilknytning og sier at det først virket unaturlig. At hun kjente til andre som hadde valgt som henne var avgjørende. Hun refererte til en trend i Oslo: «(...) det er mange i Oslo som ikke er fra Telemark, som for eksempel bor på Frogner, som velger Beltestakk fordi de er fine, selv om de ikke har noen relasjon til stedet.» Bourdieus beskrivelse av smak som en sosial stedsans, å føle og forutane hva som vil komme, hva som vil passe eller ikke passe (1995:218), er beskrivende for valget til Lea.

Å kle seg inn i en kulturell trygghet og markere sin individualitet

Ungdommene markerer sin individualitet i et spenningsfelt. Lea som velger annerledes, gjør det innenfor en trygg ramme,

sammen med de andre attraktive, ungdommene med bunad. De fleste mennesker vil ikke kle seg ut, men heller kle seg inn i en bunad, skriver Pedersen: «Kle seg inn i en kulturell trygghet, i en uangripelighet» (2013:243). Hva som er innenfor, trygt og uangripelig, hvor feltets grenser trekkes, må kontinuerlig forhandles.

Informantene i den attraktive gruppa fordeler seg på tre ulike ungdomsskoler i Stavanger som skiller seg fra hverandre med hensyn til levekår. Nina sier at ungdomsskolen hun gikk på hadde rykte på seg for å være «sossete». Dina går på samme ungdomsskole og har lik oppfatning: «det er jo en skole der alle på en måte har merkeklær, dyre jakker og alt sånn der.» I en analyse av motefeltet skriver Bourdieu om mote og merker: «What Dior mobilize is something that is not definable outside of the field; what they all mobilize is what the field produces, that is, a power based on faith in *haute couture*» (1993:137). For å forstå hvilket press ungdommene utsettes for, må logikken i feltet identifiseres. Bourdieus analyse av motefeltet er fra et annet sted og en annen tid, noe som gjør de analytiske innsiktene lite overførbare, men de metodiske prinsippene for å forstå spillet, kan fortsatt anvendes.

Nina og Dina følte merkepress på skolen, men relaterte det i liten grad til bunad.

Her fikk de følge av de andre informantene. Jentene beskriver ikke et press, men en forventning; noe de visste skulle komme. Fiona svarer uforstående på spørsmålet «Hvem foreslo at du skulle ha bunad til konfirmasjonen?»: «Så langt jeg kan huske, så var det ingen som foreslo det. Det bare kom», mens Unni svarer «Nei, jeg vet ikke. At jeg skulle ha bunad har jeg alltid visst.» Svarene kan ses på

som et uttrykk for en kroppslig forankret forståelse, holdninger, tenke- og handlemåter som har satt seg i kroppen som en internalisert tilstand.

Informantene så en parallell til dyre klær og motepress når prisen på bunad ble diskutert, men ikke alle ville kalle det en mote. Flere argumenterte med at det ikke kunne være en mote fordi de har valgt bunad av tradisjonelle grunner. Dette var noe de skulle få eller arve. Fiona mente at fordi det er populært kunne gammelmote være et passende ord, mens Gro sier det kan være mote fordi det er ganske trendy akkurat nå. Lea er den som uten forbehold kaller bunad en mote, noe som rimer med hennes valg, beltestakk, som representerer en ny trend slik den brukes i dag. «Fashion is the latest fashion, the latest difference», skriver Bourdieu (1993:135) «When miniskirt reaches the mining village in northern France, it's time to start all over again» (Bourdieu 1993:135). Lea var usikker på valget av Beltestakk, fikk bekreftelse og ble usikker igjen før hun kunne plassere valget innenfor en trygg ramme. Hun gikk flere runder før hun bestemte seg: «Jeg trodde ikke det var lov, men vennene mine sa jeg burde gjøre det (...) Det er ikke noen av mine venninner som skal ha den, men jeg kjenner folk i Oslo.» Argumentasjonen kan ses på som en forhandling om hvor grensene skal trekkes, en kamp som foregår både i og om feltet.

I likhet med de andre informantene beskriver Lea sin bunad som unik. Ungdom tilpasser bunaden sin mer nå enn før sier Nina: «Nå er det mange flere stoffer å velge i enn det var før. En skal liksom *customize* sin egen. Det er jo mange måter å få den til å bli din egen på.» Hun sier videre at hun liker det fordi det fortsatt er tradisjonelt. Unni har rogalandsbunad og sier at hun ikke kjenner noen som har

lik hennes. Det som gjør den annerledes, sier hun, er valget av mønster på skjørtet, farge på vesten og hva type sølv du vil ha. Å klare å gjøre bunaden til sin egen uten å skille seg ut negativt betyr at ungdommene forstår spillet; de kan kunsten å differensiere. Ikke alle er trent i dette. Fra utsiden kan draktene se like ut. Når Valdis fra Island skal svare på om bunad handler om identitet svarer hun nei. «Jeg føler alle nordmenn har den samme», sier hun. Hennes svar kan handle om at hun ikke gjenkjenner individualiteten i draktene.

Flere av informantene skal arve drakt og får den tilpasset både sin smak og sin kropp. Fanny arvet en islandsk drakt fra bestemor, som hun har tilpasset for å få farger hun synes passer sammen og mønster hun liker. Samtidig som hun er stolt over at den har vært i familien og er opptatt av tradisjon, sier hun for å understreke at hennes er spesiell: «vi er ikke veldig tradisjonelle.» Utradisjonell blir her brukt som noe positivt, for å understreke at hun og hennes familie ikke er konservativ og gammeldags. Fanny legger vekt på at hun har en unik drakt. Det gjør også Ragnhild. Hennes bunad er personlig fordi den er satt sammen av steder der hennes mor og far er fra: «Ja, da har jeg liksom med meg hele familien i bunaden. Ja, det er liksom litt gøy at folk kan se hvor jeg er fra, bare ved å se på bunaden.» Hun har valgt rogalandsbunad, men sydd den med snitt i livet typisk for annen landsdel. Ragnhild og Fannys frie bruk av familie- og stedstilhørighet er med på å gjøre draktene unike.

Jeg refererte til Pedersen som skrev at valg gjøres ut fra dagens ønsker med uforpliktende forhold til tradisjon (2013:231). Men hva er innenfor? Hvor langt kan den enkelte strekke seg i å markere egne ønsker uten å skille seg ut negativt? Ungdommene er i stadige forhandlinger.

Fanny har en lue til drakten sin. Hun vil ikke bruke den selv om hun bemerker at «den er egentlig veldig fin». Samtidig kaller hun det en nisselue og sier at hun ikke liker å ha noe på hodet. «Bestemor ønsker at jeg bruker den, men jeg kommer ikke til å gjøre det.» Hun ønsker ikke å kle seg ut i nisselue, men kle seg inn i den kulturelle tryggheten som drakten representerer. Fanny tilpasser den utenlandske drakten sin ved å velge nye stoffer, velge vekk det som ikke passet, og kler seg med det *inn* i bunaden og mottar annerkjennelse.

Denne tilpasningen er irrelevant for Valdis som betrakter de kvinnelige konfirmantenes bunadbruk fra utsiden, og ikke skjelner variasjonene som Fanny og de andre jentene i gruppen *attraktiv* ser. Slik hun ser det, «jeg føler alle nordmenn har den samme», er det bare én drakt.

Jeg føler meg ikke norsk, alle i bunad ser like ut

Tre informanter, Valdis, Björk og Nasim, er norskfødte med foreldre født i utlandet. De bruker alle det norske og nasjonale som argument når de forteller hvorfor de ikke skal ha bunad.

Valdis har nylig konfirmert seg i foreldrenes hjemland, Island, i hvit kjole fordi det er vanlig å gjøre det der. Hun sier, i likhet med Björk som også har foreldre fra Island og Nasim med foreldre fra Iran, at det ikke er naturlig for henne å ha bunad fordi hun ikke føler seg norsk. Nasim skal ikke konfirmere seg fordi hun er muslim. På spørsmålet «Ville du valgt bunad hvis du likevel skulle konfirmere deg?» svarte Nasim at det neppe hadde vært aktuelt, selv om hun føler seg like mye norsk som iransk. Hva er svaret hennes et uttrykk for? Camilla Rossing, leder for Norsk institutt for bunad og folkedrakt, skriver at det har skjedd en økning i rasistiske reak-

sjoner de siste tiårene mot islamske innvandrere som bruker bunad (2021: 128). Nasim gir ikke uttrykk for at hun frykter negative reaksjoner hvis hun velger bunad, noe som forsterkes i samtale med Fiona og Jon. De tre ungdommene ble intervjuet sammen. På spørsmålet: «Må en være norsk for å ha bunad?» svarer alle i kor: «Nei». Likevel svarer Nasim at hun ikke synes bunad passer for henne: «Det blir litt rart og feil å ha på».

Både Camilla Rossing og kulturviter Trude Eriksen har skrevet om bunad og hijab og analysert reaksjoner, en rekke hatefulle ytringer, når bunad tilpasses det norske flerkulturelle samfunn (Rossing 2021, Eriksen 2022). Kravet til hvorvidt man er norsk nok til å bruke bunad, går igjen (Eriksen 2022:83). I de negative reaksjonene brukes ikke likhet i betydning like rettigheter. «Even though Norwegians tend to praise themselves for their belief in equality and equal rights, some people interpret equality as homogeneity and integration as assimilation» (Rossing 2021: 137). Svaret til Nasim «rart, feil, passer ikke» kan være et uttrykk for dette. Måten Valdis argumenterer på (det er ikke naturlig for meg, og jeg føler alle nordmenn har den samme) kan også ses i denne sammenhengen. For noen kan de uklare, men sterke forestillingene som finnes om bunaden som etnisk norsk, være en sperre mot å ta den i bruk.

Pengesløsning eller investering, innpass eller ekskludering?

«Det viste seg å være et vanskeligere valg enn jeg først trodde. Alle vennene mine

hadde bunad. Jeg var faktisk den eneste som ikke hadde bunad på meg av alle konfirmantene. I det øyeblikket vurderte jeg derfor om jeg hadde gjort det rette valget».²⁴ Dette svarer en 15 år gammel respondent når hun reflekterer rundt påstanden i undersøkelsen: «Mange konfirmanter i Norge i dag har ikke råd til å kjøpe bunad og føler kjøpepress.» Hun er enig i utsagnet, men oppgir selv kultur, slik informantene Valdis, Björk og Nasim gjør, som årsak til at hun ikke hadde bunad i konfirmasjonen.

I spørreundersøkelsen til denne artikkelen skriver omtrent ti prosent av de kvinnelige konfirmantene at de ikke skal ha bunad. De oppgir økonomi og/eller nasjonalitet som årsak: «Fordi det er dyrt og jeg er ikke norsk uansett, så jeg synes det er bortkastede penger».²⁵ En respondent skriver at hun skal ha festdrakt, som koster mindre, fordi bunad «er å sløse vekk penger».²⁶ I mitt materiale har festdrakten lavere status enn bunad. Dette baserer jeg på måten informantene snakker om eller ikke snakker om festdrakt, pris og popularitet. Ungdom med bunad besitter en kapital som kan «veksles inn» i innflytelse og anerkjennelse.

To argumenter knyttet til økonomi går igjen i svarene. Det ene handler om kropp: «bunad koster mye penger og jeg føler at det ikke er vits å kjøpe noe så dyrt hvis jeg vet at jeg kommer til å vokse ut av den.»²⁷ Det andre handler om bruk: «det er mye penger å bruke på noe jeg skal ha på få ganger.»²⁸ To av informantene, Valdis uten bunad og Gro med bunad, går på samme skole og ble inter-

24. ST-B.A.2023-001-172

25. ST-B.A.2023-001-130

26. ST-B.A.2023-001-056

27. ST-B.A.2023-001-149

28. ST-B.A.2023-001-052

vjuet sammen. Gro er stolt av bunaden hun nettopp har bestilt. Valdis har, som nevnt tidligere, nylig konfirmert seg på Island hvor bunad er irrelevant. Samtidig går hun på skole med jenter der bunad gir berømmelse og skryt. I samtalen kommer spenningen i feltet til syne:

Valdis: «Jeg tenker egentlig det er litt pengesløs. Jeg vet at det er tradisjon og sånn, men jeg synes den koster veldig mye. Og betale for noe som du kanskje bruker to ganger.» Gro: «Du bruker den resten av livet, hver 17. mai.» Valdis: «Men du vokser fra den hvis du får en bunad når du er 14.» Gro: «Mamma bruker samme bunad som da hun var 15. Du bruker den resten av livet ditt. Det er derfor de koster så mye.» Valdis: «Ja, med mindre du legger veldig mye på deg. Da kan du ikke bruke den.»

Mens Valdis indirekte kaller Gro en pengesløser forsvarer Gro pengebruken med å si at Valdis tar feil om bruk av plagget (varer livet ut) og insinuerer at det er jentenes egen feil hvis bunaden ikke passer senere i livet (hvis de legger på seg). Gro sier at hun synes det er dumt at ikke alle har råd til å kjøpe bunad, mens Valdis hevder at hun ikke bryr seg om at hun selv ikke har bunad. «Jeg synes egentlig det er ganske bra, for da bruker jeg pengene på noe annet». Hun fremstiller seg som en person som tar aktive valg. I Gros svar ligger en passivitet: «det er ingenting vi kan gjøre med det.» Hun legger til: «Det er jo veldig mye sånn med merkeklær også.» Bunad sidestilles med dyre merkeklær som krever økonomisk kapital, som igjen gir makt i feltet. Som Bourdieu bemerket, med Dior som eksempel: Kreftene og presset som ungdommene utsettes for, ligger i de sosiale feltene der klærne skal

brukes (Bourdieu 1993:137). Ungdommene, med sine posisjoner definert ut fra kulturell- og økonomisk kapital, påvirker dette «spillet».

Økonomisk kapital

Jeg skrev at fattigdom kan forstås som mangel på symbolske ressurser og opphopning av symbolske byrder (Hovland 2006:4). Skam er en symbolsk byrde. I prosjektet «Verdens rikeste land» var dette et av fellestrekkene i ungdommenes fortellinger, sammen med «å holde skjult» og «å bli ekskludert» (Stormark 2020). Vikarierende argumenter, som å oppgi en annen prioritering, ble brukt for å skjule økonomiske utfordringer. «Utad heter det ofte 'jeg gidder ikke' når de egentlig ikke har råd» (Grødem og Sandbæk 2013:193). Bunad gir anerkjennelse i et ungdomsmiljø (du er så fin!). Denne symbolske kapitalen forutsetter økonomisk kapital, ressurser som informantene i «Verdens rikeste land» hadde lite av. En av informantene, Frida, vokste opp i en familie med lite penger som den eldste av tre søsken. Hun hadde et sterkt ønske om bunad da hun konfirmerte seg fordi «jeg elsker bunad», men egen bunad var ikke aktuelt: «De er jo kjempedyre (...) Jeg hadde på meg mamma sin bunad. Og så skal vi gjøre det sånn at alle mine søsken får lov til å konfirmere seg i den.» Bunaden var derfor ikke tilpasset hennes fasong. Hun fortalte at den kanskje skulle bli hennes en dag, og at de derfor skulle vente med dette. Bunad, og hvor mye penger konfirmantene får på dagen, er noe ungdommene snakker om. Frida skjuler familiens mangel på økonomisk kapital ved å opptre usynlig og diskret. Hun er bevisst sin måte å opptre på for å få innpass. På spørsmål fra jevnaldrende på skolen om hvor mange penger hun fikk til

konfirmasjonen svarer hun: «Jeg bare sa noe sånt som at 'jeg skal ikke dele dette'. De som spurte, gjorde det for å vise hvor mye de selv hadde fått. Så da brydde de seg ikke så mye om svaret mitt.» Hun forteller om en venninne som fikk 100.000 kroner bare av moren sin. «Jeg har fått penger av mamma og pappa, men jeg har ikke fått pengene ennå. Mamma vil gi meg 10.000 kr. Det har hun jo ikke. Jeg skjønner jo det. Pappa ville gi meg 5000 kroner. Men det er penger som ikke finnes». Til seremonien var det bare moren sin side som kom: «De koster jo litt de billettene». Gjestene som kom i konfirmasjonen, tok med kaker istedenfor presanger. «Det var en slags konfirmasjons-gave da. At de tok med seg kaker istedenfor å gi meg andre ting (...) Og så skulle vi ta konfirmasjonsbilder. Og det ble det heller ikke noe av». Det ble tatt et tullebilde hvor hun løftet bunaden. «Og så ser man bare at jeg har en hullete tights». Hennes dag ble en forsterket opplevelse av symbolske byrder, med følelser som ydmykelse, skam og fordømmelse (Hovland 2006:4). Samtidig som hun gjentok at dette er en stor dag, og kanskje nettopp derfor, kjente hun et ubehag ved å snakke om konfirmasjonsdagen. «Jeg følte meg så stygg, og jeg var så lei meg.»

Stine har også vokst opp med lite penger. Som bunadbruker med spesialisert kunnskap kan hun håndverket og har møysommelig gått gjennom del for del og har en bevissthet om hva det lønner seg å legge penger i. Frida har også en bevissthet om økonomi, men kan ikke legge penger i bunad. Den som skiller seg mest fra Frida og Stine er Lea. Ungdom er avhengig av familiens økonomiske kapi-

tal. Mens rogalandsbunaden koster fra 40 000 kroner ligger Beltestakk, som Lea valgte, på omtrent 60 000 kroner. Økonomisk kapital begrenset ikke Leas valg. Da hun skulle velge mellom to skjorter kjøpte hun begge: «Først så valgte jeg en rosa. Så hadde jeg på meg en kremhvit silkeskjorte. Og så synes jeg den var skikkelig fin for den fikk skikkelig fram bunaden. Jeg følte at skjorten tok over hele bunaden (...) Så endte vi [jeg og mor] opp med å kjøpe begge skjortene».

Å føle seg utkledd

For ungdommene er identitet et sammen-satt tema. Björk, som ikke valgte bunad fordi hun ikke føler seg norsk, sier også at det ikke føles naturlig å gå med kjole. Valg av konfirmasjonsklær handler for henne både om identitet knyttet til kultur og kjønn.

Björk valgte dress. «Det [kjole] er litt for jentete for meg. Eller, det er jo ikke veldig jentete å ha kjoler. *Alle* kan ha kjoler. Jeg er ikke så veldig glad i kjoler. Jeg synes ikke de er så veldig fine på meg.» Björks trekker med sitt valg opp en aktuell problemstilling om kjønnsidentitet. I en avis-artikkel i Stavanger Aftenblad 22. april 2022 under overskriften «Tiril (24) følte seg aldri vel i sin kvinnebunad» er bunad-bruk en del av kjønnsdebatten.²⁹ Artikkelen handler om Tiril som definerer seg som ikke-binær, og som for et par år siden laget sin egen bunad, og om en bunadsbutikk i Stavanger som fulgte opp problematikken med å lage kjønnsnøytrale bunader. Debatten blir også fulgt opp i en utstilling på Stavanger museum. Trude Eriksen har gjort innsamlinger til utstillingen og forteller i samme avisartikkel: «Under inter-

29. <https://www.byas.no/aktuelt/i/28x4RR/tiril-24-foelte-seg-aldri-vel-i-sin-kvinnebunad-naa-har-bunads-butikken-laget-sine-foerste-kjoennsnoeytrale-bunader>

vjuene kom det fram at noen av informantene våre ikke turte å gå med bunaden sin. Dette var spesielt menn som ønsker å bruke kvinnebunad (...) Hun håper at det å ha en utstilling som dette vil bidra til å normalisere andre måter å bruke bunad på».

Mens Björk, med sitt valg av dress, kan ses som søkende etter sin egen identitet, opplevde June tvang. Familien er svært religiøs, og hun var lenge del av et religiøst ungdomsmiljø. I tillegg til å konfirmere seg i kirka, måtte June ha bunad. Hun opplevde at bunad var ensbetydende med det religiøse ungdomsmiljøet, som hun ønsket å ta avstand fra. Hun beskriver det religiøse feltet, slik hun opplevde det, som konservativt og tradisjonelt. Kompromisset med familien ble en lånt bunad. Hun følte seg utkledd. «Jeg er ikke vant å gå i kjole heller. Konflikten ble liksom min egen identitet, [opp mot] å gå i bunad, og min egen identitet, [opp mot] å gå i kirken.»

Hun visste ikke hvilken bunad hun var utkledd i. «Jeg har ikke peiling. Bare at det var en rød vest. Kanskje rogalandsbunad.» For June ble bunaden en tvangstrøye. «Jeg føler at folk er veldig tradisjonelle når det kommer til bunad. Ingenting skal endres. Jeg føler det er strengt og surt. Spesielt damer. De som er 30 pluss på en måte. Jeg føler ungdommen er litt fleksible, men ikke alle har samme mulighet.» Junes følelse av å være utkledd står i sterk kontrast til informantene i gruppa attraktiv, som kler seg inn i bunaden, slik Pedersen skriver om det (2013:243).

Stines familie er også svært religiøs. Hvis hun hadde valgt humanistisk konfirmasjon, slik hun ønsket, hadde hun ikke fått gaver, inkludert bunaden. Hun (at-

traktiv med spesialisert kunnskap) hadde et sterkt ønske om bunad. Hun valgte derfor å konfirmere seg i kirka før hun meldte seg ut av Den norske kirke: «Det er grei timebetaling for å sitte noen timer i kirka.»

Voksenklubben

For Stine handlet bunad til konfirmasjonen i tillegg til slekt, tradisjon og håndverk om det å bli voksen: «Jeg følte meg veldig voksen. Det var første gang jeg hadde min egen bunad. Og en som skulle være *bare* min livet ut. At jeg nå fikk være med i den klubben med de som har bunad, var veldig kjekt». Klubben Stine beskriver var de andre voksne bunadsbrukerne. Dette minner om situasjonen tidlig på 1900-tallet da det var stor forskjell mellom klær for barn og klær for voksne, og konfirmasjonen markerte overgangen (Johnsen 1985:53). Bunad som aldersmarkør er tydelig til stede hos Stine. Det nevnes også av et par kvinnelige respondenter som konfirmerte seg i 2021, en med og en uten bunad. På spørsmålet «Hva tror du er de viktigste grunnene til at så mange jenter har bunad når de konfirmerer seg i dag?» svarer de: «Jeg føler bunad symboliserer at jeg har blitt mer voksen»³⁰ og «for å se fin ut og se ut som en kvinne»³¹.

Knytter de andre informantene drakten til det å bli voksen? Ingen uttrykker dette eksplisitt, men kanskje ligger det implisitt i informantenes svar når de viser glede ved å endelig få *sin egen* drakt. Denne forventningen er det mange som gir uttrykk for.

Alle føler de må ha det

«Konfirmasjon er en stor dag» sier Nasim, som ikke skal konfirmere seg. Hun

30. ST-B.A.2023-001-186

31. ST-B.A.2023-001-225

betrakter sine jevnaldrende på skolen fra utsiden: «Jenter tenker veldig mye på bunaden sin. Alle føler de må ha det». I likhet med beretningene i innsamlet minnestoff fra eldre, som framhever klærne som noe av det de husker best fra den store dagen (Johnsen 1985), viser svarene fra ungdommene at klær til konfirmasjonen også er av stor betydning i dag.

Ungdommenes fortellinger om å «customize» sin egen bunad er et mønster i materialet. Selv om jentene er opptatt av å ikke skille seg ut, men kle seg inn i en kulturell trygghet, viser svarene fra de kvinnelige informantene at det er mulig og mer og mer vanlig, å distingvere seg innenfor feltet ved å velge individuelle tilpasninger eller for eksempel velge de mest populære bunadene.

Jeg har vist hvordan kvinnelige informanter diskuterer valg av bunad opp mot identitet, tilhørighet, utseende, smak, estetikk, økonomi og deres forhold til draktens historie. Sistnevnte punkt skiller de attraktive med alminnelig- og de attraktive med spesialisert kunnskap. De har ulike referanser som fører til ulike preferanser. De to attraktive gruppene får begge anerkjennelse og ros. De besitter en symbolsk kapital som forutsetter økonomisk kapital. Bunad, som et selvsagt festplagg og naturlig valg til konfirmasjonen, er en norm som har utviklet seg de siste tiårene. I samme periode har prislappen på bunad steget og antall barn som vokser opp i lavinntektsfamilier økt. Av jentene som ikke stiller med bunad til konfirmasjonen er det noen som er ukomfortable med de implisitte holdningene til bunadens norskhet. Andre føler seg utkledd, noe som kan være et uttrykk for at de tar avstand fra hele «spillet», kanskje forbundet med indre spenninger i ungdomsmiljøet. Ikke desto mindre mener jeg å ha dekning for å si at

jentene som ikke konfirmerer seg i bunad i dag skiller seg ut, på måter som likner hvordan jenter med svarte kjoler skilte seg ut for hundre år siden.

Litteratur

- Bourdieu, Pierre 1995. *Distinksjonen, En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo, Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt 1979).
- Bourdieu, Pierre og Loïc Wacquant 1995. *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*. Oslo, Det norske samlaget.
- Bourdieu, Pierre 1993. *Sociology in Question*. London, SAGE Publications Ltd. (Opprinnelig utgitt 1984)
- Christenen, Pia og Allison James (red.) 2017. *Research with children. Perspectives on Practices*. London/ New York, Routledge.
- Dalen, Monica 2013. *Intervju som forskningsmetode- en kvalitativ tilnærming*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland 2018. Bunad: More than a garment. [Online] Universitetet i Oslo, Sosialantropologisk institutt.
- URL: <https://www.sv.uio.no/sai/english/research/news-and-events/news/2018/the-bunad-more-than-just-a-garment.html> [Nedlastet 20.06.2022]
- Eriksen, Trude 2022. Fra Hulda til hijab. Om ubehaget i bunadskulturen *Tidskrift for kulturforskning*, vol. 20, nr. 2. s. 79 – 94.
- Garborg, Hulda 1903. *Norsk klædebunad (Fra ymse bygdir)*. Oslo, Norigs ungdomslag og Student-maalaget.
- Fløtten, Tone (red.) 2013. *Barnefattigdom*. Oslo, Gyldendal Norsk forlag. (Opprinnelig utgitt 2009)
- Grødem, Anne Skevik og Mona Sandbæk 2013. I Fløtten (red.) *Barnefattigdom i*

- et rettighetsperspektiv*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag AS, s. 184–201. (Opprinnelig utgitt 2009).
- Hansen, Hans-Tore 2021. Fattigdom. I Sigmund Grønmo, Ann Nilsen og Karen Christensen (red.). *Ulikhet. Sosiologiske perspektiver og analyser*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 73–101.
- Haugen, Bjørn Sverre Hol 2006. Norsk bunadshistorie. I Bjørn Sverre Hol Haugen (red.). *Norsk bunadsleksikon bind 1, Alle norske bunader og samiske folkedrakter*. Oslo, Damm & Søn AS, s. 27–81.
- Hovland, Wenche 2006. Slik ungdom ser det: Et innblikk i de unges forståelse av fattigdom og rikdom. En bearbeidet utgave av hovedfagsoppgave i sosialt arbeid, våren 2005. I Marthinsen, Edgar, Melina Røe og Wenche Hovland. *Ungdom – “rik” og “fattig” Sluttrapport*. Rapportserie for sosialt arbeid og helsevitenskap. Trondheim, NTNU, Institutt for sosialt arbeid og helsevitenskap.
- Johnsen Birgit Hertzberg 1985. *Den store dagen. Konfirmasjon og tradisjon*, Oslo, Grøndahl & Søn Forlag.
- Moe, Anne Kristin 2016. Den visuelle dialekta. [Online] *Syn og segn. Tidskrift for kultur, samfunn og politikk*. URL: <https://www.synogsegn.no/2016/den-visuelle-dialekta/>[Nedlastet 01.07.2022]
- Osland, Jorunn 2017. Bunadsjenter og dressgutar, *Sjå Jæren*. Årbok Jærmuseet, s. 101–111.
- Pedersen, Kari-Anne 2013. *Folkedrakt blir bunad*. Oslo Cappelen Damm.
- Rossing, Camilla 2021. Headdress and Hijab: Bunad in Multicultural Norway. I Carrie Hertz (red.). *Dressing with pupose*. Indiana USA, Indiana University Press.
- Rønningen, Netta Marie, og Agedal Olaf 2021. Koronanasjonaldag. En dokumentasjonsrapport om 17.mai-feiringen 2021. Institutt for kirke- og religions- og livssynsforskning (KIFO). KIFO Rapport 2021:2. URL: https://www.kifo.no/wp-content/uploads/2022/04/Koronanasjonaldag_forside.pdf [Nedlastet 01.12.2022].
- St.meld. nr. 13 (2018 – 2019) *Muligheter for alle. Fordeling og sosial bærekraft*, Oslo, Det kongelige Finansdepartement.
- Stormark, Hege 2020. *Vokse opp i Verdens rikeste land. Penger som inngangsbillett*. Stavanger, Norsk barnemuseum, MUST.
- Svensson, Sigfrid 1969. *Bygd och yttervärld. Studier över förhållandet mellan nyheter och tradition*. Stockholm, Nordiska museet. (Opprinnelig utgitt 1942)
- Østeberg, Dag 1995. Innledning. I Bourdieu 1995, s. 11–28. (Opprinnelig utgitt 1979)
- Agedal, Olaf 2004. Den nasjonale drakta. I Brottveit, Åmund, Hovland, Brit Marie og Agedal, Olaf. *Slik blir nordmenn norske. Bruk av nasjonale symbol i eit fleirkulturelt samfunn*. Oslo, Unipax.

Internettreferanser

- Epeland Jon og Normann, Tor Morten 2021. *115 000 barn i husholdninger med vedvarende lavinntekt*. [Online] Statistisk sentralbyrå. URL <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/inntekt-og-formue/artikler/115-000-barn-i-husholdninger-med-vedvarende-lavinntekt> [Nedlastet 28. juni 2022]
- Minner. URL <https://minner.no/tema/mustkonfirmasjon> [Nedlastet 31. desember 2021]. Se upublisert spørreundersøkelse.
- Stavanger Aftenblad 13. juni 2022. *Tiril*

(24) *følge seg aldri vel i sin kvinnebunad.*

https://www.byas.no/aktuelt/i/28x4RR/tiril-24-foelte-seg-aldri-vel-i-sin-kvinnebunad-naa-har-bunadsbutikken-laget-sine-foerste-kjoennsnoeytrale-bunader_ [Nedlastet 20. juni 2022]

Verdens gang 17. mai 2013. *Nordmenn er bunadsfundamentalister*. Artikkel med henvisning til undersøkelse utført av InFact Norge for VG: <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/a6gJ2/nordmenn-er-bunads-fundamentalister> [Nedlastet 19.01.2023]

Upubliserte intervju

Björk, confirmert 2022, intervju 22. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse: K10.

Dina, confirmert 2021, intervju 2. november 2021. Lydopptak. Intern referanse: K11.

Fanny, confirmert 2020, intervju med Ragnhild 9. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse K3.

Frida, confirmert 2015, intervju 8. januar 2019 og 20.03.2019. Lydopptak. Intern referanse: V6.

Fiona, confirmert 2022, intervju med Nasim og Jon 5. november 2021. Lydopptak. Intern referanse: K15.

Gro, confirmert 2022, intervju med Valdis, 22.10.2021: Lydopptak. Intern referanse: K6.

Jon, confirmert 2022, intervju med Nasim og Fiona, 5. november 2021. Lydopptak Intern referanse: K16.

June, confirmert 2014, intervju 12. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse: K5.

Lea, confirmert 2022, intervju 28. februar 2022. Lydopptak. Intern referanse: K17.

Nasim, ikke confirmert, intervju med

Fiona og Jon 5. november 2021. Lydopptak. Intern referanse: K14.

Nina, confirmert 2020, intervju 5. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse: K1.

Ragnhild, confirmert 2020, intervjuet med Fanny 9. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse: K4.

Stine, confirmert 2012, intervjuet 6. oktober 2021. Videoopptak. Intern referanse: K2

Valdis, confirmert 2021, intervju med Gro, 22. oktober 2021. Lydopptak. Intern referanse: K7.

Ulf, confirmert 2021, intervju med Unni, 3. november 2022. Lydopptak. Intern referanse: K12.

Unni, confirmert 2022, intervju med Ulf, 3. november 2022. Lydopptak. Intern referanse: K13.

Upublisert spørreundersøkelse

Arkiv Norsk barnemuseum, Museum Stavanger. ST-B.A.2023-001

med respondentnummer fra 001 til 237.

Innsamlet fra 1. september til 31. desember 2021 passivt på minner.no <https://minner.no/tema/mustkonfirmasjon> og aktivt på fem ungdomsskoler i Stavanger kommunedel: Finnøy skole, Gautesete skole, Gosen skole, Smiodden skole og Svithun skole. Utformet og gjennomført med elevene som tok valgfaget «Ideer og praktisk forskning», 9. og 10. trinn ved Svithun ungdomsskole i Stavanger våren 2020 og høsten 2021.

Kulturarvingerne på Lystgården

Hvordan konstruktioner af kulturarv og bæredygtighed flettes sammen og bliver til politisk platform for en hverdagsklimaaktivistisk bevægelse i Bergen

Lone Ree Milkær

Stipendiat, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap,
Universitetet i Bergen
lone.milker@uib.no

Abstract

This article examines the connections between sustainability and cultural heritage in a branch of the everyday climate activist movement *Sustainable lives* in a suburb of Bergen, Norway. In the material, narrative and performative practices of the activists in the movement cultural heritage become both a way of forming a platform in the public sphere and a way of creating a connection between past, present and future which is mirrored in the discourse of a sustainable climate-changed future. By taking on the responsibility as cultural heirs the movement simultaneously creates the cultural heritage that they claim responsibility for.

The house Lystgården in the suburb Landås is an old mansion, built in the 1600s as Landås hovedgård, which now houses the movement Sustainable lives and is the center of most of the activities in the Landås chapter. By re-telling the story of the house as the summer home of the childhood and youth of Bergen native composer Edvard Grieg the movement connects to the romantic perception of nature in the 1800s and a nostalgic image of peasant culture. The article examines both materials, narratives, and performative strategies for creating the identity as a kind of sustainable cultural heirs.

Keywords:

Sustainability
climate change activism
cultural heritage
cultural heirs
temporality.

Kulturarv og bæredygtighed

I forstaden Landås i Bergen ligger et hus som er konstrueret af solide bjælker med en helt særegen teknik, som kun meget få huse af denne slags er bygget med, fortæller en frivillig i bevægelsen Bærekraftige liv. Jeg har mødt ham i huset til et interview om hans aktiviteter i bevæ-

gelsen og hans tanker om bæredygtighed og klimaforandringer. Men hvorfor fortæller han mig om huset, vi sidder i, når interviewet egentlig skulle handle om noget andet? Som i andre interviews og observationer, i tekster om Bærekraftige liv og i bevægelsens praksis trænger huset sig på og bliver til en del af samtalen. I dette tilfælde helt bogstaveligt, fordi vi

rejser os op og går rundt, mens informanten peger og fortæller om arkitektoniske og byggetekniske detaljer. Informanterne vender ofte tilbage til huset, når vi skal snakke om bæredygtighed og om bevægelsen. Huset hænger sammen med Bærekraftige liv på en måde, som gør mig nysgerrig overfor, hvordan særligt bæredygtighed tematiseres i praktisk hverdagsaktivisme. Bygningen og stedet fungerer som en form for krystalliseringspunkt, ikke bare for aktivitet, men også for informanternes forståelse af bæredygtighed, kulturarv og sammenhængen mellem de to. Hensigten med mit feltarbejde har været at undersøge, hvordan bæredygtighed, som er et temmelig abstrakt begreb, forstås og praktiseres i en form for hverdagsaktivisme. Feltarbejdet på Landås, som jeg har lavet i forbindelse med en Ph.D. afhandling tilknyttet projektet 'The Future is Now. Temporality and exemplarity in climate change 'discourses på Universitetet i Bergen, viser at koblingen til kulturarv kan være en måde at konkretisere både bæredygtighed som begreb og de idealer, det repræsenterer. Arbejdet er også et eksempel på, hvordan temaer kan krystalliseres i et feltarbejde, som her hvor temporalitet og klimaforandringer blev til bæredygtighed og kulturarv.

Både bæredygtighed og kulturarv er temporale begreber, som er forbundet til forståelser af forbindelser mellem fortid, nutid og fremtid. De er også begge kendetegnet ved at være det, man i diskursteori kalder flydende betegne. Alle er enige om, at begreberne er betydningsfulde, men de skifter betydning efter kontekst. Derfor vil definitioner af deres betydning altid være en forhandling. Denne artikel er en undersøgelse af, hvordan definitioner af kulturarv og bæredygtighed forhandles og af hvordan koblingen mellem kulturarv og

bæredygtighed gøres i praksis og hvilke betydninger, denne kobling har for forståelsen og praktiseringen af bæredygtighedsideal. Den er også en undersøgelse af begge begreber som dynamiske og fleksible og som interagerende med hinanden i kontekst. Anne Eriksen gengiver i sin artikel Kulturarv og kulturarvinger (Eriksen 2009: 474) riksantikvarens spørgsmål om kulturarven kan være en ressource i mødet med klimaændringer. Kulturarvens samfundsnytte, herunder tilknytning til bæredygtighed i den ene eller anden form, er til stadighed til diskussion (Magnussen et al 2016; Bakken 2022:98). I artiklen undersøger jeg hvordan ideer om kulturarv flettes sammen med ideer om bæredygtighed i en praksis, hvor samfundsnytte for Bærekraftige liv er en væsentlig bevæggrund. Det gør jeg ved at undersøge, hvordan Bærekraftige liv, gennem materielle, narrative og performative praksisser, etablerer og bruger huset Lystgården som kulturarv. Mit udgangspunkt for dette er et folkloristisk blik for betydningen af variation i fortællinger, som udvides med en perspektivering til materielle og performative processer. Jeg følger sammenvævningen af bærekraft og kulturarv gennem fredningsdiskussioner, romantikkens naturopfattelser og forbindelsen til komponisten Edvard Grieg. Konkret følger jeg disse sammenvævninger gennem huset Lystgården på Landås og de forhandlinger om husets status som kulturarv, som konkretiseres i fortællinger om huset, i husets og havens indretning. I artiklen behandles kulturarv som konstruktioner, der bliver til gennem praksisser som kan være diskursive, materielle, narrative eller performative. Forhandlinger af status som kulturarv handler om definitionsmagt. Hvem er det, som bestemmer hvad kulturarv er? Og henvisninger til kulturarv i ental kan

lukke diskussioner, eller i hvert fald være et forsøg på det (Selberg 2008:21, 22). Med Løkke og Hyllands betegnelse giver det en tillægsværdi, når noget udråbes som kulturarv (Løkke og Hylland 2014:164). Bæredygtighed i sig selv er ikke genstand for analyse i denne artikel. Begrebet har sit udgangspunkt i FN-rapporten *Our common future* fra 1987, som cementerede bæredygtighed i den generelle betydning: at tage hensyn til jordens begrænsede ressourcer (Brundtland et al., 1987:24,25). Rapporten cementerede også bæredygtighed som et temporalt og processuelt begreb, der nok har sigte på en bæredygtig fremtidig verden, men som vægtlægger den nutidige proces, som skal føre til utopien. Som udgangspunkt er bæredygtighed et ganske abstrakt begreb, som kan have en mængde forskellige udtryk. I artiklen vil jeg se på, hvilke betydninger bæredygtighed får gennem Bærekraftige livs praksis, på hvordan bærekraft kan konkretiseres gennem kulturarvsbegrebet, og på hvilke forbindelser konkretiseringen skaber til materielle, narrative og performative praksisser.

Den frivillige, som rejste sig og viste rundt i huset, var specielt interesseret i den tekniske konstruktion og de arkitektoniske finesser, mens andre i bevægelsen begejstret fortæller, at Landås hovedgård, som er husets officielle betegnelse, har tilhørt Edvard Griegs familie og at Griegfamilien brugte det som sommerresidens, da Edvard var barn og ung, indtil det blev solgt i 1873 (Baadsvik, 2014) eller om, at de har været på besøg, da huset fungerede som bolig for præsten i den nærliggende

Landås kirke. Indenfor især de seneste ti år er forbindelsen til Edvard Grieg blevet genoptaget og brugt til at promovere bevægelsen Bærekraftige liv, som er startet på Landås i Bergen og som siden 2017 har haft sit hovedkvarter i netop Landås hovedgård, som bevægelsen nu kalder 'Lystgården'.

Bærekraftige liv

Bærekraftige liv blev etableret som et nabolagsinitiativ i 2011 med fokus på aktiviteter i det nære miljø i forstaden og det liv, som leves her med husholdning, fritidsaktiviteter og pendling. I det man kunne kalde hverdagsklimaaktivisme bruges hverdagens aktiviteter generelt som byggesten i en ønskværdig fremtid, når aktivisterne f.eks. sorterer affald, genbruger ting, har fokus på persontransport, laver køkkenhaver eller ændrer deres forbrugsmønstre, som en integreret del af hverdagen (Milkær 2022:166, 167). Bærekraftige liv er bygget op om lignende hverdagsnære aktiviteter i mindre netværksgrupper, som gennem aktiviteterne vil øge bevidstheden om den enkeltes «økologiske fotavtrykk» (Bærekraftige Liv, 2021). Disse aktiviteter kan f.eks. være æblesaftpresning, byttefest, fællespisning, brændehugning, cykelvedligehold eller forskellige kurser og foredrag om spiselige vilde planter, hønsehøhold eller vegetarisk mad. Den første Bærekraftige liv gruppe ligger på Lystgården på Landås, men siden 2011 er der opstået grupper flere forskellige steder rundt omkring i Norge, ligesom der er etableret en paraplyorganisation: Bærekraftige liv Norge.¹

1. På Facebook er der i 2021 mindst 31 sider, der bruger 'Bærekraftige Liv' i titlen, ofte med en geografisk betegnelse efterfølgende, f.eks. 'Bærekraftige Liv Voss' eller 'Bærekraftige Liv i Bø', optalt 10/5 2021. FB-siderne har mellem 23 og 6100 følgere. Flest følgere har den side, der bare hedder 'Bærekraftige Liv', uden specifik geografisk betegnelse. Aktivitetsniveauet på siderne er svingende. Nogle har flere opslag om ugen og andre har ikke haft opslag i flere år. Sytten af Bærekraftige Liv-grupperne på Facebook er knyttet til bydele, forstæder eller mindre byer i og omkring Bergen: Arna, Flaktveit, Hellen, Kronstad, Landås, Løvstakken,

Bevægelsen opfordrer til at holde «organisationsfaktoren lav», så ildsjælene ikke bliver spist op af formaliteter og opfordrer til, at eksisterende fællesskaber, som f.eks. nabolag eller skolekredse bør være centrum for aktiviteterne. Bærekraftige livs metode er først og fremmest skabelsen af fællesskaber, og bygger på en antagelse om at disse bedst skabes gennem fælles praksis. Tager man udgangspunkt i allerede eksisterende fællesskaber, kan man med bevægelsens egne ord ”nå de som egentlig ikke er så gira på miljø, men gjerne vil bli mer kjent med naboen” (Bærekraftige Liv, 2021). Derfor er der også eksplicit lige dele fokus på livskvalitet, bæredygtighed og sjov i bevægelsens grundlag og kommunikation: «Bærekraftige liv-nettverket er åpent for alle som vil gjøre verden bedre, grønnere og gøyere» (Bærekraftige liv, 2021). For Bærekraftige liv er bæredygtighed et bredt begreb, som omhandler alle livets aspekter, med særligt fokus på værdien af fællesskaber. Det eksplicite formål for bevægelsen er ikke politisk indflydelse gennem klassisk aktivisme, men et fokus på, at «handling skaber holdning» og «at mennesker som føler sig vel i fællesskapet har overskudd til å bidra positivt» (Bærekraftige Liv, 2021). Både paraplyorganisationen Bærekraftige liv Norge og den lokale gruppe Bærekraftige liv Landås haft til huse i Lystgården siden 2017, og bevægelsens lokale aktiviteter er centreret omkring huset og haven.²

Landås hovedgård som kulturarv

I 2017 da Landås hovedgård blev til Lystgården – hovedkvarter for den hverdagsklimaaktivistiske bevægelse Bærekraftige liv – havde huset både en status som fredet og en fortælling om: Landås hovedgård, Edvard Griegs sommerparadis og arnested for hans musikalske geni, med sig.

Til den fortælling hører nationalromantikens og 1800-tallets borgerskabs blik på landskabet som rekreation og en transformation af huset fra bondegård/hovedgård til det lyststed, som Bærekraftige liv påkalder forbindelser til. Navnet Lystgården henviser til den romantiske naturopfattelse, hvor netop 'lyst' prægede tilgangen til naturen og hvor borgerskabet indrettede lystgårde tæt på naturen eller flyttede i villaer i udkanten af byerne, for at kunne bruge haven og naturen som rekreation (Christensen, 2011:24, 25, 26). På trods af et spænd på næsten 100 år, hvor huset bl.a. har været almindelig bolig, trækkes der i valget af navnet og i etableringen af bevægelsens hovedkvarter en lige linje mellem Griegtidens naturopfattelse og Bærekraftige livs Lystgård.

Lystgården ligger i forstaden Landås, ca. 5 km fra Bergen centrum, på en nordvestlig skråning op mod Landåsfjeldet, med Ulriken skråt bag til den anden side og med front mod byen. Lystgården skiller sig ud fra resten af kvarteret, både i kraft af sin størrelse og sin placering på et for-

Meland, Minde, Nordnes, Nygård, Sydneshalvøen, Sandviken, Sletten, Ulset, Fyllingsdalen og Søreide,, Nattland og Sædalen og Alpetun/Skjold. Der findes desuden en oversigt over Bærekraftige liv-grupper på www.barekraftigeliv.no/bli-med#map, som omfatter 24 grupper. (tilgæet 11/5 2021)

2. Den organisatoriske tilknytning mellem Bærekraftige liv og Stiftelsen Lystgården er kompliceret og har udviklet sig over tid. Bevægelsen Bærekraftige liv opstod først og efterfølgende er Stiftelsen Lystgården kommet til, bl.a. for at kunne oprette et 'bærekraftigt mat- og kulturcenter' i huset Lystgården. Jeg vurderer, at det i denne sammenhæng ikke er vigtigt at gøre rede for, på hvilken måde enhederne juridisk hænger sammen eller ikke hænger sammen, da der er både et person- og aktivitetssammenfald mellem de to organisationer, ligesom de er placeret fysisk samme sted.

holdsvis stort åbent grønt område i den ellers tæt bebyggede forstad. Det er en hvid træbygning i to etager med sort tegltag bygget i slutningen af det 17. århundrede. Huset blev oprindeligt bygget i en enkelt etage og overetagen er bygget til i begyndelsen af det 19. århundrede (Bergen Byleksikon, 2001). Indkørslen er belagt med perlesten og en lav hvid træ-låge fører ind til haven bag huset. Denne er gennem de senere år sat i stand gennem dugnadsarbejde blandt aktivisterne i Bærekraftige liv Landås og fremstår som en velplejet lille park med grusgange, lave hække og blomsterbede. I den ene ende af haven har den lokale Steiner-skole bygget en træbænk hele vejen rundt om stammen på en stor gammel blodbøg og der hænger en gyngesæde i træets grene. Der er strøet liggestole ud over plænen og der står et stort bålfad midt på græsset. Det er en have, som man opholder sig i. I den anden ende af haven, med fri udsigt over byen, ligger en udsigtsplads omkranset af høje gamle lindetræer. På græsskråningen foran huset er der et felt med små nyttehaver, som tilfører et rodet og farverigt udtryk, i hvert fald om sommeren, og ved husets venstre side er der i begyndelsen af det 19. århundrede tilbygget en lav rød staldbygning af træ, der nu fungerer som garage i stueetage og lagerum på første sal.

Landås hovedgård blev angiveligt fredet i 1927 ved en vedtaksfredning³. Allerede før fredningen diskuterede bystyret i Bergen husets status som «en bygning af kulturhistorisk værdi» i forbindelse med en diskussionen af reguleringsplanen for de østlige dele af Bergensdalen.



(Dagen, 1924:3) I juni 1925 henstillede bystyret i Bergen til, at reguleringskommissionen omarbejdede reguleringsplanen for området med hensyntagen bl.a. til Landås hovedgård og på petsiden i *Nationen* kan man under overskriften «Edvard Griegs Barndomshjem fredet» læse at «den vakre gaard Landaas ved Bergen, stod i fare for aa bli omgitt av skjæmmende bebyggelse», men at «Strøket nordenfor huset skal forbli ubebygget i temmelig stor utstrækning og tænkes vistnok aa lægges ut til park». (*Nationen*, 1925:9) Det rygtedes helt til Lofoten, at «kommunestyret har besluttet at frede Landaas Hovedgaard, Griegs barndomshjem». (*Lofotenposten*, 1925:4) På tidspunktet for fredningen var bygningens kulturhistoriske værdi knyttet til komponisten Edvard Grieg (1843–1907) og på trods af, at det måske er at trække det lidt langt at betegne Landås hovedgård

Figur 1: Lystgården på Landås. Foto Lone Ree Milkær, 2018

3. Efter den norske kulturminnelov, kan bygninger, der ikke er automatisk fredede, fordi de er fra før 1537, fredes ved enkeltvedtag og Landås hovedgård er angiveligt fredet ved et sådan enkeltvedtag. Det oprindelige fredningsvedtag kan ikke findes, men det fremgår af et brev fra fru Eliza Bentzon til Rigsantikvaren, som er modtaget d. 18/7 1927, at den meddelte fredning (gnr. 17, Brnr. 30 Landaas) gælder en "ubebygget, træbevoxt Tomt [...], hvorfor jeg formoder at Fredningen maa gjælde andet." (Rigsantikvaren jnr. 93/1927)

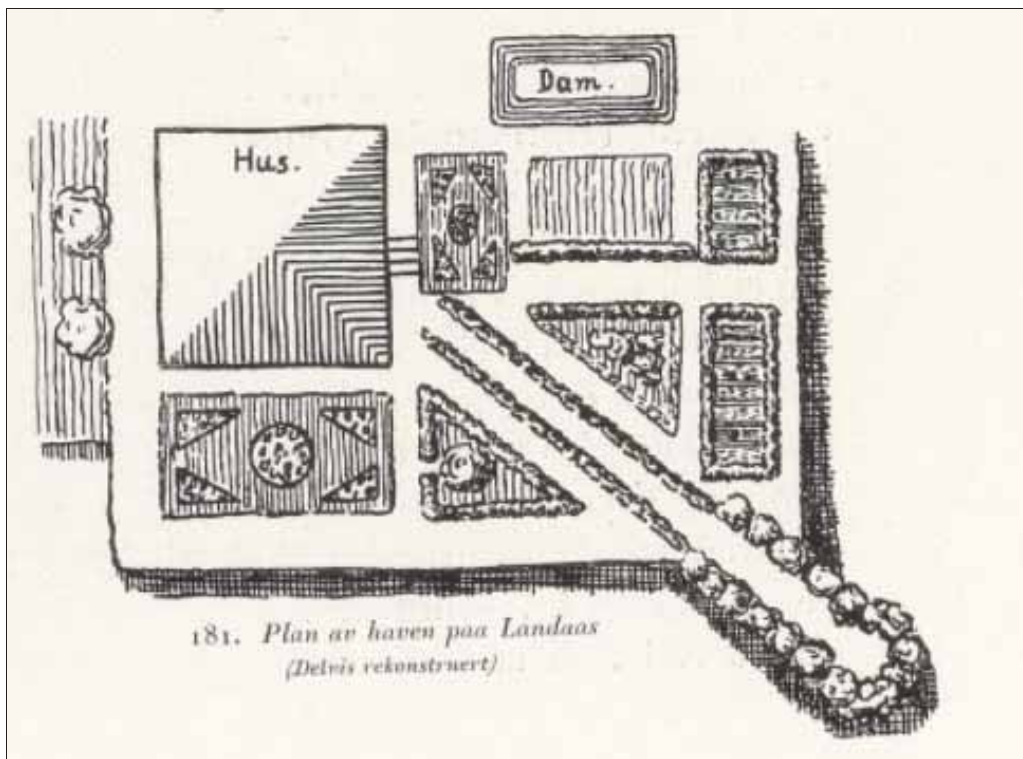
som Griegs barndomshjem⁴, kan forbindelsen til Grieg svært undervurderes i konstruktionen af Landås hovedgård som kulturarv. I diskussionerne om reguleringsplanerne i 1925 kan Grieg allerede ses som et latent element i husets status som «en bygning af kulturhistorisk værdi» eller det vi i dag ville kalde kulturarv.

Men tilknytningen til den verdensberømte komponist var ikke det eneste, som havde betydning for husets kulturhistoriske status i 1920'erne. I forbindelse med fredningen diskuteres det gentagende gange hvorvidt haveanlægget omkring hovedgården hørte med under bestemmelsen. I november 1927 henvender farver Jens Jensen (–1948), et medlem af familien som ejer Landås hovedgård, sig til Rigsantikvaren for at få udredt fredningens bestemmelser, specielt med henblik på haven. Ifølge Jensen fremgår det ikke tydeligt om haven på Landås er omfattet af fredningen, på trods af, at den, som han fremfører, er omtalt i «Schnitlers Norske Haver med Kortskitse og Beskrivelse af Haven», hvilket ifølge Jensen bør tale for havens fredningsværdige kvaliteter.

Frem til 1929 korresponderer Jensen med Rigsantikvaren, som først konstaterer, at fredningen udelukkende gælder for huset, men at «Den antikvariske bygnings[nævn] i et tilfælde som dette vil gjøre hvad den kan for at den gamle bygning med sit interessante haveanlæg kan blive bevart saavidt mulig uten skjæmmende og forstyrrende indgrep» (Rigsantikvaren jnr 115-B-1929). Efter flere breve fra Jensen til Rigsantikvaren følger en henvendelse, 2. dec., 1929, fra den Bergenske afdeling af Foreningen til Norske Fortidsmindemærkers bevaring, som

understreger at: «Selve haven er visstnok ikke hvad den var, men selv med sin nuværende tilstand er også den et meget interessant kulturminne som i høi grad fortjener at bevares for sin egen skyld, rent bortsett fra at den inngår som et ledd i det gamle vakre anlegg» (Rigsantikvaren jnr. 143-B – 1929, Ink. 4/12 1929). Dette får Rigsantikvaren til at svare, at man på det Antikvariske bygningsnævns møde d. 13 december er blevet enige om, at «I anledning af forespørsel angaaende omfanget af fredningen av Landaas i Bergen at uttale at anlegget saavel de gamle hus saa resterne av den gamle have i nævnte til[...] [...] ansees for et hele og saaledes gaaende ind under lovens bestemmelser». Helhedsopfattelsen af fredningens omfang er imidlertid glemt igen i 1948, da Jens Jensen afgår ved døden og Landaas Hovedgaard skal sælges af arvingerne. På en henvendelse fra overrettsakfører Per Hagelsteen svarer riksantikvarens kontor, at fredningen udelukkende gælder for bygningen (jnr 133 – B – 48), hvilket bekræftes i 1966 som svar på en henvendelse fra Bergens skattetakstkontor (jnr. 933-B/248-1966). På trods af at fredningen af haven er gået i glemmebogen, har sammenknytning af haveanlæg og Lystgård hængt ved. Når Bærekraftige liv beskriver haven som «Et solvendt hageanlegg i engelsk stil, som kan tilbakeføres til fordums prakt» og søger om ekstra millioner i prospektet for istandsættelsen af Lystgården, «For å sette i stand barokkhagen med rekreasjonsrom, dyrkningsarealer, grunnarbeider, natursteinsmurer, grusganger, planter, lysthus osv.» (Bærekraftige Liv, n.d.:3, 19) kan det ses som en direkte fortsættelse af Jens Jensens argu-

4. Fra 1850'erne og frem til 1873 var huset familien Griegs sommerbolig, hvortil de angiveligt hvert år flyttede fra deres hus i Strandgaten i Bergen centrum. Huset tilhørte Edwards forældre, så Edvard har ganske rigtigt tilbragt sin barndoms somre Landås.



Figur 2: Illustration fra *Norske haver i gammel og ny tid: norsk havekunsts historie med oversigter over de europæiske havers udvikling*. Om haven på Landaas kan man læse: *Haven på Landaas – formodentlig fra 18de aarh. – hviler paa en rektangulær, bred jordterasse, i hvis ene hjørne en kort allé skyter frem og runder sig av til et linde-lysthus paa opmuret fundament. Bedene er omlagt. I sin oprindelige én-etages form tør i allefald huset efter sit fortrinlige ornamentale utstyr i tidlig rokoko stamme fra omkring 18de aarh.s midte* (Schnitler 1916, 197)

mentation. Fordums pragt er blevet forskudt en smule fra 'formodentlig det 18. aarhundrede' i Schnitlers beskrivelse, som er citeret i billedteksten, til engelsk stil og barok i Bærekraftige livs, men appellen til kontinuitet er den samme. Det gælder også sammenknytningen af huset Landås hovedgård og det omkringliggende landskab, både af haven og placeringen af den 'ude på landet'.

Fra hovedgård til Lystgård

Forestillingerne om en unik og i litteraturen beskrevet havekultur og sammenhæng med

netop Edvard Grieg skaber forbindelser til en anden slags kulturarv end den rent hortonomiske. I avisartikler fra samtiden som refererer bystyrets diskussioner om Landås hovedgårds status som bevaringsværdig fremstod Grieg-tilknytningen, som vi allerede har set, helt central. I overvejelser knyttet til oprettelsen af Troldhaugen som Grieg-museum i 1928 sammenstilles Griegs tilknytning til Landås hovedgård med en naturopfattelse som kobles til hans nationalromantiske komponistvirksomhed. Det viser sig nemlig, at der i 1920'erne endnu findes rester af en lille hytte ved

hovedgården, som angiveligt har været Griegs første komponisthytte. I Bergens Tidende tirsdag d. 1. december 1925 kunne man læse om «Komponisthytten på Landaas hovedgaard»:

«Den anden hytte, hvorav vi i dag bringer et billed, er desværre nu helt forsvundet. Den stod øst for vaaningshuset paa Landaas hovedgaard. Her hadde Edvard Griegs mor i et ældre uthus latt indrede et litet værelse med to smaa vinduer, hvorfra man hadde en vidunderlig utsigt over smilende marker og Slettebaksvand, syd-over hele Bergensdalen og ytterst ute havet og øigaren. Det kan vel ikke være nogen tvil om, at guttens store naturfølelse, alt det norske som vi med stolthet ser gjenspeile sig i Griegs musik, her har faat sin første næring. Værelset var meget enkelt møblert, men det vigtigste, pianoet, manglet ikke.»
(*Bergens Tidende*, 1925:1)

Griegs «store naturfølelse» har, ifølge citatet, sin oprindelse netop på dette sted. Resterne af hytten stod godt nok ikke til at redde, men sammenhængen mellem Landås' smilende marker og den verdensberømte komponists nationalromantiske kompositioner var der ingen tvivl om. Statussen som arnestedet for Griegs geni, skal jeg komme tilbage til, for sammenhængen med dette bliver helt central for Bærekraftige livs kobling af bæredygtighed og kulturarv. Men vejen til den direkte sammenkobling af figuren Grieg og Bærekraftige liv har flere etaper, hvor et af de første skridt er at placere huset i en temporal kontekst gennem netop betegnelsen 'Lystgården' og de værdier, som er koblet til dette.

Bærekraftige livs Lystgård

Indtil 2015 fungerede Lystgården som bolig for den lokale præst på Landås, men i 2013 ønskede Bjørgvin bispedømmeråd at afvikle præsteboligen. I et brev til Bergen kommune skriver bispedømmerådet, at «Eiendommen, inkludert både hagen og bygningsmassen, har store kulturhistoriske værdier, og vårt ønske er, at disse gjennom bruksendring i større grad kan gjøres tilgjengelig for allmennheten i Bergen». Bispedømmet anbefaler i samme brev, at Bærekraftige Liv overtager Lystgården og skriver: «Vi er kjent med planene for Landås Lystgård som Bærekraftige Liv nå drøfter med kommunen og en rekke viktige samarbeidspartnere, og kan vanskelig tenke oss noen bedre bruk av denne eiendommen» (Thomassen, 2014:20). At bispedømmet på Landås var bekendt med planerne for huset henger bl.a. sammen med, at flere af initiativtagerne til Bærekraftige liv oprindeligt var ansat i administrative stillinger på bispekontoret, og at samme kontor påtog sig arbeidsgiveransvar for de ansatte i Bærekraftige liv, da bevægelsen først fik tilskud fra Bergen kommune. Om det var netop biskoppens henvendelse, som var afgørende, vides ikke, men Bærekraftige liv lejede Landås hovedgård i 2017 af Bergen kommune for et symbolsk beløb årligt, som indebærer, at bevægelsen skal stå for al vedligeholdelse af huset⁵. Som udgangspunkt fastholdes huset i en forvaltningforståelse af kulturarv af Bergen kommune, når det beskrives som havende «svært høy verneverdi» og bygningen «regnes som kulturminne av nasjonal verdi» og af byantikvaren beskrives Landås hovedgård som «[...]et kulturminne av både nasjonal og lokal betyd-

5. Lejeudgiften er på 1000 Nkr om året (Hovden, 2017)

ning» (Bergen Kommune, 2015:22).⁶ Landås hovedgård er indiskutabelt et bevaringsværdigt kulturminde set fra forvaltningens side. Det som kan diskuteres, og som bispedømmet giver sin mening til kende om, er, om Bærekraftige liv skal have tilladelse til at bruge huset og hvad, de må bruge det til? På samme måde som fredningsbestemmelserne helt konkret sætter rammer for, hvad der kan gøres med huset, fx når det gælder indretning og praktisk brug, sætter italesættelsen af huset som kulturarv også rammer for, hvordan bæredygtigheden kan udfoldes på Lystgården af Bærekraftige liv. Konstruktionen af Lystgården som kulturarv og de temporale forbindelser som bevægelsen skaber i og med sin praksis, skaber i sig selv forbindelser mellem kulturarv og bæredygtighed. I den proces tillægges kulturarv værdier, som er defineret ud fra et nutidsperspektiv (se f.eks. Selberg, 2014: 74–75). Kulturarv kan derfor ikke siges udelukkende at handle om nutiden eller udelukkende om fortiden eller om fremtiden. Kulturarv handler om forestillinger om fortiden og fremtiden i nutiden, og er konstruktioner af forbindelser i tid, som opfindes eller omformes i nutidens billede (Eriksen, 2014; Hafstein, 2009; Kirschenblatt-Gimblett, 1998; fx Kuutma, 2009). Derfor er konstruktionen af Bærekraftige livs Lystgård som kulturarv ikke knyttet til enten bærekraft eller kulturarv, men til begge dele. Som vi skal se, repræsenterer de forbindelser mellem kulturarv og bæredygtighed som denne rammesætning skaber i nutiden både muligheder og udfordringer for Bærekraftige liv.

Som en del af ansøgningsprocessen har Bærekraftige Liv i et såkaldt 'Forstudie', leveret til Bergen kommune i 2014, beskrevet de nødvendige arkitektoniske ændringer, som skal gøre huset anvendeligt til offentlige formål set fra deres perspektiv. Dette indebærer f.eks. en brandtrappe og en elevator til anden etage, at køkkenet i stueetagen udbygges, så det kan bruges som undervisningskøkken, at der bliver indrettet et køkken på første sal og at adgangsforholdene bliver forbedrede. (Bærekraftige Liv, n.d.:16–17) I Forstudiet er husets fredningsstatus sammenflettet med argumentationen for, at det skal være netop Bærekraftige liv, der skal varetage opgaven med, som de selv formulerer det, at «gi denne fredede perlen en meningsfylt rolle i vår tid» (Thomassen, 2014:29). Et centralt argument i forstudiet er, at netop Bærekraftige liv og den måde, de vil bruge huset på, giver ny mening til den fredede bygning og til det, at den er fredet:

«Konseptet for Lystgården tror vi gir mening til målet om vern gjennom verdig bruk av Landås hovedgård. Vår visjon muliggjør en meningsfylt bruk og allmenn tilgjengelighet av dette spesielle anlegget. For at det fredete bolig-anlegget skal være egnet for de aktivitetene vi beskriver må det skje en del vesentlige endringer. Disse har blitt drøftet i foreløpige – og uforpliktende møter med både Fylkeskonservatoren og Byantikvaren.» (Thomassen, 2014:22)

Når Bærekraftige liv henter fredningsved-

6. Bygningen er desuden i 2015 af Bergen kommune medtaget i en oversigt over 32 kommunale bygninger med kulturhistorisk værdi i Bergen (Bergen Kommune, 2015, p. 3). Bygninger er delt op i børnehaver, administrationsbygninger og kulturbygninger. Sidstenævnte er udover Landås Hovedgård: Barnas Kulturhus, Ungdommens Hus, Danckert Krohn seniorcenter, Lysverksbygget (KODE 4), Rasmus Meyers samlinger (KODE 3), Gamle Norges Bank, Latinskolen, Schøtstuerne, Siljustøl og Trolldhaugen.

taget frem, placerer de sig selv helt centralt som nutid og fremtid i den forbindelse som skabes til fortiden. De bruger samtidig fredningen aktivt som argument for, at huset skal tages i brug af netop Bærekraftige liv. Man kunne måske sige, at de aktiverer mindet om husets fredning. Et hus som i mange år har været privatbolig og dermed ikke fungeret som kulturminde eller kulturarv. At organisationen har fået de nødvendige tilladelser til at føre sine planer ud i livet, må betyde, at kommunen har vurderet, at planerne ikke indebærer 'væsentlige indgreb i kulturmindet', som der ifølge rigsantikvarens formuleringen ikke vil blive givet dispensation til.⁷ Med sin argumentation om, at der må væsentlige ændringer til, hvis huset gennem 'verdige brug' skal bevares som kulturminde indskriver Bærekraftige livs Lystgård sig i en kompleks bevaringsdiskurs, hvor forandring og en forestilling om kontinuitet er to sider af samme sag. For at kunne argumentere for 'værdig brug' af kulturmindet og dermed forandring, må Bærekraftige livs Lystgård først blive til kulturmindet Landås hovedgård, fremfor huset, der var præstebolig på Landås. Huset skal aktiveres som kulturarv, så Bærekraftige liv kan påtage sig ansvaret og identiteten som kulturarvinger.

Kulturarv findes ikke uafhængig af konkrete praksisser og aktører. Der er nogen, som skal påtage sig ansvaret for at bære arven videre, ellers bliver den aldrig nogensinde til en arv, men forsvinder blandt de tusinder af ting gennem tiden, som aldrig bliver husket (Christensen, 2011:18; jf. Noyes, 2006:30, 31). I samme proces som skaber kulturarv, skabes derfor også kulturarvinger (Eriksen, 2013:93).

Med "kulturarvens magi" skabes kulturarven af de mennesker, som påtager sig den som arvinger, samtidig med, at arvingerne skabes af konstruktionen af arven. Kulturarv skabes af subjekter gennem performative handlinger, i den forstand at de iscenesætter og fremviser steder, bygninger, genstande eller fænomener som kulturarv – som dermed kommer til at repræsentere et metakulturelt niveau, der rækker ud over de enkelte bygninger, genstande eller fænomener. Man kan sige, at subjektet kulturarving skabes af objektet kulturarv og vice versa (Eriksen, 2009: 479). Gennem sin praksis konstruerer bevægelsen Bærekraftige liv en kulturarv knyttet til et fire hundrede år gammelt hus i en forstad til Bergen og udnævner i samme proces sig selv til kulturarvinger ved at påpege, at netop deres praksis giver 'mening til målet om vern gjennom verdig bruk'. Når Bærekraftige liv påtager sig ansvaret for Lystgården som kulturarv, skaber de både en specifik version af kulturarven Lystgården og iscenesætter sig selv som arvinger. På den måde skaber de forbindelser til både fortiden og nutiden. At udråbe sig selv som arvinger skaber desuden en kulturel legitimitet, som gør at man som gruppe kan gøre krav på anerkendelse og respekt fra resten af samfundet (ibid.). Når denne autoritet er etableret opfattes den ofte som så selvfølgelig, at man ikke behøver at argumentere eksplicit for den (Eriksen, 2013:84). Kulturarven bliver på denne måde en facilitator af de værdier, der er knyttet til Bærekraftige livs bæredygtighedsbegreb.

7. «Alle inngrep i vedtaksfredete kulturminner krever dispensasjon fra regional kulturminneforvaltning. Det er ikke anledning til å dispensere for tiltak som innebærer vesentlige inngrep i kulturminnet.» <https://www.riksantikvaren.no/les-om/fredningsstatus/>



Figur 3: Landås hovedgård i 1870'erne.
Foto: Knud Knudsen, ubb-
kk-nbx-0503, Marcus UiB

'Ude på landet' – romantikkens Landås hovedgård

I publikationer produceret af Bærekraftige liv, enten i forbindelse med ansøgningen til Bergen kommune om at måtte overtage Landås hovedgård, for at tiltrække frivillige til bevægelsen eller få flere donationer eller samarbejdspartnere, har selve husets historie en prominent og selvfølgelig plads, gerne på en af de første sider (Bærekraftige Liv, n.d.; Gundersen *et al.*, n.d.; Thomassen, 2014). For eksempel ses på side 4–5 i en publikation, med titlen "Bærekraftige liv inviterer med på udviklingen af Landås hovedgård", et stort klassisk Knud Knudsen fotografi af den let genkendelig hovedgård. Billedet er ikke krediteret eller tidsfæstet i publikationen.

I baggrunden ser man det nederste af Landåsfjellet dækket af skov og til venstre

på skråningen ses stakke af korn på en nyhøstet mark. Til højre for hovedgården skimtes en lade mellem træerne. I forgrunden ses tre mænd, to stående og en siddende, på en nyslået mark. Den ene er i skjorteærmer, de bærer alle tre hat og synes underligt uvirksomme. I 1870'erne, hvor billedet er taget, er dette et produktionslandskab, men de uvirksomme personer på billedet foran Lystgården kan lede tankerne hen på borgerskabets forflytning ud i det grønne. Ved brugen af dette billede som en del af den nutidige fortælling om «utviklingen af Landås Hovedgård» til Lystgården smelter bondens produktionslandskab og forestillinger om en nostalgisk bondekultur sammen med 1800-talsborgerskabets romantisk rekreative naturopfattelse, og skaber en forestilling om kontinuitet ved at skrives

ind i den samme fortælling. Den nutidige udokumenterede brug af det historiske foto, skaber et indtryk af, at huset har eksisteret i en ikke specifikt defineret fortid, som kredser om forestillingen om en frodig, både produktiv og rekreativ, natur; «et tidsbillede fra den gang Landås var et grønt landbrugsområde udenfor bykjerne», som der står ved siden af billedet (Bærekraftige Liv, n.d.). Med billedbrugen skaber Bærekraftige liv en forbindelse til et Landås, som i denne ikke specifikt definerede fortid var en del af landsbygden uden for Bergen – og ikke en pendlerforstad som i dag. Desuden trækker bevægelsen en lige linje til fortidsforestillingernes kombination af produktion og fritid. En stor del af aktiviteterne i Bærekraftige liv drejer sig om at se lokalområdet som ressourceområde for husholdningen, når der f.eks. er fokus på sankning af vilde planter i nærområdet eller dyrkning af kartofler i køkkenhaven. Dette kan kobles til forestillinger om en selvforsynende bondekultur, men med bevægelsens fokus på fællesskaber, livskvalitet og 'gøy', trækkes også på en forståelse af naturen som 'lyst', som kan knyttes til borgerskabets konstruktion af 'ude på landet' som rekreativt rum. Konstruktionen af lystgården som kulturarv bliver på denne måde vævet sammen med forestillinger om bæredygtighed i nutidens Landås, med en æstetiseret natur som bindeled. Naturtematikken og aktiviteter i naturen i sammenhæng med både produktion og fritid knytter fortid, nutid og fremtid sammen.

Kobling til borgerskabets lystgårdstradition, som tydeligst ses i Bærekraftige livs omdøbning af Landås hovedgård til Lystgården, findes igen i andre dele af

Bærekraftige livs kommunikation om og iscenesættelse af Lystgården. Her er et eksempel fra Lystgårdens profilbillede på Facebook⁸, som er et let kornet sort/hvid billede af nogle medlemmer af Griegfamilien, fotograferet i den let genkendelige kreds af lindetræer i haven på Lystgården. Kredsen af træer danner sammen med de tidstypiske personer et næsten ikonisk billede af 'borgerskabet i naturen ude på landet'.

Facebookbilledet er med til at etablere den ikke præcist definerede fortid, som fungerer som ramme om de fortidsforestillinger Bærekraftige liv aktiverer. Manden på facebookbilledet, virker i den bergensiske kontekst genkendelig med sit store hår og overskæg, men det er ikke Edvard Grieg, som er på billedet, det er hans bror John. Det er dog ikke væsentligt for det tidsbillede, som etableres via ikonografien, som trækker på associationer til bor-



Figur 4: Griegfamilien i lysthuset på Landås, fra venstre: John, Elisabeth, Gesine, Edvardine Kühle og Christiane Riis (fotograf ukendt)

8. Tilgået d. 13/2 2018



*Figur 5: Haven på Lystgården, Landås.
Foto Lone Milkær, 2018*

Med Edvard Grieg som hjælper

Lystgården gemmer på flere immaterielle historiske værdier i tillæg til lindetræerne i haven. Historiske værdier der især knytter sig til fortællinger om Landås hovedgård som Griegfamiliens sommerhus. Det gælder bl.a. fortællingen om da komponisten Edvard Grieg blev skabt. Fortællingen om Lille Edvard og tilknytningen til Lystgården dukkede op i et af de første interviews, jeg lavede i forbindelse med mit afhandlingsarbejde. Interviewet var med en kvinde, som var en af de drivende kræfter bag Bærekraftige livs ansøgning om en etablering af et 'Bærekraftigt mat- og kulturcenter' på Lystgården og som var leder af dette kulturcenter, da jeg talte med hende (Thomassen 2013). I denne del af interviewet taler vi om, hvilke forestillinger om indhold og hvilke ambitioner, der er med Lystgården som mat- og kulturcenter. Som udgangspunkt vil jeg gerne vide noget om det hus, som vi sidder i, ambitionerne om et mad- og kulturcenter, og hvordan det skal være med til at skabe en bæredygtig fremtid.

Lone: Ja, sagde du noget om kultur? At det ... som også var en del af FNs bærekraftsmål. Kan du sige lidt mere om hvordan du ...?

Informant: Njaee, hva tenker du? Hva var det?

Lone: Hvordan kobler du kultur til ...?

Informant: Å, det ... her i Lystgården? Nei, det vi tror er, at det.. dette gamle huset her, har vært. Edvard Griegs gamle sommerparadis. Og familien til Edvard Grieg bodde her hele sommeren hele oppveksten, og han kom også tilbake da han var voksen og var mye her.

gerskabets lyststedskultur, eller for forbindelsen mellem tidsbilledet og Lystgården som etableres ved at bruge netop dette billede som profilmåte på Facebook. Her handler det ikke om præcist Edvard Griegs specifikke kobling til Lystgården, men om et valg af en version af fortiden, en iscenesættelse af en borgerlig fortid 'ude på landet' og en etablering af en forbindelse mellem denne fortid og nutiden, hvor der både trækkes på associationerne til Edvard Grieg som figur og det borgerskab, han repræsenterer. Her er det husets og havens ikoniske udseende, der sammen med de tidstypiske personer på billedet, der skaber en forbindelse mellem fortid og nutid. Kredsen af lindetræer findes stadig i haven på Landås og med den direkte visuelle forbindelse autoriseres stedet yderligere. Som det kan fornemmes er Edvard Grieg en central del af den kulturelle autoritet, som knyttes til konstruktionen af Lystgården som kulturarv og dermed en helt central figur i det fortidsbillede Bærekraftige livs skaber. Derfor skal vi nu se nærmere på figuren Griegs rolle i Bærekraftige livs forståelse af sig selv som kulturarvinger.

Så han begynte ... og det var også her han ble oppdaget av Ole Bull, så han startet sin [...] karriere her og kom også tilbake som voksen og skrev mye her. Så vi.. og familien hans hadde åpent hus. Så her var det diskusjoner og politikk og kultur og ja, mye som foregikk. Så vi ... når vi nå ... når dette huset har blitt tilgjengelig, så tenkte vi, dette huset vil vi ta i bruk og åpne for publikum og gi dette gamle huset her et nytt innhold da. Men samtidig ta vare på det gamle i veggene, det som er det som er tradisjonen her. [...]. (Interview 1, 24: 58,69)

Umiddelbart, når jeg spørger ind til den kulturelle del af et kommende bærekraftigt mat- og kulturcenter svarer informanten med en henvisning til en forestilling om fortiden og med en fortælling om begivenheder, som har fundet sted her. I informantens svar er det væsentlige at give ”dette gamle hus nyt indhold” og at ”tage vare på det gamle i væggene”. Det betydningsfulde er, at her i dette huset var der ’diskussioner og politik og ja, meget som foregik’. Dette ’som er traditionen her’ bliver præsenteret som en mulighed for fremtiden, hvor man på en og samme tid tildeler det nyt indhold og tager vare på ’det gamle i væggene’. I dette citat skriver informanten aktivt Bærekraftige liv ind i en temporal kontinuitet og påtager sig identiteten som kulturarving. Det nye indhold og det gamle i væggene væves i citatet sammen i forestillingen om det, der foregår på Lystgården og skal foregå der i fremtiden. Bæredygtigheden og kulturarven flettes ind i hinanden og bliver begge processuelle begreber, som binder fortid, nutid og fremtid sammen.

Dette «gamle i veggene» har tydeligvis at gøre med Edvard Grieg. I ud-

gangspunktet tillagde jeg ikke fortællingerne om huset og Edvard Grieg særlig betydning, men min nysgerrighed over for Lystgårdens Grieg-fortælling blev stærkere efterhånden, som jeg stødte på den igen og igen i alle dele af mit empiriske materiale, både i interviews med aktive frivillige i Bærekraftige liv, i skriftligt materiale produceret af organisationen for at promovere Bærekraftige liv, i officielle kommunale dokumenter, i ansøgningsmateriale skrevet af Bærekraftige liv til Bergen kommune og i den indretningen af selve huset, som Bærekraftige liv har stået for efter overtagelsen. Derfor vil jeg se nærmere på fortællingerne om Edvard Griegs forbindelse til Lystgården fra forskellige perspektiver og i forskellige versioner. Den overordnede tilgang er, at fortællingerne, i grænsefladen mellem ideer om bærekraft og Edvard Grieg som kulturarv bl.a. definerer et betydningsfelt af kulturel autoritet som en tillægsværdi.

Edvard Grieg repræsenterer, som romantisk komponist, en vigtig og attraktiv periode i både den nationale og den lokale historie, men er også et kulturelt ikon i sig selv og har en helt unik plads i både den nationale norske og i den bergensiske kulturhistorie, og som sådan behøver han ikke mange forklaringer. Han har en indlysende værdi som kulturarv i sig selv og Bærekraftige liv bruger en kulturarvsretorik til at definere sig som værende i samme kategori, når de med en fremmaning af forbindelsen til Grieg skriver sig selv ind i historien. Med et narrativt perspektiv kan man sige, at Bærekraftige Liv anvender Edvard Grieg som greimask aktant eller det som Vladimir Propp kalder en *dramatis personae*; det vil sige en gruppe af karakterer som er defineret ud fra deres narrative funktioner. En sådan karakterfunktion driver handlingen fremad

mod et mål (Propp 1968:xxvi; bl.a. Greimas 1971:799; se også Kverndokk 2020:152). Ifølge Propp og Greimas er der bare et lille udvalg af sådanne aktanter, der i blandt helten, hjælperen eller skurken (Greimas, 1974:308; Propp, 1968:79–80). Bærekraftige liv iscenesætter den internationalt berømte komponist med de lokale rødder som hjælper, og bruger hans kulturelle og temporale konnotationer til aktivt at skabe en forbindelse mellem bærekraft og kulturarv. Edvard Grieg er selvfølgelig en helt konkret historisk person og ikke som sådan en karakter i en fortælling, men i Bærekraftige livs anvendelse af Griegs historie, bliver han en karakter, som driver handlingen fremad mod Bærekraftige livs mål, som er at etablere en position med taleret i det norske samfund, som de kan bruge til at tale om bæredygtighed. Netop sammenvævningen af det specifikke og det generelle, og af det lokale og det nationale er en del af det, Bærekraftige liv vægtlægger, når de bruger fortællingerne om Grieg.

Ole Bull og Edvard Grieg – på Landås hovedgård

Udgangspunktet for fortællingerne om Edvard Grieg og Lystgården har forbindelser til historien fra Bergens Tidende fra 1925 om den forsvundne komponisthytte på Landås hovedgård. I de fortællinger, som jeg mødte i Bærekraftige liv, var det nemlig her på Lystgården på Landås, at Ole Bull kom ridende forbi og hørte Edvard spille klaver og, begejstret over hans store talent, overtalte hans forældre til, at han skulle sendes til konservatoriet i Leipzig. Det er ikke en hvilken som helst norsk

musiker, som kom ridende forbi. Det var selveste Ole Bull, som allerede i sin samtid var et nationalt ikon. Introduktionen af Ole Bull forstærker den nationalromantiske forbindelse og fortællingen er i sig selv et nøglemotiv i biografiske fortællinger om Grieg, og den optræder i talrige beskrivelser af hans unge år (Arbo, 1943:17). Grieg har angiveligt selv skrevet om oplevelsen i en skitse til sine erindringer:

«Afslutningen af min skoletid og dermed avskjeden fra hjemmet kom brattere enn jeg ante. Jeg var snart 15 år, men ikke nær nådd op til skolens øverste klasse. Så en sommerdag på Landås kom en rytter sprengende i strak galopp nede på veien. Han nærmer sig, stanser sin verdige araber og springer av. Det er ham, eventyrguden, jeg hadde drømt om, men aldri sett før: Det er Ole Bull. [...] Sin fiolin hadde han dessverre ikke med. Men tale kunne han og det gjorde han til gangs. Vi lyttet målløse til hans beretninger fra sine reiser til Amerika. Det var noe for barnefantasien. Da han så fik vite at jeg holdt av at komponere og fantasere, var der ikke noe at be for: jeg måtte til klaveret. Jeg begriper ikke, hva Ole Bull den gang kunne finne i mine naive barnetoner, men han ble meget alvorlig og talte sakte med mine foreldre. Hva her ble forhandlet, har ikke vært til min ugunst. Ti plutselig kom Ole Bull hen til meg, rystet meg på sin eiendommelige måte og sa: «Du skal til Leipzig og bli kunstner»» (Benestad and Schjelderup-Ebbe, 1980:37).⁹

9. Det er omdiskuteret, også i Grieg-biografien af Benestad og Schjelderup-Ebbe, som denne versionen af fortællingen stammer fra, hvorvidt den er sand eller bygger på myter og «hukommelsessvikt» fra Griegs side. Der er en del, der tyder på, at den ikke er det, men det er som sådan ikke relevant for denne analyse. (Benestad and Schjelderup-Ebbe, 1980, p. 37; Herresthal, 2009, p. 283)

Denne fortælling, med strakt galop, skulderklap og udsyn til et internationalt kulturliv i Leipzig, er central for Bærekraftige livs forbindelse til Landås hovedgård og for etableringen af Lystgården som et sted, der ikke er som andre steder, men et helt specielt sted, med afgørende betydning for udviklingen af både national kulturarv og bæredygtighed. I denne gengivelse af den originale fortælling, hvor det er Grieg selv, der erindreren den betydningsfulde episode, ses i øvrigt en kompleks sammenvævning af tidsdimensioner. I en bog fra 1980 gengives en fortælling som gamle Edvard Grieg fortæller om, hvordan lille Edvard blev til voksne verdensberømte Edvard. At fortællingen bruges aktivt af Bærekraftige liv i 2010'erne for at fremme et budskab om forbindelser mellem fortid og nutid, gør ikke sammenvævningen mindre kompleks. Fortællingen om Grieg bliver temporalt kompleks, fordi den fortælles både i en nutid, som er i slutningen af 2010'erne af Bærekraftige liv og i en fortid, der både er én biografi fra 1980 og Griegs egen skitse til en selvbiografi fra 1903. (Benestad and Schjelderup-Ebbe, 1980:31) Benestad og Schjelderup-Ebbe skriver i biografien 'Edvard Grieg: mennesket og kunstneren', at Grieg selv 'utbroderer [...] episoden' og tillægger den for megen betydning, og at hans bane som kunstner allerede var bestemt inden mødet med Bull. (Benestad and Schjelderup-Ebbe, 1980:37) Allerede den gengivede version af fortællingen fra 1980 var altså anderledes fortolket end Griegs egen version fra 1903.

Bærekraftige liv kobler Griegs kulturelle autoritet sammen med huset Lystgården som kulturarv gennem forskellige variationer af præcis denne fortælling om Edvard Grieg og Ole Bull. Som en del af forarbejdet til ansøgning om at gøre Lystgården til mat- og kulturcenter præsenterer Bærekraftige liv visionen om

Lystgården under overskriften «Drømmen om Lystgården. Edvard Griegs barndomsparadis på Landås kan bli hele byens lystgård». Ved hjælp af Grieg bliver der etableret en forbindelse mellem fortid, nutid og fremtid, som også legitimerer forbindelsen mellem hus og Bærekraftige liv alene ved at den bliver nævnt. At Lystgården er Grieg barndomshjem bliver et argument i sig selv, når bergenserne opfordres til at hjælpe med at trække det bæredygtige projekt i gang:

«Lystgården på Landås er en vakker eiendom, som ligger solvendt til bak Landås kirke. Dette var stedet Edvard Grieg tilbragte sine barndoms år. Det var også her Ole Bull oppdaget det unge talentet og sendte ham til Leipzig. Byggeteknisk har lystgården høy historisk verdi, og under de innvendige platene finnes blant annet unike veggmalerier. Et svært viktig og vernet kulturminne, og et av de få gjenværende lyststeder i Bergen.» (Nilsen, 2016)

Det ellers umiddelbart korte og kompakte citat er pakket med betydninger, men udfoldet viser det, hvordan Bærekraftige liv placerer bæredygtighed og Edvard Grieg i den samme fortælling med Lystgården som scene. Helt banalt etableres der umiddelbart en sammenhæng mellem to ellers uafhængige koncepter, udelukkende ved at fortællingen om Grieg og Lystgården konkret placeres indenfor samme forståelsesramme i en publikation med Bærekraftige liv som overskrift. I citatet sættes scenen med beskrivelsen af den smukke ejendom på den solvendte skråning, som man vist skal være bergenser for helt at forstå kvaliteten af, men det skinner tydeligt igennem, at her er tale om en særlig ejendom. Umiddelbart her-

efter bringes Grieg på banen. Det var her, han tilbragte sine barndomsår, men det var også her, hans talent blev opdaget af Ole Bull. Sætningen: «Det var også her Ole Bull opdagede det unge talentet og sendte ham til Leipzig» indeholder hele fortællingen om den dag den berømte norske violinist kom ridende på sin arabiske gænger til familien Griegs landsted, steg af hesten og hørte klavertonerne strømme ud i værelset. At fortællingen på denne måde kan rummes i en enkelt sætning indikerer, at den er så velkendt, at den ikke behøver at fortælles i sin helhed, men at læseren selv kan fylde den ud. Sætningen om Ole Bull og Leipzig placerer både et nationalt ikon og en åbning mod et internationalt miljø i den samme fortælling. Det vigtige at lægge mærke til i denne sætning er desuden det lille ord 'her'. Dette stedfæster fortællingen præcist til Landås hovedgård, som nu skal blive til Lystgården. Det var ikke bare i Bergen eller på Landås, at nationalikonet Edvard Grieg blev opdaget. Det var lige præcis her, i dette hus. Da det først er slået fast hvilken kulturhistorisk skelsættende begivenhed huset har været ramme om, fortsætter teksten i et mere nøgternt beskrivende sprog med at henvise til «byggeteknisk [...] høj historisk verdi» og at der «finnes [...] unike væggmalerier», som binder tråde til den allerede etablerede status som kulturarv. Her læner bevægelsen sig op af en forståelse af kulturarv som bygninger og artefakter. Og fastholder dermed forbindelsen til fredningen og til den kontinuitet, der ligger i kulturarvsstatusen.

Historien om lille Edvard og Ole Bull findes igen i en publikation udgivet af Bærekraftige liv med overskriften 'Visjonen' for Lystgården, men her i en længere version end i de foregående eksempler. Publikationen beskriver de planer, som

skal være med til at gøre Lystgården til et 'bærekraftigt mat- og kulturcenter', som tidligere er omtalt.

«Da Ole Bull steg av hesten utenfor familien Griegs sommerhus på Landås en sommerdag i 1858, visste han lite om at han denne dagen skulle oppdage en komponist av verdensformat. Da den unge Edvard satte seg ved pianoet og de første tonene fylte rommet, var det klart for Ole Bull at her var det et talent verdt å satse på. Her var en musiker som hadde potensiale til å bli noe stort. Et menneske som skulle gi verdifulle bidrag til verden.

Edvard Griegs barndomsparadis kan igjen bli et arnested for å utvikle mennesker og prosjekter som kan gi verdifulle bidrag til omverdenen. Det viktigste verden trenger nå, er mennesker som kan inspirere og dyrke kunnskap om bærekraft. Vi planlegger at dette gamle lyststedet skal bli hele byens lystgård. Kultur i mange avskygninger skal fylle huset, med matkultur som en viktig bærebjelke. Klima, miljø og bærekraft er alvorlige tema, men vi har tro på at det er mulig å gripe fatt i dette på en positiv måte.» (Gundersen *et al.*, n.d.)

De første to setninger af citater kender vi umiddelbart igen fra de foregående fortællinger. Faktisk er denne del af fortællingen så stiliseret, at den nærmest fungerer som en slags formel-begyndelse, som når eventyr starter med 'der var engang'. Ole Bull kommer ridende til Landås, stiger af hesten, Edwards toner fylder rummet og det står klart 'at her var det et talent verdt å satse på'. Men der er nogle vigtige tilføjelser, nemlig at her er tale om 'en komponist av verdensformat' og 'Et menneske som skulle gi verdifulle bidrag til verden'.

Edvard Griegs betydning er ikke begrænset til Lystgården, Landås, Bergen eller Norge. Den gælder i hele verden eller rettere den vil komme til at gælde for hele verden – og Ole Bull ser dette potentiale for at blive noget stort. Hele første del af citatet er en autorisering af Lystgården som et kulturhistorisk væsentligt sted, som vi har set tidligere, men nu også et sted med verdenshistorisk betydning. Derefter slås det fast, at Bærekraftige liv også har som ambition at bidrage med noget værdifuldt til verden, nemlig at være med til at løse klimakrisen og skabe bæredygtige lokalsamfund i en klimaforandret fremtid. I vores tid er der behov for, at samme slags værdifulde ting kan ske og i næste del af citatet lægger Bærekraftige liv op til, at Lystgården igen kan blive arnested for værdifulde bidrag til verden. Grieg bliver den figur, som får ting til at ske, når Bærekraftige liv bruger ham til at drive handlingen frem mod endemålet: at mennesker kan dyrke kundskab om bærekraft. Her kobles kultur og bærekraft direkte sammen i Bærekraftige livs fortællinger om sit eget virke.

Næste del af citatet er nærmest et coda, hvor det understreges, at Griegs barndomsparadis igen kan blive rammen om vigtige projekter. Det vigtigste for verden lige nu er bare ikke mennesker med talent for musik, det er mennesker med kundskab om bærekraft. Med udgangspunkt i 'verdifulde bidrag til verden' omformer Bærekraftige liv de værdifulde bidrag fra musik til viden om bæredygtighed, men holder fast i den kulturelle autoritet, som med Grieg som hjælper tilføres Lystgården. Samtidig viser de med det lille 'igen', når Lystgården igen kan blive arnested for at 'udvikle mennesker og projekter', at noget er gået tabt, som de påtager sig ansvaret for at genoprette. At fortællingen om Ole Bull og lille Edvard i sit barndomshjem bliver fortalt igen og igen i

forskellige sammenhænge viser, at det er en betydningsfuld fortælling i Bærekraftige livs fortælling om sig selv. Det viser også at fortællinger i sig selv er foranderlige og at betydningen af fortællinger, på samme måde som kulturarv eller bærekraft, forandres af den funktion de har for fortællerne. For bærekraftige liv bliver fortællingen om Edvard Grieg bl.a. til en del af opbygningen af en identitet som kulturarvinger. Lystgården er ikke stadig et arnested eller fortsat et arnested. Den skal igen blive et arnested. Der er sket et brud i kontinuiteten, som Bærekraftige liv påtager sig ansvaret for at genoprette. Lystgården bliver (re)etableret som et historisk sted med kulturel autoritet i samme proces. Bærekraftige liv påtager sig ansvaret som kulturarvinger og dermed retten til at definere arven. I denne proces bliver Lystgården, med Grieg som hjælper, til en magisk genstand, der ikke alene skaber et arnested for bærekraft, men skaber vilkårene for en bæredygtig fremtid.

Grieg som møblering i borgerskabets lystgård

Den kulturelle autoritet, der skabes med forestillingen om en romantisk naturopfattelse med tilknytning til bondekultur og borgerskabets lystgårdskultur i 1800-tallet præsenteret som en abstrakt tidsperiode, kombineres gennem fortællingerne om Grieg med den kulturelle autoritet, der tillægges Edvard Grieg og med ham en forestilling om en ret præcist defineret tidsperiode i slutningen af 1800-tallet. Denne 'Griegtidens romantiske bonde- og borgerskabskultur' som Bærekraftige liv iscenesætter sig selv som arvinger til fremvises f.eks. også gennem de valg, som er gjort i forbindelse med indretning af stueetagen på Lystgården. Her er møbler og udtryk holdt i en stil, som ligner slutningen af det 19. århundrede, med polstrede stole, store

spejle, blankt mahogni og lyskrone. På samme måde som Knud Knudsen fotografiet af Landås hovedgård og lindetræerne i det forrige afsnit, skaber indretningen en forbindelse til en udefinerbar fortid, som fortolkes af Bærekraftige liv som tids-epoken med 'lyststedskultur'.¹⁰ Bærekraftige liv vælger, også i indretningen af Lystgården, ikke bare at forbinde sig til fortiden, men til en helt specifik version af en forestilling af fortiden, som passer med fortællingerne om bevægelsen som arvtager til den borgerlige kulturs naturforståelse. I det lidt aflange og smalle rum, som i den ene ende er gennemgangen fra salen til haven, er der indrettet et lille bibliotek i en lav reol med bøger om bæredygtighed, med titler som 'Local Food', 'Gull eller grønne skoger?' og 'Vejen til grønne fællesskaber i byen'. Hele resten af rummet er en slags Grieg-udstilling og med placeringen af bæredygtighedsbiblioteket i samme rum bliver den umiddelbart umage sammenblanding af bæredygtighed og Grieg som kulturarv igen helt bogstavelig. På toppen af den lave reol ligger en mappe med kopier af avisudklip i plastiklommer. Titlen på mappen er 'Edvard Griegs koncerter i Bergen i «Landås-epoken» 1862-1873'. På væggene er ophængt en lille foto- og tekstudstilling om Edvard og Nina Grieg med fokus på deres tilknytning til Lystgården og om Griegs virke som komponist og pianist¹¹. Det er billeder af Edvard Griegs forældre, af Edvard og Nina i forskellige situationer, Knud

Knudsen billedet af Landås hovedgård udateret i sort/hvid og et større billede med flere medlemmer af familien Grieg. Her hænger en kopi af et håndskrevet digt fra Henrik Ibsen til Edvard Grieg¹², uddraget fra Griegs erindringer om mødet med Ole Bull, og flere avisudklip om Edvard og Ninas forestillinger i Bergen og om Griegs debutkoncert i Bergen.

Det er først og fremmest et bergensk og Landåsrelevant udsnit af Edvard Griegs historie, men Grieg iscenesættes også som nationalhelt i den lille udstilling. Under et relief i guld, der forestiller Bjørnstjerne Bjørnson, hænger et lille billede af Grieg-parret sammen med Bjørnstjerne og Karoline Bjørnson. Billedet har overskriften 'Venner og nasjonsbyggere'. På det tilhørende skilt understreges det, at «Karoline og Edvard var bergensere, Nina halvt bergenser og Bjørnstjerne 'skapsbergenser'». Tilsammen skaber de ophængte billeder og tekster en bricolage over fortællingen om den store verdensberømte nationale komponist Edvard Grieg og om lille Edvard i sommerresidensen Landås hovedgård, og sætter fokus på, at koblingspunktet på skalaen lokal – global fandtes tidligere lige her på Lystgården. Med koblinger til Bjørnson, Ibsen og Bull placeres Lystgården i en helt central national position, ved hjælp af Grieg, og platformen til "diskussioner og politikk og kultur og ja, mye som foregikk" er fortid, nutid og fremtid vævet sammen, også gennem møbleringen af Lystgården.

10. Det skal i øvrigt bemærkes at indretningen af overetagen af Lystgården ser helt anderledes ud. Her er der lyse lædersofaer, skriveborde, et stort spisebord i rustikt træ, som står i skærende kontrast til det polerede mørke træ i underetagen og post-its på væggen. Dette understreger den iscenesatte indretning af underetagen.

11. Udstillingen er lavet af en nabo til Lystgården, med særlig interesse for Lystgårdens og Landås' historie. Vedkommende er interviewet i forbindelse med afhandlingen.

12. Til Edvard Grieg! Orpheus slog med toner rene ånd i vilddyr, ild i stene. Stene har vort Norge nok af vilddyr har vi og en flok af. Spil, så stenen spruder gnister! Spil, så dyrehammen brister! Rom 30/5 66. Henrik Ibsen

Figur 6: Udsnit af Griegudstillingen på Lystgården. Foto Lone Ree Milkær, 2017



Bærekraftige liv som bæredygtige kulturarvinger

Hvorfor snakker informanterne i mine interviews om Lystgården, når de skal præsentere Bærekraftige liv og aktiviteterne der? Det gør de bl.a., fordi kulturarv i Bærekraftige livs praksis fungerer som et redskab til at gøre abstrakte og almene ideer om bæredygtighed til noget konkret, materielt og noget som kan omsættes i praktisk handling. De to felter bærekraft og kulturarv forbindes konkret på flere forskellige måder gennem Bærekraftige livs praksis. Ved at etablere sig selv som arvinger til en specifik og værdibaseret kulturarv forbindes fortid, nutid og fremtid med Lystgården som scene. Dette sker gennem en natur- og bæredygtighedsforståelse knyttet til stedet Lystgården, som konstrueres gennem etableringen af huset Lystgården som kulturarv, gennem fortællinger om og performance af en borgerskabskultur personificeret af Edvard Grieg. Herigennem knyttes værdier som betydningsfuldhed, udvikling, globalisering og kontinuitet til begrebet bæredygtighed.

Både kulturarv og bæredygtighed indeholder som begreber en konstruktion af forbindelser mellem fortid, nutid og fremtid. Begge dele skaber dermed en forestilling om temporal kontinuitet, der indebærer en forestilling om uforanderlighed. Bæredygtighed bringer umiddelbart nutidens værdier med til en fremtid, ved at forudsætte at den findes mens kulturarven ved første blik henter værdierne fra en fortid frem i nutiden, men det gælder for bæredygtigheden som for kulturarven, at denne forståelse formes af, hvordan begreberne anvendes i nutiden. Denne forestilling om kontinuitet indebærer for begge begrebers vedkommende det paradoksale, at de både forbinder og forandrer. Kulturarven forandrer genstande eller handlingers status ved at binde dem til forestillinger om fortiden og dermed forandre deres funktion i nutiden, f.eks. forandres Landås hovedgård fra at være en beboelsesejendom til at være 'Lystgården, Edvard Griegs barndomshjem'. På samme måde indeholder bæredygtigheden en forventning om en forandret fremtid, som forandres af en bæredygtig praksis i nutiden. Hvis vi bibeholder en bæredygtig praksis fra nutiden, vil det forandre klimakatastrofernes fremtid til en bæredygtig fremtid. Samtidig er begge begreber normative og indeholder primært positive værdier som identitetsskabelse, sammenhæng eller kontinuitet, som følger med, når noget får tilskrevet egenskaben bæredygtig eller tilagt betegnelsen kulturarv.

Bærekraftige liv påberåber sig ikke eksplicit en status som arvinger til hverken lystgårdskultur eller Edvard Griegs nationalromantiske kompositioner, men gennem både deres materielle, narrative og performative praksis flettes kulturarvens kulturelle autoritet sammen med bæredygtighed.

tighedens værdisæt og bliver til en forståelsesramme, der med Grieg som hjælper knytter fortid, nutid og fremtid sammen. Etableringen af en status som kulturarvinger skaber desuden en position med taleret i det norske samfund og henvisningen til kulturarv gør, at Bærekraftige liv ikke behøver at argumentere yderligere for den ret, heller ikke når de praktiserer bæredygtighed. Kulturarv indeholder et stort potentiale for sociopolitisk kapital, skriver Kristin Kuutma (Kuutma, 2009:5) og ved at forstærke en eksisterende fortælling om huset på Landås som Edvard Griegs Lystgård hæver Bærekraftige liv stemmen og gør krav på definitionsretten til indholdet af kulturarven gennem at løfte en version af en fortid frem, nemlig lystgårdskulturen, hvor store ting kan ske. På den måde skaber de en platform, hvor store ting skal ske igen og betydningen af store ting glider uargumenteret fra borgerskabets kulturarv over i en bæredygtighedsdiskurs.

Koblingen mellem bæredygtighed og kulturarv kan synes som et sammenfald af tilfældigheder, f.eks. at 'Edvard Griegs barndomshjem' tilfældigvis lå i samme nabolag som Bærekraftige liv opstod i. Men denne artikel har vist, at tilfældighederne kan placeres i en meningsfuld sammenhæng og at identiteten som kulturarvinger giver Bærekraftige liv en selvfølgelig værdibaseret platform, som de bruger aktivt som hverdagsklimaaktivistisk bevægelse. De værdier, som knyttes til både kulturarv og bærekraft gennem Bærekraftige livs praksis autoriserer bevægelsens position og politiske udsagnskraft. Bevægelsen bliver på samme tid fortalere for en bæredygtighed, som de også praktiserer, og deltagere i den konstruktion af fortidsforståelser, som både på et kulturelt og samfundsmæssigt plan altid er

til diskussion, og som derfor altid er en magtplatform, der er til rådighed. Som kulturarvinger og deltagere i kulturarvsdiskursen indskriver Bærekraftige liv sig således i en konstruktion af kontinuitet baseret på forestillinger om både kulturarv og bæredygtighed.

Litteraturliste

- Arbo, Jens. 1943. *Edvard Grieg. 1843–15 Juni – 1943. Til Hundre-Årsdagen for Hans Fødsel*. Bergen, J.W. Eides Bogtrykkeri A/S, s. 12–29.
- Bakken, Kristin 2022. Samfunnsnyttig kulturarv – kva er det? *Nytt Norsk Tidsskrift* årg. 39, nr. 1, s. 95–100.
- Baadsvik, I.M. 2014. *Landås hovedgård og lystgård – fra kongsgård via kirkens jordegods til lystgård*. Bergen Byarkiv. URL: <https://www.bergenbyarkiv.no/aarstad/archives/landas-hovedgard-og-lystgard-fra-kongsgard-via-kirens-jordegods-til-lystgard/5069>.
- Bærekraftige liv 2021. *Noen må gjøre noe – og du er noen!* URL:<https://www.barekraftigeliv.no/> [tilgået 18. August 2021].
- Bærekraftige Liv 2021. *Velkommen! Starte bærekraftige liv i dit nabolag*. <https://www.barekraftigeliv.no/starte-barekraftige-liv-i-ditt-nabolag/> [tilgået 14. juli 2021].
- Bærekraftige Liv. (n.d.). *Lystgården, bærekraftig mat og kultur. Bærekraftige liv inviterer med på utviklingen av Landås Hovedgård*. URL: https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/barekraftigeliv/lokallag/Land%C3%A5s/Lystg%C3%A5rden_presentasjon.pdf [tilgået 22 September 2022].
- Benestad, F. and Schjelderup-Ebbe, D. 1980. *Edvard Grieg – Mennesket og kunstneren*, H. Oslo, Aschehoug & CO.
- Bergen Byleksikon 2001. *Landås (gård) |*

- Bergen byleksikon*. URL: <http://www.bergenbyarkiv.no/bergenbyleksikon/arkiv/1427174> [tilgået 27. november 2018].
- Bergen Kommune 2015. *ANTIKNARISK DOKUMENTASJON Landås Hovedgård*. Skriftserienr: 2015-2/33. Bergen, Byantikvaren. URL: https://www.bergen.kommune.no/bk/multimedia/arkiv/00246/Land_s_hovedg_rd-An_246657a.pdf [tilgået 22 September 2022]
- Bergens Tidende*. 1925. Minder om Edvard Grieg. Bør 'Komponisthytten' paa Elsero skjænkes til Troldhaugen? Komponisthytten paa Landås hovedgaard. Bergen, Bergens Tidende.
- Brundtland, Gro. H. *et al.* 1987. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. New York, UN.
- Christensen, Arne Lie, 2011. *Kunsten å Bevare. Om Kulturminnevern Og Fortidsinteresse i Norge*. Oslo, Pax forlag,.
- Dagen* 1924. Bystyret bemyndiger formandskapet til at opta nye laan paa indtil 7 mill. kr., Bergen, Dagen s. 3.
- Eriksen, Anne. 2009. Kulturarv og kulturarvinger. *Nytt Norsk Tidsskrift*, Årg. 26, nr. 03–04, s. 474–480.
- Eriksen, Anne. 2013. Tradisjon og kulturarv. I Ronström, Owe, Drakos, G. and Engman, J. (Eds.), *Folkloristikens Aktuella Utmaningar. Vänbok till Ulf Palménfelt*. Visby, Gotland University Press, s. 79–97.
- Eriksen, Anne. 2014. *From Antiquities to Heritage: Transformations of Cultural Heritage*. New York, Oxford, Bergahn Books.
- Greimas, Algirdas J. 1971. «Narrative Grammar: Units and Levels», *MLN*, Vol. 86 No. 6, s. 793–806.
- Greimas, Algirdas J. 1974. *Strukturel Semantik*, Borgen, København.
- Gundersen, G.A., Olsen, M.K., Dahl, Gunn Synnøve, Thomassen, Liv Karin L. (prosjektleder for Lystgården). (n.d.). *Visjon Lystgården*. Upubliceret materiale
- Hafstein, Valdimar.T. 2009. Collectivity by Culture Squared. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, Vol. 65, s. 11–23.
- Herresthal, H. 2009. *Ole Bull. Teaterdirektør, Koloniherre Og Norskdømsmann 1848–1862*, Oslo, Unipub.
- Hovden, A.E. 2017. Hun er bydelens forkjemper. *Bergens Tidende 15. desember 2017*, Bergen, Bergens Tidende. URL: <https://www.bt.no/btmagasinet/i/6njzyo/hun-er-bydelens-forkjemper>
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museum and Heritage*. Berkeley University of California Press.
- Kuutma, Kristin. 2009. Cultural heritage: an introduction to entanglements of knowledge politics and property. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 3 No. 2, s. 5–12.
- Kverndokk, Kyrre. 2020. Talking about Your Generation: 'Our Children' in Climate Change Discourse. *Etnologia Europaea*, Vol. 50 No. 1, s. 145–158.
- Løkka, Nanna og Ole Marius Hylland 2014. Kulturarv som kulturpolitikk. Innledning 2/2014. *Nordisk Kulturpolitisk Tidsskrift*, vol. 17, Nr. 2-2014 s. 164–167
- Magnussen, Kristin, Sveinung Krokann Berg, Karin Ibenholt, Herdis Hølleland og Knut Fageraas 2016. *Indikatorer for kulturarvens samfunnsnytte*. 2016/54. NIKU Norsk Institut for kulturminneforskning.
- Milkær, Lone Ree 2022. Downscaling Climate Change through Local Sustainability Everyday Climate Acti-

- vism in a Suburban Neighbourhood in Bergen, Norway. *Ethnologia Scandinavica* Volume 52, 2022, s. 165-184.
- Nationen*. 1925, «Edvard Griegs Barn-
domshjem fredet». 20. juni 1925, s. 9.
- Nilsen, Anders.W. 2016. *Drømmen om Lystgården*, URL: <https://medium.com/lystgården/drømmen-om-lystgården-884f21c5edba> [tilgået 30. oktober 2018].
- Noyes, Dorothy. 2006. The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. *Cultural Analysis*, Vol. 5, s. 27–56.
- Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale*. Bloomington Ind, Research Center Indiana University.
- Selberg, Torunn 2008. 'Vår' kulturarv – politisk myte eller realitet? *Kirke & Kultur* 1/2008
- Selberg, Torunn. 2014. Fortellingen i kulturarvsprosesser. I Hans-Jakob Ågotnes, Randi Barndon, Asbjørn Engevik og Torunn Selberg (red). *Når Industri-samfunnet Blir Verdensarv*. Oslo, Spartacus Forlag/Scandinavian Academic Press, s. 75–93.
- Thomassen, Liv-Karin. L. 2013. *Søknad om forprosjektmidler til: Landås Lystgård – et bærekraftig mat og kulturcenter*, Bergen. Bergen kommune, saksnr. 201322057, dok. nr. 1.
- Thomassen, Liv-Karin. L. 2014. *Lystgården, Bærekraftig Mat Og Kultur. Forstudie*, Bergen. URL:[https:// s3euwest1.amazonaws.com/barekraftig-liv/lokallag/Forstudien_skjerm-utgave.pdf](https://s3euwest1.amazonaws.com/barekraftig-liv/lokallag/Forstudien_skjerm-utgave.pdf)
- Webkilder:
- lovdata.no/dokument/NL/lov/1978-06-09-50
- riksantikvaren.no/Veiledning/Hva-betyr-ulik-vernestatus
- stortinget.no/no/Sakerogpublikasjoner/Stortinget/forhandlinger/Lesevisning/?p=1920&paid=3&wid=a&psid=DIVL185&s=True



Barn av «tre stammers møte»: skiftende narrativer om 'solgte' kvenbarn i Nord-Norge.

Stein R. Mathisen

Institutt for reiseliv og nordlige studier
UiT Norges arktiske universitet, Campus Alta
stein.r.mathisen@uit.no

Abstract:

This article takes a closer look at a narrative motif relating how Kven children during famine in the Torne valley in the early 1800s Sweden and Finland were 'sold' to Norway. These narratives have been told, written, and performed in different media and varied versions from the time when the events took place, and up to the present. Because these versions can be tied to different contexts through a relatively long period of time, and appear in different social and historical surroundings, the genealogy of this specific narrative motif offer analytic challenges. This involves more specific examinations, looking at who told or documented the narratives, in what contexts, and for what purposes and intentions. The analysis reveals how the narrative motifs through time are connected to changing metanarratives concerning the position of ethnic and national minorities in the Norwegian nation state. This has the potential of broadening the understanding of minority relations often communicated through the metaphor of «the meeting of three tribes», as well as sharpening the focus at the history of Norwegianization politics related to ethnic minorities in the Norwegian north.

Keywords:

- Changing narratives
- Entextualization
- «The meeting of three tribes»
- National and ethnic minorities
- Metanarratives

Fortellinger om barn som selges eller utgangspunktet både kulturelt og tekst-
byttes bort, for så å vokse opp i en annen messig gjenkjennelige som en del av den
etnisk eller kulturell kontekst,¹ er i koloniale/moderne tidsperiodens litterære

1. Artikkelen er skrevet i forbindelse med arbeidet i forskningsprosjektet IMMkven, akronym for: Intangiblization, Materializations, and Mobilities of Kven Heritage: Contemporary Articulations in Family, Museums, and Culture Industries (NFR 2017–2021). Jeg vil takke prosjektmedarbeidere (professor Trine Kvidal-Røvik, filmskaper Kristin Nicolaysen, professor Kjell Olsen og phd-stipendiat Gyrid Øyen), to anonyme fagfeller med nyttige innspill, og medlemmer av egen familie for all hjelp og støtte i arbeidet. Jeg har også latt meg inspirere som prosjektmedarbeider i prosjektet TRUCOM, akronym for: Expectations, Truth and Reconciliation in a Democratic Welfare State: The Indigenous Sámi and the Kven/Norwegian Finns Minority in Norway (NFR 2020–2023).

standardrepertoar. I litteratur og populære media får fortellingene et mytisk preg, og kan knyttes til større metafortellinger om hierarkiske relasjoner mellom forskjellige kulturer, kulturforskjeller, og kulturell evolusjon. De foreldreløse barnas bevegelser tematiserer viktige kulturelle spenninger, både når det gjelder identifikasjoner, konflikter og transformasjoner. Internasjonalt er omfanget av slik litteratur om barn som oppdras i andre kulturelle sammenhenger nesten uoverskuelig, og vitner om en kolonial arv som har satt dype spor. Fra et nærliggende område kan eksempler være Jens Andreas Friis' bøker om den norske jenta Lajla som vokser opp og oppdras som same (Friis 1881) og samejenta Ella som blir gitt til Aslak Kvæn som mishandler henne, men som så reddes av Lajla, som nå er klar over sin egentlige norske bakgrunn (Friis 1891). Det er relasjonene mellom samisk, kvensk og norsk kultur som tematiseres i denne litteraturen. Uten å gå nærmere inn på de internasjonale koloniale sammenhengene som fortellingene om bortsatte barn inngår i, vil denne drøftingen ta for seg et narrativt motiv om 'solgte' kvenbarn, og hvordan dette kan knyttes til metaforen om «tre stammers møte».

Denne artikkelen ser derfor nærmere på hvordan fortellingen om kvenske barn som ble sendt fra Tornedalen og over den nasjonale grensen til Norge på begynnelsen av 1800-tallet, har blitt fortalt og forstått på forskjellige måter gjennom en lengre tidsperiode, fra ca. 1800 og fram til i dag. Fortellingens hovedmotiv finnes i skriftlige historiske kilder, i muntlig overlevering, i skjønnlitteratur og i skuespill, og dukker opp i flere forskjellige kontekster og meningsammenhenger både i historien og i vår egen samtid. Barn fra kvenske områder i Tornedalen ble i vans-

kelige nødsår med krig og sult på 1800-tallet sendt hjemmefra av fortvilte foreldre, slik at nomadiserende reindriftsamer på vei mot sine sommerbeiter kunne ta dem med over grensen til Norge. Foreldrenes håp var at barna skulle bli oppfostret der, og slippe unna sykdom, sult og død. Samene mottok gjerne en eller annen kompensasjon for å frakte barna over, som mottakeren av barna på norsk side av grensen betalte. Derfor ble dette i samtiden omtalt som 'salg av barn' eller 'slavehandel'. Slike beretninger har en reell historisk bakgrunn, og baserer seg på dokumenterte kjensgjerninger når det gjelder visse områder. Men dramatikken i slike hendelser har ført til at fortellingene opp gjennom tiden har blitt framstilt på ulike og skiftende måter, i en rekke ulike utforminger, sett fra ulike synsvinkler, og har etter hvert blitt knyttet til nye geografiske områder.

Forhistorien og bosettingshistorien til den kvenske befolkningen i Nord-Norge har opptatt forskere gjennom lang tid (se for eksempel Stockfleth 1848), den er langt mer komplisert og mangesidig enn det som skal diskuteres her (se Niemi et al. 2003). Det finnes ulike narrative versjoner av relasjonene mellom etniske grupper (Rymmin 2004; Rymmin og Nyssönen 2012), men det kan være gode grunner til å se nærmere på hvordan slike fortellinger endrer seg gjennom tid, og hvordan dette har konsekvenser for synet på de etniske minoritetene, og relasjonene mellom dem.

I litteratur, forskning, medieomtaler, politikk og alminnelig omtale har relasjonene mellom samer, kvener og nordmenn blitt referert til gjennom metaforen om «de tre stammers møte». Det er vel verd å ta opp dette begrepets genealogi. Jeg velger her å se nærmere på de framstillingene der kvenske barn rives opp fra sitt utgangs-

punkt og plasseres i nye kontekster, nettopp fordi dette er et av de områdene der denne betegnelsen først dukker opp, i form av en boktittel (Schøyen 1918). Formålet er å se nærmere på hvordan det fortellermotivet som danner utgangspunktet for boktittelen eventuelt har endret seg gjennom en lengre tidsperiode, hvordan det gjenfortelles på ulike måter i ulike kontekster, hvordan ulike interesser ligger til grunn for de forskjellige utformingene, og hvordan dette også endrer forståelsene av de større metafortellingene som fortellermotivet kan knyttes til.

Det dreier seg altså om ulike måter å fortelle om 'solgte' eller bortsatte kvenbarn i Nord-Norge, men også om relasjoner mellom etniske grupper, og om den minoritetspolitikken som den norske nasjonalstaten har ført i sine nordlige områder. De forskjellige versjonene foregir, som vi skal gå nærmere inn på i denne teksten, å bygge på historiske hendelser, og et vesentlig trekk ved alle er at de ønsker å vise fram typiske trekk ved en kvensk bosetning i landsdelen (og om den er et resultat av en spesiell form for innvandring). Samtidig skjer det også stadige endringer (fra ca. 1800 og fram til i dag) når det gjelder den allmenne forståelsen av disse skjebnene. Disse endringene finner man igjen i hvordan fortellingene formidles i forskjellige media. Oppfatningene av forholdet mellom forskjellige kulturer, og maktrelasjonene mellom dem, endrer seg i et dekolonialiserende teoretisk perspektiv. Derfor er denne artikkelen også en innfallsvinkel til å forstå nåtidige forhandlinger om kvensk identitet, med utgangspunkt i ulike versjoner av fortellinger som allerede er godt etablert i litteratur, og etter hvert også i forskning. For mange har kunnskapen om at dette har noe med egen fortid å gjøre blitt en viktig del

av hva det vil si å ha en kvensk bakgrunn (*NRK Troms* 28.06 og 29.06 2014; *Ruijan Kaiku* 17.09 2017). Slektsforskning har i sin tur åpnet opp for en fortidsinteresse som bygger opp under til dels radikale nyfortolkninger av egen identitet, og ulike identifikasjoner med følelsen av å tilhøre en nasjonal minoritet som lenge har vært skjult i norsk majoritetsoffentlighet. Dette kan også føre til at forholdet til majoritetskulturen må revideres eller modifiseres, og da blir forståelsen av hva som egentlig ligger i metaforen om «tre stammers møte» svært viktig.

Framførte fortellinger i skiftende sammenhenger

Materialet denne drøftingen bygger på, er et fortellermotiv som etter hvert, og i ulike kontekster, har blitt framført i til dels svært ulike media. I disse ulike framføringene forandres også noe av meningsinnholdet. Det er derfor ikke noe entydig bilde som kan skapes av sammenhenger mellom versjoner av narrative motiv og de mange forskjellige kontekstene som man etter hvert kan dokumentere at de opptrer i. Med en analytisk innfallsvinkel som fokuserer på transformasjoner av fortellinger gjennom tid, kan flere forskjellige innfallsvinkler være mulige når man skal finne fram til meningsinnhold i de ulike framføringene i forskjellige kontekster, og hvordan dette meningsinnholdet konstitueres. Mens fokus i folkløristisk forskning i fagets tidlige fase i stor grad var rettet inn mot tekstene i seg selv, og bare i noen grad kom til å interessere seg for fortellerne, eller de sammenhengene som disse tekstene hadde blitt dokumentert i, dreide forskningen først mot større interesse for selve framføringssituasjonen (performans), og senere mot en mer kritisk vurdering av hvordan selve tekstene ble konstituert, og hvordan

de ble satt inn i nye sammenhenger. Et sentralt teoretisk og metodologisk utgangspunkt for seinere kulturforskning var også den interessen som ble skapt rundt konstitueringen av etnografiske tekster på slutten av 1980-tallet (Clifford & Marcus 1986; Clifford 1988), og som førte til gjennomgripende revurderinger av statusen til de tekstene som kulturforskerne selv produserte. Innenfor folkloristikken skjedde det etter hvert også en større bevisstgjøring rundt de prosessene som hadde styrt hvordan muntlige fortellinger i fagets historie hadde blitt transformert til skriftlige tekster. Dette førte i sin tur til at folkloristene fattet en fornyet interesse for de gamle tekstene, og de prosessene som lå bak tekstliggjøringen av dem.

Folkloristenes forståelse av tekstliggjøring (*'entextualization'* slik Bauman og Briggs 1990; Bauman & Briggs 2003; Briggs 1993; Briggs og Bauman 1992 bruker dette begrepet) er basert på at diskursive elementer kan tas ut av en sammenheng for så å settes inn i en ny. Bak slike metadiskursive praksiser (Briggs 1993:389) ligger det strategier og institusjonelle og sosiale formasjoner som innebærer maktrelasjoner. Dette er ikke noe som bare blir foretatt av forskere, som vi skal se i det følgende. Men hvordan tekster hentes ut fra muntlig overlevering, for så å transformeres til skrift eller andre media, har konsekvenser for hvordan meningsinnholdet blir overført, men også for hvordan betydninger endres i denne prosessen. Hvordan det blir gjort, i hvilken form, og ikke minst, av hvem, får også stor betydning for hvilken sosial og politisk gjennomslagskraft disse tekstene får i ettertid. Det er disse prosessene Bauman og Briggs (1990; Briggs og Bauman 1992; Briggs 1993) beskriver som å ta fortellinger ut av en meningssammenheng

(«*decontextualization*»), for så å sette dem inn i en ny meningssammenheng («*recontextualization*»). Det vil alltid være noen som har større makt til å etablere slike meningsendringer enn andre, og dette kan tydeliggjøres når man foretar mer detaljerte undersøkelser av nettopp hvordan bestemte fortellinger hentes ut fra en sammenheng, for så å settes inn i en ny. Eller sagt på en annen måte: Kan det være mulig å avdekke hvordan og hvorfor tekstene egentlig ble konstituert, gjennom å analysere de sammenhengene de ble skapt i, hvilke interesser de tjente, og hvilke maktforhold de støttet opp under? Dette ligger i forlengelsen av, og er inspirert av, de arbeidene man finner hos antropologer og folklorister som har problematisert selve produksjonen av tekster om kultur. Da blir et aspekt å gå inn på de fortellingene som konstitueres som tekster, mens det på et annet nivå også blir nødvendig å forholde seg til de overgripende metafortellingene som er rådende innenfor en bestemt politisk og kulturell sammenheng.

Slik Edward M. Bruner (1986) har vist, er forskningen til enhver tid preget av større og mer overgripende metafortellinger, som setter sitt merke på hvordan enkelte kulturelementer blir forstått. Dette er avgjørende når historisk utvikling skal forstås. Hans eksempel er at endrede forståelser av den amerikanske urbefolkningens utvikling også påvirker hvordan historiske fakta etableres. Fra 1930-tallet fant man oppfatninger av en gloriøs fortid for urbefolkningen, som nå var over og erstattet av kulturtap og assimilasjon inn i den angloamerikanske majoritetskulturen. Men mot slutten av 1900-tallet ble dette erstattet av en gjennomgående ny fortelling om fortiden som kolonialistisk utbytting, og framtiden som en revitalisering av urfolk-kulturen (Bruner 1986:139).

I norsk sammenheng danner en lignende overgripende fortelling bakgrunnen for den fornorskingspolitikken som med vekslende intensitet ble ført overfor både den samiske urbefolkningen og nasjonale minoriteter i Norge fra 1800-tallet og framover. Den gjennomgripende tanken bak denne politikken var at den samiske og kvenske kulturen, og språkene, ikke hadde noen framtid i den moderne norske nasjonsbyggingen. Derfor burde de så fort som mulig erstattes av norsk språk og kultur. Dette kulturelt kolonialiserende framstøtet ble ført på bred front, og hadde omfattende negative konsekvenser for de som ble rammet av det, både sosialt og personlig. Selv om etterdønningene av denne politikken ennå i dag kan merkes i den norske offentligheten, så har det likevel skjedd et delvis oppgjør med den, som i dag kommer til uttrykk i en åpnere holdning til et kulturelt og etnisk mangfold i nord. Dette endrede politiske klimaet i forhold til samer og kvener kommer også til uttrykk ved det norske Stortingets opprettelse av en Sannhetskommisjon som skal se på: «norske myndigheters fornorskingspolitikk overfor samer og kvener/norskfinner, og de konsekvensene denne politikken har hatt for enkeltindivider og grupper og for forholdet mellom majoritetsbefolkningen og kvener/norskfinner og samer» (Stortinget 2018). I dette ligger det allerede en anerkjennelse av at fornorskingspolitikken fikk konsekvenser på en lang rekke områder, og at den gjorde menneskelig skade. I så måte er diskursen rundt de «solgte» kvenbarna bare en liten flik av et mye mer omfattende sakskompleks. Men en nærmere undersøkelse kan virke klargjørende når det gjelder noen av de maktfaktorene som er i gang når man ser disse diskursene som elementer i kulturelt transformerende prosesser.

Allerede i de få historiske kildene om det som ble kalt handelen med kvenske barn, kommer det fram at det har eksistert ulike narrative versjoner av hendelsene i samtida. Det er også de ulike narrative versjonene som skal være i sentrum for analysen her, og danne utgangspunkt for forståelsen av hvilken rolle slike fortellinger kan ha hatt for ulike oppfatninger av hvilken plass kvensk kultur skulle ha i Norge. Slike oppfatninger har selvfølgelig også påvirket relasjonene mellom forskjellige etiske grupper i Nord-Norge. Siden fortellinger om kvensk barneinnvandring stadig viderefremmes i dag, og på stadig nye måter, er det viktig å forstå betydningen av slike mytiske konstruksjoner i etniske endringsprosesser.

Fortellingenes første tekstualiseringer: den norsk øvrigheten

Den norske naturvitenskapsmannen Jens Rathke (1769–1855) foretok i 1800–1802 på offentlig bekostning en reise langs den norske kysten for å undersøke status i fiskeriene. Den 26. juni 1801 skriver han blant annet i dagboka fra turen oppover fra Sjøvegan til Øvre Prestbakken om et møte med:

2de Lapper, som laae med Reendrift i Naboe Fjeldet, kom ned og havde en ung qvænsk Dreng, 12 til 14 Aar gammel, med sig, som de vilde sælge; jeg lod underhaanden spørge om Prisen, som var 15 Rdr. eller nøieste 10 Rdr. Denne besynderlige Handel paastod nogle ikke at være aldeles sjelden, og at Lapperne tog disse Børn fra Forældrene paa Vilkaar, at de skulde skaffe dem Tjeneste hos norske Bønder, og at de beregnede sig disse Penge for Kost og Umage til den Tid, de fik dem anbragte i Tjeneste. Andre, hvoriblandt Børnene

selv, troede, at de vare stjaalne; men dette synes næsten utroelig, da Lapperne i Fald af Opdagelse, som dog ikke synes vanskelig, udsatte sig for betydelig Straf, naar et Tyveri af dette Slags blev opdaget. Opdagelsen vilde imidlertid kunne give Anledning til et verre Onde. Disse Børns Skjæbne i de norske Familier er i Alminnelighed saa god, at de ikke ønske Tilbagereise, og da de kuns holdes af Medlidenhed, er der intet Baand paa deres Frihed. Det ansees derfor raadeligst ikke at røre ved dette i sig selv besynderlige Misbrug, som dog formodentlig bliver sjældent og uden Tvivl af Øvrigheden efterhaanden ganske hævet. (Rathke 1899 [1801]:7)

Allerede i denne korte innførselen i dagboka kommer noen av de moralske dilemmaene som i samtiden kunne knyttes til denne virksomheten til uttrykk. Var dette salg av barn som samene hadde stjålet på den andre siden av grensen, eller var det snakk om å hjelpe mennesker som ellers ville risikere å møte sultedøden? Ble barna tatt godt vare på av de norske fosterforeldrene, eller ble de utnyttet som billig arbeidskraft? Det er sannsynlig at Rathke her baserer sine vurderinger på samtaler med folk han har møtt i området. I alle tilfelle er det embedsmennenes versjoner av skjebnene til de bortsatte barna som først og fremst formidles.

Noe av det samme perspektivet finnes hos Gunnar Berg (1764–1827), som var sogneprest i Ibestad 1805–1818 (og prost i Senjen 1804–1818). Han hadde merket seg at noen av de barna som møtte til konfirmasjonsundervisningen i prestegjeldet var født på svensk side av grensen, og at deres foreldre ikke fantes i Norge, eller var ukjente. Han begynte å føre inn i kirkebøkene korte opplysninger om de konfir-

mantene som var foreldreløse kvenske barn, og opplysninger om hvordan de var kommet til Norge. I årene 1810–14 gjaldt dette et titalls konfirmanter. Ifølge Berg var de gjennomgående «solgt af Lapperne», og i noen tilfeller var det opplysninger om prisen: «kjøbt for en Koe», «kjøbt for 5 Rd» (Blom 1897; Torp 1994:39, 129). I Gunnar Bergs vurderinger ligger det en viss forståelse for det positive i at disse barna ble reddet fra hungersnød, og senere kunne få en ny start i Norge som fosterbarn. Men han bekymret seg for deres rettslige stilling, siden de i juridisk forstand ennå var foreldreløse. De var heller ikke formelt adoptert. Hvem hadde da egentlig ansvaret for barna? Han sendte derfor en skrivelse datert 8. mars 1812 til amtmannen i Finmarken, der han først og fremst uttrykte bekymring for at enkelte av barna hadde kommet inn på en småkriminell løpebane, for så å bli jaget ut av sine fosterforeldre. En av disse 'problembarna' hadde også blitt funnet drept. Det viste seg å være vanskelig å få barna til å dra tilbake til Sverige der de kom fra, samene som hadde brakt dem over grensen tok heller ikke ansvar for dem. Når heller ikke de som skulle være fosterforeldre tok ansvar for dem, ble barna til byrde for lokalsamfunnene. Derfor burde også denne uheldige handelen med barn opphøre. Berg formulerte dette slik:

Saare var det at ønske, at der maatte sættes Grændser for denne her længe i Svang gaaende Menneskehandel, især i en Tid, som nærværende, da man ikke har Trang til at kjøbe fædreløse Børn eller Tyve fra et andet Kongerige. Af begge Dele findes Forraad nok i hvert Sogn i vort eget Land. (sitert fra Blom 1897: nr. 5)

Som svar på denne henvendelsen sendte fogd Krogh en skrivelse til lensmannen i Ibestad, S. Parelius 13. juni 1812, der han understreket at fosterforeldrene hadde ansvaret for barna de hadde tatt til seg. Videre instruerte han lensmannen til:

[...] af Kirkebakken og ellers ved anden Leilighed, at betyde Almuen det uanstændige og lovstridige, der ligger i en saadan Menneskehandel ved Kjøb af deslige Lappedrenge, og at enhver, der for Eftertiden overbevises om saadan lovstridig Handling, underkastes Tiltale og Straf efter Anordningerne (sitert fra Blom 1897: nr. 13).

Dette synes å ha endret handelen med kvenbarn i tiden framover. Bendix Christian Blom (1849–1928), som var prost i Ibestad og Salangen fra 1881–1916, konkluderte med at det ikke lenger fantes slike innførsler i kirkebøkene som de Gunnar Berg hadde gjort. Eventuelt måtte dette markedet ha beveget seg under jorden. Men i 1837 var det en ny debatt om barnemigrasjonen, denne gangen særlig på svensk side av grensen.² Foranledningen var at amtmannen i Finnmark 29. juli 1837 hadde henvendt seg til länsstyrelsen i Norrbottens län om at de måtte stoppe den trafikken som svenske og russiske³ samer drev med salg av barn på norsk side av grensen. I svenske *Aftonbladet* skrives det i 1838 om dette under overskriften «Slafhandel på Scandinavien» (sitert etter Grym 195:64). Dette førte til en livlig debatt i svenske aviser, der blant andre presten Lars Levi Læstadius deltok. Han

hevdet at saken var svært overdrevet fra norsk side, og at det, i den grad det forekom, mer dreide seg om barmhjertighetsgjerninger og ikke om noen slags form for slavehandel (referert i Grym 1959:65).

Prosten Blom var altså den øvrighetsperson i området som igjen kom til å gripe fatt både i Gunnar Bergs oppteget og den lokale fortellertradisjonen om kvensk barnehandel i Ibestad. Han skrev en artikkelserie i fire deler i *Morgenbladets Extranummer* (Blom 1897), der han viste til den tidlige forgjengeren i dette embetet og hans notater om «Kvænbørnene» i kirke- og kopiboken for Ibestad.

Bortsett altsaa fra, at det maaske ikke alltid er gaaet rigtigt til med disse Børn, som Lappen falbød her i Norge, saa tror jeg dog, at der i Almindelighed baade fra Kjøberens og Sælgerens Side er handlet i god Tro. Man har visstnok i Almindelighed ikke havt nogen Følelse af 'det uanstændige og lovstridige' ved denne Handel, førend Fogden i sin ovenfor meddelte Skrivelse gjorde opmærksom paa det. Og visstnok kunne det hælde – jeg har før nevnt Exempler paa det – at de fremmede Børn kunde falde i Hænderne paa Folk, der ingen faderlig Omsorg havde for dem, men kun tænkte paa at gjøre sig dem mest mulig nyttige. Men i Almindelighed blev de viselig behandlede ganske som Husets Børn. Man maa altsaa ingenlunde tænke sig, at de – fordi de blev kjøbt for Penge eller for en Ko – ogsaa blev behandlede som Kvæg og voxede op i Trællekaar.

2. Grensen hadde endret karakter noe i denne perioden. Fra 1814 var Norge ikke lenger i union med Danmark, men i personalunion (felles monark) med Sverige fram til 1905. Lappekodisillen av 1751 sikret ennå svenske samers rett til å krysse grensen til Norge, og vice versa.

3. Finland var på dette tidspunktet (1809–1917) et storhertugdømme under Russland, og Tornedalen med elva representerte grensen mellom Sverige og Russland. Barna kunne komme fra begge sider av Tornedalen.

Adeles ikke! De Folk som havde opfostret dem, vilde vel gjerne beholde dem hos sig saalænge, til de 'havde gjort Ret for Opdragelsen', men ellers havde de selvfølgelig efter at have naaet den voxne Alder sin fuld Frihed (Blom 1897: nr. 13).

Samenes rolle i virksomheten var noe mer tvetydig i embedsmennenes beskrivelser. Reindriftssamene holdt til på begge sider av grensen (slik de i prinsippet hadde anledning til ifølge Lappecodicillen av 1751, se Pedersen 2008), om sommeren på norsk side og om vinteren på svensk side, og kjente godt til innbyggernes livsvilkår og behov på begge sider. Deres antatte muligheter til å profitere på trafikken var likevel det som først og fremst mistenkeliggjorde dem i embedsmennenes øyne.

De modtog fra norsk Side i Sommerens Løb Bestillinger paa Smaabørn – vistnok helst Gutter og ikke altfor smaa – og i Vinterens Løb søgte de i Sverige at effektuere disse. De 'tolkede' med Forældrene og forstillede dem alle Norges Herligheder, – overdrev vel kanskje ogsaa en Smule – det var jo menneskeligt; der kunde være noget at tjene. Gav da Foreldrene sit Tilsagn, var det godt. Men det kunde vel ogsaa hælde, at det ei var saa ligetil at faa fat i 'Mors bedste Børn'. Forældreløse og vanartede Børn var lettere at faa. Og naar alle andre Veie var stængte, kunde det vel kanskje ogsaa hælde, – det er jo længe siden – at Lappen snappede et og andet Barn uden at spørge hverken det selv eller Forældrene. Barnet var borte – Ulven havde taget det. Ialfald mangler det ikke paa, at den muntlige Tradition her i Ibestad ved at melde om saadant (Blom 1897: nr. 5).

Som det kommer fram i dette sitatet, er dette holdninger som ikke bare fantes hos embedsmennene. De negative holdningene til samene som stod for transporten av barna over grensen var også utbredt blant den vanlige befolkningen i de norske fjordene, og kom ikke minst til uttrykk i den muntlige tradisjonen. Fra svensk side ble handelen heller ikke sett på som noe positivt fra myndighetene der, fordi det i sterk grad bidro til å forminske befolkningen i Tornedalsområdet, og fordi man så for seg at disse barna kom til å leve sine liv i evig trelldom på den norske siden av grensen (Fugelsøy 1970:77).

Det fantes en bevissthet blant befolkningen om at enkelte hadde en kvensk bakgrunn i dette området i Sør-Troms, selv om de skriftlige kildene var mangelfulle. Det har derfor vært vanskelig å tallfeste omfanget av den immigrasjonen som disse «kvenbarna» representerte ved hjelp av historiske kilder. Men denne spesielle formen for kvensk immigrasjon hadde også en annen effekt som bidro til å usynliggjøre den for ettertida. Enten barna endte opp i en norsk eller en samisk husholdning når de kom til den norske siden av grensen i dette området av Sør-Troms, så kom de ikke til å danne utgangspunkt for etablering av et eget kvensk miljø i området. De ble i løpet av oppveksten enten fornorsket eller forsamisket, og kvensk språk kom ut av daglig bruk. I mange tilfeller kan man gå ut fra at språket på denne måten ble helt glemt etter hvert. Dette framstilles av embedsmennene som et klart forsonende trekk ved denne innvandringen.

Endnu kan her paavises Slægter, som nedstammer fra Kvænbørn, som Lapperne har bragt herover, og som udmærker sig ved gode Evner, Sans for

Oplysning, Arbeidsomhed og hæderligt Liv. Den Stridbarhed og Haardhed i Karakteren, der jo ellers skal være karakteristisk for Kvænerne, synes her for en Del at være bleven afsleben, – enten det nu kommer af de blidere Kaar eller af Golfstrømmens varme Vande! – medens Racens eiendommelige Kraft og gode Egenskaber er bevarede (Blom 1897: nr. 13).

Det at embedsmennene grep fatt i fortellingene og skrev om problemet med de solgte kvenbarna, var utvilsomt den tekstliggjøringen som gjorde at fosterbarna ble en del av en større politisk diskusjon om innvandring og nasjonale grenser. Likevel fortsatte fortellingene om kvenbarna å være en viktig del av fortellertradisjonen i området, og understreket bevisstheten om at noen hadde en egen kulturbakgrunn. Innvandring av voksne personer til området, som betegnet seg selv som kvener, bidro også til en bevissthet om en kulturell og etnisk gruppe i tillegg til den norske og den samiske. Men de diskursene som foregikk på embedsmannsnivå i hovedstadsaviser og blant lokale folk i området var ikke de samme. Her fantes det helt ulike politiske og sosiale interesser, og dermed ble også fortellingene knyttet til ulike diskursive sammenhenger. Det var også slike motstridende faktorer som ble viktige for å skape metaforen om «tre stammers møte», slik Carl Schøyen gjorde i boka fra 1918.

Forsoning som fornorsningsprosess i *Tre stammers møte*

Amund Helland tar også opp barnemigrasjonen i det store flerbindsverket *Norges land og folk topografisk-statistisk beskrevet*. I det første bindet av del XIX: *Topografisk-statistisk beskrivelse over Tromsø Amt* (1899), skriver han om

hvordan det han kaller ‘kvænernes indvandring’ har preget bosetningen i Troms etter 1700-tallet. Kvenenes bosetninger i disse områdene ble ofte støttet av amtmenene, som et alternativ til deres tidligere sesongmessige høsting av naturressurser, som så ble ført tilbake over grensen. Dette bevegelige befolkningsinnslaget ble også kalt ‘rekerkvæner’, og oppfattet som et alt for ustabilt befolkningsselement. På denne måten gikk den dansk-norske staten glipp av skatteinntekter, som en fastboende befolkning ville gi. Ulempen var likevel at kvenene hadde en tendens til å slå seg ned i egne områder, der eget språk og egne skikker ble videreført gjennom generasjoner. Det kunne gå så langt at sjøsamiske og norske naboer også overtok dette kvenske levesettet (Helland 1899:479). Den immigrasjonen som kvenbarna representerte var imidlertid av en annen karakter:

Som *et slags handel med mennesker* har man karakteriseret den maade, hvorpaa folk, især i Ibbestad, for en del aar tilbage skaffede sig tjenere, idet de kjøbte kvenske gutter (og piger) af finnerne [beyr her samene] (...) Vistnok har blandede motiver gjort sig gjældende, dels medlidenhed, naar der var knapt med mad paa den anden side af fjeldet, men vistnok ogsaa ønsket om at skaffe sig en tjenestegut for billig betaling (Helland 1899:481).

Spørsmål om nasjonens grenser fikk stadig større betydning i Norge i perioden fram mot, og etter, unionsoppløsningen i 1905. På denne måten kom spørsmålet om de kvenske barna igjen til å få en sentral plass i myter og fortellinger som skulle klargjøre forholdet mellom ulike folkegrupper som nå befant seg på begge sider

av den nasjonale grensen i nord. Forfatteren Carl Schøyen (1877–1951) som kom fra Sørlandet, men som senere skulle bli kalt ‘Nordlandets dikter’ (Knutsen 1977), kom inn på dette temaet i 1909 i en artikkelserie i *Verdens Gang* som han kalte «menneskehandel» (Schøyen 1909). Senere kom dette opp igjen i boka *Tre stammers møte. Av Skouluk-Andaras beretninger* (Schøyen 1918). Med god hjelp fra læreren og lokalhistorikeren Ellev Olai Fredriksen (1860–1935) hadde Carl Schøyen reist rundt og samlet lokalt tradisjonsstoff fra Gratangen og Grovfjord (Knutsen 1977:11). Det er også Fredriksen som er modell for hovedpersonen i boka, skolelæreren Skouluk Andara (Skole-Anders), som forteller at hans egen slekt har sine røtter i Pajala, og at hans egen far (nevnes ikke ved navn i boka, men var Fredrik Hansen 1829–1908)⁴ var en av disse ulykkelige kvænbarna som på grunn av uår og sult ble sendt med samene til Norge (Schøyen 1918:154). Flere brødre, så mange som 6 ifølge slektsdatabasen www.geni.com ble sendt over til Norge, og endte som fosterbarn der. Først i voksenalder ble Fredrik tilfeldigvis gjenforent med sin yngre bror Gustav, og rakk så vidt å møte sin gamle mor som broren hadde hentet over til Norge, før hun døde (Schøyen 1918:159).

Schøyens gjenfortelling av skjebnene til disse brødrene understreker på mange måter samenes tvetydige stilling i denne ‘handelen’ med barn. Først får samene med seg et barn, så to til. Og så står den fjerde for tur. Den opprivende avskjeden med hjemmet skildres gjennom de detaljene som gutten hadde lagt seg på minnet og fortalt videre til sine barn:

Nu blev det fars tur. Han sendtes med lappen Ravsta Heika og var da syv år gammel. [...] Det siste han så av hjemmet var at hans nesten voksne søster snudde sig i storgråt, da lappen førte ham med. Farmor hadde endvidere til reisen sydd ham nye varme vadmelsklær. Men da han kom til koten hvor de mange mørke skindklædte mennesker sat rundt varmen tok de disse fra ham og gav ham en liten styg skindmudd i bytte. Og han forstod ikke hvorfor de klippet mors gode klær sund, før han så at de satte sig til at sy luer av dem med bånd i flere farver (Schøyen 1918:155).

Etter ferden over fjellet ble faren solgt for en kanne brennevin til en fastboende same i Gratangen, der han led mye ondt, men ble så solgt videre til en nordmann på Årstein, der han fikk et godt liv (Schøyen 1918:157).

Carl Schøyens fortellinger i denne boka fikk stort gjennomslag lokalt, fordi han la seg tett opp til en muntlig fortellerstil og formidlet fortellinger som var godt kjent lokalt i muntlig form. Dette ble blandet med et høytidelig, nesten bibelsk språk, som for øvrig var sterkt inspirert av de lokale læstadianske predikantene (Minde 2000:181). Men for Carl Schøyen var ikke denne boka først og fremst et forsøk på å dokumentere den muntlige kulturarven som han hadde fått tilgang til i dette flerkulturelle området i Sør-Troms, selv om det utvilsomt var denne innfallsvinkelen som gjorde boka så populær, både nasjonalt og lokalt. I en artikkel i *Tidens Tegn* i 1919 utdyper han dette:

4. Opplysninger om Ellev Olai Fredriksens slektsbakgrunn er hentet fra slektsdatabasen www.geni.com (besøkt 7/3 2019).

Min bok *Tre stammers møte* besvarer saa at si fra først til sist en bindsterk litteratur, som fra svensk side blev reist mot os i lappespørsmålene – ikke i nogen ond hensigt, men i en national svensk hensigt – og ført i pennen av skribenter, som savnet betingelser for at bedømme forholdene hos os (Schøyen i *Tidens Tegn* 10. oktober 1919, her sitert etter Knutsen 1977:21).

Den litteraturen han sikter til her, var først og fremst representert ved en enkelt bok, Johan Turis *Muitalus sámiiid birra – En bog om lappernes liv*, som da den kom ut første gang i 1910, fra norsk side ble oppfattet som sterkt kritisk til Norges politikk overfor svenske reindriftsutøvere. Dette hang sammen med at grensereguleringen hadde skapt problemer for de svenske samenes flytting til sommerbeitene, og da særlig i Sør-Troms-området. Etter oppløsningen av unionen med Sverige i 1905 var reinbeitesaken det spørsmålet som opptok den norske utenriksledelsen mest (Minde 2000:179). Henry Minde viser i sin drøfting av boka *Tre stammers møte* til at Carl Schøyen på dette tidspunktet hadde nære forbindelser til mange av de personene som var sentrale i utviklingen av denne nasjonale norske utenrikspolitikken (Minde 2000:179). Politikken som ble hevdet må kunne sies å ha et koloniserende, og til og med sosialdarwinistisk preg, siden det ble lagt stor vekt på at interessene til bofaste bønder på norsk side (enten de var norske, samiske, eller kvenske) måtte gå foran interessene til de nomadiserende reindriftssamene som nå befant seg på den andre siden av nasjonalgrensen. Det er akkurat det som er Carl

Schøyens hovedperspektiv i *Tre stammers møte*. Dermed havner reindriftssamene også i Schøyens fortelling i en tvetydig eller tvilsom stilling, mens de fastboende samene, og etterkommerne etter kvenbarna som har slått seg ned på norsk side, blitt bofaste, og tilegnet seg norske skikker, språk og levemåter, får rollen som fortellingenes forbilder.

Carl Schøyen gir dette en mytisk dimensjon ved å presentere det som en spådom eller et profeti fra den samiske noaiden Rasu Rasteče⁵, der han har et budskap til etterslekten om at de skal slå seg ned i markebygdene på norsk side av grensen, så skal de etter hvert klare seg like godt som nordmennene der. Men denne uttalelsen (Schøyen 1918:17) er det nok Schøyen som legger i munnen til Rasteče, det finnes ikke holdepunkter for at dette var en del av den muntlige tradisjonen i området (Minde 2000:188). Dette er en del av Schøyens litterære underbygning av det som er hovedargumentet hans i boka.

I Schøyens versjon handler det etniske møtet derfor om hvordan tre stammer blir nyttige innbyggere i en modernisert norsk nasjonalstat. Slik det skildres i *Tre stammers møte* er ikke dette snakk om en fullstendig kulturell assimilering, men mer om en modernisering av alle de tre etniske gruppene i nord, hver med sitt unike utgangspunkt. Men på et eller annet mystisk vis gjør moderniseringen at de alle blir mer 'norsk'. Det er altså like mye snakk om en mytisk konstruksjon som det er snakk om en politisk og samfunnsvitenskapelig konstruksjon. Det tas utgangspunkt i kulturelle og historiske forhold, men når disse transformeres over i en mytisk virkelighet, kan både fortid og

5. Bygger på den historiske personen Rasmus Knutsson Nutti, født 1735 i Telma, Jukkasjärvi, død 1814 i Spansdalen, Troms (Minde 2000:188; www.geni.com).

framtid tenkes som størrelser som ikke nødvendigvis har utgangspunkt i objektive sannheter. Eller som denne myten utformes i en litt seinere bygdebok fra dette området:

Ubemerket og fredelig hadde norske bondefamilier slått seg ned i ‘markene’ og brakt med seg norske seder og skikker, norsk språk, norsk skole og norske veier. Først da de siste kom, og skinnende sykler viste seg på fjellgårdene, fikk samene sko på føttene. Ved åndelig overlegenhet har noen av det gamle Astafjords norske slekter, styrket ved inngiftede menn og kvinner fra Trøndelag og det gamle Trondenes, skapt et nytt stykke Norge. ‘Nå gifter de seg om hinannen’, sa O.M. Eilivsen Thraning⁶. Alle var blitt norsk (Eriksen 1962, II:747).

Formuleringen om «tre stammers møte» har i ettertid fått stor innflytelse i mye av det som har blitt skrevet om minoritetshistorie i Nord-Norge, men også denne metaforen har altså gjennom tiden fått et endret innhold. Forståelsen av stammer som begrep har i postkolonial forskning blitt satt i sammenheng med en kolonialistisk forståelse av verden, der det er implisitt at stamme representerer en mer primitiv måte å forstå verden på enn for eksempel begrep som stat eller nasjon. Med det bibelpåvirkede språkleiet i *Tre stammers møte* skapes det også konnotasjoner til beskrivelsen av ‘Israels 12 stammer’ i bibelske tekster, og dermed til noe som er både mytisk og uforanderlig. For forfatteren Carl Schøyen blir dette, med eller uten påskyndelse fra offisielt politisk hold,

et metaforisk utgangspunkt for å lage en fortelling om en vellykket og smertefri fornorskingsprosess, så å si uten noen større offer for de kulturene som gikk opp i en større norsk harmoni. Dette må sees på som et svar på den sterke kritikken som hadde kommet fra svensk side når det gjaldt konsekvensene av grensestengingen for de reindriftssamene som tidligere hadde hatt frihet til å flytte over grensen til sommerbeiter i Norge. Midt i denne konflikten ble kvenbarna et bilde på at det var mulig å legge en kulturell og etnisk arv bak seg, for så å starte helt på nytt i et fremmed land. I Schøyens bruk av begrepet «de tre stammers møte» lå det at dette kunne være et mål også for de samene som hadde måttet gi opp reindriften på grunn av grensestengingen, at de på samme måte kunne slå seg ned som jordbrukere og fiskere i de nordnorske kystområdene.

Derfor er dette eksempler på at meta-diskursive praksiser (Briggs 1993) kan transformere innholdet i fortellinger når de sammenhengene der de tas i bruk analyseres i større detalj. De nye kontekstualiseringene av fortellingene om solgte kvenbarn fører til at nye budskap kan målbares, og nye metaforer for å beskrive forholdet mellom folkegrupper kan tas i bruk. Men det var først seinere fortolkninger av hva «tre stammers møte» dreide seg om, som kom til å legge vekt på en gjenoppdagelse av den flerkulturelle og sammensatte virkeligheten i mange nordnorske bygder, og synet på det som en ressurs. At metafortellingene endret seg, virket dermed også inn på både hvordan fortellingene om de solgte kvenbarna ble utformet og forstått i lokale kontekster, og dermed

6. Olaus Mikal Eilivsen Thraning (f. 1874), drev landhandel og poståpneri i Gratangsbøtn, og var ordfører i Gratangen 1929–1931 (Andersen 1931, 267). En lokal størrelse som kunne siteres med autoritet i ei bygdebok.

også på forståelsen av metaforen om «tre stammers møte».

Nye fortellinger om «tre stammers møte» i litteratur, film og historiske spill

Utover 1920-tallet var forskere både på norsk og finsk side av nasjonalgrensene opptatt av det 'finske' befolkningsinnslaget i Norge, om enn på noe forskjellig vis. I Norge foretok Just Knud Qvigstad (1921) en sammenstilling av de historiske kildene som for første gang kunne gi en tallmessig oversikt over det han kaller «den kvænske indvandring til Nord-Norge». Den spesielle barneinnvandringen er en del av dette, men begrenses ut fra de kildene han kjenner til området mellom Balsfjord og Ofoten, med Ibestad som et særlig sentrum for virksomheten (Qvigstad 1921, 27). Både Qvigstad og den finske folkloristen Samuli Paulaharju (1928:289; 1973:183; 2020:298) bygger på de samme kildene som jeg har sitert tidligere i denne artikkelen. De er begge mest opptatt av dokumentasjonen av den kvænske tilstedeværelsen i et videre område, og i flere former for relasjoner mellom samer, kvener og nordmenn i Nord-Norge. Samuli Paulaharjus versjon av «tre stammers møte», «kolmen kansan kosketus» (Paulaharju 1928:505), som inneholder hans oppsummering av verket om kvenene ved Ishavet, fikk neppe noen større betydning i norsk offentlighet siden det bare var tilgjengelig for de som behersket finsk (men som dermed ble populær blant de eldre kvenene i Norge). Men det er egentlig først med Ivar Bjørklunds magistergradsavhandling *Kvæn – same – norsk. En sosial-antropologisk analyse av 'De tre stammers møte'* (Bjørklund 1978) at relasjonene mellom de tre folkegruppene ble analysert fra et samfunnsvitenskapelig perspektiv. Dette arbeidet var særlig rettet inn mot forholdene i

Nord-Troms, og pekte også på den store betydningen som den læstadianske trosretningen i en viss periode fikk for utviklingen av relasjonene mellom gruppene (slik også Paulaharju, (1928) og for så vidt også Schøyen (1918) på sin måte gjorde). Fra det som seinere har blitt oppfattet som kjerneområdet for den kvænske barnehandelen ble slike perspektiv seinere tatt opp og brukt analytisk også av Eivind Torp (Torp 1986; 1992; 1994; se også Minde 2000). Samfunnsvitenskapens interesse for problemstillinger knyttet til metaforen om «tre stammers møte» var viktig for en ny utforskning av relasjonene mellom de tre etniske gruppene, uten å aksepterte fornorskningens ensidige framstilling av disse prosessene.

Men en slik endret metafortelling om den norske nasjonalstatens politikk innebar også at metaforen om «tre stammers møte» kunne få et helt nytt innhold, og at relasjonene mellom folkegruppene måtte forklares på en ny måte. Fortellingene om møtet mellom tre folk kunne knyttes til andre verdier, særlig på de lokalitetene i Nord-Norge som hadde dette som en del av sin nære historie.

Dette kom til syne også utenfor forskningen i mer fiksjonspregede framstillinger. Det som etter hvert kom til å oppta de som skrev om den kvænske barnehandelen mer og mer var de rent personlige vanskelighetene som adskillelse fra familie, språk og kultur hadde bydd på for barna. Det er dette mer følelsesmessige aspektet som etter hvert gir motivet om 'røvede kvenbarn' en større og større plass i skjønnlitterære, filmatiske og sceniske framstillinger. For å understreke det brutale i oppbruddet fra hjemmet ser man at samene får rollen som skurkene i dramaet, siden det ifølge den muntlige tradisjonen (som også dannet grunnlaget for Schøyens bok) var slik at mange av barna hadde blitt

stjålet fra foreldrene av samene. Med en blanding av historiske kilder, muntlige fortellinger og reint skjønnlitterære gjendiktninger tas barnemigrasjonen fra Tornedalen opp i flere bøker (Lidman 1957 (norsk utgave 1959:75); Grym 1959:60; Odd Smith Robertsen i *Lofotposten* 18.06.1962; Eriksen 1973:39, 45). Idar Kristiansens romanserie i fire bind (1978; 1979; 1980; 1981) om den kvenske utvandringen til Nord-Norge omfatter ikke selve denne barnehandelen direkte, og dermed heller ikke spillefilmen *Havlandet* (Glomm 1985) som var basert på de to første bindene. Men hovedpersonen i spillefilmen *Nattseilere* (Tørstad 1986), basert på et manus av Ivar Enoksen, var jenta 'Båremor' (spilt av Vera Holte), som ble funnet på yttersida av Senja og tatt hånd om av en familie der. Jenta kan ikke huske noe om sin fortid, men det viser seg etter hvert at hun er en av disse barna som ikke har blitt tatt godt vare på av sine norske 'pleieforeldre'. Med karakteren 'Borr i Bekmørtna' (spilt av Helge Jordal) sin gode hjelp finner hun tilbake til sin mor i Tornedalen. Denne spillefilmen ble to år seinere også produsert som miniserie for TV i 6 episoder og sendt på NRK i 1988, så fortellingen nådde ut til et stort publikum. Det samme kan man si om Bente Pedersens romanfigur Raija. Når leserne møter henne i første bind, *Fremmed fugl* (Pedersen 1986) av denne romanserien på i alt 40 bind, er hun også et kvenbarn som blir overlevert til samer som skal over til Norge. Men denne gangen går ferden lenger nordover mot Nord-Troms, og fortellingen om barnet som selges til samene for å komme bort fra nøden i Tornedalen blir utgangspunktet for en populærlitterær flom av fortellinger fra det flerkulturelle Nord-Troms. Fortellingen om solgte kvenbarn blir på denne måten gjort relevant for

langt større geografiske områder. Også forståelsen av hva tre stammers møte egentlig er, blir utvidet og gjort til noe annet enn det som Schøyen opprinnelig hadde i tankene da han skrev sin bok.

Det finnes likevel noen nyere litterære bidrag som ligger nærmere opp til de historiske kildene fra Sør-Troms. Astrid Marskars roman *Østavinden kjenner ingen nåde* (Marskar 2008) dikter videre med utgangspunkt i historiske personer fra hennes egen families fortid i Grovfjord. Ellen Hofsøs ungdomsroman *Elvesang* (Hofsø 2017) foregår også i det geografiske området der flertallet av disse barna ble sendt over til Norge. Den største forskjellen i disse romanene i forhold til framstillingen i de tidligere bidragene er at reindriftssamene nå har fått en langt mer nyansert og positiv framstilling. En slektsmessig identifikasjonen med disse barna har også blitt en viktig innfallsvinkel for mange i dag. Interessen for å finne sine egne røtter har økt blant både eldre og yngre mennesker. Særlig i områder der mennesker har en sammensatt og fleretnisk bakgrunn, har det blitt populært å finne fram til disse kvenbarna, slik det kommer fram i flere mediepresentasjoner og lokale historiske årbøker (for eksempel *NRK Troms* 28.06.2014; *NRK Troms* 29.06.2014; *SR Sveriges Radio* 16.01.2017; *Ruijan Kaiku* 17.09.2017; Bertheussen 2021).

Likevel trer det generelle historiske bakgrunns materialet etter hvert i bakgrunnen, til fordel for en interesse for menneskelige enkeltskjebner. De filmatiske og skjønnlitterære fortolkningene interesserer seg mer for hvordan enkeltmennesker på dramatisk vis ble berørt av de folkeforflytningene som kvenbarna utvilsomt var en del av. Når personlige identitetsmessige og etniske spørsmål

kommer i forgrunnen som viktige dilemmaer i områder der de fleste innbyggerne kan velge å identifisere seg med flere forskjellige etniske grupper i deres egen familiehistorie, åpnes det også opp for at disse fortellingene kan bli holdepunkter i slike personlige konstruksjoner av identitet. Derfor er det svært interessant at motivet med de solgte kvenbarna knyttes til stadig nye geografiske områder med en lignende fleretnisk befolkningsbakgrunn som den man fant i de historiske kildene. Fortellermotivet aktualiseres dermed stadig opp mot vår egen samtid, ikke bare ved at det skrives skjønnlitterære bøker, men også ved at det iscenesettes som et viktig element i lokalhistoriske spel⁷, der kompliserte interetniske relasjoner er en del av den faktiske historiske bakgrunnen til stedet. Disse spelene er spesielle, fordi de oftest bruker den lokale historien og kulturarven på måter som peker mot at fortellingen om kvenbarna kan inngå i prosesser som fører til styrking av identitet, eller til konstituering av nye lokale forståelser av relasjoner mellom etniske grupper i området. I Sør-Troms-området satte Gratangen teaterlag med Lars Høgset som regissør i flere år opp det historiske spelet *Havlandet* (Høgset 1981–82, 2002–2005, 2011). Det baserte seg på utvalgte kapitler i Schøyen (1918) som omhandler den såkalte barnehandelen, og utspilte seg som regel i, eller i nærheten av akkurat de geografiske områdene der de historiske/litterære hendingene i Schøyens bok hadde funnet sted.

En friere gjendiktning av det samme temaet finner man i spelet *Mun kultani – mitt gull* (Brekmo, Steinsvik og Birkelund 2017), som det kan være verd å se nær-

mere på. Dette landsbyspelet (kalt *kyläpeli* på kvensk), har foreløpig blitt satt opp i Nordreisa i 2017, 2018 og 2019, og i en Corona-pandemi tilpasset, redusert utgave i 2020, som også inneholdt en barneforestilling, *Matkala Yksin – en forestilling om å reise alene*. Planen er at det skal komme nye oppsetninger av landsbyspelet i årene framover. Det som er nytt i denne sammenhengen, er at fortellingen om kvenbarnet, som også her er grunnhandlingen i teaterstykket, utspiller seg i Nordreisadalen, et område som ligger langt nord for det området der historiske kilder og litteratur allerede har fortalt om barnehandel. Det er likevel et område der resten av elementene i den klassiske fortellingen om «tre stammers møte» faller godt på plass i handlingen, med både samisk, kvensk og norsk bakgrunn blant befolkningen. Og det kan hende at lignende barneskjebner har funnet sted i Reisadalen. Som nevnt har interessen for slektsforskning stadig produsert nye dokumentasjoner om barn som ble sendt med reindriftssamene over grensen. Historieprofessor Einar Niemi forteller for eksempel i filmen *Handel over grensen med kvenske barn* at en av hans egne forfedre kom på lignende vis til Karasjok, og ble stamfar til morslekten i Tana (Stormo 2018).

Når det gjelder den sceniske utformingen fortellingen har fått i Nordreisa, er det er lagt stor vekt på å ta i bruk den lokale naturen, så vel som kulturarven (både den materielle og den åndelige). Når publikum i løpet av spillet busser gjennom store deler av Nordreisadalens natur, med innlagte besøk underveis ved viktige kvenske kulturminner, og innslag fra så vel historiske som mytiske figurer (*mana-*

7. Jeg velger å bruke betegnelsen «spel» for denne typen teaterproduksjoner, siden det allerede er etablert i bruk, og for å skille det fra andre typer spill, som for eksempel brettspill og dataspill.

laiset, eller de underjordiske), veves handlingen inn i lokal geografi, historie, åndelig forestillingsverden og etnografi.

Handlingen i stykket er bygget opp rundt en lignende fortelling som den vi allerede har møtt i historiske kilder og i tidligere litterære bearbeidelser. Kven-gutten Erkki har blitt sendt av foreldrene til Norge med flyttsamene for å slippe unna uår og sult i Tornedalen, og har mistet kontakten med sin egen familie. Reindriftssamene har fått ham plassert hos en familie på norsk side av grensen, og denne familien tilhører, som så mange andre i området, den læstadianske trosretningen. Her blir han kalt Erik, og som voksen har han blitt en gudelig mann, viden kjent som en nidkjær læstadianerpredikant. Men når mora ligger for døden hjemme i Tornedalen sender hun den yngste gjenværende sønnen Ville (William) til Norge for å finne broren. Ville er til forskjell fra den eldre broren en både festglad og kvinnekjær ungar og spillemann. Som representanter for to helt forskjellige livsstiler kjenner de to voksne menn ikke hverandre igjen i et konfliktfylt møte på markedsplassen. Men de to brødrene får hjelp av ei samejente som kjenner deres forhistorie, og et felles minne om en kvensk barnesang mora sang til dem, til å gjenforenes, og den eldste får møte mora igjen i Tornedalen før hun dør.

Det er slående at reindriftssamenes rolle i denne versjonen av fortellingen er totalt endret. Fra å ha hatt skurkerollen i mange av de tidligere versjonene av fortellingene, der de gjennomgående representerte en gruppe som utnyttet fattige og sultende barns skjebne til egen vinning, er de i denne framstillingen medmennesker som ivaretar fattige barns skjebne i en vanskelig tid, og som også senere er i stand til å gjenforene den splittede familien. Nå

opptrer samene i en helterolle, der deres rolle som aktanter i fortellingen er snudd helt om. For at dette skal oppnås, må også metafortellingen om den homogene norske nasjonalstaten endres. Den tidligere symbolske/politiske betydningen av nasjonalstat-grensen oppheves, fordi dette henger så tett sammen med fornorskingens metafortelling. Den lange kontakten som har eksistert på tvers av grensen gjennom reindriftssamenes aktiviteter blir ikke lenger mistenkeliggjort, men kan tvert imot harmoniseres, og gjenopprettes som den naturlige næringsvandringen og kulturkontakten det en gang var, før de nasjonale grensene satte en stopper for det (for en annen samisk forståelse av grensestengingens konsekvenser enn den som kommer fram hos Schøyen 1918, se Labba 2020).

I denne *kyläpeli*-sammenhengen er det interessant at re-etableringen av kontaktene over grensen er noe som skjer på flere plan, og ikke bare i stykkets episke handling. Oppsetningen av landsbyspelet bygger videre på et utstrakt samarbeid som gjennom år har blitt etablert med skuespillere og musikere fra *Tornedals-teatern*, som har hovedsete i Pajala på svensk side av grensen. På denne måten har en gammel forbindelse med folk som deler både språk, historie og kultur på begge sider av grensen blitt reetablert. Denne forbindelsen kan gjenopprettes på flere plan. Et annet eksempel kan være en satsning på reiselivsbedrifter, støttet av EU 2014–2020 gjennom Interreg Nord, under navnet «Opplev Our Stories langs Nordlysveien» (Interreg.no; ourstories.info/no/). Dette er et samarbeid over nasjonale grenser, der reiselivsbedrifter langs Nordlysveien mellom Tornio og Tromsø presenterer seg gjennom lokale fortellinger. Representanter for noen av de

involverte i dette samarbeidet er også aktive i skuespillet. På denne måten har det kunstneriske samarbeidet som ligger til grunn for den årlige framføringen av *Kyläpeli* ikke bare hvilt på et utstrakt dugnadsarbeid lokalt i Nord-Troms, men også på etablerte kontakter over den nasjonale grensen.

«Tre stammers møte»: nye tekstualiseringer og transformasjoner av metafortellingen bak fornorskningen?

De forskjellige gjenskapningene og transformasjonene av fortellingene om kvenbarna som ble 'solgt' til Norge inngår som vi har sett etter hvert i en lang rekke forskjellige kontekster, og meningsinnholdet blir også grunnleggende forskjellig i de eksemplene som er beskrevet ovenfor, selv om de episke grunnmotivene i fortellingen er svært like og stort sett holder seg uforandret. Forandringene i forståelse henger igjen sammen med metadiskursive praksiser, som bare kan forstås når de episke fortellingene settes i sammenheng med de endrede kontekstene som de opptrer i.

Fortellingen om barna som fortvilte familier i et hungersrammet Tornedalen overlot til reindriftssamer som hvert år krysset fjellet (og nasjonalgrensen) mot sommerbeitene, for så å bli 'solgt' til samiske og norske fiskerbønder ved den norske kysten som arbeidshjelp, har en interessant tilknytning til metaforen om «tre stammers møte». Men dersom dette begrepet knyttes til endrede metafortellinger om etniske og nasjonale minoriteters posisjon i den norske nasjonalstaten, ser vi også at begrepet har gjennomgått en viss endring siden det ble lansert av forfatteren Carl Schøyen i hans roman fra 1918. Men den alminnelige oppfatningen av hva som ligger i metaforen om «tre stammers møte» er

nepe endret til det diametralt motsatte i løpet av de vel hundre årene som har gått fra utgivelsen romanen, og fram til hvordan denne betegnelsen vanligvis blir brukt i dag. Mer enn en gjennomgripende endring av den metafortellingen som ligger til grunn for dannelsen av metaforen om «tre stammers møte», er det snakk om kritiske kommentarer til, eller utfordringer av forståelsen av fornorskingspolitikken som ensidig positiv. Fortellingene knyttet til «de tre stammers møte» slik Carl Schøyen skrev om dem, var i utgangspunktet motivert av de problemene som en ny og ung norsk nasjonalstat oppfattet å befinne seg i, med en grense mot øst som ikke i stor nok grad var med på å beskytte den nasjonale norske enheten på norsk side av grensen. Hvor vidt Schøyens roman kom til etter oppfordring fra ledende norske politikere eller ikke, er ennå uklart (Minde 2000), men den er i alle tilfelle et tidstypisk innlegg, og vel også et tilsvarende til den kritikken av grensestengingens konsekvenser for svenske reindriftssamer etter 1905 som kom til uttrykk i Johan Turis bok (Turi 1910).

Når fortellingene om de ulykkelige kvenbarna igjen trekkes fram og re-kontekstualiseres på nye måter utover mot slutten av 1900-tallet, er det mye som har endret seg når det gjelder den alminnelige oppfatningen av hvilken rolle de etniske og nasjonale minoritetene kan spille i en nåtidig nasjonalstat. Det har endret seg lokalt, regionalt og nasjonalt, med en mer kritisk holdning til fornorskingspolitikkenes negative konsekvenser for den etnisk sammensatte befolkningen, og med et gryende oppgjør med forskjellige politikkområder som har fremmet dette. Det har igjen ført til større interesse for de lokale historiene som ofte ble fortiet.

Bygdebøker av den typen som ensidig forherliget fornorskingspolitikkenes resul-

tater, kan neppe tenkes å forekomme i dagens fagmiljøer, selv om like negative beskrivelser av urbefolkninger og nasjonale minoriteter utvilsomt ennå kan finnes i kommentarfeltene på forskjellige sosiale medieplattformer. Den faglige tilnærmingen er erstattet av bidrag fra kritiske forskere som i stedet trekker fram minoritetenes viktige positive bidrag til samfunnsutviklingen. Som en kontrast til Eriksens bygdebok fra Astafjorden i 1962 som ble sitert lenger opp, kan Ivar Bjørklunds bok *Fjordfolket i Kvænangen* fra 1985 stå som et eksempel. Bjørklund skriver at han i boka har:

[...] prøvd å vise bakgrunnen for at fjordfolket måtte legge til side sin kultur og sitt morsmål. I Kvænangen er kulturskiftet i stor grad et resultat av bevisste økonomiske og politiske tiltak fra myndighetenes side. Det er konsekvenser av at man i de 200 år som er gått siden finnerydningene ble avviklet i 1760, systematisk har favorisert og belønnet nordmenn og norske kulturfører og straffet de som insisterte på å være samer (Bjørklund 1985:408).

Denne generelle utviklingen i forskning og politikk er også støttet av en bredere internasjonal utvikling og interesse for de nasjonale minoritetene. I 1995 la Europarådet fram en rammeplan for beskyttelse av nasjonale minoriteter (Europarådet 1995), som Norge ratifiserte i 1998, og som innebærer forpliktelser om rapportering av statlig støtte, også til kulturaktiviteter. Slike politiske og kulturelle nyorienteringer, på mange plan, kan tenkes å ligge bak de nye tekstualiseringene som vi finner av fortellingene om de kvenbarna som ble sendt bort fra sine foreldre i et hungersrammet Tornedalen. Fortellingene

kan nå presenteres i nye sammenhenger, og av nye aktører som arbeider ut fra nye posisjoner, og aktantene i fortellingene handler ut fra nye strategier. En viktig strategi i disse nye utformingene av fortellingene er å motvirke usynliggjøringen av den fleretniske virkeligheten i Nord-Norge, som fornorskingspolitikken hadde lagt til rette for. Det skjer derfor noen endringer i utformingene, selv om hovedmotivene i fortellingene som oftest er de samme. Etter hvert som disse fortellingene i større og større grad beveger seg mot friere og friere gjendiktninger, riktignok hele tiden basert på noen historiske kilder som danner utgangspunkter, blir det også klart at det er de bakenforliggende metafortellingene som utfordres, og at det foregår et arbeide for at de skal endres. Man kan si at det kommer fram en større lokal vilje til eierskap når det gjelder disse fortellingene, og at dette også virker inn på hvilke sammenhenger de fortelles i. Slike metadiskursive praksiser utfordrer dermed også eksisterende maktrelasjoner (Briggs 1993:406), selv om de neppe er i stand til å skape politiske og sosiale endringer i seg selv, og isolert sett. Men de kraftfulle elementene av motstand som finnes i kulturelle og kreative rekonstrueringer av det kvenske, eller den nordnorske flerkulturelle virkeligheten, må absolutt vektlegges. Med en bevegelse i fortellingene fra fornorskning og over mot lokal kvensk identitetsbygging, blir det også klarere at fortellingene har fått en helt ny funksjon. Som fiksjonsbidrag kan de fungere som holdepunkter for mennesker som ønsker å revitalisere sin tilknytning til en identitet som ble usynliggjort, marginalisert og ikke snakket om, og til revitaliseringen av et språk og en kultur som var i ferd med å gå i glemmeboka. I nyere versjoner av denne fortellingen i historiske spel, og

som elementer i feiringen av et etnisk sammensatt og ‘flerkulturelt’ Nord-Norge, blir denne framstillingen av fortellingene om barn av «tre stammers møte» både et alternativ og et korrektiv til tidligere framstillinger. Som sammensatte og kompliserte fortellinger kan de romme følelser av ambivalens og tvetydighet i forhold historiske, politiske og sosiale endringer i de forskjellige statusene som det å være innbygger, innvandrer eller nasjonal minoritet i en nasjonalstat kan innebære.

Kilder og litteratur:

- Andersen, Thor M. (red.) 1931. *Norges ordførere 1929–1931*. Oslo, A.M. Hanches Forlag.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19, s. 59–88.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles L. 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bertheussen, Synnøve 2021. Barn av østavinden – barnehandel i Ibestad på 17- og 1800 tallet. *Årbok for Skånland* 8, s. 6–15.
- Bjørklund, Ivar 1978. *Kvæn – same – norsk: en sosial-antropologisk analyse av «De tre stammers møte»*. Magistergradsavhandling i sosialantropologi. Tromsø, Universitetet i Tromsø.
- Bjørklund, Ivar 1985. *Fjordfolket i Kvængen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550–1980*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Blom, B[endix Christian] 1897. Meneskehandel i Norge i vort Aarhundrede. *Morgenbladets Extranumer* nr. 5, 9, 13 og 27.
- Brekmo, Lise; Steinsvik, Ørjan; Birke- lund, Inger (manus). *Mun kultani – mitt gull*. Kyläpeli/landsbyspel, Nordreisa. Regi 2017–2018: Kristine Myhre Tunheim og Line Killingdalen; regi 2019 Nellie Skogsberg; regi 2020 Bente Reibo. Musikk: Erling Fredriksson. Halti Kvensk kultursenter, Storslett.
- Briggs, Charles L. 1993. Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *Journal of American Folklore* 106 (422), s. 387–434.
- Briggs, Charles L. & Bauman, Richard 1992. Genre, Intertextuality, and Social Power. *Journal of Linguistic Anthropology* 2, s. 131–172.
- Bruner, Edward M. 1986. Ethnography as Narrative. 139–155 in: Victor W. Turner and Edward M. Bruner (eds): *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- Clifford, James & Marcus, George E. (eds) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Eriksen, Hans Kr. 1973. *Vandrerne i grenseland*. Oslo, Tiden Norsk Forlag.
- Eriksen, Hilmar 1962. *Det gamle Astafford og Ibestad I–II*. Tromsø.
- Europarådet 1995. Council of Europe: *Framework Convention for the Protection of National Minorities* (ETS no. 157). Strasbourg 1995.
- Friis, Jens Andreas 1881. *Fra Finmarken. Skildringer*. Kristiania, Alb. Cammermeyer (senere utgitt som *Lajla*)
- Friis, Jens Andreas 1891. *Skildringer fra Finmarken*. Kristiania og København,

- Alb. Cammermeyer (senere utgitt som *Ella*)
- Fugelsøy, Maurits 1970. *Skjervøy. Et pres-
tegjeld og herred i Nord-Troms*. Vol. 1.
Trondheim, Skjervøy kommune.
- Glomm, Lasse 1985 (regi). *Havlandet*.
Spillefilm, 91 min. Manuskript Idar
Kristiansen og Lasse Glomm. Norsk
Film AS; Marcusfilm AS; Svensk
Filmindustri AB. (Manuskriptet er
basert på Kristiansen 1978 og 1979)
- Grym, Emil 1959. *Från Tornedalen till
Nordnorge: anteckningar om utvand-
ringen från norra Sverige till norra
Norge under 1700- och 1800-talen*.
Luleå, Luleå bokförlag.
- Helland, Amund 1899. *Norges land og
folk topografisk-statistisk beskrevet
XIX: Topografisk-statistisk beskrivelse
over Tromsø Amt*, bind 1. Kristiania,
Aschehoug.
- Hofsø, Ellen 2017. *Elvesang*. Roman.
Karasjohka/Karasjok, Čálliidlagáduš
/Forfatternes forlag.
- Høgset, Lars 1981-82, 2002–2005, 2011
(regi). *Havlandet*. (Historisk spill basert
på utvalgte kapitler i Schøyen 1918.)
Gratangen teaterlag.
- Intereg.no: [https://interreg.no/prosjektbank/
our-stories-along-the-northern-lights-
route/](https://interreg.no/prosjektbank/our-stories-along-the-northern-lights-route/) (besøkt 15.11.2020)
- Knutsen, Nils Magne 1977. Carl Schøyen
– «Nordlandets dikter». Forord i en ny
revidert utgave av *Carl Schøyen: Tre
stammers møte. Av Skouluk-Andaras
beretninger*. Oslo, Gyldendal Norsk
Forlag, s. 5–30.
- Kristiansen, Idar 1978. *Svanevinger i nord*.
Kornet og fiskene 1. Oslo, Grøndahl.
- Kristiansen, Idar 1979. *Den salte åkeren*.
Kornet og fiskene 2. Oslo, Grøndahl.
- Kristiansen, Idar 1980. *Stiene fører til
havet. Kornet og fiskene 3*. Oslo: Grøn-
dahl.
- Kristiansen, Idar 1981. *Guds nåde nordpå*.
Kornet og fiskene 4. Oslo, Grøndahl.
- Labba, Elin Anna 2020. *Herrarna satte
oss hit: om tvångsförflyttningarna i
Sverige*. Stockholm, Norstedts.
- Lidman, Hans 1959. *Nordkalotten*. Oslo,
Gyldendal (svensk utg. *Nordkalott*,
1957)
- Lofotposten* 18.06.1962. Da flyttsamene
solgte svenske barn i Troms! (tekst:
Odd Smith Robertsen, tegning, Dan
[Dagfinn Bakke].
- Marskar, Astrid 2008. *Østavinden kjenner
ingen nåde*. Alta, Nordnorsk Forlag.
- Minde, Henry 2000. *Diktning og historie
om samene på Stuoranjárga*. (Diedut
4/2000.) Guovdageaidnu/Kautokeino,
Sámi Instituhtta.
- Niemi, Einar; Myhre, Jan Eivind; Kjeld-
stadli, Knut 2003. *Norsk innvandrings-
historie. B. 2: I nasjonalstatens tid
1814–1940*. Oslo, Pax Forlag.
- NRK Troms* 28.06.2014 [Laila Lanes]. De
fleste barna så aldri sine foreldre igjen.
[https://www.nrk.no/troms/sa-ikke-for-
eldrene-igjen-1.11793466](https://www.nrk.no/troms/sa-ikke-for-eldrene-igjen-1.11793466) (besøkt 22.
11.2018)
- NRK Troms* 29.06.2014 [Laila Lanes].
Min tippoldefars historie ble et mys-
terium som måtte løses. [https://www.
nrk.no/troms/et-mysterium-fra-fortida-
1.11793717](https://www.nrk.no/troms/et-mysterium-fra-fortida-1.11793717) (besøkt 22.11.2018)
- Ourstories. Opplev Our Stories langs
Nordlysveien. [https://ourstories.info
/no/](https://ourstories.info/no/) (besøkt 15.11.2020)
- Paulaharju, Samuli 1928 (1973; 2020).
Ruijan Suomalaisia. Helsinki,
Kustannusosakeyhtiö Kirja. (Svensk
utgave: *Finnmarkens folk*. Uddevalla,
Rabén & Sjögren 1973; norsk utgave:
Kvenene – et folk ved Ishavet. Stam-
sund, Orkana forlag 2020.)
- Pedersen, Bente 1986. *Raija 1. Fremmed
fugl*. (1. bind i en 40 binds romanserie

- 1986–1994) Oslo, Bladkompaniet AS.
- Pedersen, Steinar 2008. Lappekodisillen i nord 1751–1857. Fra grenseavtale og sikring av samenes rettigheter til grensesperring og samisk ulykke. Guovdageadnu/Kautokeino . *Dieđut* nr. 3/2008.
- Qvigstad, Just Knud 1921. Den kvænske indvandring til Nord-Norge. *Tromsø museums årshefter* 43 (1920) no. 1. Tromsø, Tromsø stiftstidendes boktrykkeri.
- Rathke, Jens 1899. *J. Rathkes Reise i Aarene 1800, 1801 og 1802 langs Norges Kyster. Tromsø Amt*. [Udg. af J.K. Qvigstad] Tromsø, Tromsøpostens Bogtrykkeri.
- Ruijan Kaiku* 17.09.2017 [Heidi Nilima Monsen]. En mørk del av historien. <https://www.ruijan-kaiku.no/en-mork-del-av-historien/> (besøkt 22.11.2018)
- Ryymän, Teemu 2004. Narrating the Arctic Finns: Samuli Paulaharju's Representations of the Kvens. *Acta Borealia* 21: 1, 21–40
- Ryymän, Teemu og Nyysönen, Jukka 2012. Fortellinger i nordnorsk minoritetshistorie. *Historisk tidsskrift* 91, 541–568.
- Schøyen, Carl 1909. Menneskehandel. *Verdens Gang* no. 60; 86; 101.
- Schøyen, Carl 1918. *Tre stammers møte. Av Skouluk-Andaras beretninger*. Kristiania og København, Gyldendalske Boghandel.
- SR *Sveriges Radio* 16.01.2017. Svält och missväxt drev familjer att lämna bort barnen. <https://sverigesradio.se/sida/avsnitt/836192?programid=2068> (besøkt 22.11.2018)
- Stockfleth, Nils Vibe 1848. *Bidrag til Kundskab om Qvænerne i Kongeriget Norge*. Christiania.
- Stormo, Kurt Magne 2018. Handel over grensen med kvænske barn. Forteller: Einar Niemi. Film 6:25 min. <https://www.youtube.com/watch?v=bIDvkdZ-6u8> (besøkt 15.04.2020)
- Stortinget 2018. Mandat for og sammensetning av kommisjonen som skal granske fornorskingspolitikk og urett overfor samer, kvæner og norskfinner: *Innst. 408 S* (2017–2018) (<https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Stortinget/2017-2018/inns-201718-408s/>) (besøkt 18. 05.2021)
- Torp, Eivind 1986. «Slafhandel på Scandnavien» – kvænsk barnemigrasjon på 1800-tallet. *Heimen* no. 3/1986.
- Torp, Eivind 1992. Momenter omkring den kvænske 'barnehandelen' med særlig vekt på kildeproblemer. *Norsk slektshistorisk tidsskrift* vol. 33 (1991–92).
- Torp, Eivind 1994 [1986]. *Fra markafinn til same. Etnopolitisk mobilisering i en læstadiansk kontekst*. Center for Arctic Research, Umeå University. Rapport nr. 30, 1994.
- Turi, Johan 1910. *Muitalus sámiiid birra – En bog om lapperne liv*. Stockholm og København, Nordiska Bokhandeln.
- Tørstad, Tor M. 1986 (regi). *Nattseilere*. Spillefilm. 113 min. Manuskript Ivar Enoksen. Norsk Film AS; NRK. (Også produsert som miniserie for TV i 6 episoder, sendt på NRK i 1988)

Presentasjon av dr.avhandlinger

Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring

Institutt for kulturstudier og orientalske
språk, (IKOS) Universitetet i Oslo
Disputas: 17. mars 2023

Marie Ebersson Degnæs

Minnet om holocaust kan forstås som et kollektivt, allmennkulturelt minne. Ulike forskere har vist hvordan holocaust er blitt formidlet på måter som inviterer et allment publikum til å relatere seg til minnet som noe personlig – som noe som *angår også deg!* for å parafrasere tittelen på den norsk-jødiske overlevende Herman Sachnowitz' vitnesbyrd. Erfaringsnære beretninger og personliggjørende formidlingsformer spiller en sentral rolle i den kulturelle medieringen av holocaust, samtidig som minnet tilskrives en universell betydning. Imidlertid står enkelte mennesker og grupper i en mer særegen relasjon til dem som historiene om holocaust handler om, enn andre. Avhandlingen *Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring* er en undersøkelse av hvordan jødiske etterkommere av holocaustoverlevende forteller om det å bli innlemmet i erindringen om holocaust.

Studien konsentrerer seg om hvordan selvets *minnebånd* uttrykkes. Min behandling av denne problematikken bygger på et etnografisk feltarbeid blant jøder i Norge som er barnebarn av den generasjonen av jøder som opplevde og overlevde folkemordet. Jeg har foretatt dybdeintervjuer

med 13 norske jøder i barnebarnsgenerasjonen. Sammen med sju av disse har jeg dessuten besøkt museumsutstillinger og minnesteder, primært i Oslo og Trondheim. Samtalene som har forløpt under disse *minnevandringene* utgjør en sentral del av studiens materiale. Avhandlingen inneholder nærlesninger av deltakernes fortellinger og selvrefleksjoner. Hvordan uttrykker og forhandler de om sin forbindelse til minnet om holocaust? Hvordan uttrykker og forhandler de om erfaringen med å stå imellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner? Hvilke spenninger og bevegelser uttrykkes i deres fortellinger og betraktninger om sin egen forbindelse til minnet om holocaust?

Studien viser hvordan minnet om holocaust veves inn i deltakernes liv på et spekter av måter. Dem vi møter i studien, har vokst opp med minnet om folkemordet som noe som på ulike måter har vært innlemmet i det hverdagslige og nære. De kan ha hørt beretninger om holocaust i hjemmesfæren. De kan ha vokst opp med fotografier av slektninger som ble deportert, hengende på veggen hjemme. De vil imidlertid også ha møtt minnet om holocaust på andre arenaer. I likhet med andre vil de kunne komme over en bok eller oppdage en film om holocaust på en strømmetjeneste. De vil kunne komme til å «snuble over» en snublestein når de går på gata eller se en referanse til folkemordet dukke opp i Facebook-strømmen eller i en debattspalte i avisene. I deltakernes fortellinger om disse hverdagsmøtene settes ulike sosiale og symbolske bånd i spill, og i avhandlingens analyser nøstes disse *minnebåndene* ut.

Studien tydeliggjør hvordan ulike grupper og individer er innlemmet i holocausterindring på ulike måter. Barnebarnas fortellinger og refleksjoner står i et dialogisk forhold til en bredere offentlig tradering av holocaust. Deltakerne trekker selv på universaliserende perspektiver på folkemordet. Mange av dem uttrykker imidlertid en opplevelse av sårbarhet og utsatthet når de forteller om sine møter med minnekulturelle uttrykk. Dette kommer ikke minst til syne i deltakernes skolefortellinger som gjerne handler om opplevelsen av å se en film eller lese et vitnesbyrd – i en klasseromskontekst. Her blir noe av det særegne ved deltakernes

posisjon tydelig. Da forteller de om erfaringer med å ta del i storsamfunnets minnearbeid – fra en minoritetsposisjon. Noen ganger framstår skolen som en arena hvor deltakernes familieerfaringer og de norske jødernes holocausterfaringer er blitt møtt med anerkjennelse. Men i skolefortellingene blir det også tydelig at det kan være komplisert, til dels beklemmende, å bli innlemmet i majoritetsperspektiver på fortiden. Studien er et bidrag til forståelsen av hva det vil si å stå i et krysningpunkt mellom ulike kulturelle og sosiale erindringsspor, og til forståelsen av minoriteters stilling og deltakelse i bredere kulturelle erindringsprosesser.

Pilgrimage Matters: Administrative and Semiotic Landscapes of Contemporary Pilgrimage Realisations in Norway

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), Universitetet i Oslo.
Disputas: 14. oktober 2022

Hannah Kristine Bjørke Lunde

Pilegrimsreiser til hellige mål, som bostgang eller med håp om helbredelse, var en del av den institusjonaliserte religiøse praksisen i Norge frem til 1537. Med overgangen fra den katolske til den lutherske kirke som offisiell religion i Danmark-Norge ble pilegrimsreiser og helgenkult omdefinert fra fromhet til overtro og «papisme». Et økende antall pilegrimer har i de siste tiårene begitt seg ut på pilegrimsreiser til fots eller som seilaser, pilegrimsfelleskap og -sentre har blitt opprettet, og omfattende nettverk av pilegrimsruter strekker seg over store deler av Norges kartet. Pilegrimer og tilretteleggere er i dag blant annet motivert av interesse for kulturarv, historie og naturopplevelser, så vel som av religiøse beveggrunner. Doktorgradsavhandlingen *Pilgrimage Matters* (2022) er en kulturhistorisk undersøkelse av hvordan pilgrim har blitt et synlig fenomen i Norge siden 1990-tallet, med vekt på utviklingen av pilegrimsrutene til Nidarosdomen og Selja: St. Olavsvegene og Sunnivaieia. Det komparative perspektivet på rutene som leder til de historiske gravkirkene til henholdsvis St. Olav og St. Sunniva muliggjør å belyse både likheter og forskjeller, samarbeid og spenninger mellom pilegrimsprosjekter i ulike landsdeler og organisasjonsformer.

Forskningsprosjektet undersøker hvordan pilgrim realiseres i det offentlige rom

som motiv, praksis og stedliggjøring og hvem aktørene i denne utviklingen er. Studien er forankret i internasjonal og norsk pilegrimsforskning, og henter teoretisk inspirasjon fra kritiske kulturarvsstudier og materielle kulturstudier. Prosjektet bygger på etnografisk feltarbeid langs pilegrimsruter, ved pilegrimssentre og -mål, samt på dokumentanalyse, intervjuer og en spørreliste utarbeidet i samarbeid med Norsk Etnologisk Gransking. Visuell metodologi brukes aktivt i avhandlingen for å analysere hvordan merkingen av pilegrimsruter med logoer synliggjør bestemte steder som *pilgrimslandskap*, i geografiske landskap, gjennom digitale og trykte visualiseringer av rutene og som identitetsmarkører for pilegrimer. Bilder, grafiske illustrasjoner, skjermdump og kart er en integrert del av analysen, blant annet gjennom en rekke kart som demonstrerer utviklingen av pilegrimsruter og pilegrimssentre i perioden 1993 til 2021.

I løpet av de siste 30 årene har det vokst frem et omfattende pilegrimslandskap i Norge, i både geografisk og sosial forstand. Gjennom begrepene administrative og semiotiske prosesser belyser avhandlingen hvordan pilegrimsfenomenet innebærer strategiske utviklingsprosjekt og skaper sosiale arenaer så vel som å bestå i personlige vandringer mot helligmål. De *administrative prosessene* sikter til hvordan tilretteleggere av pilegrimsaktivitet inkluderer et mangfold av aktører, blant dem «langtidspilegrimer» og «pilegrimsbyråkrater». Den førstnevnte gruppen sikter til frivillige tilretteleggere, mange av dem aktive pilegrimer og medlemmer av pilegrimsfelleskap, mens den sistnevnte gruppen i stor grad består av politikere og ansatte i det som har utviklet seg til en nasjonal pilegrimssatsning, med

deltakelse fra blant annet departement, kommuner, Den norske kirke og et mangfold av andre interessegrupper. Tidligere forskning har lagt større vekt på individuelle pilegrimers motivasjoner enn på politiske og administrative aktører. Hensikten med å rette blikket mot tilretteleggere er å vise hvordan det nåtidige pilegrimsfenomenet blir politisk forhandlet og organisert på lokalt, regionalt og nasjonalt nivå og gjennom transnasjonale nettverk. Utviklingen og synliggjøringen av pilegrimslandskap gjennom slike administrative strukturer har ikke bare konsekvenser for praktiske spørsmål om fremkommelighet og navigasjon langs rutene, men har også påvirkning på hvordan pilegrimsfenomenet forstås, blant annet gjennom logoene som viser vei langs pilegrimsrutene, pilegrimspass og diplomer, samt utbredelsen av idealer for pilegrimsreisene som enkelhet og langsomhet formidlet gjennom muntlig og skriftlig pilegrimskultur. Dette omtales som *semiotiske prosesser*. Slike materielle og visuelle elementer bidrar til å synliggjøre og «ramme inn» pilegrim som motiv, praksis og sted. Et viktig poeng er å demonstrere hvordan administrative og semiotiske prosesser spiller sammen og er konstituerende for pilegrimsfenomenet som kulturelt fenomen i det offentlige rom.

Avhandlingen består av åtte kapitler. Tre analysekapitler følger en introduksjon, en oversikt over teori og metode og et kapittel om den historiske bakgrunnen for fornyelsen av helligsmål og helgener, og avsluttes med en oppsummerende konklusjon. Kapittel fem er en analyse av utviklingen av St. Olavsvegene gjennom «Prosjekt Pilegrimsleden» (1994–1997) og «Prosjekt Pilegrimsmotivet» (2008–2012). Sistnevnte prosjekt ledet til *Strategi for pilegrimssatsning* (2012), lansert av

fem departement med Kirke- og kulturdepartementet i spissen. Det vises hvordan staten ikke bare støtter opp om pilegrimsfenomenet, men også deltar aktivt som pådriver og koordinator i prosjektet administrert gjennom regionale pilegrimssentre og Nasjonalt Pilegrimssenter i Trondheim. Høringssvar til den nasjonale satsningen demonstrerer bredden i meninger og motivasjoner hos aktører som føler seg inkludert eller ekskludert fra denne utviklingen.

I kapittel seks analyseres det hvordan Selja har blitt fornyet som pilegrimsmål fra 1990-tallet gjennom Selje kommune og «Prosjekt Sunnivaleia» (2007–), drevet av frivillige. Disse to analysekapitlene følger samme tidsperiode, 1993–2020, sett fra henholdsvis Trøndelag og Nordfjord, fra regionalt/nasjonalt og lokalt/regionalt administrativt nivå. Dels har disse prosjektene stått i et kompetitivt forhold, med vekt på kyst og innland, på to ulike historiske pilegrimsmål og to skytshelgener, St. Sunniva for Vestlandet og St. Olav som nasjonalhelgen med tyngdepunkt i Trøndelag. I økende grad har disse prosjektene blitt flettet sammen gjennom det statlige pilegrimsprosjektet ved at Kystpilegrimsleia har blitt inkludert i St. Olavsvegene (fra 2018) med Selja som et «nøkkelsted» langs denne, og ved at pilegrimssentre er etablert langs kysten så vel som innlandsrutene mellom Oslo og Trondheim. Analysen er hovedsakelig basert på nærlesning av dokumenter (strategier, rapporter, høringssvar, promotering på nettsider og i brosjyrer, merkehåndbøker, osv.) og intervjuer med pilegrimsaktører. Kapittel syv er basert på autoetnografi og deltakende observasjon langs deler av Gudbrandsdalsleden (en av St. Olavsvegene) og Sunnivaleia, spørrelistesvar, på deltakelse på arrangementer ved regionale pilegrimssentre (Oslo,

Dovre, Trondheim) og på et feltarbeidsopphold som frivillig i Selje Regionale Pilegrimssenter.

Prosjektets kulturhistoriske forankring tydeliggjøres av et kapittel om kildegrunnlaget som knytter historiske pilegrimsvandring til dagens pilegrimsprosjekter, og en historisk del om omtolkningen av Nidarosdomen og ruinene av helgenanlegget på Selja, fra levninger fra katolsk tid til å bokstavelig talt spille en rolle i oppbyggingen av en nasjonal identitet som kulturminner fra slutten av 1800-tallet. Det skisseres kort hvordan den nasjonale og kulturelle betydningen av historiske helligsteder, helgener og helligdager i perioden 1870 til 1980 danner bakteppet for det som har blitt omtalt som en moderne «pilegrimsrenessanse» fra og med 1990-tallet. Legendene om og virkningshistorien til skytshelgenene som ble æret på Selja og i Nidaros gir historisk dybde til nåtidige pilegrimsferder. Med inspirasjon fra Cyril Isnart og Nathalie Cerecalez' (2020) begrep «the religious heritage complex» analyseres dette som eksempler hvordan steder, praksiser og forestillinger som historisk har vært definert som en del av religiøse institusjoner ikke nødvendigvis mister tolkningen av en relasjon til det hellige og/eller «spesielle» (Taves 2009) ved å tillegges kulturell verdi i større grad enn å tolkes i en religiøs kontekst. Innrammingen av pilegrimsmål med referanse til tidligere tiders pilegrimsvandring og helgenlegender, både visuelt og narrativt, analyseres med begrepet «fraværende nærvær» («absent presence»), Hetherington 2004; Harrison 2013). Dette belyser hvordan både ambivalens og fleksibilitet preger tolkingen av historiske helligsteder når fortellinger om fortidige personer og praksiser «lader» disse stedene med lag av mening («re-storying of places», Bowman 2012; Valk og Sävborg 2018).

Den norske pilegrimsutviklingen er gjenkjennelig som en del av et internasjonalt fenomen der det som skjer underveis på pilegrimsreisen mot målet står sentralt, på tvers av historiske ulikheter og nåtidige sosiale og politiske kontekster som helligstedene er en del av. Spesielt viktig er Camino-nettverket til St. Jakobs gravkirke i Santiago de Compostela i Spania, både for individuelle pilegrimer, og for tilretteleggere som ser til Spania for å «forstå hva pilegrimsfenomenet er». Dette tolkes som eksempler på det Marion Bowman og Tiina Sepp (2019) omtaler som «Caminoisering». I et mer overordnet perspektiv ses dette som en del av «kulturarvliggjøring» av lokal og nasjonal religionshistorie («heritagisation of religion»), som i kombinasjon med inspirasjon fra internasjonale pilegrimsruter og tilknyttede sosiale og administrative nettverk utgjør sentrale elementer for å forstå (for)nye(de) pilegrimspraksiser og den brede, om noen ganger spenningsfylte, interessen for merking av pilegrimsruter til historiske helligsmål i Norge. Tematiseringen av historiske helligsmål gjennom merkede pilegrimsruter er på Europeisk nivå en del av å fremheve kristen kulturarv på tvers av landegrenser. Dette åpner for et mangfold av tolkninger av pilegrim, som en del av nyåndelighet og institusjonalisert religion for ulike konfesjoner, og som kulturarv. Som en del av dette inngår økumeniske perspektiver, men også spørsmål om lokal verdiskaping, bærekraft og hvem som identifiserer seg som «kulturarvinger» til disse pilegrimsmålene.

Avhandlingen tar for seg sentrale trekk og spenninger i utviklingen av pilegrimsfenomenet i Norge, fra grasrotnivå til den nasjonale satsningen. På den ene siden vises det til et bredt engasjement for pilegrim, mens det på den andre siden tydelig-

gjøres hvordan dette er et felt med et stort meningsmangfold der det er langt fra enighet om hva pilegrim innebærer, eller hvordan det best bør tilrettelegges for. Avhandlingen bidrar med nye perspektiver på hvordan pilegrimsfenomenet genererer dynamikk mellom religionshistorie og kulturarvpolitikk, mellom ulike organisasjonsformer, og hvordan fenomenet synliggjøres i både gjenkjennelige og varierte

uttrykksformer som til sammen utgjør det norske pilegrimslandskapet.

Doktorgradsprosjektet var en del av prosjektet «Stories of Heritage» ved IKOS, UiO, og av det internasjonale forskningsprosjektet «Re-storied Sites and Routes as Inclusive Spaces and Places: Shared Imaginations and Multi-layered Heritage» (EMP340).



Pilegrimer på vei over Dovrefjell langs Gudbrandsdalsleden. Foto: kristian Lunde Bjørke.

Samisk kulturarv tilbakeføres – innvirkninger på lokalmuseum og samfunn i Altafjorden, Sápmi

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), Universitetet i Oslo.

Disputas: 19. august 2022.

Eva Dagny Johansen

I avhandlinga «Samisk kulturarv tilbakeføres – innvirkninger på lokalmuseum og samfunn i Altafjorden, Sápmi», har jeg undersøkt betydninga og virkninga av tilbakeføring av samisk kulturarv og den rollen lokale museer kan ha i prosessen. Gjennom et utvalg gamle samiske gjenstander i prosjektet *Bååstede*¹ – tilbakeføring av samisk kulturarv til Alta Museum og lokalsamfunnet i Alta, har jeg undersøkt hvordan gamle samiske gjenstander (re)presenteres og forstås i lokalsamfunnet i dag, hvilke nasjonale og lokale behov som møtes ved tilbakeføring, og hvordan dette kan bidra til ny forståelse og endring i museers praksis.

19. juni 2019 ble avtalen om overføring av juridisk eierskap av 1639 gamle samiske redskaper, klær, smykker, religiøse objekter og andre ting, signert av partene i avtalen *Bååstede* – en avtale om tilbakeføring av samisk kulturarv i Norge, i en høytidelig seremoni ved *Guovdageainnu gilišillju / Kautokeino bygdetun*. Avtalen er forankret i internasjonale konvensjoner om urfolks rett til forvaltning av egen kulturarv og idéen om tilbakeføring som ledd i forsoningsarbeid. Dette var en gledens dag. Det er imidlertid en ambivalens og kompleksitet ved denne seremonien. To år tidligere, i 2017, tilbakeførte Universitetet i Oslo levninger etter

Mathias Jakobsen Hætta, som var identifisert i De Schreinerske samlinger året før. Levningene etter Mathias ble gravlagt på kirkegården ved siden av kirka, og ved sin far Lars Jakobsen Hættas grav. Lars Hætta var en av dem som ble dømt under Kautokeinoopprøret i 1852, det som er blitt kalt for det første samiske opprøret mot norsk kolonisering av Sápmi.² Kunnskap om disse historiske hendelsene og uenigheter om hvorvidt Norge har en kolonial historie, samtidig som de store, norske kunnskapsinstitusjonenes har hatt historiske muligheter til å samle inn andres levninger og gjenstander, skaper en slags brist i gleden. Tilbakeføring av samisk kulturarv handler om eierskap til kulturarv og er mer enn overføring av gjenstander fra et sted til et annet, men gjenstander gis tilbake, noe som kan utvide horisonten for hva det er mulig å tenke om museer og samlinger.

Jeg har undersøkt noen prosesser som utspilte seg i *Bååstede*-prosjektet ut fra

Partene i tilbakeføringsprosjektet Bååstede. Guovdageainnu gilišillju / Kautokeino bygdetun, 19. juni 2019. Foto: Eva Dagny Johansen



1. Bååstede er et sørsamisk ord, og betyr «tilbake».

2. Zorgdrager, N. 1997: *De rettfærdiges strid. Kautokeino 1852*. Vett&Viten. Norsk Folkemuseums samiske samlinger.



*Bente Sjursen og Dagrun Sarak Sara undersøker boagán/beltet. Museet er åpent og gjenstander tilgjengelige, nye relasjoner mellom personer og gjenstander etableres og kunnskap deles.
Foto: Alta Museum*

James Cliffords idé om museet som kontaktsone³ (Pratt, 1992; Clifford, 1997). Kontaktsonebegrepet hentet han fra Mary Louise Pratt (1992), som skrev om møter mellom kulturer som er historisk og geografisk adskilt, og som står i asymmetriske maktforhold som følge av imperialism og kolonisering. De konkrete møtene i museet som kontaktsone kan være ambivalente og spenningsfylte, og den samhandlingen i feltet har potensial for å avdekke asymmetriske relasjoner som strekker seg utover museet som institusjon. Jeg var interessert i å finne ut hva som egentlig skjer i kontaktsonen, i relasjonene mellom de ulike partene som aktiviseres i møtene, og med de ulike historier, posisjoner og privilegier som dermed settes i spill. Min inngang til Bååstede-prosessen var gjenstander samlet inn i Altafjorden, men som i utgangspunktet *ikke* skulle bli returnert til våre sjøsamiske områder, fordi Alta

Museum er forvaltet og finansiert av kulturdepartementet, ikke Sametinget. Med gode lokale, regionale og nasjonale relasjoner, og reinens flyttveier som forbinder Kautokeino, Alta og Loppa, ble Altafjordens gjenstander likevel inkludert i prosessen. Formålet med studien var å vise hvordan lokale behov og verdier kan være en del av og påvirke produksjon, forvaltning og formidling av samisk kulturarv i museum.

I denne avhandlingen har jeg derfor utforsket betydninger og virkninger de gamle, samiske gjenstandene har for museet og det samiske lokalsamfunnet i Alta, i tett dialog og konkret samarbeid med lokale ressurspersoner, museumsansatte og en lokal kunstner. Med utgangspunkt i et refleksivt og kritisk perspektiv på tilbakeføring av samiske samlinger undersøker jeg representasjoner, behov og prosessens restituerende potensiale, og om dette kan bidra til å synliggjøre den rollen lokale museer kan ha eller ta i prosessen.

For å studere representasjoner, behov og potensialet for restituering i tilbakeføringsprosessen, har en sentral del av metodologien vært kuratering av utstilling i samarbeid med en lokal fokusgruppe, med lokale ressurspersoner og museumsansatte og en kunstner. Ved å undersøke prosesser i utstillingsproduksjon om sjøsamisk kultur, blir det synlig hvordan kulturarv produseres og vedlikeholdes gjennom ulike verdiregimer, og gir nye refleksjoner, vurderinger og valg som påvirker både samiske selvforståelser og fremtidige handlinger i forhold til samisk kulturarv i museet.

Teorien om museet som kontaktsone gir en kontekstuell og relasjonell forstå-

3. Clifford, J. 1997. *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard UP. Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. Routledge.

else av museum, som har vært mye brukt om inkludering og samarbeid mellom museum og lokalbefolkning. Og også kritisert for å reprodusere maktrelasjoner som er virksomme i museets praksis. Kontaktsonen åpner imidlertid for å se nærmere på den samhandling og improvisasjon som faktisk finner sted når folk som står i en asymmetrisk relasjon møtes. I møte mellom personer og gjenstander på museet blir ulike relasjoner synlige, og kontakten gjør noe med både relasjoner og forståelser i museet og samfunnet.

Jeg har derfor lagt vekt på å skape situasjoner, hendelser, erfaringer og samtaler som bringer ny informasjon frem gjennom utstillingsproduksjon som forskningsmetode. Prosessen gir innsikt og posisjoner i og gjennom museumspraksis – i en tilnærmet metametode. I prosessen med utstillingsproduksjon har ulike aktører og/eller institusjoner mulighet til å utvikle kunnskap sammen, gjennom dialog og samarbeid. Ved å invitere lokale personer inn i museets praksis og metode brytes skillet mellom oss og de andre, subjekt og objekt, det materielle og immaterielle. For validering av kunnskapsproduksjonen har jeg vektlagt dialog med alle involverte i forskningsprosessen, og presentert materialet i både lokale, regionale og nasjonale sammenhenger, til slutt og underveis.

Ved å åpne museet, gis sjøsamer tilgang til gjenstandene, til å gjøre egne utvalg og (re)presentere seg selv i utstilling. Samtidig settes ulike verdier i spill. Gjenstander og fortellinger viser seg å være infiltrert i hverandre, og lar seg i praksis ikke skille, slik museets forvaltningssystem har holdt objektene adskilt fra subjektene. Dette har utfordret museets verdiregime, og gitt ny kunnskap om museets samlinger.



I prosesser med re-appropriering av objekter, viser det seg at gjenstandene ikke oppfattes som å representere fortid, men bringer med seg kunnskap fra fortida, som tas med videre i lokale kulturarvspraksiser og for behov i samtida, som for eksempel *duodji*, samisk kunsthåndverk. Med dette skjer også en utforskning av lokal, samisk historie, kultur og selvforståelser, samtidig som gjenstandene gis nytt liv og integreres i dagens hverdagsliv, i nye former.

I utstillinga (re)presenterer sjøsamer seg selv, og videreformidler egen kunnskap og forståelse, med nye måter å tenke om fortidas gjenstander og samlinger, objekter for læring av håndverk, i tråd med lokal kunnskap og verdier. Dette gir nye posisjoner i egen historieskriving, der elementer fra fortida også tas med inn i samtida. Sjøsamiske fellesskap, bevissthet og ny forståelse av ulike diskurser og lokale hendelser, inngår på denne måten i museet som arena og praksisfelt, for kontinuerlige undersøkelser av historier og selvforståelser.

Tilbakeføring av gjenstander og eierskap til kulturarv er ambivalent og kompleks. Ved å åpne museet for re-aktivering

Bente Sjursen forteller om vårggonuorregákti/vargsu ndkofta. Utstillingsåpning og re-aktivering av gjenstander og fortellinger. Foto: János Kolostyák

av lokale fortellinger og verdier, kommer det frem hvordan kulturarv er produsert og vedlikeholdt gjennom ulike verdiregimer, og kan også gi nye refleksjoner og muligheter til å ta eierskap og gi tilbake – i pågående forhandlinger om samiske selvforstå-

elser, verdier og kulturarv. På denne måten kan et refleksivt og kritisk perspektiv på tilbakeføring av samiske samlinger bidra til å tenke nytt om museets rolle, funksjon og praksis. Museer vil kunne lære mer om samlinger ved å returnere gjenstander.

Bokanmeldelser

Barbro Klein, 2021. *I tosaforornas värld. Gustav berättar*. Stockholm. Carlssons Bokförlag. 464 sider.

Anmeldt av Ida Tolgensbakk

Barbro Klein var del av en forskergenerasjon som fornya den folkloristiske forskningen. Hun hadde et bredt kontaktnett i de nordiske landene og i USA, hun var en generøs forsker som virket på mange felt og inspirerte flere generasjoner kulturforskere på begge sider av Atlanterhavet. Det ble blant annet tydelig da man lyste ut en *call for papers* til et panel til hennes ære på American Folklore Societys årskonferanse i 2018. Det resulterte i 16 presentasjoner og to tidsskriftsnumre: ett av *Western Folklore* og ett av *Ethnologia Europaea*. I Tok Thompsons memoriam over henne skriver han at

the hallmark of Barbo Klein's approach [was] a rigorous investigation of the many voices—great and, perhaps especially, small—that make up our modern, complex society, and our ideas about identity, heritage, and belonging. Barbro Klein always seemed one step ahead in scholarship, and the trails she blazed have become well-trod paths. (Thompson 2020)

Da Klein døde i 2018, var prosjektet hennes med å dokumentere og analysere fortellerkunsten til faren, Gustav, nær ferdigstilt. Et nesten livslangt arbeid eksisterte som upublisert manus. Hennes

venner og kolleger – Georg Drakos, Jonas Engman, Lotten Gustafsson Reinius og Marie-Christine Skuncke – satte seg fore å fullføre arbeidet. Resultatet er denne utgivelsen.

Et bredt anlagt verk med utgangspunkt i en far

I tosaforornas värld handler om Gustav Arklinds muntlige fortellerkunst. I innledningen beskriver Klein hvordan hun i boka fokuserer på farens velutmeislede fortellinger, de performansene som fikk folk til å le. Samtidig ønsker hun å legge vekt på hvordan disse hang sammen med det videre fortellerkunsten hans og ble påvirket av kontekster som samfunnsforhold, livsløp og familien som fortellerarena. Boka handler altså om samspillet mellom en persons liv, den verden hen lever i, og den muntlige fortellingen. Som helhet bærer boka preg av å ha vært et langstrakt forskningsprosjekt, og Klein skildrer elegant hvordan hennes egen dobbelte rolle som forsker og datter endra karakter opp gjennom årene. Hun starta forsøkene sine med å gjøre lydopptak av farens fortellinger i 1977. Da var hun selv førti år. Gustav døde i 1985. Klein fortsatte å gjenbesøke (og publisere med utgangspunkt i) lydopptakene og feltdagbøkene i tiårene som fulgte. I innledningen bemerker hun «Det är också så att jag slutfört denna bok vid egen hög ålder; i skrivande stund är jag betydligt äldre än mina föräldrar var under inspelningarna. Klockan har hunnit bli fem i tolv för mig också. (:27)»

Klein hadde når hun fullførte manuskriptet sitt et langt liv bak seg i akademia,

en variert karriere som forsker, underviser og mentor. Hun var faglig aktiv og faglig oppdatert helt fram til det siste. I forordet skriver venneredaktørene at det foreliggende verket ikke bare «kommer att få betydelse inom den egna disciplinen» men i tillegg har «potential att interessera och beröra läsare utanför forskarkretsen» (:7). Det er det lett å si seg enig i. Boka slik den foreligger spenner bredt og er både en biografi over Gustav Arklind som menneske og som forteller, og samtidig en intellektuell selvbiografi (Skuncke 2022:459). Jeg vil legge til at den også er en fortelling om folkloristikkens utvikling gjennom slutten av det 20. århundre og begynnelsen av det 21.

Sjanger, tekst, intertekstualitet

Klein beskriver i detalj farens ulike sjangre av fortelling. Hun analyserer fortellingene fra farens barndom i hjemtraktene sør for Kalmar i det sørøstlige Sverige, fortellingene fra den relativt korte tida han hadde til sjøs, og de til sammenlikning få fortellingene som skildrer hendelser og mennesker i det Stockholm han tilbragte hele sitt voksenliv i. Klein selv løfter fram tre delvis overlappende tema som går igjen som røde tråder gjennom boka: «individ og tradisjon», «fortelling og familier» og «aldring og folklore». Hun fokuserer på de performative, markerte fortellingene og hvordan Gustav som forteller brukte dem i ulike sammenhenger. Repertoaret hans vektla det komiske; personanedoter, vitser, ordtak og fortellinger om rampestreker. Det er i seg selv et viktig poeng med denne utgivelsen, siden disse ekstremt utbredte folkelige fortellersjangerene ikke har fått for mye forskeroppmærksomhet.

Klein peker på hvordan Gustavs i likhet med mange andres muntlige fortel-

ling kan sies å være «dramatiske dialoger snarere enn prosastykker» (:58). Hun diskuterer hvilke virkemidler som går igjen i fortellerkunsten hans. Ikke minst får hun fram hva slags rolle familien som (aktive og passive) tilhørere spilte i Gustavs narrativer. Klein diskuterer gjennom sin analyse hvordan Gustavs fortellerkunst har likheter med skjønnlitterære forfattere i perioden (:423), hvordan den inspireres av og intertekstuelt henger sammen med lokalhistoriske kunnskaper og utgivelser, og hvordan fortellingene gjenspeiler samtidas idealer og uttrykksregister på mange plan. Noen av Gustavs fortellinger var vandrehistorier, andre var kjente narrativer som han situasjonstilpassa eller på andre måter brukte inn i eget fortellerstoff (e.g. :353). Blant de mest interessante diskusjonene Klein fører gjennom boka er hvordan kjønn, renhetsidealene og synet på den funksjonsnedsatte kroppen spilte inn i både tema og fortellerform i farens repertoar.

Metode, etikk og faglig modning

Metodiske og etiske betraktninger gjennomsyrrer hele verket. For eksempel diskuterer Klein hvordan faren i noen sammenhenger unngikk å «nevne navn» og hvordan hun selv har forholdt seg til denne anonymiseringspraksisen (:61, 117). Hun forteller nådeløst ærlig, men samtidig sårt og varsomt om de intime familierelasjonene, om familietausheter og om hvordan egen flauhet og skam kan ha stått i veien for full forståelse av Gustavs fortellingens sosiale dynamikk (e.g. 227; 383). Klein angrer, som mange etterlatte, på at hun ikke «spurte mer» mens foreldrene fortsatt var i live (:319). Samtidig får hun svært godt fram nettopp hvorfor man sjelden spør, og ikke minst hvilke kompliserte sosiale mekanismer som kommer i sving når man både er datter og etnograf. Noen

av disse er mekanismer som sannsynligvis vil være gjenkjennbare også for de som gjør etnografi utenfor den egne familien.

Noe av det aller mest interessante med boka er hvordan den skildrer et arbeid som har gått over mange år: Klein har modna som forsker, hun har latt seg inspirere av stadig nye teoretiske diskusjoner i og utenfor eget fag, hun har selv blitt eldre. Flere ganger peker hun på endringer i eget syn på farens fortellerkunst (e.g. :117, :130). I avslutningen av boka gjør hun seg tankevekkende betraktninger av verdien av å gå opp gamle spor, og gjense eget forskerarbeid. *Det galler att lysna noga*, skriver hun (:407).

Et monumentalt arbeid i flere lag

Det er vanskelig, for ikke å si umulig, å komme med kritiske innvendinger eller ønsker overfor denne utgivelsen. Til det er den et for gjennomarbeidet og godt prosjekt. Som leser opplever man boka som et kjærlighetsarbeid i flere ledd: Gustavs kjærlighet til fortellingen som sjanger. Barbros komplekse kjærlighet til sin far, og til faget sitt. Og kollegenes kjærlighet til Barbro. Jeg er utrolig takknemlig for at boka finnes, og vil anbefale den til alle med en interesse for studiet av og utøvelsen av fortelling.

Referanser

- Ethnologia Europaea 2021. Special issue: Culture and Heritage under Construction. Vol. 51 Issue 1.
- Skuncke, Marie-Christine 2021. Epilog. Klein, Barbro I tosaforornas värld. Gustav berättar. Carlssons 2021.
- Thompson, Tok 2020. Barbro Klein: In Memoriam. Western Folklore Vol. 79 No. 4 – Fall, 2020.
- Western Folklore Vol. 79 No. 4 – Fall, 2020.

Märta Ramsten 2022: *Framför mikrofonen och bakom. En personlig återblick på Svenskt visarkivs verksamhet med inspelningar av folkliga musiktraditioner. Skrifter utgivna av Svenskt visarkiv. 52. Möklinta, Gidlunds förlag. Ill. 238 s. ISBN 978 91 7844 494 6.*

Anmeldt av Anders Gustavsson

Vis- og folkmusikforskeren Märta Ramsten har sammanställt en personlig återblick på sin långa inspelningsverksamhet i fält. Med hjälp av bandspelare av märket Nagra Kudelski og mikrofon har hon dokumenterat visor og folkmusik. Hon påbörjade inspelningar av folkmusik redan när hon var anställd vid Sveriges Radio från 1960. Under senare delen av 1960-talet fick hon i uppdrag att göra arkivinspelningar för Svenskt visarkiv i Stockholm. Framför mikrofonen satt sångare og spelmän från i stort sett hela Sverige.

Boken är utgiven av Gidlunds förlag og ingår som nr 52 i serien Skrifter utgivna av Svenskt visarkiv. Den består av tre huvudavdelningar: Insamling, forskning, utgivning, På fältet og slutligen Reflexioner – återblick og framtid.

Arkivinspelningarna startade 1968 på uppdrag av Samarbetsnämnden för svensk folkmusik og med placering vid Svenskt visarkiv som blev statligt 1970. Insamlingarna pågick fram till 1996 när Ramsten blev chef för visarkivet. Hon bygger de personliga minnesbilderna på sina utförliga fältanteckningar og inspelningsprotokoll. Hon fotograferade fältsituasjonerna, som oftast ägde rum i informanternas hemmiljö og i en del fall i fåbodemiljö. Från början hade inspelningarna karaktär av räddningsaktion av äldre tradi-

tioner. Både vissångare och spelmän var till stor del födda på 1880-talet och en del på 1890-talet. Det var mestadels män som spelade. Kristina Vestin i Ångermanland utgjorde en av få kvinnliga dragspelare.

Tidigare var fiolspel det viktiga musikinstrumentet men vid 1900-talets början tog dragspel alltmer över. Vissa av de äldre spelmännen använde enbart fiol vid inspelningarna, medan andra endast spelade dragspel. En del informanter använde både fiol och enradigt eller tvåradigt dragspel. Det fanns även de som spelade munspel. I flera fall hade spelmans- och vistraditioner gått i arv mellan olika generationer.

Ramsten var speciellt intresserad av att dokumentera «småvisor», bl. a. vallvisor, vaggvisor, ramsor, polsktrallar och nidvisor. De hade i liten utsträckning skrivits ned och insamlats tidigare. I fåbodemiljöer var det viktigt att spela in olika former av lockrop. Levande fåbodkultur fanns kvar ännu på 1970-talet i delar av Jämtland, Härjedalen och nordvästra Dalarna. Rallarvisor sjöngs av före detta rallare. En del informanter hade handskrivna visböcker.

I bokens första huvudavdelning (s. 19–52) redovisar författaren hur inspelningsarbetet skedde i praktiken. Resorna genomfördes med tåg och förhyrd bil. Utförliga vägbeskrivningar till ofta avsidiga platser hade författaren fått meddelande om i förväg. Det var många gånger svårt att leta sig fram på småvägar långt borta från allfarvägen. Lokala kontaktpersoner var viktiga för att finna fram till vissångare och spelmän. Nätverk och olika samarbetsformer utvecklades. Det var inte alltid lätt att få de tilltänkta informanterna att medverka genom att framföra sång och musik.

Ramsten eftersträvade samtalsform och inte intervjuer med frågelistor. Hon

hade med sig en minneslista med viktiga punkter som skulle tas upp vid samtalen. Det gällde att etablera ett förtroendefullt förhållande innan bandspelare och mikrofon togs fram. I en del fall har författaren besökt informanter vid flera tillfällen. Här nämns särskilt smeden Martin Martinsson på Orust i Bohuslän och Thyra Karlsson från Jämtland. CD-skivor med ett urval av deras sång- och musikskatt har utgivits av visarkivet. De fick också framträda i radioprogram. Ramsten skriver att «på 1970- och 1980-talen blev Martinsson något av en kultfigur i det folkmusikintresserade Sverige; en viktig källa och förebild för de unga vissångare och spelmän som sökte sig till äldre lokala traditioner. Han blev känd som 'balladsångaren' och 'trallaren från Orust'» (s. 122).

Bokens andra huvudavdelning «På fältet» är den längsta (s. 55–183) och redogör landskapsvis för var inspelningar ägt rum och med vilka informanter. De tre landskap som varit mest bekanta för en rik folkmusiktradition är Jämtland, Hälsingland och Dalarna. I Jämtland och Dalarna gjordes inspelningar på båda sidor om den norsk-svenska riksgränsen. En betydande repertoar av lokala norsk-svenska låtar upptäcktes.

Intervjuer med valda informanter har också utförts mellan 1968 och 1989 (s. 167–183). Författaren ville förankra den inspelade musiken och sångerna i ett personligt sammanhang. Hon skriver: «Jag ser intervjuerna som historiska ögonblicksbilder av musikens roll och uttryck i olika miljöer» (s. 167). Smeden Martin Martinsson på Orust inspelades och intervjuades vid tre tillfällen 1968, 1978 och 1989. Han var enligt författaren «en god berättare och ytterst medveten om visornas kontext. Han kommenterade de flesta av de visor han sjöng in – ibland

spontant, ibland efter min fråga» (s. 169). Ramsten återger några transkriberade partier av intervjuer. De tidiga inspelningarna ägde rum före Du-reformens genomförande på 1970-talet. Först 1980 tilltalade författaren informanterna med du.

Med utgångspunkt i fältanteckningarna lägger författaren in sina upplevelser av informanterna och deras ofta ålderdomliga levnadsmiljö. En personkaraktäristik kan låta så: «Det märktes att Emil Andersson var van att uppträda på kalas i Skepplandatrakten – han spelade med stor glädje och dansant rytm och också en del tjo och tjim. Härlig gammal man!» (s. 134). Vid inspelningar i Dalsland 1968 «upplevde jag ofta att tiden hade stått stilla. Jag trädde in i miljöer som inte tycktes ha ändrats de senaste 70–80-åren. Detta avspeglades också i sångarnas och spelmännens repertoarer» (s. 120). Vid ett besök i Värmland 1968 skriver författaren om sina upplevelser av den yttre naturmiljön runt informanterna: «Jag kan fortfarande se framför mig de öppna vackra landskapen i Köla och Koppom och gårdarna med stora röda boningshus. En upplevelsebonus i arbetet» (s. 110).

Bokens tredje huvudavdelning (s. 187–206) består av författarens reflexioner kring det mångåriga fältarbetet. I samband med inspelningarna har exkursioner gjorts tillsammans med studenter vid musikvetenskapliga institutionerna i Stockholm, Uppsala och Göteborg. Studenterna skulle få möta folkmusiken i fält och utföra egna inspelningar och intervjuer. Det skedde bl. a. vid spelmansstämmor i olika delar av Sverige men även inom fäbodmiljöer. Denna fältmetod har varit pedagogiskt framgångsrik. Jag minns själv hur inspirerande det blev för etnologstudenter från Lund när de mötte en av Ramstens centrala informanter, smeden

Martin Martinsson. Det var vid en exkursion till Bohuslän 1974.

Denna bok är välskriven och representerar fältarbetshistoria. Den har stor relevans inom forskning kring arkiv som numera har tilldragit sig internationellt intresse genom Working Group on Archives, bildad 2013, inom International Society for Ethnology and Folklore, förkortat SIEF. Det av Ramsten insamlade materialet har arkiverats med accessionsnummer vid Svenskt visarkiv och tillgänggjorts för forskning inom det musiketnologiska fältet. Boken avslutas med ett utförligt personregister där alla informanterna finns med.

Metodfrågor gällande kulturvetenskapliga fältarbeten har på senare tid tilldragit sig alltmera intresse. Därför är Ramstens bok välkommen även ur den aspekten. Själv deltar jag i utarbetandet av en tvärvetenskaplig metodantologi och skriver utifrån personliga erfarenheter och upplevelser om fältstudier som avser känsloladdade teman.

Som belöning för en lång dokumentations- och forskargärning mottog Ramsten år 2020 ett vetenskapligt pris på 100 000 kronor av Kungliga Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur ur den prestigefyllda Nils Ahnlunds fond. Motiveringen var: «för hennes omfattande och gedigna författarskap på folkmusikens och folkvisans område» (*Saga och Sed* 2020).

Kristian Bjørkdahl og Karen V. Lykke 2022. *Live, Die, Buy, Eat: A Cultural History of Animals and Meat*. London, Routledge. 320 Sider.

Anmeldt av Martin Loeng

Live, Die, Buy, Eat er en engelskspråklig, kulturhistorisk og kulturkritisk bok, et bidrag til forskning og samfunnsdebatt om utviklingen kjøttforbruket i Norge parallelt med industrialisert kjøttproduksjon i de siste 150 årene. Forfatterne fra UiO tar sikte på to hovedlinjer: en historisk redegjørelse av 'fremmedgjøring' fra dyr og kjøtt langs tre akser (romlig, sosialt, og kulturelt), og et argument 'fornektelse' som strategisk uvitenhet om kjøttets opprinnelse i dyr og industriell kjøttproduksjon i samfunnet generelt. Disse begrepene kommer sammen i boken for å vise til det boken argumenterer for er en slags uskrevet allianse mellom kjøttindustri, jordbruket, dagligvarehandel, skoler, politikere, og kjøtt-spisende forbrukere.

Boken er inndelt i fire kapitler (Live, Die, Buy, Eat) som begynner med en beskrivende vignett, går deretter inn i historisk materiale, før det drøfter påstander om matkulturell utvikling eller appellerer til politisk handling. Med en lett-forståelig strukturering som speiler bokens ambisjon om å bryte ut av disiplinære grenser, tar hvert kapittel for seg endringer i kjøttets reiser fra dyr-menneske-relasjoner (Live), slaktning (Die), markedsføring og handel (Buy), og bearbeiding og kunnskap om kjøttmat hos forbrukere (Eat). Litteratur rundt fremmedgjøring og fornektelse drøftes i introduksjonskapittelet, og andre tekster (Elias *The Civilising Process*, Vialles *animal to edible*) og begreper (McGoeys *strategic ignorance*) tas opp

med forståelig språk og lite sjargong gjennom hele boken.

Kapittel 1 'Live' tar for seg hvordan menneske-dyr-relasjoner har endret seg de siste 150 årene fra bondesamfunnets forhold til dyr som del av selvbergingsdriften til rasjonaliseringens industrielle og avsidesliggende produksjon av, ku, gris, høns, og kylling. Med fokus på høns og kylling viser kapittelet også fremveksten av spesielt industrielle idéer om dyrevelferd som forfatterne argumenterer har en ansvarsfraskrivende funksjon. Kapittel 2 'Die' tar for seg slaktning fra gård til fabrikk. Med fokus på tapet av det kulturelt virkelighetssettende ved å vitne selve slaktningen av dyr man spiser, viser de til tapt kunnskap om slaktning og tapte slakteritualer hvor menneskets relasjon til dyret for-døyes. Med en oversikt over utviklingen av kjøttindustrien viser boken utviklingen av avsidesliggende industrialisert slaktning, og hvordan politikken rundt hva som er human slaktning kan være en fornektelsesmekanisme. Kapittel 3 'Buy' tar for seg endringer i det berømte «mellomleddet» og viser hvordan plastikk og innpakning i selvbetjeningsbutikken har endret handleturen fra sosial og kunnskapsutvekslende til en fremmedgjort og uvitenhetskapende interaksjon med emballasje, merkevare og reklame. Det siste kapittelet, 'Eat', angår hvordan kunnskap om bearbeiding av mat har flyttet seg fra forbrukere på gård eller i hjemmet til industrien som en del av dreiningen mot lettvin og kjøpp mat, før kapittelet avslutter med en appell til politisk handling og endring.

Boken sirkulerer altså rundt to teser, to sammenkoblede bidrag: fremmedgjøring og fornektelsesmekanismer. Med god dekning i den valgte empirien (intervjuer på tilbudssiden, arkivmaterialer og historiske dokumenter) utgjør boken et verdifullt

bidrag til hvordan høyt kjøttforbruk er tuftet på en gradvis større avstand mellom dyr og folk i kapitalismens århundrer. Fremmedgjøringsargumentet hviler også på et blikk på tvers av sektorer og slik slår den tilbake på den nyklassiske myten om at forbruk kan hovedsakelig forstås som holdninger og preferanser i isolasjon. Her gjør boken en god og lærerik jobb i å kommunisere hva slags endringer i jordbruket, foredling og markedsføring har drevet og muliggjort de siste års rekordhøye kjøttforbruk. Styrken med fremmedgjøringsargumentet ligger altså i hvordan boken viser koblinger på tvers av sektorer.

Både mer tankevekkende og mer usikkert i boken er om fornektelsen følger fremmedgjøringen – altså, koblingen mellom avstand og strategisk uvitenhet. Fornektelsesbegrepet har to nedslagsfelt: uvitenhet og unnvikelse. Med bakgrunn i det historiske materialet kommer det grundig fram hvor mye kunnskap har gått tapt (uvitenhet). Dette bygger på en forståelse om at uvitenhet er premisset for høyt kjøttforbruk, kjent fra blant andre Carol Adams (*The Sexual Politics of Meat*).

Med særlig tyngde i kapittel 3 og 4 viser boken til et argument om uvitenhetens produksjon – altså, hvordan aktører som Nortura og MatPrat tar i bruk kommunikasjonsstrategier i møte med mediaskandaler om grisemishandling, og markedsføring med kyr på grønt sommerbeite sammen utgjør en varig og villedende fortelling av hva kjøttproduksjon innebærer. Mens empirimateriale vektlegger arkiver om endring på tilbudssiden, dreier en del påstander seg over mot hva forbrukerne egentlig vil og tenker – og dette speiler i boken stort sett det kjøttindustrien kommuniserer. Hadde boken sett på andre verdikjeder, for eksempel helmelkens nedadgående skjebne fra 1950 til i dag, hadde

kanskje en mer nyansert fremstilling av forholdet mellom forbrukere og matindustri kommet frem.

Det er ingen tvil om at spørsmålet om fremmedgjøring og fornektelse er interessant å utforske. Sentralt i boken er også forfatternes kritikk av et av kulturstudienes prinsipp om representasjoner; de som produserer og de som anvender avbildninger (i dette tilfellet kjøttindustri og kjøttforbruker) gjør dette på forskjellige måter i egne sammenhenger (s. 113). Forfatterne hevder at 'kjøttindustrien' som propaganda-utgivere og forbrukere som 'kjøper' propagandaen er i en slags uskrevet allianse om opprettholdelse av status quo (s. 220). Når boken begir seg ut i å fortelle hva forbrukere egentlig tenker og vil (at forbrukere 'ønsker' å være uvitende, de har lært 'å se bort', og er 'komfortable') og ikke underbygger dette kommer den ikke faglig i mål. Når en del av materialet trekker på sjokkerende materiale fra reality-TV og kommentarer fra sosiale media hviler det på tidvis for enkle avbildninger av forbrukere og deres forhold til Matprat.no. Anmelder tolker det dit at i fornektelsesargumentene lener boken seg inn i en bevisst irttesettende, kulturkritisk vinkling som vil fremprovosere respons, som går på bekostning av den faglige verdien av akkurat denne tesen.

Boken er publisert for et faglig publikum på tvers av humaniora og samfunnsvitenskapen – men har en tydelig appell som samfunndebatt-bidrag. Med et dypdykk endring i matkultur fra produksjon til forbruk over 150 år appellerer særlig de to første kapitlene til de med interesse for historie, bærekraft, og matsystemer (for eksempel, industriell økologi). Dette står i en viss kontrast med til tider generaliserende påstander om forbrukere som ikke

enkelt lar seg underbygge – og gjør at den her appellerer til et aktivistisk og kritisk publikum som er enig med dets etiske premiss.

Språket i boken er lettlest, aldri unødvendig akademisk, og med bokens vektlegging av historiske beskrivelser så skal den være lett å lese for de aller fleste. Enkelte ganger er språkbruken (uklar bruk av 'woke') eller eksempelføringen uformell på en måte som virker unødvendig provoserende eller maler et litt for enkelt bilde – og dette speiler forfatterens ønske om engasjement rundt temaet.

I Norge har vi få bøker som dekker spørsmål om mat på tvers av hele verdikjeden og trekker koblinger til dagens store spørsmål om bærekraft og mat. Når vi har spørsmål om industrialisering og mat, må vi gjerne gå til samvirkehistorikere. I denne boken får nyere Norsk mat-historie en ny vinkling som de fleste vil både lære noe av og føle noe om. Bokens historiske gjennomgang gir nødvendig kunnskap om utviklingen av matsystem i Norge og åpner samtaler for hvordan dette kan endres i fremtiden. Det faglige bidraget denne boken gir kommer likevel an på hvordan man leser den. Det samfunnsfaglige bidraget står tidvis i konflikt med bokens mer kulturkritiske og aktivistiske deler, med rot i forskjellene i hvordan påstander underbygges, materialet som brukes, og delvis språket. *Live, Die, Buy, Eat* er en bevisst utfordrende bok som få kommer likegyldig fra – og den bør ha godt grunnlag for å skape debatt. Den gjør en god jobb i å sammenflette kulturhistoriske ressurser i et argument om endringene og avstander mellom folk og fe i Norge som har vært nødvendige for å opprettholde dagens matsystem og kjøttforbruk.

Gunnhild Røthe (2020), *Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder*. Trondheim, Museumsforlaget. 256 sider.

Anmeldt av Hannah Kristine Lunde

«Hva er kultur, og hva er religion når vi begrunner tro og religiøs praksis? Hvordan påvirker religionsmøter kvinners religiøse status?» Spørsmålene tas opp av religionshistoriker Gunnhild Røthe (2020) i *Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder*. Tittelen på boken henviser til hvordan hva som betegnes som magi eller som mirakel ble omdefinert i møtet mellom norrøn tro og kristendom. Gjennom en mengde eksempler viser Røthe hvordan overgangen mellom disse kategoriene er flytende og betinget av hvem som har definisjonsmakten. *Transformasjon* er derfor et viktig stikkord for dette studiet av kulturelle, sosiale, politiske, mentale og ideologiske aspekter av religionsmøtet i Norge rundt år 1000. Som teoretisk perspektiv legges det til grunn at religionsmøter er sammensatte og resulterer i hybride former, heller enn at de tar form av en lineær prosess der det ene erstatter det andre – slik overgangen fra det norrøne til det kristne verdensbildet gjerne har blitt beskrevet i ettertid.

Det uttalte formålet med boken er å gjennom ulike kildekategorier studere religionsskiftet med særlig blick på kvinner og religion, og på den måten «(...) utfordre de historiske framstillingene fra Snorre til i dag, hvor religionsskiftet er blitt betraktet 'ovenfra', som et ideologiskifte med vektlegging av politikk og religion, menn og makt» (Røthe 2020:16). I tillegg til litterære kilder vises det til arkeologisk og kunsthistorisk materiale,

som billedvever, runesteiner, smykker og helgenskulpturer. Dette gir et rikt kildetilfang til undersøkelsen og bidrar til nyanse-ringer av skriftlige kilder, som stort sett er preget av kirkens syn på religionsskiftet. Samtidig som formålet med studien er å undersøke hva fortidige mennesker har opplevd og beskrevet som magi eller mirakel, understreker Røthe at tilgangen kompliseres på grunn av kildesitasjonen.

Boken er delt inn i åtte kapitler, av svært varierende lengde. I forordet og innledningen presenteres bokens kildegrunnlag, og det skisseres hvordan religionshistoriens komparative perspektiv anlegges som analytisk innfallsvinkel i studiet av disse. De første fire kapitlene fokuserer på førkristen magi, sortert under kategoriene divinasjon, seid, krigsmagi og mirakler, kvinnelig krigsmagi og medisinsk magi. I de fire siste kapitlene blir det komparative perspektivet tydeligere, i drøftingene av kategoriene magi og mirakler under overskriftene «Mirakler og makt», «Mirakler som kulturgrunnleggingsmyter», og i sammenligninger mellom ulike kategoriseringer av hellige trær og vann, samt av torshammeren og korset, analysert i spennet mellom konfrontasjon og kontinuitet.

Røthe tar for seg kristendommens to strategier i det som kategoriseres som religion eller hedendom, nemlig kriminalisering eller assimilering. Det maktkritiske blikket kommer frem i hvordan det for eksempel bemerkes at håndtering av sykdom ved magiske tiltak og midler ble tilpasset kristendommens dualistiske virkelighetsbilde, men at praksisene likevel endret seg lite. Slik vises det hvordan endringer i et religiøst fortolkningsunivers kan romme lignende praksiser kategorisert på ulike måter, og kjønnsperspektivet i denne overgangen på mange felt:

Den hedenske krigsmagien ble utøvd både av mannlige og kvinnelige vesener. Deler av den mannlige krigsmagien ble tilpasset legendetradisjonen om helgenkongen Olav og hans krigsmirakler, mens kvinnelige utøvere av krigsmagi ble stemplet som onde og djevlelske seidkvinner eller trollkjer-ringer (Røthe 2020: 63).

Det gis også eksempler på hvordan senere tolkninger og oversettelser av skriftlig kil-demateriale har påvirket hvordan aktørene har blitt oppfattet. Røthe gir gjennomgående forklaringer på ords etymologi, og hvordan ulike tolkninger har ført til ulike assosiasjoner og forståelser. For eksempel kan ordet *rýgr*, brukt som betegnelse på en gammel kvinne i skaldedikningen, både bety «trollkvinne» og «husfrue». De fleste oversettere har lagt det første til grunn for strofen om Gydjen Fridgerd i *Kristini saga* (2020:55).

Et eksempel på hvordan kjønnsper-spektivet på religionsskiftet og ettertidens tolkninger av dette, diskuteres, er at betegnelsen «forfedrekult» kritiseres som misvisende; haugbygging dreide seg også om *formødre*. Røthe gjentar flere ganger at kontinentale og norrøne kilder gir kvinner sentrale roller som krigere og utøvere av medisinsk magi, men at dette endres med kristendommen. Dette knytter hun til overgangen fra muntlig overlevering av kunnskap på morsmålet til skriftlig og latinsk kunnskapsoverlevering, og ved at religionsutøvelsen ble flyttet bort fra gården. Med et kildepenn fra *Voluspå* til *Snorres Edda* og et motiv av kvinnelige krigere på en billedvev fra Osebergfunnet utbroderer Røthe om hvordan Frøya beskrives som likestilt med Odin og om valkyrienes aktive rolle i kamp. Senere i boken beskrives overgangen til Maria-kult og

hagiografiske legender om jomfruelige martyrer som skulle vise den kyske kvinnen som nytt kvinneideal. I tillegg til kjønnsperspektivet anlegges et maktkritisk perspektiv på hvordan kategoriseringen av hedensk magi eller kristne mirakler forenklet det religiøse og etniske mangfoldet i brytningstiden mellom norrøn og samisk tro og etableringen av kristendommen. Forfatteren påpeker at de to førstnevnte hadde sameksistert i større grad enn hva den etter hvert hegemoniske, nye troen ga rom for, og at dette var en konsekvens av kristendommens syn på virkeligheten som delt mellom gode og onde krefter. For eksempel diskuteres tolkninger av Odin som sjaman, og det henvises til sagaenes beskrivelser av kvinner i kongeslektene med samisk opphav, og kunnskapsoverføringer mellom norrøn og samisk religion.

Den overordnede tematikken i boken presenteres gjennom et mangfoldig kilde-materiale, som eksempler på det teoretiske perspektivet presentert innledningsvis. Det store spennet i tid, kildetyper og aktører gjør at dybden i analysene og bruken av primær- eller sekundærkilder naturlig nok varierer. Mange av tematikkene knyttes til Olav den Hellige, noe som speiler Røthes inngående kjennskap til hagiografiske fremstillinger av helgenkongen, som var temaet for hennes doktorgradsavhandling (UiO, 2004). Mens omfanget av navn, steder, tider og hendelser på den ene siden gir en rik leseropplevelse, kan dette mangfoldet på den andre siden tidvis gjøre det noe uoversiktlig å orientere seg om hvor forfatteren er og hvor hun vil med eksemplene. En innledningsvis liste over personer, makter, mytiske og historiske personer er et grep som bidrar til oversikt over aktører og kilder, men ikke til hvordan disse tematiseres løpende

i boken. Oversikten kunne derfor gjerne vært supplert med en index. Den tematiske oppbyggingen og det omfattende kildetilfanget gjør at boken kan leses som et tematisk oppslagsverk så vel som en sammenhengende tekst.

Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder er godt faglig fundert, presentert i et populærvitenskapelig format. Publikasjonen viser viktigheten av å se på kulturkontekstuelle utslag av religion, heller enn å betrakte religion som en ahistorisk størrelse. Ikke minst viser Røthe hvordan flere «hedendommer» og «kristendommer» levde side ved side rundt år 1000 i Norden (2020:240), gjennom både brudd, redefinering og kontinuitet. Boken er et godt bidrag til å nyansere historien om religionsmøtet i brytningstiden mellom det Norrøne og kristne verdensbildet, gjennom å vektlegge flere stemmer og perspektiv enn det som har blitt lagt til grunn i mange tidligere undersøkelser.

Aasta M.B. Bjørkøy; Ruth Hemstad; Aina Nøding; Anne Birgitte Rønning (red.), 2019. *Litterære verdensborgere. Transnasjonale perspektiver på norsk bokhistorie 1519–1850*. Oslo, Nasjonalbiblioteket. 433 sider

Anmeldt av Ane Ohrvik.

Det begynner å bli en liten stund siden antologien *Litterære verdensborgere. Transnasjonale perspektiver på norsk bokhistorie 1519–1850* ble presentert første gang på Nasjonalbiblioteket på konferansen «Literary Citizenship» i 2019. Undertegnede satt selv i salen og hørte norske og internasjonale bidrag til bokhis-

torien danne rammen rundt markeringen av 500-årsdagen for norske bøker. Konferansen markerte for øvrig også avslutningen av forskningsprosjektet «Literary Citizen of the World. Tracing the Transnational Crossroads of Books in Early Modern Norway» (LitCit) finansiert av Norges Forskningsråd som var et samarbeidsprosjekt mellom Nasjonalbiblioteket og Universitetet i Oslo i perioden 2016–2020. Som forordet i boken understreker, var målet med prosjektet «å undersøke hvilken betydning introduksjonen av bokmediet fikk på norsk samfunnsutvikling ved å se boken i Norge i lys av et internasjonalt bokmarked og fremveksten av nye medier og en ny offentlighet før 1850» (8). I *Litterære verdensborgere* er dette operasjonalisert ytterligere gjennom å ville presentere studier av bokmediets betydning innenfor «religion, utdanning, forståelse av kjønn og nasjonal identitet» og «hvilke kulturfellesskap, eller lokale særegenheter» det er mulig å spore gjennom bøkernes sirkulasjon over landegrensene (16). I alt tre tematiske deler strukturerer studiene som besvarer hvilken betydning de norske bøkene fikk i Norge – i perioden før Norge ble en selvstendig stat. Det var erkebiskop Erik Valkendorfs bestilling av de to liturgiske bøkene *Missale Nidrosiense* og *Brevarium Nidrosiense* i latinsk språkdrakt som i 1519 skulle representere de første norske bøkene trykt på norsk initiativ. Nettopp Valkendorfs rolle som forfatter og utgiver innleder da også svært passende den første studien i den første delen av boken hvor starten på det norske bokvirke blir beskrevet og diskutert av Karen Skovgaard-Petersen. Den første delen har fått overskriften «Kunnskap, materialitet og teknologier» og sorterer studier som vil fremheve bokproduksjonen som en kom-

pleks prosess der også bøkernes materialitet og den teknologi som skaper bøkene har sin sentrale plass og legger premisser for sirkulasjonen av kunnskap – slik redaktørene selv avgrensner den innledningsvis. De fem andre bidragene i denne delen dreier alle rundt denne tematikken, på svært ulike og interessante måter. Her kan vi lese om edisjonshistorien til det ikoniske verket *Historia de gentibus septentrionalibus* (De nordiske folkernes historie) av Erling Sandmo († 2020), om samspillet mellom boktrykkere, bokhandlere, økonomi og etterspørsel av Anne Eidsfeldt, og Siv Frøydis Bergs analyser av himmelbrevets kopieringspraksiser og tekstlige stabilitet. De to siste kapitlene presenterer et spennende brudd med resten av delen og boken ellers med sine kvantifiserte tabeller og oversikter. Øivind Berg foretar en bibliografisk analyse av norske trykk mellom 1740–1819 mens Lars G. Johnsen tar for seg hva vi kan finne ut om bøker fra arkivet gjennom korpusmetoder ved hjelp av internettets innebygde infrastruktur.

Del to er kalt «Nye sjangre, nye lesergrupper og nye lese måter» og fremhever hvordan det i perioden fra 1519 til 1850 ble produsert og distribuert en rekke ulike teksttyper og genre. Denne litteraturen bidro ikke bare til et tekstlig mangfold, men også til etableringen av nye lesergrupper og nye lese måter, aspekter ved trykkmediets historie som alle blir belyst gjennom fem ulike kapitler i denne delen. Katekismen, utenat læring og leseferdighet blir utforsket i Jon Haarberg og Marit Sjelmos kapittel, Gina Dahl undersøker bergenske utlånsbiblioteker mellom ca. 1750–1850 og deres beholdninger av såkalte «fornøyelige skrifter», mens Aasta Marie Bjorvand Bjørkøy tar for seg teksthistorien til den første norske barneboken.

Anne Birgitte Rønning diskuterer hvordan feministen Mary Wollstonecrafts filosofi ble gjort tilgjengelig for kvinner av det danske borgerskapet, mens det siste kapitlet i denne delen signert Janicke S. Kaasa viser forholdet mellom skillingsmagasinene og det første norske barnebladet.

Den siste delen som har fått overskriften «Forhandlinger om identitet, utgivelser og offentlighet» diskuterer gjennom fire kapitler tematikker som gjorde seg gjeldene i perioden fra 1770-årene frem til slutten av 1800-tallet. Av disse var blant annet sensurstrid, boksamlinger, oversettelser, fellesskandinavisk bokmarked og nasjonalisering av litteraturen sentrale. Ellen Krefting diskuterer Peter Frederik Suhms publikasjonsstrategier og offentlighetsidealer, og Anne Eriksen diskuterer oversettelsene til fransk, tysk og engelsk av Ove Mallings verk *Store og gode Handlinger af Danske, Norske og Holstenere*. Ruth Hemstad tar for seg den panskandinaviske bevegelsen som arbeidet for litterært samarbeid fra slutten av 1830-årene, mens Narve Fulsås avslutter boken med sin studie av hvordan den dansk-norske felleslitteraturen ble nasjonalisert i tiden etter 1814.

I innledningen til boken beskriver redaktørene begrepet «Literary citizenship» (som på norsk kan oversettes til «litterært borgerskap») som «et begrep som i dag brukes for å beskrive hvordan mennesker inngår i og bidrar til litterær kultur både som lesere og skrivere» (11). Selv om redaktørene gjennom det transnasjonale perspektivet heller vil bruke begrepet «litterært verdensborgerskap» endrer ikke dette denne leserens forventning om at boken skal inneholde studier av både *lesere* og *skrivere* i den valgte perioden. Med Gina Dahls studie av lese-

selskaper i Bergen som et hederlig unntak er imidlertid leserne ellers fraværende i boken. Det er produsentene som står i sentrum i denne boken som representanter for de «trykte teksters liv» (16), men ikke deres brukere. Dette til tross for at antologien gjennomgående diskuterer tekstlige genre i perioden som ble produsert for og var rettet mot helt spesifikke lesegrupper. Det er synd at denne sentrale forutsetningen for at tekster nettopp får liv ikke gis plass i boken, og det er også en smule irriterende at forventningen om dette doble perspektivet skapes innledningsvis, men ikke innfris.

Et spørsmål man alltid stiller til en antologi er hvorvidt boken har en indre koherens hvor forfatterne kan sies å reflektere det samme overordnede og uttalte prosjektet med boken, eller om bokens verdi først og fremst ligger i de enkelte individuelle bidragene. Selv om jeg stiller spørsmålet er jeg ikke sikker på om jeg har svaret på det. Eller så kan svaret snarere være det noe uoriginale ja og nei, eller både og.

Det (nesten) ensidige fokuset på produsentene av bøkene kunne ha bidratt til å skape en slik koherens for denne antologien hadde den vært intendert og uttalt, men ingen av delene er tilfellet. Det transnasjonale perspektivet derimot, er gjennomgående i boken selv om det anvendes med ulik styrke i de enkelte bidragene og fungerer dermed som et samlende perspektiv i antologien. De ulike studiene reflekterer også det spennet og variasjonen i valg av metode og materiale som man kan forvente av en så omfattende antologi. Her får vi innsikt i alt fra paratekstuelle nærlesninger, materialitetsstudier til kvantitative studier og korpusmetoder, og vi blir grundig kjent med alt fra enkeltutgivelser til tidsskriftsamlinger og hele korpus

av utgivelser fra en gitt periode. At noen av bidragene også bidrar med utfyllende og oversiktlige appendix over utgaver og utgivelser av verker, bokprodusenter og bokproduksjon (Sandmo, Eidsfeldt, Berg, Johnsen) gir også en merverdi. Disse studiene blir transparente og materialet anvendelig utover sine enkelte bidrag.

Hva ble så konklusjonen på denne lesningen? Enten du er på jakt etter helhetlige og gjennomgående bokhistoriske perspektiv eller du trives med kapitlene som selvstendige verk er *Litterære verdensborgere* like god til begge deler. Den er en sjelden rik utforskning av deler av den norske bokhistorien som trenger belysning, den aktiviserer et variert empirisk materiale og kan forhåpentligvis på sitt vis skape økt interesse og engasjement for denne delen av vår felles historie.

Jonas Frykman og Orvar Löfgren 2022.
***Kärlek och kärnfamilj i folkehemmet. Längtan, lust och oro.* Malmö, Gleerups. 236 sider.**

Anmeldt av Ida Tolgensbakk

Nylig var jeg til stede i et faglig forum der etnologer og folklorister fra hele Norden var samla, og det eviggyldige spørsmålet «hva er egentlig etnologi?» kom opp. Hvorpå det spøkefullt ble svart at «det Orvar og Jonas driver med, det er etnologi». Det sier noe om hvor mye de to produktive forskerne – nå emeriti ved Lunds Universitet – har prega fagfeltet de siste tiårene. Når de nå kommer med en ny felles bok er det altså god grunn til å glede seg, og god grunn til å se nærmere på hva det egentlig er de to «driver med» om dagen.

De to forfatterne peker selv eksplisitt på den forrige felles boka si i liknende format når de skal presentere denne nye boka. Det er selvfølgelig snakk om *Den kultiverade människan*, utgitt i 1979, og på pensum på skandinaviske universiteter for flere generasjoner studenter. I 2007 omtalte Fredrik Nilsson den slik: «(...) boken gav oss ett nytt språk, men framför allt försåg den oss med ett par glasögon (som har visat sig vara märkvärdigt svåra att ta av)» (:206). Boka fra 1979 var en studie av den svenske borgerlige kulturen fra 1880 til 1910 og en undersøkelse av «de prosesser gjennom hvilke et kulturelt hegemoni etableres, utfordres og forandres» (1994:13). Denne gangen er temaet familienormer i perioden som fulgte etter, altså 1930–1960-tallets Sverige. Mens den forrige boka særlig fokuserte på å drive overordna kulturanalyse framfor å skrive kulturhistorie (1994:222), er den foreliggende nye boka på mange måter mer fokusert. Den tar fatt der 1979-utgivelsen slapp i analysen av familiemennesket, som i borgerligheten rundt forrige århundreskifte innebar en ny tosomhet (1994:74). I det svenske *folkehemmet* som vokste fram i mellomkrigsårene, trådte kjernefamilien fram på scenen.

Boka består av seks analysekapitler. Det første handler om hvordan pardannelsen skjedde, om å «bli tilsammans» gjennom kino, sykkelturer og dansebaner. Det andre kapitlet, *Moralpanik*, tar for seg hvordan storsamfunnet forsøkte å kontrollere det man oppfattet som umoralsk ungdom, og hvorfor man mente det var så viktig å kontrollere. Det tredje kapitlet handler om å flytte sammen og skape et hjem, mens det fjerde kapitlet handler om seksuallivet i det nye Sverige. I det femte kapitlet tar forfatterne for seg den

nye velstandens materielle sider, og det sjette kapittelet handler om kjernefamiliens nye ritualer – kapittelet heter passende nok *Familjen firar sig själv*, og viser hvordan ritualer som julefeiring og bursdager fra å være kollektive eller borgerlige skikker fikk en rolle i kjernefamiliens framstilling av seg selv. Til sammen beskriver disse kapitlene hvordan kjernefamilien ble til i praksis, vi får en forståelse for prosessene som leda fram til at den ble modernitetens selvsagte grunnstein, og hvordan den affektivt ble støpt inn i det enkelte individet. I tillegg til analysekapitlene kommer en innledning som forklarer bokas opplegg, og til sist et appendiks som beskriver metode og teoretiske perspektiver mer eksplisitt.

Forfatterens påstand er at kjernefamilien ble skapt nettopp i disse årene fra 1930 til 1960 (:14–15), at tida ble prega av en voldsom konformitet i modernitetens ånd, og at det først var mot slutten av perioden de har valgt seg at man begynte å stille spørsmålstegn ved de mørkere sidene eller baksidene av denne moderne samfunnsordningen. Frykman & Löfgrens styrke, og grunnen til at vi må håpe at de fortsetter å gi ut liknende type kulturanalytiske bøker i mange år til, ligger i evnen til å ta det store overblikket og generalisere ut fra de mange små prosessene som til sammen utgjør hvert enkeltmenneskes hverdags erfaringer. Ikke minst skriver de uhyre godt, presist og nesten poetisk:

När 1900-talets radikala förändringar av livsvillkor diskuteras är det lätt att överbetona den moderniseringsiver som politiker och andra makthavare utövade. Men varken industrialisering, urbanisering eller klassgränser och konsumtionsmönster är något som rullas ut på kommando eller går av

egen kraft. De måste beredas plats i människors liv, locka fram känslor, idéer och ge inspiration till handling och nya drömmar. (2022:15)

Samtidig er det kanskje her man eventuelt må kritisere forfatterens prosjekt: det lesbare og medrivende språket skaper stor gjenkjenning hos alle oss som har levd i perioden eller følt ettervirkningene av den. Men det blir mindre plass for leseren til å få forståelse av hvordan forfatterne har kommet fram til konklusjonene sine. Bokatar utgangspunkt i de mange arbeidene og avhandlingene om perioden og temaet som har blitt produsert i Lund de siste tiårene (2022:207), i tillegg til at den bruker skjønnlitteratur og memoarer for å mane fram bildet som skapes. Det er altså sekundærlitteratur framfor grunnforskning som er bokas basis. I tillegg kommer de to forfatterens arbeid med egne familiers arkiver og minner – innledningens beskrivelse av to kjellerbesøk (2022:20) er nydelig og gir innblikk i forfatterens egne oppvekster i perioden. Dette materialet (Frykmans legefars etterlatte notater, og Löfgrens families lydband og fotografier) kunne vært grunnlag for minst en egen studie hver og kunne tatt (enda) større plass i den foreliggende boka. Jeg slutter meg til Helena Hörnfeltd som påpeker at familiens egendokumentasjon sier noe interessant i seg selv. Hun spør «varför familjen Löfgren, i likhet med många andra familjer, blev så oerhört medierade. Varför all denna dokumentation av resor, födelse- och högtids-dagar och milstolpar i livet?» (Hörnfeltd 2023:1).

Temaet for *Kärlek och kärnfamilj i folkehemmet* er ikke nytt og revolusjonerende, men boka bidrar med en mengde interessante poenger og analyser som sannsynligvis vil være nyttige for videre studier

i mange år framover. Det gjelder for eksempel beskrivelser av hvordan klasse ikke lenger ble snakka om, men likevel ble markert på ulike vis, som i uttalelser om hvilke familier som ble omtalt som «trevlig» eller ikke (2022: 145). Det gjelder treffende observasjoner av hvordan de nye mediene ble kraftfulle familieteknologier (:159), og hvordan populærkulturens materialitet i det offentlige rommet var med på å endre relasjonene mellom kjønnene (:45). Forfatterne er tydelige på at det finnes nyanser som ikke blir synlige verken i samtidas skildringer eller i ettertidas tolkninger av perioden. Begrepet «hemmafru» skjuler for eksempel en mer komplisert virkelighet, der noen «hjemmевærende» kvinner hadde tjenere til langt ut på femtitallet, mens andre jobba utafor hjemmet i perioder (:91).

Boka er bredt anlagt, og tar med seg både statens reformiver, mediene, konsumendringene og velstandsøkningen. Koblingen mellom materielle nyvinninger og endringer i det intime familielivet går igjen som en rød tråd i hele verket. Det handler om møbleringen av stua som allrom, om dagboka og om boksåpneren. Noen ganger kunne man ønske seg et enda

mer materielt perspektiv, for eksempel når sykkelens rolle i det sosiale livet skildres (:37) og man tar seg i å lure på hvor stor investering en sykkel egentlig var for en gjennomsnittssvenske. Hvor mye kosta en sykkel? Denne boka kommer nok ikke til å bli tatt like ukritisk imot som den forrige, men kommer nok, som den forrige, til å havne på mange pensumlister, og være inngang for fruktbare nylesninger av framveksten av den moderne nordiske familien.

Referanser

- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar 1994. *Det kultiverte mennesket*. Oslo, Pax forlag. [1979. *Den kultiverade människan*. Malmö, Gleerups.]
- Hörnfeldt, Helena 2023. Jonas Frykman & Orvar Löfgren. Kärlek och kärnfamilj i folkhemmet. Längtan, lust och oro. *Kulturella Perspektiv*, vol. 32. Recension, s. 1–2.
- Nilsson, Fredrik 2007. Den kultiverade människan. En betraktelse över en boks inverkan och effekt *RIG - Kulturhistorisk tidskrift*, vol. 90 (4), s. 206–211.

Medarbeidere i dette nummer

Marie Ebersson Degnæs, PhD, IKOS, UiO, formidler ved HL-senteret, Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter
m.e.degnas@hlsenteret.no

Anders Gustavsson, professor emeritus, Universitetet i Oslo
anders.gustavsson@ikos.uio.no

Line Førre Grønstad, fagleg leiar for Skeivt arkiv, Universitetsbiblioteket i Bergen
line.gronstad@uib.no

Eva Dagny Johansen, PhD, IKOS, UiO, prosjektleder Dutkan Davvin, Alta Museum
evjo@altamuseum.no

Martin Loeng, post-doc, Institutt for tverrfaglige kulturstudier, NTNU,
martin.loeng@ntnu.no

Hannah Kristine Lunde, PhD, Institutt for kulturstudier og orientalske språk,
Universitetet i Oslo
h.k.lunde@ikos.uio.no

Stein R. Mathisen, professor, Institutt for reiseliv og nordlige studier, UiT Norges arktiske universitet
stein.r.mathisen@uit.no

Lone Milkær, stipendiat, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap,
Universitetet i Bergen
lone.milker@uib.no

Ane Ohrvik, professor, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo, ane.ohrvik@ikos.uio.no

Ida Tolgensbakk, førstekonservator, Norsk Folkemuseum
ida.tolgensbakk@norskfolkemuseum.no

Hege Stormark, konservator NMF, Norsk barnemuseum, Museum Stavanger
hege.stormark@museumstavanger.no

Invitasjon til å skrive for Tfk

Har du lyst til å publisere i et viktig norsk vitenskapelig tidsskrift?

Vi minner om at Tidsskrift for kulturforskning (Tfk) tar imot artikkelbidrag til løpende vurdering. Har du en artikkel og lurer på hvor du skal publisere den kan det være Tfk er tidsskriftet!

Tfk publiserer vitenskapelige originalarbeid innen etnologi, folkloristikk, kulturvitenskap, kulturhistorie og museologi, samt tilsvarende bidrag fra beslektede fagfelt. Tidsskriftet ønsker en bred tilnærming til samtidige og historiske kulturelle tema og henvender seg til akademikere, fagfolk, studenter og kulturhistorisk interesserte.

Tfk publiserer primært på de skandinaviske språkene og gir i tillegg ut anmeldelser av bøker og andre kortere tekster. Tidsskriftet tilbyr åpen tilgang til de publiserte arbeidene.